

## **TEXTOS GADAMER**

( extret de <http://www.uma.es/gadamer> )

### **TEXTO 1 : *Testimonio de su camino intelectual***

“Cuando yo comencé a elaborar una hermenéutica filosófica, la propia prehistoria de ésta imponía tomar las ciencias ‘comprensivas’ como punto de partida. Pero añadí a ellas un complemento que hasta ahora no se ha tenido en cuenta. Me refiero a la experiencia del arte. Porque ambos elementos, el arte y las ciencias históricas, son modos de experiencia que implican directamente nuestra propia noción de la existencia. La ayuda conceptual para la problemática del ‘comprende’ así planteada en toda su amplitud la ofreció la elaboración por Heidegger de la estructura existencial de la comprensión, que él llamó primero ‘hermenéutica de la facticidad’, la autointerpretación de lo fáctico, es decir, de la existencia humana real. Mi punto de partida fue, pues, la crítica al idealismo y a sus tradiciones románticas. Vi con claridad que las formas de conciencia que habíamos heredado y adquirido, la conciencia estética y la conciencia histórica, eran unas figuras degradadas de nuestro verdadero ser histórico y que las experiencias originarias transmitidas por el arte y la historia no podían concebirse partiendo de ellas. La tranquila distancia en la que la conciencia burguesa gozaba de su cultura ignoraba hasta que punto todos estamos en el juego y nos basamos en él. Por eso traté de superar desde el concepto de juego las ilusiones de la autoconciencia y los prejuicios del idealismo de la conciencia. El juego no es nunca un mero objeto, sino que existe para aquel que participa en él, siquiera a modo de espectador. La inadecuación de los conceptos de sujeto y objeto, que ya Heidegger había señalado en su exposición de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, se podía manifestar aquí en concreto. Lo que más tarde indujo a Heidegger a dar un giro o vuelta a su pensamiento, yo intenté describirlo por mi parte como una experiencia límite de nuestra autoconciencia, como la conciencia histórico-efectual, que tiene más ser que de conciencia. Lo que yo formulaba así no es tanto una tarea para la praxis metodológica de la ciencia del arte y de la historia, ni me refería primariamente a la conciencia metodológica de estas ciencias, sino exclusivamente o en primer término a la idea filosófica de explicación. ¿Hasta qué punto el método es una garantía de verdad? La filosofía debe exigir de la ciencia y del método que reconozcan su particularidad en el conjunto de la existencia humana y de su racionalidad.

Al acabo, la empresa esta allí misma, obviamente, condicionada por la historia efectuar y se basaba en una tradición filosófica y cultural alemana muy concreta. Las denominadas ciencias del espíritu no habían reunido en ninguna parte tan vigorosamente como en Alemania las funciones científicas y las funciones cosmovisivas; o más exactamente, no se había asentado tan tenazmente la nota cosmovisiva, ideológica, de su enfoque detrás de la conciencia metodológica de su procedimiento científico [...]. El reconocimiento de la conciencia histórico-efectual implicaba por ello, sobre todo, una rectificación en la autoconcepción de las ciencias históricas del espíritu, que incluían también las ciencias del arte" [*Autopresentación de Hans-Georg Gadamer* (1977), VM, II, 390-391].

### **TEXTO 2 : *Influencia de Platón en el pensamiento de Gadamer.***

“Los diálogos platónicos me han marcado, pues, más que los grandes pensadores del idealismo alemán, porque me han acompañado constantemente. Mi trato con ellos ha sido singular. Si nosotros, aleccionados por Nietzsche y por Heidegger, vemos el precedente de la conceptualidad griega, desde Aristóteles a Hegel y a la lógica moderna, como límite más allá del actual quedan nuestra propias preguntas sin respuesta y nuestras intenciones sin satisfacer, lo cierto es que el arte del diálogo platónico se anticipó a esa aparente superioridad que creemos poseer como herederos de la tradición judeo-cristiana. Platón puso sin duda la doctrina de las ideas, con la dialéctica de las mismas, con la matematización de la física y con la intelectualización de lo que nosotros llamaríamos ‘ética’, el fundamento para los conceptos metafísicos de nuestra tradición. Pero limitó a la vez todos sus enunciados a la vía mimética, y como Sócrates supo desarmar con su acostumbrada ironía a sus interlocutores, así Platón neutraliza con el arte de su creación dialogal la presunta superioridad del lector. La tarea es filosofar con Platón, no criticar a Platón. Criticar a Platón es quizá tan simple como reprochar a Sófocles que no sea Shakespeare. Esto podrá parecer paradójico, pero sólo a aquel que está ciego ante la relevancia filosófica de la imaginación poética de Platón.

Pero hay que aprender antes a leer a Platón en sentido mimético [...]. Consiste en reconducir con precisión los enunciados conceptuales que aparecen en el diálogo a la realidad dialogal de la que derivan. Ahí radica la ‘armonía dórica’, de acción y discurso, de *ergon* y *logos* de la que se habla en Platón, y no sólo con palabras. Estos son literalmente ‘discursos guía’. Sólo desde esa armonía se descubre realmente la

intención del arte de la contradicción en Sócrates, que unas veces parece un ardid sofístico y otras crea verdadera confusión. Si la sabiduría humana se pudiera trasvasar como el agua pasa de un recipiente a otro mediante un hilo de lana... (*Symp.* 175 d); pero la sabiduría humana no es de esa naturaleza. Es el saber del no saber. En ella se trata de convencer al otro, al interlocutor de Sócrates, de que no sabe nada, y esto significa que su saber sobre sí mismo y sobre su vida se torna en meras presuposiciones. O para decirlo con la frase audaz de Platón en la *Carta séptima*: no se refuta sólo su tesis, sino su alma [...] No se trata evidentemente de un saber técnico, sino de otro género de saber más allá de todas las pretensiones y competencias especiales de una superioridad en el saber, más allá de todas las *tejnai* y *epístemai* conocidas. Este otro saber significa el 'giro hacia la idea' que está detrás de todas las soflamas de los presuntos sabios" (*Autopresentación...* (1977). VM 11,395ss.).

### ■ **TEXTO 3 : Objetivo de la hermenéutica filosófica**

"La cuestión que nosotros planteamos intenta descubrir y hacer consciente algo que la mencionada disputa metodológica acabó ocultando y desconociendo, algo que no supone tanto limitación o restricción de la ciencia moderna cuanto un aspecto que le precede y que en parte la hace posible. La ley inmanente de su proceso no pierde con ello nada de inexorabilidad. Sería una empresa vana querer hacer prédicas a la conciencia del querer saber y del saber hacer humano, tal vez para que éste aprendiese a andar con más cuidado entre los ordenamientos naturales y sociales de nuestro mundo. El papel del moralista bajo el hábito de investigador tiene algo de absurdo. Igual que es absurda la pretensión del filósofo de deducir desde un principios cómo tendría que mortificarse la 'ciencia' para poder legitimarla filosóficamente.

Por eso creo que sería un puro malentendido querer implicar en todo esto la famosa distinción kantiana entre *quaestio iuris* y *quaestio facti*. Kant no tenía la menor intención de prescribir a la moderna ciencia de la naturaleza cómo tenía que comportarse si quería sostenerse frente a los dictámenes de la razón. Lo que él hizo fue plantear una cuestión filosófica: preguntar cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la ciencia moderna, y hasta dónde llega ésta. En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las ciencias del espíritu (en el interior de las cuales daría además prelación a determinadas disciplinas clásicas); ni siquiera se la plantea a la ciencia y a sus formas de experiencia; su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del Dasein humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio Dasein. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de 'hermenéutica'. Designa el carácter fundamentalmente móvil del Dasein, que constituye su finitud y su historicidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrario ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa" (*Prólogo* a la 24 ed. de *Verdad y método* (1960), VM, 11-12).

"En cualquier caso el sentido de mi investigación no era proporcionar una teoría general de la interpretación y una doctrina diferencial de sus métodos, como tan atinadamente ha hecho E. Betti, sino rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo, respecto a un objeto dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es al ser de lo que se comprende [...]. La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo transmitido por la historia, un 'objeto' que se trata de 'establecer' igual que un dato experimental; como si la tradición fuese extraña en el mismo sentido, y humanamente hablando tan incomprensible, como lo es el objeto de la física" (*ibid.*, 13-16).

### ■ **TEXTO 4 : Sentido crítico de la hermenéutica**

"Mientras se defina la hermenéutica como arte de la comprensión y se entienda el ejercicio de este arte, como en el caso del arte de hablar y de escribir, a modo de una destreza o competencia, ese saber disciplinar podrá utilizar conscientemente las reglas y se podrá llamar arte. Así concebían aún Schleiermacher y sus seguidores la hermenéutica como un 'arte' (*Kunstlehre*). Pero no es eso la hermenéutica 'filosófica'. Esta no pretende elevar una competencia a la condición de un conocimiento de ciertas reglas. Esa 'elevación', es un hecho extrañamente ambivalente porque el conocimiento de las reglas

se 'eleva', también, a la inversa, a competencia 'automática'. La hermenéutica filosófica, en cambio, reflexiona sobre esa competencia y sobre el saber en que descansa. No sirve, pues, para superar ciertas dificultades de comprensión como las que se presentan ante los textos o en la conversación con otras personas, sino que aspira, como dice Habermas, a un 'saber de reflexión crítica'. Pero ¿qué significa esto?

Tratemos de exponerlo de un modo concreto. La reflexión que plantea una hermenéutica filosófica sería crítica, por ejemplo, en sentido de que descubre el objetivismo ingenuo en el que está prisionera una autocomprensión de las ciencias históricas orientada en las ciencias de la naturaleza. La crítica de la ideología utiliza aquí la reflexión hermenéutica al presentar los prejuicios inherentes a toda comprensión como una crítica de la sociedad [...] Pero la hermenéutica filosófica amplía más su pretensión. Reivindica una universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente, sino que son la forma efectiva de realización de la vida social, que en una última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo ni las instituciones de poder y administración políticas que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica". [Réplica a hermenéutica y crítica de la ideología (1971), VM, II, 245ss.]

### ■ **TEXTO 5 : Sobre el concepto de experiencia**

"Por paradójico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados. Debido al papel dominante que desempeña en la lógica de la inducción de las ciencias naturales, se ha visto sometido a una esquematización epistemológicamente que me parece recortar ampliamente su contenido originario. Quisiera recordar que ya Dilthey reprochaba al empirismo inglés una cierta falta de formación histórica. Para nosotros, que hemos detectado en Dilthey una vacilación no explicitada entre el motivo de la 'filosofía de la vida' y el de la teoría de la ciencia, ésta nos parece sólo una crítica a medias. De hecho, la deficiencia de la teoría de la experiencia que afecta también a Dilthey consiste en que ha estado íntegramente orientada hacia la ciencia y en consecuencia ha desatendido la historicidad interna de la experiencia. El objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico. En el experimento natural-científico esto se logra a través de su organización metodológica. Algo parecido ha ocurrido también en el método histórico y crítico de las ciencias del espíritu. En uno y otro caso la objetividad quedaría garantizada por el hecho de que las experiencias subyacentes podrían ser repetidas por cualquiera. Igual que en la ciencia natural los experimentos tienen que ser revisables, también en las ciencias del espíritu el procedimiento completo tiene que estar sometido a control. En la ciencia no puede quedar lugar para la historicidad de la experiencia.

En esto la ciencia moderna no hace sino continuar con sus propios métodos lo que de un modo u otro es siempre objetivo de cualquier experiencia. Una experiencia sólo es válida en la medida en que se confirma; en este sentido su dignidad reposa por principio en su reproductibilidad. Pero esto significa que por su propia esencia la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada. Esto vale desde luego para la experiencia cotidiana, y en tanta mayor medida para cualquier organización científica de la misma". (VM, 421).

"La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es *a través* de experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias. La consumación de su experiencia, el ser consumado de aquél a quien llamamos experimentado, no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie. Por el contrario, el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma". (VM, 432).

### ■ **TEXTO 6 : El círculo hermenéutico**

"El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde

nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo 'metodológico', sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.

Sin embargo, el sentido de este círculo que subyace a toda comprensión posee una nueva consecuencia hermenéutica que me gustaría llamar 'anticipación de la perfección'. También esto es evidentemente un presupuesto formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido. Hacemos esta presuposición de la perfección cada vez que leemos un texto, y sólo cuando la presuposición misma se manifiesta como insuficiente, esto es, cuando el texto no es comprensible, dudamos de la transmisión e intentamos adivinar cómo puede remediarse. Las reglas que seguimos en estas consideraciones de la crítica textual pueden dejarse ahora de lado, pues de lo que se trata también aquí es del hecho de que su aplicación correcta no puede ser separada de la comprensión del contenido del texto.

La anticipación de perfección que domina nuestra comprensión está sin embargo en cada caso determinada respecto a algún contenido. No sólo se presupone una unidad inmanente de sentido que pueda guiar al lector, sino que la comprensión de éste está guiada constantemente por expectativas de sentido trascendentes que surgen de su relación con la verdad de lo referido por el texto [...] También aquí se nos confirma que comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la pre-comprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto. Desde esto se determina lo que puede ser considerado como sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la anticipación de la perfección" (VM, 363-364).

### ■ **TEXTO 7 : La conciencia histórica**

"Pensemos una vez más en la interpretación de un texto. El intérprete, tan pronto como descubre algunos elementos comprensibles, esboza un proyecto de significado para la alteridad de éste. Los primeros elementos significativos se perciben cuando se ha puesto en la lectura un interés más o menos determinado. Comprender la cosa que surge ahí ante mí, no es más que elaborar un primer proyecto que se corregirá después, en la medida en que poco a poco se vaya descifrando. Descripción que no es evidentemente más que un tipo de abreviatura ya que el proceso es cada vez más complicado: en primer lugar, sin la revisión del primer proyecto, no hay allí nada para constituir las bases de un nuevo significado. Seguidamente, pero también al mismo tiempo, los proyectos discordantes ambicionan formar una unidad de significado hasta que la 'primera', interpretación se bosqueja para reemplazar los conceptos esbozados por otros más adecuados.

Es esta oscilación perpetua de perspectivas interpretativas la que Heidegger nos describe, es decir, la comprensión como el continuo proceso de formación de un proyecto nuevo. Quien así procede se arriesga siempre a caer bajo la sugestión de sus propias ofuscaciones; corre el riesgo de que la anticipación que ha preparado no esté conforme con lo que la cosa es. La tarea constante de la comprensión reside en la elaboración de proyectos auténticos y proporcionados al objeto de la comprensión. En otros términos, se trata ahí de un golpe de audacia que espera ser recompensado por una afirmación que viene del objeto. Lo que se puede calificar aquí de objetividad sería únicamente la confirmación de una anticipación en el curso mismo de la elaboración de esta última. Así pues, ¿cómo damos cuenta de que una anticipación es arbitraria y no es proporcionada a su tarea, de no ser colocándola en presencia de la cosa que le pueda permitir mostrar su debilidad? Toda interpretación de un texto debe comenzar por una reflexión del intérprete sobre las ideas preconcebidas que resultan de la situación hermenéutica donde él se encuentra. Debe legitimarlas, es decir, preguntarse por su origen y valor". (*El problema de la conciencia histórica* (1958), p. 101).

### ■ **TEXTO 8 : El sentido de la verdad**

"Escuchar la tradición y permanecer en la tradición es sin duda el camino de la verdad que es preciso encontrar en las ciencias del espíritu. Aun la crítica a la tradición que hacemos como historiadores sirve en definitiva al objetivo de adherirse a la auténtica tradición en la que permanecemos. El condicionamiento no es, pues, una tarea del conocimiento histórico, sino un momento de la verdad misma. Debe tenerse en cuenta incluso cuando no se está conforme con él. Lo 'científico' es aquí justamente destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente. Es el signo de nuestra finitud, que conviene no olvidar para tener a raya la ilusión. La creencia ingenua en la objetividad del método histórico fue una ilusión. Pero lo que viene a sustituirlo no es un insulso relativismo. No es arbitrario ni caprichoso algo que somos nosotros mismos y podemos escuchar del pasado.

Eso que conocemos históricamente lo somos nosotros mismos en el fondo. El conocimiento propio de las ciencias del espíritu implica siempre un autoconocimiento. Nada hay tan proclive al engaño como el autoconocimiento, pero nada tan importante, cuando se logra, para el ser del hombre. Las ciencias del espíritu no deben servir sólo para ratificar desde la tradición histórica lo que ya sabemos sobre nosotros mismos, sino también, directamente, para algo distinto: procede recibir de ellas un acicate que nos conduzca más allá de nosotros mismos. Por ello, no merece la pena promover aquello que no resiste a una investigación que satisfice llanamente nuestra expectativa; más bien, procede reconocer - contra nosotros mismos - dónde hay nuevos obstáculos". [*La verdad en las ciencias del espíritu* (1953).VM, II, 46-47].

### ■ TEXTO 9 : *Dialéctica de pregunta y respuesta*

“No hay enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, sí se quiere comprender en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado. Ahora bien, mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la *pregunta*. No es el juicio, sino la pregunta la que tiene prioridad en la lógica, como confirman históricamente el diálogo platónico y el origen dialéctico de la lógica griega. Pero la prioridad de la pregunta frente al enunciado significa que éste es esencialmente una respuesta. No hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta. Por eso la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta a la que responde. Eso, así formulado, suena a obviedad y todos los conocen por experiencia vital. Si alguien hace una afirmación que no se entiende, se intenta aclarar cómo ha llegado a ella. ¿Cuál es la pregunta formulada a la que su enunciado da respuesta? Y si se trata de un enunciado que parece verdadero, hay que cotejarlo con la pregunta a la que el enunciado pretende dar respuesta. No siempre será fácil encontrar la pregunta a la que un enunciado da respuesta. No es fácil, sobre todo, porque una pregunta tampoco es un primer elemento al que podamos trasladarnos a voluntad. Toda pregunta es a su vez respuesta. Tal es la dialéctica en que nos hallamos inmersos. Toda pregunta tiene su motivación. Tampoco es posible dar plenamente con su sentido. Si antes me refería a los problemas del alejandrismo que amenazan a nuestra cultura científica en tanto que ésta oscurece la originalidad del preguntar, las raíces se encuentran aquí. Lo decisivo, el núcleo investigador científico, consiste en ver las preguntas. Pero ver las preguntas es poder abrir lo que domina todo nuestro pensar y conocer como una capa cerrada y opaca de prejuicios asimilados. Lo que constituye al investigador como tal es la capacidad de apertura para ver nuevas preguntas y posibilitar nuevas respuestas. Un enunciado encuentra su horizonte de sentido en la situación interrogativa, de la que procede”. ]¿*Qué es la verdad?* (1957). VM, II, 58-59].

### ■ TEXTO 10 : *El ser del lenguaje*

“El lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenecen también -a la definición esencial del hombre. El lenguaje no es un medio ni una herramienta. Porque la herramienta implica esencialmente que dominamos su uso, es decir, la tomamos en la mano y la dejamos una vez que ha ejecutado su servicio. No ocurre lo mismo cuando tomamos en la boca las palabras de un idioma y las dejamos después de su uso en el vocabulario general que tenemos a nuestra disposición. Esa analogía es errónea porque nunca nos encontramos ante el mundo como una conciencia que, en un estado a-lingüístico, utiliza la herramienta del consenso. El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio. Crecemos, vamos conociendo el mundo, vamos conociendo a las personas y en definitiva a nosotros mismos a medida que aprendemos a hablar. Aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal como nos sale al encuentro.

Es un proceso enigmático y profundamente oculto. Es un verdadero prodigio que un niño pronuncie una palabra, un primera palabra [...]. La verdad es que estamos tan íntimamente insertos en el lenguaje como en el mundo [...] En todo nuestro pensar y conocer, estamos ya desde siempre sostenidos por la interpretación lingüística del mundo, cuya asimilación se llama crecimiento, crianza. En este sentido el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud. Siempre nos sobrepasa. La conciencia del individuo no es el criterio para calibrar su ser. No hay, indudablemente, ninguna conciencia individual en la que exista el lenguaje que ella habla. ¿Cómo existe entonces el lenguaje? Es cierto que no existe sin la conciencia individual; pero tampoco existe en una mera síntesis de muchas conciencias individuales.

Ningún individuo, cuando habla, posee una verdadera conciencia de su lenguaje. Hay situaciones excepcionales en las que se hace a la memoria una palabra en la que nos apoyamos, que suena extraña o

ridícula y que hace preguntar: '¿se puede decir así?'. Ahí aflora por un momento el lenguaje que hablamos, porque no hace lo suyo. ¿Qué es, pues, lo suyo? Creo que cabe distinguir aquí tres elementos.

El primero es el auto-olvido esencial que corresponde al lenguaje. Su propia estructura, gramática, sintaxis, etc. , todo lo que tematiza la ciencia, queda inconsciente para el lenguaje vivo [...] Un segundo rasgo esencial del ser del lenguaje es, a mi juicio, -la ausencia del yo. El que habla un idioma que ningún otro entiende, en realidad no habla. Hablar es hablar a alguien. La palabra ha de ser palabra pertinente, pero esto no significa sólo que yo me represente a mí mismo lo dicho, sino que se lo haga ver al interlocutor.[...] En relación con esto aparece el tercer elemento que yo llamaría la universalidad del lenguaje. Este no es ningún ámbito cerrado de lo decible al que se yuxtaponen otros ámbitos de lo indecible, sino que lo envuelve todo. Nada puede sustraerse radicalmente al acto de 'decir', porque ya la simple alusión alude a algo. La capacidad de dicción avanza incansablemente con la universalidad de la razón. Por eso el diálogo posee siempre una infinitud interna y no acaba nunca. El diálogo se interrumpe, bien sea porque los interlocutores han dicho bastante o porque no hay nada más que decir. Pero esa interrupción guarda una referencia interna a la reanudación del diálogo". [*Hombre y lenguaje* (1965). VM, II, 147-151].

### ■ **TEXTO 11 : Lenguaje y mundo**

"De este modo se confirma en conjunto lo que comprobábamos antes: en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es 'absoluta'. Va más allá de toda relatividad del 'poner' el ser, porque abarca todo ser en sí mismo, se muestre en las relaciones (relatividades) en que se muestre. La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpretado como ente. *La relación fundamental del lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje.* Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo no entrafía la objetivación del mundo [...].

El mundo que se manifiesta y constituye lingüísticamente no es en sí ni es relativo en el mismo sentido en que pueden serlo los objetos de la ciencia. No es en sí en cuanto que carece por completo del carácter de objeto, y en cuanto que nunca puede estar dado en la experiencia por su cualidad de ser un todo abarcante. Sin embargo, como el mundo que es, tampoco puede considerárselo relativo a una determinada lengua. Pues vivir en un mundo lingüístico, como se hace cuando se pertenece a una comunidad lingüística, no quiere decir estar confiado a un entorno como lo están los animales en sus mundos vitales. No se puede querer mirar desde arriba el mundo lingüístico de la manera descrita antes; pues no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto [...]. Tener lenguaje significa precisamente tener un modo de ser completamente distinto de la vinculación de los animales a su entorno. Cuando los hombre aprenden lenguas extrañas no alteran su relación con el mundo como lo haría un animal acuático que se convirtiera en terrestre; sino que mantienen su propia relación con el mundo y la amplían y enriquecen con los mundos lingüísticos extraños. El que tiene lenguaje 'tiene' mundo.

Si retenemos esto, ya no podremos seguir confundiendo la objetividad del lenguaje con la *objetividad de la ciencia*. La distancia inherente a la relación lingüística con el mundo no proporciona por sí misma y en cuanto tal ese otro género de objetividad que producen las ciencias naturales eliminando los elementos subjetivos del conocer" (VM, 539-543).

### ■ **TEXTO 12 : Relación entre lenguaje y pensamiento**

"Nadie negará que nuestro lenguaje ejerce una influencia en nuestro pensamiento. Pensamos con palabras. Pensar significa pensarse algo. Y pensarse algo significa decirse algo. En este sentido Platón conoció a la perfección la esencia del pensamiento cuando lo define como el diálogo interno del alma consigo misma, un diálogo que es un constante trascenderse, una reflexión sobre sí mismo y los propios juicios opiniones, en actitud de duda y objeción. Y si algo caracteriza al pensamiento es precisamente este diálogo interminable consigo mismo que nunca lleva a nada definitivo. Esto nos diferencia de ese ideal de un espíritu infinito para el cual todo lo que es y todo lo verdadero aparece en una única intuición. Es nuestra experiencia lingüística, la inserción en este diálogo interno con nosotros mismos, que es a la vez el diálogo anticipado con otros y la entrada de otros en diálogo con nosotros, la que abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de la experiencia. Pero esto significa que no tenemos otro camino de orden y orientación que el

que ha llevado desde los datos de experiencia a los esquemas que conocemos Como el concepto o como lo general que hace del caso respectivo ejemplo particular suyo [...].

Lo que nos ocurre en el lenguaje, nos ocurre también en nuestra propia orientación vital: estamos familiarizados con un mundo preformado y convencional. La cuestión es saber si llegado tan lejos en nuestra propia autocomprensión como creemos llegar a veces en esos contados casos que acabo de describir, en que alguien dice realmente lo que quiere decir. Pero ¿significa eso llegar tan lejos que se entiende lo que realmente es? Ambas cosas, la comprensión total y el decir adecuado son casos límite de nuestra orientación en el mundo, de nuestro diálogo interminable con nosotros mismos. Y yo creo sin embargo que justamente porque este diálogo es interminable, porque esta orientación objetiva que se nos ofrece en esquemas preformados del discurso entra constantemente en el proceso espontáneo de nuestro entendimiento con los otros y con nosotros mismos, por todo ello se nos abre así la infinitud de aquello que comprendemos, de aquello que podemos hacer espiritualmente nuestro. No hay ninguna frontera para el diálogo del alma consigo misma. Tal es la tesis que yo opongo a la sospecha de ideología lanzada contra el lenguaje.

Es, pues, la pretensión de universalidad del lenguaje lo que voy a defender con razones. Podemos convertir todo en lenguaje y podemos tratar de ponernos de acuerdo sobre todo. Es cierto que permanecemos encerrados en la finitud de nuestro propio poder y capacidad y que sólo un diálogo infinito podría satisfacer plenamente esta pretensión. Pero eso es algo obvio. La pregunta es más bien: ¿no hay una serie de objeciones contra la universalidad de nuestra experiencia del mundo mediada por el lenguaje? Aquí aparece la tesis de la relatividad de todas las cosmovisiones lingüísticas, tesis que los americanos extrajeron del legado humboldtiano y enriquecieron con nuevas reflexiones sobre la investigación empírica, según la cual las lenguas son modos de ver y de concebir el mundo, de suerte que es imposible salirse de la cosmovisión respectiva, cuyos esquemas involucran al individuo. Los aforismos de Nietzsche sobre la 'voluntad de poder' incluyen ya la observación de que la verdadera obra creadora de Dios consiste en haber producido la gramática, esto es, habernos instalado en estos esquemas de nuestro dominio del mundo sin que podamos evadirnos de ellos" [*¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?* (1973), VM, II, 195-197].

### ■ TEXTO 13 : *Hermenéutica y Filosofía Práctica.*

"La hermenéutica que considero filosófica no se presenta como un nuevo procedimiento de la interpretación. Tomadas las cosas estrictamente, ella describe sólo lo que siempre sucede y especialmente sucede en los casos en que una interpretación tiene éxito y es convincente. No se trata pues, en ningún caso, de una teoría del arte que quiera indicar cómo debería ser la comprensión. Tenemos que reconocer lo que es y, por lo tanto, no podemos modificar el hecho de que en nuestra comprensión siempre intervienen presupuestos que no pueden ser eliminados. Quizás tampoco deberíamos querer modificar esta situación, si es que pudiéramos. La comprensión es algo más que una aplicación artificial de una capacidad. Es también siempre la obtención de una autocomprensión más amplia y profunda. Pero esto significa que la hermenéutica es filosofía y, en tanto filosofía, filosofía práctica.

La gran tradición de la filosofía práctica pervive en una hermenéutica que tiene conciencia de sus aplicaciones filosóficas. Quedamos así remitidos nuevamente a la tradición antigua a la que nos hemos referido más arriba. Al igual que allí, en la hermenéutica nos encontramos con la misma implicación recíproca entre intereses teóricos y quehacer práctico. Aristóteles concibió esto con toda claridad en su ética. Dedicar la vida a intereses teóricos presupone la virtud de la *phronesis*. Pero esto no limita de ninguna manera la prioridad de la teoría, es decir, el interés del mero querer saber. Su idea es y sigue siendo la eliminación de todo interés de utilidad, sea que esta utilidad se refiera al individuo, a un grupo, o a toda la sociedad. Por otra parte, es innegable la prioridad de la 'praxis'. Aristóteles era lo suficientemente racional como para reconocer la relación recíproca entre teoría y praxis. Así, es teoría cuando aquí hablo de hermenéutica. No intento solucionar ninguna situación práctica del comprender. Se trata de una actitud teórica frente a la praxis de la interpretación, de la interpretación de textos; pero también de las experiencias interpretadas en ella y en las orientaciones del mundo que se desarrollan comunicativamente. Pero esta actitud teórica hace consciente lo que está en juego en la experiencia práctica de la comprensión. Así pues, me parece que la respuesta que Aristóteles diera acerca de la posibilidad de una filosofía moral vale también para nuestro interés en la hermenéutica. Su respuesta era que la ética es por cierto sólo una empresa teórica y que todo lo que se dice en la descripción teórica de las formas de la vida recta sólo puede ser de ayuda muy limitada para la aplicación concreta de la experiencia humana. Sin embargo, no se detiene el querer saber general allí donde lo decisivo es la reflexión práctica concreta. La conexión entre el querer saber general y la reflexión práctica concreta es una conexión de reciprocidad. Así pues me parece que la conciencia teórica acerca de la experiencia de la comprensión y la propia autocomprensión, no pueden ser separadas la una de la otra" [RC, *Hermenéutica como filosofía práctica* (1972), 80-81].

#### ■ TEXTO 14 : *Aristóteles y la hermenéutica*

“Entiendo que el programa aristotélico de una ciencia práctica es el único modelo de teoría de la ciencia que permite concebir las ciencias ‘comprensivas’. La reflexión hermenéutica sobre las condiciones de la comprensión pone de manifiesto que sus posibilidades se articulan en una reflexión formulada lingüísticamente que nunca empieza de cero ni acaba del todo. Aristóteles muestra que la razón práctica y el conocimiento práctico no se pueden enseñar como la ciencia, sino que obtienen su posibilidad en la praxis o, lo que es igual, en la vinculación interna al *ethos*. Conviene tenerlo presente. El modelo de la filosofía práctica debe ocupar el lugar de esa *theoria* cuya legitimación antológica sólo se podría encontrar en un *intellectus infinitus* del que nada sabe nuestra experiencia existencial sin apoyo en una revelación. Este modelo debe contraponerse también a todos aquellos que supeditan la racionalidad humana a la idea metodológica de la ciencia ‘anónima’. Frente al perfeccionamiento de la autocomprensión lógica de la ciencia, ésta me parece ser la verdadera tarea de la filosofía, incluso y justamente frente a la significación práctica de la ciencia para nuestra vida y supervivencia.

Pero la ‘filosofía práctica’, significa algo más que un simple modelo metodológico para las ciencias ‘hermenéuticas’. Viene a ser su fundamento real. La peculiaridad metodológica de la filosofía práctica es sólo la consecuencia de la ‘racionalidad práctica’ descubierta por Aristóteles en su especificidad conceptual. No es posible entender su estructura desde el concepto de ciencia moderna. Incluso la fluidificación dialéctica que Hegel dio a los conceptos tradicionales y que renovó muchas verdades de la ‘filosofía práctica’, corre el riesgo de inducir un nuevo dogmatismo latente de la reflexión”. [*Autopresentación de H.-G. Gadamer* (1977), VM, II, 394-395].

#### ■ TEXTO 15 : *Fenomenología del juego*

“Lo primero que hemos de tener claro es que el juego es una función elemental de la vida humana, hasta el punto de que no se puede pensar en absoluto la cultura humana sin un componente lúdico. Pensadores como Huizinga, Guardini y otros han destacado hace mucho que la práctica del culto religioso entraña un elemento lúdico. Merece la pena tener presente el hecho elemental del juego humano en su estructura para que el elemento lúdico del arte no se haga patente sólo de un modo negativo, como liberado de estar sujeto a un fin, sino como un impulso libre. ¿Cuándo hablamos de juego, y qué implica ello? En primer término, sin duda, un movimiento de vaivén que se repite continuamente. Piénsese, sencillamente, en ciertas expresiones como, por ejemplo juego de luces, o el ‘juego de las olas’, donde se presenta un constante ir y venir, un vaivén de acá para allá, es decir, un movimiento que no está vinculado a fin alguno. Es claro que lo que caracteriza al vaivén de acá para allá es que ni uno ni otro extremo son la meta final del movimiento en la cual vaya éste a detenerse. También es claro que de este movimiento forma parte un espacio de juego. Esto nos dará que pensar, especialmente en la cuestión del arte. La libertad de movimiento de que se habla aquí implica, además, que este movimiento ha de tener la forma de un automovimiento. El automovimiento es el carácter fundamental de lo viviente en general. Esto ya lo describió Aristóteles, formulando con ello el pensamiento de todos los griegos. Lo que está vivo lleva en sí mismo el impulso de movimiento, es automovimiento. El juego parece entonces como el automovimiento que no tiende a un final o una meta, sino al movimiento en cuanto movimiento, que indica, por así decirlo, un fenómeno de exceso, de la autorrepresentación del ser viviente. Esto es lo que, de hecho, vemos en la naturaleza: el juego de los mosquitos, por ejemplo, o todos los espectáculos de juegos que se observan en todo el mundo animal, particularmente entre los cachorros. Todo esto procede, evidentemente, del carácter básico de exceso que pugna por alcanzar su representación en el mundo de los seres vivos. Ahora bien, lo particular del juego humano estriba en que el juego también puede incluir en sí mismo a la razón, el carácter distintivo más propio del ser humano consistente en poder darse fines y aspirar a ellos conscientemente, y puede burlar lo característico de la razón conforme a fines. Pues la humanidad del juego humano reside en que, en ese juego de movimientos, ordena y disciplina, por decirlo así, sus propios movimientos de juego como si tuviesen fines; por ejemplo, cuando un niño va contando cuántas veces bota el balón en el suelo antes de escapársele”. [AB, *La actualidad de lo bello* (1977), 66-68].

#### ■ TEXTO 16 : *Ciencia y hermenéutica*



“La función social de la ciencia y su posibilidad de la técnica no es algo externo, frente a lo cual pudiera quedar reservado a la filosofía el reino de la interioridad y de la libertad racional. Es especialmente la creciente importancia de la técnica para la formación de opinión y de juicio dentro de la sociedad humana lo que impide en los límites de la orientación científica del mundo, invocar la razón de la existencia. El no poder seguir haciéndolo es la característica de nuestro tiempo. Aún cuando la filosofía tenga que renunciar a intervenir en el trabajo de las ciencias indicando direcciones o hasta corrigiéndolas, tiene que dedicarse a la vieja tarea de justificación de la vida conformada por la ciencia. La independencia de la ciencia con respecto a la filosofía significa, al mismo tiempo, su falta de responsabilidad; naturalmente no en el sentido moral de la palabra, sino en el sentido de su incapacidad y falta de necesidad de dar justificación de aquello que ella misma significa en el todo de la existencia humana, es decir, principalmente, en su aplicación a la naturaleza y a la sociedad”. [RC, *¿Filosofía o teoría de la ciencia?* (1974), 104].

“Así vemos en las ciencias mismas que la dimensión hermenéutica se presenta como la verdaderamente fundante y sustentadora; en las ciencias naturales, como la dimensión de los paradigmas y de la relevancia de los planteamientos. En las ciencias sociales, podría describirse algo similar como la autosuperación del ingeniero social en el socio social. Finalmente, en las ciencias históricas, interviene como mediación permanente entre el otrora y el ahora y el mañana.

Pues en las ciencias históricas se supera totalmente la aparente oposición entre el sujeto cognoscente y sus objetos. No se trata solamente de que la anonimidad del conocimiento, que llamamos objetividad, experimente allí una limitación, sino que es una caracterización que experimenta en la medida en que el conocimiento histórico del pasado nos coloca frente al todo de nuestras posibilidades humanas y, de esta manera, nos pone en contacto con nuestro futuro. Esto es lo que todos nosotros deberíamos haber aprendido del poderoso esfuerzo conceptual de Heidegger en el sentido de pensar el ser como tiempo y de oponer la ‘hermenéutica de la facticidad’, al idealismo que la mera comprensión de las tradiciones, es decir, que las tradiciones dentro de las cuales nos encontramos - y todas las tradiciones que transmitimos, fundamentándolas o adaptándolas - no representan tanto un campo de objetos para la dominación científico objetiva, cuanto una mediación de nuestra mismidad con nuestras posibilidades reales que nos han sido transmitidas, con aquello que puede ser, con lo que puede sucedernos y con lo que puede ser de nosotros.

Así pues la ciencia no es menos ciencia cuando tiene conciencia de su función integradora en los *humaniora*, de la misma manera que la científicidad que es alcanzable en las ciencias naturales o sociales no disminuye en nada porque la teoría de la ciencia ponga de manifiesto sus límites. ¿Es esto ‘teoría de la ciencia’ o es ‘filosofía’?” (RC, 109).

### ■ TEXTO 17 : *Tradición y conciencia histórica.*

“La comprensión de una tradición histórica traerá consigo, ella también, y necesariamente, la huella de esta estructura existencial del estar-ahí. El problema se plantea, entonces para saber cómo reconocer esta huella en la hermenéutica de las ciencias humanas. Pues, para las ciencias humanas, no puede ser cuestión de oponerse al proceso de la tradición, él mismo histórico, al cual ellas deben su acceso a la historia. Distanciarse, liberarse de la tradición, no puede ser la primera preocupación en nuestros comportamientos cara a cara del pasado en el cual nosotros - seres históricos - participamos constantemente.

Por el contrario, la actitud auténtica es aquella que interpela a una ‘cultura’ de la tradición en el sentido literal de la palabra, un desarrollo y una continuación de aquello que reconocemos como siendo el lugar concreto entre todos nosotros. Ella no se asimila evidentemente hasta que miramos en un espíritu objetivista lo que nos ha sido entregado por nuestros antepasados, es decir, como el objeto de un método científico o como si fuese algo profundamente diferente, completamente extraño. Aquello con lo que preparamos la acogida tiene alguna resonancia en nosotros y es el espejo donde cada uno de nosotros se reconocía. La realidad de la tradición no constituye, de hecho, un problema de conocimiento, sino un fenómeno de apropiación espontánea y productivo de contenidos transmitidos.

Dicho esto, es hora de preguntarnos si la aparición de la conciencia histórica ha abierto un abismo infranqueable entre nuestra actitud científica y nuestro comportamiento natural y espontáneo en la consideración de la historia. Dicho de otra forma, la llamada conciencia histórica ¿no se equivoca cuando califica la totalidad de su historicidad como un simple prejuicio del que debe liberarse? La ‘ciencia sin prejuicio’, -la *Vorurteilslose Wissenschaft*- ¿no participa ella misma, y aunque no lo piense, en la actitud de la recepción y de la reflexión ingenuas por las cuales el pasado se nos hace presente en tanto que tradición viva? ¿Sin otras actitudes -científicas o cotidianas- que ve *únicamente* por las exigencias que le llegan de una tradición? ¿No será preciso admitir que el significado de los objetos de investigación que recibe de una tradición está formado exclusivamente por una tradición? Incluso si un objeto histórico dado no respondía a ningún interés histórico actual, pues entonces en este caso verdaderamente extremo de la investigación

histórica se confirmaría todavía que no hay objeto histórico que no se impusiera siempre con la obligación de ser interrogado originalmente como fenómeno histórico, es decir, aprehendido en un significado que no tiene nada de inmutable, sino que nunca estará determinado definitivamente.

Para proceder a una hermenéutica histórica es preciso consecuentemente comenzar sacando a la luz la oposición abstracta que yace entre tradición e investigación histórica, entre historia y saber. Aquello que aportan la tradición viva, por una parte, y las investigaciones históricas, de otra, forma finalmente una unidad efectiva que no sabrá ser analizada más que como red de acciones recíprocas. Sería más justo no tomar la conciencia histórica como fenómeno radicalmente nuevo, caso verdaderamente extremo de la investigación histórica, sino como una transformación relativa, aunque revolucionaria, en el interior de aquello que constituye desde siempre el comportamiento del hombre cara a cara con su pasado. Se trata, en otros términos, de familiarizarse con el papel que desempeña la tradición en el interior del comportamiento histórico, y de preguntarse por su productividad hermenéutica (CH, 78-80).

### ■ **TEXTO 18 : Poema y diálogo**

“Poema y diálogo son casos extremos dentro del vasto campo de formas de lenguaje. El primero, el poema, es afirmación. ¿Qué otra cosa hay en el mundo que pueda llamarse con más propiedad ‘afirmación’ que la poesía lírica? Es una afirmación que, como ninguna otra, da testimonio de sí misma, incluso sin beneplácito judicial. Por el contrario, en el diálogo, el lenguaje vive realmente como tal y en él transcurre toda la historia de su formación. El lenguaje existe solamente por el hecho de que los hombres se hablan, pero, al mismo tiempo, el lenguaje no se presenta aquí como un material dado, asible. Cuando un diálogo adquiere sentido o, también, cuando equivoca su sentido, no realiza, en términos de lenguaje, más que producción de sentido. Producción de sentido me parece la manera más breve de formular lo maravilloso y enigmático del lenguaje, ese hueso del que Johann Georg Hamann dijo que llevaba toda la vida entera royendo. Hamann se ve a sí mismo como un perro que no suelta su hueso, aun cuando no queda ya ni un resto de carne. Si, entonces, el lenguaje es siempre producción de sentido, cuán distinto es, sin embargo, el lenguaje del diálogo, cuán distinta la cristalina forma en que se manifiesta el poema. En el poema no sólo se consume la producción de sentido duradero en la palabra que se exhala, sino que en él adquiere duración la presencia sensorial de la palabra. ¿Qué es lo que convierte al lenguaje en una presencia tal, que adquiere para sí coexistencia y duración?” [PD, *Poema y diálogo* (1990), 144- 145].

### ■ **TEXTO 19 : Misión de la filosofía**

(A los 83 años Gadamer explica cómo echó raíces su filosofía en la filosofía del siglo actual) "Un octogenario no debería presentarse dando la impresión de hablar demasiado de sí mismo. Nada hay tan original en un anciano como ser todavía contemporáneo y haber conocido en persona a hombres como Gerhart Hauptmann y Stefan George, Paul Natorp y Rabindranath Tagore, Husserl y Scheler, Ortega y Gasset y Cassirer. Intentaré describir cómo alguien como yo - no necesariamente yo mismo - echó raíces en la filosofía académica de nuestro siglo. Cuando me doctoré como alumno de Paul Natorp en 1922, un jovencito inmaduro, no era ni mucho menos un talento precoz, sino un buen estudiante de la filosofía neokantiana, predominante a la sazón, aunque ya se encaminaba hacia su disolución espontánea [...] Sin embargo, el lector de Kierkegaard y Dostoyevski que era yo estaba lleno de un profundo escepticismo hacia toda la problemática filosófica, también hacia el llamado sistema de los problemas.

Así pues, la radical destrucción del conceptualismo tradicional greco-latino que Heidegger exponía con impetuosidad encontró en mí una resonancia bien dispuesta, que se fortaleció considerablemente bajo la poderosa influencia de Wilhelm Dilthey. A través de él me llegó la herencia de las ciencias filosóficas románticas. Esta herencia fue efectiva sobre todo a través de la filosofía del espíritu de Hegel, pero todavía me marcó más escuchar continuamente la voz de la poesía: la de Jean Paul y Hölderlin, Stefan George y Reiner María Rilke. Cuando más tarde Heidegger se apartó de la trascendental representación de sí mismo y del apasionamiento existencial de ‘ser y tiempo’ y empezó a reflexionar sobre las visiones hölderlinianas, lo sentí casi como una legitimación tardía [...] El hecho de que el pensamiento posterior de Heidegger - de nuevo con el incomparable radicalismo que le distinguía - volviera al logocentrismo de los griegos y descubriera en él el inicio del pensamiento subjetivo de la época moderna, no pudo impedir que la filosofía griega en su conjunto, y no sólo en los presocráticos, ejerciera su fascinación sobre mí.

Me podría preguntar si he aprendido suficiente lógica y suficiente Kant. Pero el hecho de que la sabiduría humana, transmitida oralmente a través de la retórica y la poesía, hubiese perdido sin motivo su validez dentro de la cultura científica moderna y hubiera que restituírsela me condujo a Platón y a Aristóteles y de Vico a Herder hasta Hegel y la hermenéutica. ¿Quién no hace de su debilidad una virtud? Sin duda fue mi virtud y mi debilidad tener que defender al Otro y su derecho [...] No creo que semejante diálogo

continuado con la tradición de nuestro pensamiento debilita el ímpetu mental que recibí a través de Heidegger y que me indicó el camino [...] Fue el radicalismo con que Heidegger convirtió en tema filosófico la temporalidad e historicidad del ser y con que trató a la vez la destrucción del subjetivismo de la época moderna lo que me invitó a la crítica del *positivismo y Psicología* de Dilthey, incitándome al mismo tiempo a una conciencia incrementada en el trato hermenéutico con el pasado y en especial con la filosofía griega [...] Me avine bien con el Heidegger tardío, preguntando por la verdad en el arte pero dejando una especie de opción para la 'Antigüedad' en general. Porque todo su pensamiento, no sólo el de los presocráticos, no estaba dominado todavía por la superioridad de la conciencia individual ni determinado por la preocupación de la cognición reconocida (Heidegger)". [HE, *La misión de la filosofía* (1983), 151-154].

### ▣(La misión de la filosofía)▣

"Soy ciertamente consciente, y esto empezó muy pronto, cuando leí a Kierkegaard y entonces me apropié del Hegel más vivo, de que pertenezco a fin de cuentas a la gran línea de críticos del idealismo que precisamente en nuestra juventud hicieron suya la empresa de Kierkegaard bajo el nombre de filosofía existencialista. Tampoco me hago la ilusión de haber sabido recibir plenamente los impulsos procedentes de Heidegger, ¿quién ha sabido hacerlo? No obstante, me sigue pareciendo cierto que la lengua no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra con el Otro, y que la estancia más acogedora de esta casa es la estancia de la poesía, del arte. En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía" (HE, 156).