

# *Fenomenología, hermenéutica, metafísica*

Hans GEORG GADAMER

La fenomenología es indiscutiblemente una de las corrientes esenciales de la filosofía de nuestro siglo. Junto con el empirismo de la tradición anglosajona y su reestructuración por parte del Círculo de Viena, junto con el neopositivismo, el neomarxismo, la «teoría crítica», y el así llamado racionalismo crítico, se afirma como la forma más viva del apriorismo e incluso alcanza entre tanto consideración creciente, en especial en el campo de la filosofía social a raíz de la obra de Alfred Schütz, cabalmente en países en los cuales dominaba el campo un positivismo ingenuo en la investigación social empírica.

Esto no es por casualidad. Husserl, el fundador del movimiento fenomenológico, renovó el apriorismo clásico de la tradición idealista al contener la extranjerización de la filosofía por parte de la psicología orientada científico-naturalmente. En una crítica negativa mostró en sus *Investigaciones lógicas* (alrededor del cambio de siglo) que los estados de cosa (*Sachverhalte*) de la lógica —al igual que los objetos (*Gegenstände*) de la matemática, los números o las figuras geométricas— no son hechos de experiencia, y que su verdadero sentido de validez (*Geltungssinnes*) es ex-poliado si se los malinterpreta como tales. Husserl seguía con ello la crítica que había sido dirigida por Gottlob Frege contra su propia «filosofía de la aritmética». El principio de contradicción es un principio «lógico», cuya validez es lógicamente evidente y no se fundamenta en la experiencia —por ejemplo, la mala experiencia que realiza el pensamiento cuando incurre en contradicciones. No es sólo prácticamente aconsejable y ahorra errores (economía de pensamiento), sino que tiene su propia evidencia en él mismo, lo que ya reconoció Aristóteles cuando llamó al principio de contradicción, en general, el principio más seguro. Con el restablecimiento del sentido de validez «ideal» de la lógica —por ejemplo, también de la unidad ideal de la significación de las palabras, a diferencia

de los fenómenos expresivos anímicos; Husserl llamaba a esto también, inspirándose en Platón, la «reducción eidética», la cual pone entre paréntesis todas las preguntas fácticas y las deja indecisas (*Epoche*). Husserl efectuó una contribución significativa para la justificación del apriorismo en la filosofía. Llegó con ello a una positiva proximidad con el neokantismo dominante que, contra la prepotencia del empirismo, defendía —con Kant— precisamente, también en las ciencias de la experiencia, el elemento apriori. Pero las escuelas neokantianas más importantes, la escuela de Marburgo y la escuela sur-occidental alemana, coincidían en que reducían los problemas de la filosofía a la teoría del conocimiento y esto significa: reducir el conocimiento a aquel de la ciencia. En seguimiento de los *Prolegomena...* kantianos veían en el «*factum* de la ciencia» la última justificación de toda experiencia. Esto era un notable estrechamiento de aquello que significa experiencia en la vida humana. Aunque esto quisiera parecer aún evidente —para los espíritus—, en la época del gran impulso de la investigación física y química para las ciencias naturales o las ciencias de la cultura, era poco convincente cuando Hermann Cohen veía en las ciencias jurídicas el *factum* de la razón práctica o cuando Windelband y Rickert fijaban la significación de la historia en la constitución de los hechos reconocidos históricamente en la ciencia histórica y fundamentaban éstos por su referencia al sistema de valores. Ni la «lógica» y la historia de la escuela de Marburgo, ni la teoría de los valores del neokantismo alemán sur-occidental, que elaboró Hermann Lotze, podían justificar la concreción de la experiencia vital y de la vida histórica. También el genio de Wilhelm Dilthey sobre la experiencia histórica tuvo como tarea de su vida englobar toda la concreción del mundo histórico en una crítica de la razón histórica sólo en la forma de una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu, que se culminó en una mera tipología de las concepciones del mundo.

Convino al genio de Husserl, aunque originalmente no como un matemático —asistente de Georg Cantor, el fundador de la teoría de conjuntos— el que hiciera saltar la angostura del concepto de experiencia reducido a las ciencias y el que elevara el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) —el mundo de la experiencia realmente vivido— a tema universal de la reflexión filosófica. La expresión por él acuñada «*Lebenswelt*» —nueva creación de un filósofo que, entre tanto, ha encontrado acomodo en todas las lenguas cultas— se presentó, ciertamente, por vez primera más tarde, pero el lema husserliano «a las cosas mismas» señala ya en esta dirección y, en efecto, el campo clásico del arte descriptivo husserliano fue —en lugar del machiano mecanismo de las sensaciones— la fenomenología de la percepción. Que aquí hay que admitir estructuras a priori que poseen su propia evidencia lo demostró Husserl en un incansable y minucioso trabajo, por ejemplo, que un objeto visual «aparece» siempre sólo a partir de sus correspondientes partes anteriores y todos los otros aspectos quedan en la sombra. Para tales verdades esenciales reclamó Husserl

evidencia y llamó a tal configuración esencial (*Wesensgestalt*) del objeto (*Gegenstand*) el objeto intencional, esto es, el aludido por la conciencia y su acto intencional como tal. Los fenómenos son tales «presencias esenciales» (*Wesensgegebenheiten*), cuya descripción a partir de la intencionalidad de la conciencia es al mismo tiempo su única justificación posible.

Ahora bien, la apelación a tal «evidencia», en la que se «satisface» una intención, estaba ciertamente expuesta a fáciles objeciones, en tanto que hay precisamente evidencias-espejismo: finalmente Husserl sólo pudo evitar estas objeciones en tanto que recurrió, con el neokantismo, a la evidencia apodíctica de la autoconciencia, que Descartes, en su famosa consideración dubitativa, había afirmado como fundamento inconmovible de toda certeza. Llegó así al gigantesco programa de una constitución fenomenológica de toda y cualquier validez a partir de la apodicticidad del *Ego* transcendental y creía que sólo así se podría ser un «filósofo sincero» y satisfacer la consigna «a las cosas mismas»: una adhesión llena de elevado *pathos* moral a la racionalidad absoluta, cuya ejecución rigió la admirable laboriosidad de toda su vida y cuya envergadura conocemos en los últimos treinta años por el trabajo realizado en Lovaina.

¿Pero tuvo realmente éxito en todas partes en el desempeño de su consigna «a las cosas mismas»? ¿No permanecía la autoconstitución de la autoconciencia y su temporalidad —el presente originario (*Urpräsenz*)— envuelta en las mismas aporías que ya echara por tierra el análisis agustiniano del tiempo? ¿Y qué ocurría con los campos de investigación fenomenológicos concretos? Tenemos aquí, tema favorito de Husserl, la fenomenología de la percepción pura. ¿Pero existe ésta en general? ¿No es ésta la mera construcción de un caso límite que nunca se encuentra en las «cosas mismas»? Scheler y más tarde Heidegger —ciertamente de forma diferente— realizaron objeciones decisivas. Scheler mostró que la percepción pura es el caso límite extremo de la desencantada fantasía instintiva que, finalmente, ha aprendido a interpretar adecuadamente lo dado (y lo que entonces es perfeccionado, según la Idea, por medio de la medición experimental de la ciencia). Heidegger, además, vio en el así llamado percibir el derivado de un más originario tener-que-hacer (*Zutunhaben*) con las cosas y llamó secundario al ser-ante-los-ojos (*Vorhandenheit*) frente al ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*), que por su parte se refiere primariamente al *Dasein* que se cura de (*besorgende*) su Ser.

Algo similar ocurría con la intersubjetividad. ¿Es la experiencia del otro realmente una realización secundaria de la comprensión vivificante, escalonada a la percepción pura del haber hecho extensivo algo? ¿Hay allí primeramente algo hecho extensivo, perceptible, y que sólo entonces «deviene» una persona? ¿Se presentan así las «cosas mismas»? El «sentimiento de simpatía» (*Sympathiegefühle*) de Scheler, el heideggeriano «ser-con» (*Mit-Sein*), la clásica descripción de Sartre de la mirada auto-encontrante (*sich begegnenden Blicke*), y el análisis de Merleau-Ponty de la perspectividad constituyen algunas críticas a esta conjetura.

De nuevo algo similar puede decirse acerca de la experiencia de nuestra corporeidad. Ciertamente los análisis husserlianos sobre la constitución cinestésica de nuestra corporeidad son de una exquisita sutileza. ¿Pero el auténtico misterio de nuestra corporeidad no es el que el verdadero Ser del cuerpo no sea objeto de la conciencia, no sea aquello que uno siente y nota acerca de su cuerpo, cuando no se encuentra bien, sino que consista en la plena dación de nuestro yo-mismo al «ahí» (*Da*), a aquello que nos encadena, nos hace estar en guardia en la plenitud del pensar, para decirlo con Aristóteles? ¿De modo que no sea el alma, en absoluto, otra cosa que la realidad actuante, el «estar a la obra» del cuerpo (su «entelequia»), y el cuerpo no otra cosa que la «posibilidad» del alma, del ser-en-guardia (*Wachseins*) y el pensar? ¿Qué sucede con las «cosas mismas» en las cosas de nuestra corporeidad? Merleau-Ponty vio aquí correctamente —y Aristóteles completamente.

Que el maestro del arte descriptivo, cuando emprendía de tal modo dogmáticamente descripciones activas de las «cosas mismas», no seguía cualesquiera prejuicios discrecionales o lamentables, nadie lo negará. Se necesitaba así una crítica de otro tipo que no sometiera a examen crítico el arte descriptivo del fenomenólogo, sino el imperativo de fundamentación que él colocaba debajo y la conceptualidad existente, tenida como autoevidente en la validez, que estaba a la base del mismo. Fue mérito del joven Heidegger preguntar de este modo y profundizar en los medios metódicos que le permitieron poner de manifiesto los rasgos dogmáticos en el mismo concepto de conciencia. Realizó su aprendizaje con un Aristóteles en el que de hecho no hay autoconciencia como la «auténtica» conciencia, ni sujeto como subjetividad, ni el Ego de la subjetividad transcendental. En referencia retroactiva a un original Aristóteles actualizado, tuvo éxito Heidegger, sobre todo al hilo de la retórica y de la ética, al localizar en el mismo Aristóteles conjeturas que, sobre su propia Filosofía Primera, echaban a la calle su aprehensión conceptual del Ser como presencia, sustancia, esencia y que hacían patente la unilateralidad de la dogmática herencia de los griegos, la cual culmina en el primado de la autoconciencia en la modernidad. Por ilustrar esta crítica «ontológica» con un único ejemplo: ¿es el miedo realmente la expectativa de un mal futuro? O: ¿es la esperanza la expectativa de un bien futuro? ¿No se malogra aquí también la «cosa misma», la estructura temporal interna de nuestro *Dasein* que no es ante-los-ojos (*Vorhandes*), sino que se entiende desde lo por venir, desde sus posibilidades y, en ello, se sabe condicionado por el propio pasado y por el llegado-a-ser (*Gewordensein*) de aquello que se es? Naturalmente, «el maestro de aquellos que saben ahí», como precisamente enseña su descubrimiento de la «ética», del Ser llegado-a-ser y conquistado (*des gewordenen und erworbenen Seins*), no era completamente ciego frente a ello. Pero la comprensión griega dominante de «Ser» no le permitió hacer válido también ontológicamente este originario estar-abierto-al-futuro (*Zukünftigkeit*) y haber-sido (*Gewesenheit*) que es inheren-

te al *Dasein* humano. Ciertamente el galardón de los hombres es su sentido del tiempo. Pero lo que Heidegger reconocía como el Ser-sí-mismo-de-antemano (*Sich-selber-Voraus-Sein*) aparece en él sólo como anticipo del presente. Esta detención ontológica de los entes en el presente sirvió como elemento inspirador para Heidegger en la renovación de la pregunta por el Ser, por medio de la cual desencantó también de golpe la problemática historicista contemporánea. Es un hecho bien documentado que el joven Heidegger, en los primeros años de Friburgo, estudió con ahínco los trabajos de Wilhelm Dilthey, por aquel entonces sólo accesibles en los gruesos volúmenes de la Academia de Berlín. Esto en modo alguno se entiende en el ámbito de influencia de un Rickert o un Husserl desde sí mismo y atestigua, más que en favor de su interés por la discusión contemporánea acerca del historicismo como tal, en favor de su adentramiento en el mundo histórico —y sobre todo aquel del creer y pensar cristiano— que le fue hecho patente por sus maestros de teología (Braig, Vincke) y su experiencia acerca del tiempo. Sólo desde un concepto dogmático de Ser, del Ser como mera presencia (*Anwesenheit*) —y ésta para una «conciencia»— es la finitud e historicidad de nuestro *Dasein* un mero defecto, que no puede subsistir ante el Ser verdadero, el eterno, el Ser que se refleja en sí mismo; y así, bajo el dominio de este concepto griego de Ser, la limitación y condicionalidad de nuestro saber-poder, tan pronto es consciente como tal como consecuencia de la «conciencia histórica», queda arruinada por la amenaza mortal del relativismo. Tal fue el pensamiento **vertebrador de Ser y Tiempo**, iluminar la estructura «hermenéutica» del *Dasein*, esto es, no proseguir sencillamente la hermenéutica del «espíritu» y sus creaciones, lo que llamamos cultura, sino emprender una «hermenéutica de la facticidad». Esto significa elevar a cuestión vertebradora de la metafísica la situación-de-ser (*Seinsverfassung*) del *Dasein*, la cual no se consuma en la «autoconciencia», sino que se entiende a partir de su Ser finito. No pensar más *Logos* como un hacer manifiesto de lo presente, no pensar más Ser como un —más elevado o más inferior— Presente y un ente a sí mismo presente. Antes bien, no es en general nada ente, *no thing*, que, en efecto, no es *nothing* este «nada» (*Nichts*) que deja mostrarse al Ser y que es un Ser que es justificado positivamente por cualquier ente, también por aquel *Dasein* que se sabe histórico-finito. El mundo no es entonces ya más la totalidad de todos los entes. Es significativo que el joven Heidegger cuidará de decir, en lugar de aquel «lo ente en su totalidad», una vaga alusión a un Ser que no es ente. El *Dasein* humano ya no es entonces más un Ser privativo porque vencido por la muerte y en su «ahí» (*Da*), esto es, en su «pensar», limitado por el sueño y la muerte, sino que es él mismo de antemano, esbozo arrojado, Ser como Tiempo.

Esto no era una antropología filosófica —aunque *Ser y Tiempo*, como Heidegger mismo afirma, contuviera esenciales perspectivas antropológicas—, sino un nuevo camino para la metafísica. A pesar de su aplicación a la comprensión del Ser del *Dasein* humano *Ser y Tiempo* no apunta a

un «humanismo». En esta medida la «vuelta» (*Kehre*) heideggeriana y su rechazo del existencialismo de J. P. Sartre constituye la auténtica ejecución de su intención. *Ser y Tiempo* no es claro sobre la admisión trascendental de la totalidad de esta intención.

El Heidegger más tardío debió por ello regresar a sus convicciones más tempranas. En 1920, siendo joven ayudante de Cátedra, se atrevió a decir: «mundeá» (*Es weltet*). Pensaba con ello: «Ser» sale (como el Sol sale por la mañana). Como pensador en su madurez podría haber dicho análogamente: «palabrea» (*Es wortet*). Pues el mundo sale por vez primera con el lenguaje, sale el mundo para nosotros en la ilimitada diferenciabilidad y diferenciación de su mostrar-se. La virtualidad de la palabra es al mismo tiempo el ahí del Ser (*das Da des Seins*). La lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) es el elemento en el que vivimos y de aquí que el lenguaje no sea tanto objeto-en-contra (*Gegen-stand*) —siempre de alguna condición natural o científica— como, más bien, la consumación de nuestro ahí, del ahí a través de nosotros. Tras la «vuelta» habló del «claro» (*Lichtung*) en el que el «Ser» se muestra y está «ahí».

Aquí, en esta visión del Heidegger más tardío, he enlazado yo mismo mi propia contribución a la filosofía. Ciertamente no le he seguido en su incesante y siempre fracasado de nuevo esfuerzo de evitar el lenguaje de la metafísica tradicional, su conceptualidad y su discurso sobre conocimiento esencial, y de hacer útil para el pensar la fuerza evocativa de las palabras poéticas. Esto no me parece ni necesario ni posible. Ciertamente la palabra poética es la palabra absolutamente nueva, lo aún nunca dicho, como un nuevo nacimiento del lenguaje, de modo que también el discurso de la metáfora es inadecuado e impropio como un medio de la poesía (que en verdad es un medio de la retórica). Pero también, para la filosofía el lenguaje nunca es el antiguo, el envejecido, el ya utilizado y, en tanto que sea éste, es necesaria la destrucción «en originarias experiencias» del *Dasein* nuestro. Si el lenguaje, sólo como consumación del ahí no «festeja» (*feiert*), sino que «trabaja» (*arbeitet*) nunca dice lo ya dicho; está siempre en la nueva respuesta.

De ello tenemos una evidencia originaria: la unilateralidad de toda ciencia acerca del lenguaje, llámese lingüística, lingüística comparativa o filosofía del lenguaje; el hecho de que hace «el lenguaje» objeto para ella, pero esto significa el sistema simbólico y de reglas del *langue*, y no su auténtico Ser y acontecer, la *parole*, que no es separable de aquello que dice y de aquello sobre lo que habla. El lenguaje es intervención, participación, colaboración, no en un sujeto enfrentado a un mundo de objetos (y que permanece enredado en las pseudoplatónicas aporías de la *met-hexis*), sino donde hablamos los unos con los otros, buscamos la palabra uno en favor de otro y para nosotros mismos, encontramos y desarrollamos el lenguaje común en el que nosotros —y esto significa siempre: todo lo otro, mundo y personas— nos entendemos. Tal era la esencia del diálogo en la que intenté verificar la tan provocante como veraz frase hei-

deggeriana «el lenguaje habla» (*Die Sprache spricht*) —como un perpetuo discípulo de Platón. La filosofía es dialéctica: el arte de conducir un diálogo, en el que al final no conduce nadie, sino que ambos interlocutores son conducidos, de modo que el diálogo conduce a algo. Para preservar esta verdadera realidad del lenguaje, tal como él es como la cosa misma, de todos los subjetivismos de nuestra tradición conceptual occidental, introduje el concepto de juego (y más tarde observé que también Wittgenstein, en seguimiento de sus propias evidencias y ciertamente persiguiendo metas muy diferentes, críticas con respecto de la metafísica, había llegado a algo similar). El proceso de entendimiento no es pensable como un proceder metódico, que fija el uno frente a los otros, sino como la dialéctica de pregunta y respuesta abierta a ambas partes que se alcanza entre ambos interlocutores. Este es un proceso que nunca empieza con cero y nunca finaliza con la suma total. Que también el texto, y sobre todo aquel texto que es una «obra», esto es, una obra de arte lingüística, que separado de su «creador» está ante nosotros, se opone como un respondedor (*Antwortender*) a un esfuerzo nunca agotado del comprender expuesto, y como un interrogador (*Fragender*) se opone a un perpetuo tender a la respuesta, esto, lo he intentado exponer en recientes estudios sobre teoría de la literatura. La experiencia socrática originaria, que hace a la filosofía dialéctica (y quizá ya antes de Sócrates, sin saberlo, era dialéctica, esto es, diálogo del alma consigo misma) no me parece anticipar y preparar la metafísica como la «Ciencia Primera», sino hacer consciente la disposición natural del hombre a la filosofía. El hombre no «tiene» sólo lenguaje, logos, razón —está instalado en lo abierto, colocado ante el poder-preguntar y el tener-que-preguntar por encima de toda respuesta alcanzable. Aquí recobra de nuevo la tríada religión-arte-filosofía sus antiguos derechos.

El occidente ha seguido el camino de la ciencia y con ello ha sometido formas de vida de la humanidad a una transformación no siempre previsible en sus consecuencias. Ha desligado la ciencia —y con ella la «filosofía»— del arte y de la religión. El fin de la metafísica parece haber llegado con ello. ¿O también el fin de la religión? ¿O también el fin del arte? En tanto que preguntemos así, en tanto que, en general, preguntemos, permanece todo abierto. También la posibilidad de la metafísica. Quizá la metafísica no sea sólo —y mismamente en Aristóteles no sólo— aquella onto-teología que busca divisar en el ente más elevado lo que es Ser, sino la apertura a una dimensión que, sin fin como el tiempo mismo y en el presente como el tiempo mismo, pone cerco a todo nuestro preguntar, decir y esperar.

Por decirlo aristotélicamente: Aristóteles distinguió al ente más elevado como lo siempre presente a sí mismo, como *energeia*, *actus purus*, y caracterizó esto divino a partir de las más elevadas posibilidades de los hombres como Ser-en-guardia (*Wachsein*), como Mirar y Observar reflexionante de aquello que es. Este es un aspecto de Ser que ciertamente tie-

ne su verdad. Ser es presente y toda conciencia que es(tá) presente menta Ser. La objetividad de la ciencia es la más pura, ciertamente también la más abstracta, realización de esta experiencia de Ser. Pero Ser no es sólo lo que es(tá) entre el no-ser de lo concluido y el no-ser del aún-no Presente y tampoco es sólo lo a-sí-mismo presente, lo que llamamos autoconciencia. Es también el despertarse en el que «mundeia» (*es weltet*), como a cada mañana, el preguntar que se abre por encima de todo lo presente, el decir que busca para lo indecible su palabra y así encuentra, de modo que «palabrea» (*es wortet*) —y el esperar, que está en el interior del aún-no sin aguardarlo. Para decirlo con Heráclito: sólo podrá encontrar satisfacción para sus esperanzas aquel que está en espera de lo inesperado y de lo no-esperable.

Fenomenología, hermenéutica y metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino un camino del filosofar mismo\*.

Versión castellana: Salvador MAS TORRES

---

\* Conferencia pronunciada por el autor en mayo de 1983 en el Paraninfo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.