



*The Concept of Harmony in Gadamerian
Hermeneutical Reception of Kantian Philosophy*

*El concepto de armonía en la
recepción hermenéutica
gadameriana de la filosofía kantiana*

KRISTÍNA BOSÁKOVÁ

Universidad de Pavol Jozef Šafárik, Košice, Eslovaquia.
kbosakova@yahoo.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.002>
Bajo Palabra. II Época. N°18. Pgs: 43-60



Recibido: 27/10/2016

Aprobado: 29/07/2018

Resumen

La temática del artículo es una posible relación armónica entre la metafísica y la ciencia en la filosofía kantiana, desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica de Gadamer. La obra de Kant influyó en Gadamer hasta tal grado que, sin exagerar, podemos hablar del giro kantiano en la hermenéutica gadameriana. Grondin, discípulo de Gadamer, habla del giro kantiano en el ámbito de la estética, pero esto realmente significa mucho más que un solo cambio en la recepción del concepto de juicio. Es el descubrimiento de la relación armónica entre la belleza y la moral, entre la razón y la sensibilidad, entre las ciencias modernas y la tradición metafísica en la filosofía kantiana, por lo que respecta a Gadamer, lo que realmente podemos llamar el giro kantiano en la hermenéutica gadameriana.

Palabras clave: armonía, ética, metafísica, hermenéutica.

Abstract

The paper is treating the theme of harmonical relationship between metaphysics and science in Kantian philosophy from the point of view of the philosophical hermeneutics of Gadamer. The philosophical work of Kant had such an influence on Gadamer that without exaggerating we can talk about the Kantian turning point in Gadamerian hermeneutics. Grondin, a former student of Gadamer, is talking about Kantian turning point in the field of esthetics, but in reality Kantian turning point means much more than a mere change in the reception of the concept of judgement. It is a discovery of harmonical relationship between the beauty and the moral, between the reason and the sensitivity, between the modern sciences and the metaphysical tradition in the Kantian philosophy, made by Gadamer. This is what we call the Kantian turning point in Gadamerian hermeneutics.

Keywords: harmony, ethics, metaphysics, hermeneutics.

Es sabido que la interpretación gadameriana de la obra kantiana realmente no representa ninguna novedad, pues no lleva consigo nada revolucionario; y por supuesto, es una aplicación típica del método hermenéutico gadameriano a través de la conciencia histórica. A pesar de esto, Gadamer formula un mensaje claro y muy positivo hacia la filosofía kantiana. Es un mensaje que se refiere sobre todo al carácter multilateral de la obra del filósofo prusiano, así como a la multitud de significados en los textos, los que desde hace ya mucho tiempo pertenecen a la filosofía occidental clásica y acentúan la actualidad incesante del pensamiento kantiano. Immanuel Kant, en la recepción gadameriana, no es ninguna reliquia filosófica, sino que es un socio idóneo en el diálogo filosófico entre el presente y el pasado del pensamiento occidental.

1. El giro kantiano en el pensamiento hermenéutico de gadamer

EL PRIMERO QUE HABLA SOBRE EL GIRO KANTIANO en la filosofía de Gadamer es Jean Grondin, uno de los discípulos gadamerianos más conocidos. El capítulo llamado *El giro kantiano* aparece ya en su *Introducción a Hans-Georg Gadamer*¹, obra publicada en el año 1999 en París bajo el título *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Traducido al inglés, el libro aparece en 2003 bajo el nombre *The philosophy of Gadamer*². En este mismo año también sale en español, traducido por Constantino Ruiz-Garrido Cortés.

Si Grondin habla en ese texto del giro kantiano en la hermenéutica gadameriana, entonces estará pensando en la inclinación del pensamiento gadameriano hacia la filosofía de Kant, sobre todo en los ámbitos de la estética, la creatividad de un artista o la interpretación de una obra de arte; temas sobre los cuales trata con profundidad el primer volumen de *Verdad y método*. Pero el giro kantiano en la filosofía de Gadamer realmente significa mucho más que el avance en el entendimiento del proceso creativo de un artista o de la obra del arte percibida como el producto de ese proceso creativo. Además, el giro kantiano no tiene lugar sólo en el ámbito de la estética, sino también en el campo de la metafísica y de la ética, atravesando así todo el espectro de problemas filosóficos de los que se ocupa Gadamer.

¹ GRONDIN, J., *Introducción a Hans-Georg Gadamer*, Tr. C. Ruiz-Garrido, Barcelona, Herder, 2003.

² GRONDIN, J., *The philosophy of Gadamer*, Tr. K. Plant, Chesham, Acumenpublishing, 2003.

Según la monografía mencionada, el giro kantiano, en el caso de Gadamer, empieza con su inclinación hacia el *sensus communis*, término que en la hermenéutica gadameriana debe representar la base metodológica de las ciencias humanas. A Gadamer le sirve de inspiración el saber práctico de Aristóteles, la *frónesis*, expresión cuyo equivalente podría ser también el término *prudencia* en su significado original. Aquí no se trata de cierto tipo de doblez, sino de la capacidad para tomar con cuidado las decisiones previsivas y deliberadas adecuadas a las situaciones que suelen surgir en la vida cotidiana. *Frónesis* es la sabiduría vital, cuyo encanto consiste en la imposibilidad de aprenderla. Está formada, dice Grondin, o cultivada, no tiene contenido exacto ni dogmas persistentes. Es un saber basado en la experiencia concreta, trascendiendo a la vez esta experiencia. Es la manera de conocer muy distinta del conocimiento que primordialmente se adquieren a través de los métodos implicados en las ciencias naturales.

La pérdida del significado original de *common sense* ha llevado consigo la reducción de sus funciones cognitivas hasta tal grado que el juicio estético, aunque basado en el saber práctico, dejó ser un tema del conocimiento y se convirtió en un tema del gusto sin valor epistemológico. La reducción de *common sense* a la función puramente estética, constata Gadamer, sería una gran equivocación, porque nos haría perder las palabras clave de la tradición humanística, y sacrificar la imagen tradicional del conocimiento humano en el altar de las ciencias exactas. Ambos, Gadamer y Grondin, están de acuerdo en que desplazar el *sensus communis* a la esfera del gusto y de la estética significaría una catástrofe para las ciencias humanas. Pero mientras Grondin acusa de catástrofe la filosofía kantiana con sus esfuerzos de rehabilitar la metafísica como ciencia, Gadamer ve a Kant de manera mucho más benevolente, porque todavía lo percibe como el sucesor de la tradición humanística. Entonces, nos encontramos aquí ante dos pensadores con puntos de vista diferentes en cuanto a la participación de la filosofía kantiana en la crisis de las ciencias humanas, causada por la falta de interpretación del término *sensus communis*. Grondin en su *Introducción a Hans-Georg Gadamer* sostiene:

“El cambio decisivo se efectuó en Kant o en el campo inmediato de su *Wirkungsgeschichte* (“historia efectual”). Si el mismo Kant no es responsable de ese cambio, se debe a que, para él, la tradición humanística conservaba una evidencia innegable. Esto se observa, por ejemplo, cuando Kant, en la *Crítica de la razón pura*, caracteriza la falta de capacidad de juicio como una deficiencia que no tiene remedio, o cuando en la segunda *Crítica* habla de un conocimiento práctico, o cuando en su *Crítica del juicio* atribuye al juicio estético o teológico un significado moral. Pero con su planteamiento del problema y con su eco, esa tradición humanística se fue haciendo cada vez más invisible, más aún, llegó a hacerse caduca. El planteamiento

fundamental del problema, hecho por Kant, no tenía que ver nada originalmente con la tradición humanística.”³

Gadamer, al contrario, opina que fueron los neokantianos los que radicalizaron el mensaje filosófico kantiano hasta tal punto que al final se convirtieron en los sirvientes de las modernas ciencias naturales. Cree que el esfuerzo de rehabilitar la antigua metafísica en su valor cognitivo y devolverle así la dignidad anterior, es decir, el esfuerzo de fundarla como la ciencia estricta por parte de Kant, significaba sobre todo un intento de reconstruirla y no de convertirla en la ciencia natural. Según Grondin, el esfuerzo kantiano de desarrollar la metafísica de acuerdo con los criterios de las ciencias exactas tuvo como consecuencia su desaparición definitiva; o por lo menos, la desaparición de la metafísica en sus intenciones originales, ya que ni la posterior filosofía del idealismo alemán consiguió devolver a la metafísica su posición anterior o sus pretensiones en el campo de la epistemología.

Como las ciencias humanas sufrían ya desde su comienzo la falta de metodología, no eran capaces de competir con las ciencias naturales, e iban perdiendo paulatinamente todas las pretensiones para cualquier tipo del conocimiento verdadero. Así, todo conocimiento tuvo que situarse en el dominio de las ciencias naturales, y Kant, quien, según la opinión de Grondin, realmente sabía muy poco de los métodos de las ciencias naturales, trataba, inspirado por Newton, de aplicarlas en el ámbito de las ciencias humanas.

“La definición metodológica, la llevan así escrita en la frente las ciencias humanas. Pero por otra razón importante quedaron integradas en el concepto kantiano: desde su perspectiva, el saber no-metodológico de la tradición humanística carece desde entonces de toda legitimación. El «saber del gusto» no es, evidentemente, una ciencia, por mucho que contribuya a la formación de la capacidad del juicio y del *sensus communis*. ¿Qué es entonces? La respuesta que se abre camino en Kant, pero que posteriormente radicalizará, dice así: es algo estético. La «cultura» del gusto, después de Kant, se convierte en lo que ha sido en buena parte hasta el día de hoy: un asunto puramente estético. Con ello fue desapareciendo cada vez más el sentido cognitivo de la cultura humanística, y también del arte.”⁴

Para Grondin, Kant no era el descendiente de la tradición humanística, sino un pensador que, en cierto modo, había destruido los últimos restos de la herencia del humanismo. En este punto, Gadamer parece ser mucho menos radical, ya que no ve en Kant al precursor del positivismo, sino más bien al hereditario de la tradición metafísica. Gadamer, además, recibe con mucha comprensión la aversión kantiana

³ GRONDIN, J., *Introducción a Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p 53.

⁴ *Ibid.*, p.54.

al dogmatismo metafísico, predominante sobre todo en los últimos períodos de la Edad Media, y acentúa que la intención de Kant no era convertir la metafísica en ciencia natural, sino liberarla del dogmatismo medieval. Según Gadamer, la justificación de esta afirmación demuestra, por un lado, que el texto de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* debe representar una materia nueva para la forma metafísica y, por otro lado, “el momento apriorista que va más allá de la generalidad empírica”⁵ y que siempre está presente también en las preguntas del gusto.

“Habrá que reconocer”, escribe Gadamer en *Verdad y método*, “que la fundamentación kantiana de la estética sobre el juicio del gusto hace justicia a las dos caras del fenómeno, a su generalidad empírica y a su pretensión apriorista de generalidad. Sin embargo, el precio que paga por esta justificación de la crítica en el campo del gusto consiste en que arrebató a éste cualquier *significado cognitivo*. El sentido común queda reducido a un principio subjetivo. En él no se conoce nada de los objetos que se juzgan como bellos, sino que se afirma únicamente que les corresponde *apriori* un sentimiento de placer en el sujeto. Es sabido que Kant funda este sentimiento en la idoneidad que tiene la representación del objeto para nuestra capacidad de conocimiento. Es un libre juego de imaginación y entendimiento, una relación subjetiva que es en general idónea para el conocimiento, es lo que representa el fundamento del placer que se experimenta ante el objeto. Esta relación de utilidad subjetiva es, de hecho, idealmente la misma para todos, por lo que es comunicable en general, y fundamenta así la pretensión de validez general planteada por el juicio del gusto.”⁶

El resultado de esta característica singular del juicio del gusto es su posición especial, una posición fronteriza entre lo racional y lo irracional, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo cognitivo y lo puramente estético. Y como Kant aplica al juicio del gusto la perspectiva ética, entonces el juicio estético, al igual que el imperativo ético, está dado a priori, y a causa de esta aprioricidad dispone de validez universal.⁷ El gusto, entonces, es típico del sujeto cognoscitivo, pero no es la manera de expresar la subjetividad, ni es un asunto del capricho, sino que, según lo formula Gadamer, es un “gusto reflexivo”⁸. Es la tendencia, cree Gadamer, que a Kant le hace sentirse como el sucesor de la tradición humanística.

La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, al igual que *La crítica del juicio*, o incluso podemos decir que las tres *Críticas*, demuestra todavía una fuerte fundación metafísica de la filosofía kantiana. Incluso la definición *del imperativo*

⁵ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I., Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Tr. A. Agud Aparicio, R. de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993, p. 75.

⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁷ Véase: KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*, Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 5, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1799, p. 361.

⁸ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I., Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, op. cit., p. 77.

categorico, tal vez una de las máximas más famosas y más importantes en el pensamiento de Kant, según la leemos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, expresa esencialmente la necesidad de mejorar las relaciones en la sociedad a través del código moral, cuyos principios están dados apriori, es decir, establecidos en el ámbito de la metafísica. Kant lo formula del siguiente modo:

“Véase al hombre atado por su deber a leyes, mas nadie cayó en pensar que estaba sujeto a su *propia legislación*, si bien ésta es *universal*, y que estaba obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora, si bien ésta, según el fin natural legisla universalmente”⁹. Además, aplicando el principio de universalidad presente en la ética kantiana, junto con la división de la belleza (en la belleza libre y en la dependiente), Gadamer consigue recuperar la verdad de la obra del arte. Aunque Kant favorece la belleza libre de la naturaleza, Gadamer considera la belleza dependiente, la belleza del arte, creada por el ser humano, y junto con el valor ético le atribuye también la universalidad de un mensaje hermenéutico. La abstracción de la conciencia estética, surgida durante el período romántico, la combate través de la “rehabilitación de la alegoría”¹⁰.

“Lo que nos parece extraño en la alegoría es que se comporta como una escritura codificada, que existe únicamente para señalar hacia una determinada verdad. Por consiguiente, la alegoría no es tanto una experiencia estética, sino más bien una experiencia real.”¹¹ De este modo, la creación artística deja de ser el asunto exclusivo de un genio bohemio, según lo describía la estética del romanticismo, y siguiendo una intención muy concreta, se convierte en un proceso creativo, pero consciente o racional, y hasta pragmático. Así, Gadamer le devuelve *el valor cognitivo* a la obra de arte y al artista, le devuelve *la responsabilidad*, una de las categorías claves en la filosofía kantiana. Lo mismo sobre la verdad que se esconde en una obra de arte opina también José Ortega y Gasset. Lo expresa en sus *Meditaciones del Quijote*, en el capítulo sobre los géneros literarios: “De uno u otro modo, es siempre el hombre el tema esencial del arte. Y los géneros entendidos como temas estéticos irreductibles entre sí, igualmente necesarios y últimos, son amplias vistas que se toman sobre las vertientes cardinales de lo humano. Cada época trae consigo una interpretación radical del hombre. Mejor dicho, no lo trae consigo, sino que cada época es eso.”¹²

Aunque Kant, en el conjunto de su obra, prefiere el tema de las posibilidades del conocimiento de la razón, no se olvida ni de los temas éticos, estéticos ni teológicos.

⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tr. M. García Morente, , San Juan, Puerto Rico, Ed. P. M. Rosario Barbosa, 2007, p. 432.

¹⁰ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I., Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, op. cit., p. 108-142.

¹¹ GRONDIN, J., *Introducción a Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p 63.

¹² ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1998, p. 79.

Y no es exagerada la afirmación de que toda la filosofía kantiana, así como muchos siglos antes la filosofía de Platón y Aristóteles, parece ser una combinación original de lo práctico con lo metafísico, y como la bebida vital platónica representa una mezcla armónica entre la obligación de seguir las reglas y la necesidad de implicar el pensamiento libre de un espíritu innovador. Entonces, el descubrimiento de la relación armónica entre la belleza y la moral, entre la razón y la sensibilidad, entre las ciencias modernas y la tradición metafísica en la filosofía kantiana, por parte de Gadamer, es lo que realmente podemos llamar el giro kantiano en la hermenéutica gadameriana. Ésta es la razón por la que Gadamer, durante toda su vida, no había dejado de sentirse fascinado por la filosofía kantiana hasta tal grado que, según su opinión, Kant era el único pensador del tiempo de la Ilustración al que siempre deberíamos volver.

2. Gadamer y Kant como el gran “metafísico”

A CAUSA DE SUS TRES *CRÍTICAS*, IMMANUEL KANT es tradicionalmente juzgado como el teórico del conocimiento y el crítico de la metafísica. Sin subestimar sus logros en el ámbito de la teoría del conocimiento, Gadamer no considera de menor importancia los méritos de la filosofía kantiana en el campo de la metafísica, especialmente los intentos de renovar su contenido antiguo. Por tanto, el objeto de las investigaciones hermenéuticas llevadas a cabo por Gadamer no es Kant, el teórico del conocimiento, sino Kant, el metafísico, el filósofo que trata de extrapolar los temas metafísicos del ámbito de la teoría del conocimiento al campo de la ética, y reformular las preguntas metafísicas clásicas.

La metafísica de las costumbres kantianas comprueba la universalidad, la intemporalidad y la objetividad del imperativo moral y, para Gadamer, representa un intento, cuyo gran valor consiste en la revisión y la renovación del contenido de la metafísica. Como consecuencia de esta renovación debería desaparecer la tensión entre la filosofía y las ciencias modernas que persiste en el ámbito del conocimiento desde hace varios siglos; y con el reconocimiento de los derechos cognoscitivos de la filosofía por parte de las ciencias modernas, a la filosofía se le devolvería su dignidad original¹³. En la reseña de la monografía *La edad moderna y la Ilustración (Neuzeit und Aufklärung)*¹⁴ de Mittelstrass, Gadamer afirma que “la filosofía moderna circun-

¹³ Véase: GADAMER, H.-G., “Vorwort”, *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, p. 1.

¹⁴ MITTELSTRASS, J., *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin, De Gruyter, 1970.

la en torno a Kant, quién es el objetivo final de la Ilustración y el criterio absoluto de la filosofía científica”¹⁵.

En su ensayo *>La crítica de la razón pura< de Kant, 200 años después (Kants >Kritik der reinen Vernunft< nach 200 Jahren)*, Gadamer compara a Kant con Copérnico, y la publicación de la *Crítica de la razón pura*, representa para él un acontecimiento no menos importante que la Revolución francesa.¹⁶ Kant, sin embargo, simpatizaba con la Revolución francesa, lo cual se puede ver sobre todo en su filosofía social y en si esta Revolución llevaba consigo la liberación de las relaciones feudales, pues para el pensamiento occidental la publicación de la *Crítica de la razón pura* significaba un acontecimiento no menos revolucionario y no menos libertador que la revolución misma. Fue un giro, parecido al de Copérnico, el comienzo de una época nueva, el triunfo del pensamiento moderno sobre el dogmatismo metafísico. Pero esta victoria no sucedió de la manera en la que se imaginan los críticos de la metafísica. Kant en su *Crítica de la razón pura*, según Gadamer, no destruye la metafísica absolutamente, sino que trata de darle un contenido nuevo retomando su orientación original, la orientación hacia la herencia de Platón y Aristóteles. Kant hace uso de la metafísica medieval para aliarse con la metafísica platónico-aristotélica. El resultado de este proceso innovador lo representa la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. “Esto significaba que él había tratado de introducir la ciencia nueva de la filosofía trascendental, de modo que la hizo más comprensible a través del escepticismo de Hume, pero a la vez la había justificado de nuevo como de la orientación natural de un ser humano hacia la metafísica.”¹⁷

La mencionada orientación natural de un ser humano hacia la metafísica, en opinión de Gadamer, es la razón, por lo que la publicación de la *Crítica de la razón pura* puede ser considerada el comienzo de una nueva etapa en la historia del pensamiento occidental. Es el comienzo de un periodo que dura hasta hoy día. Ni tales personajes de la filosofía occidental, como fueron Hegel, Nietzsche, Heidegger o Wittgenstein, habían conseguido crear una doctrina filosófica que fuese tan transformadora y que, de tal modo, hubiese marcado el pensamiento de las épocas siguientes, como lo fue el caso de Kant. Sólo la pregunta sobre la posibilidad de la metafísica no había sido formulada nunca antes, mientras que cualquier otro pensamiento filosófico después de Kant ya no pudo pasar sin tener en cuenta la pregunta sobre la posibilidad y el sentido de la metafísica. Desde la perspectiva gadameriana,

¹⁵ GADAMER, H.-G., “Neuzeit und Aufklärung (J. Mittelstrass)”, *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, p. 60-61.

¹⁶ GADAMER, H.-G., “Kants »Kritik der reinen Vernunft« nach 200 Jahren. »Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus«”, *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, p. 336.

¹⁷ *Ibid.*, p. 337.

Kant debería ser considerado como uno de los metafísicos más significativos de la Edad Moderna.

¿Cómo es entonces posible, pregunta Gadamer, que Kant – el gran metafísico – se haya convertido en Kant – el teórico del conocimiento? La respuesta a la pregunta consiste en la aversión de la filosofía neokantiana al sistema metafísico de Hegel. De este modo, dice Gadamer, los neokantianos de Marburgo, en sus intentos de volver a Kant se encontraron, de pronto, en una situación paradójica. En vez de a Kant, habían dado un paso atrás directamente a Fichte y a Hegel. Por eso, sostiene Gadamer, que también la crítica de los neokantianos durante la I Guerra Mundial se parecía mucho más a la crítica de Hegel, según la ejercía Kierkegaard en su filosofía, y no significaba tanto el alejamiento de las posiciones kantianas como el desplazamiento en dirección a la metafísica de Kant.¹⁸

El retorno verdadero a la metafísica kantiana, aunque todavía no completo, lo ve Gadamer sólo después de acabarse el neokantianismo, en la filosofía de Wolf, Bichler o Hartmann, los cuales ya admiten las tendencias metafísicas de la filosofía de Kant. Pero ellos todavía siguen entendiéndola como la *metafísica del conocimiento*, sin tener en cuenta que Kant estableció su metafísica, definida de nuevo, sobre la base de la filosofía práctica, del mismo modo que, según la interpretación de Gadamer, lo habían hecho Platón y Aristóteles¹⁹. Entonces, ¿quién puede ser realmente considerado el sucesor de Kant, en cuanto a su intento de rehabilitar la metafísica tradicional, pero no dogmática?

La respuesta de Gadamer es, sin duda, estos dos autores: Jaspers y Heidegger. Los dos habían intentado renovar la metafísica, aunque cada uno de manera diferente. Mientras que Jaspers, quién, según Gadamer, probablemente no era consciente de su proximidad ideal a la filosofía kantiana, se inclinaba más bien al entendimiento kantiano de la razón práctica y, con ello, a la metafísica de las costumbres; Heidegger había decidido construir la nueva metafísica sin el saber práctico. Heidegger estaba inspirado por la antigua *sofia* y veía en la *Crítica de la razón pura* el renacimiento de la metafísica sobre la base de un saber teórico.

Pero a pesar de las diferencias, ambos pensadores habían barruntado lo que Gadamer suele llamar la orientación natural de un ser humano hacia la metafísica, y sobre la base de esta orientación natural habían constituido sus propias doctrinas filosóficas, en las que siempre trataban la incapacidad de las ciencias modernas de darle al ser humano respuestas a las preguntas más palpitantes de su vida. Con eso, no sólo habían conseguido reactivar la filosofía kantiana, sino también situar con

¹⁸ Ibid., p. 339.

¹⁹ Ibid. p. 343.

éxito el pensamiento kantiano, enraizado en la metafísica del siglo XVIII., en el contexto de la filosofía contemporánea, siguiendo lo que, según Gadamer, no está formulado en la *Crítica de la razón pura* de manera explícita, el significado del saber práctico para el conocimiento teórico, es decir para los problemas metafísicos. De este modo, en el pensamiento de Kant, se estableció la relación armónica entre la teoría y la práctica, lo que conllevó a la unificación de la racionalidad humana bajo la capacidad de un juicio crítico, de un sentido común²⁰.

3. El concepto kantiano de armonía y la ética hermenéutica

JESÚS CONILL SANCHO, EN SU LIBRO *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*²¹, acentúa la importancia de la obra kantiana para la hermenéutica gadameriana, y defiende la interpretación gadameriana de la *Crítica del juicio*, que podemos leer en *Verdad y método*, hasta tal punto que, Manuel Sánchez Rodríguez, en su crítica de la mencionada obra de Conill Sancho, refiriéndose al mismo autor, habla sobre el Kant *hermenéutico* o por lo menos que se puede *hermeneutizar*.²²

Desde el punto de vista de Gadamer, la filosofía de la Edad Moderna no representa nada nuevo, ni puede ser considerada como una separación total de la tradición del pensamiento occidental. Para Gadamer, ésta es más bien un intento de mirar con una nueva perspectiva las preguntas más antiguas de la filosofía occidental, las preguntas formuladas por Platón o Aristóteles. Por eso, la filosofía de la Ilustración no empieza para él con Descartes, sino directamente con Kant. La filosofía kantiana, en la hermenéutica gadameriana, destaca por la incesante actualidad; y aunque Gadamer no percibe la filosofía de la Ilustración de manera muy positiva, dudando realmente de su legitimación, sostiene que siempre hay que volver a la herencia kantiana. La obra kantiana, para la hermenéutica de Gadamer, demuestra un gran desafío y Kant un pensador insuperable.

Así, como en el caso de la filosofía griega antigua, representada en el pensamiento gadameriano ante todo por Platón y Aristóteles, la filosofía práctica puede considerarse también el centro de interés en la filosofía de la Edad Moderna, entendida por Gadamer de manera hermenéutica. Mientras que en la filosofía griega del periodo clásico, Gadamer dedica más atención al modelo platónico-aristotélico de la filosofía práctica, acentúa que en la Edad Moderna fueron Kant y Rousseau los pensadores que se ocuparon de la filosofía práctica, hasta tal grado que consiguieron devolver-

²⁰ Ibid., p. 348.

²¹ CONILL SANCHO, J. (2006), *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.

²² SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M., "Hermenéutica y Moral", *Isegoría*, N.º 39, julio-diciembre, 2008, p. 433.

le su significado original. Así como Gadamer percibe la filosofía del tiempo de la Ilustración, y parcialmente también la filosofía moderna, con excepción a Hegel, de manera negativa, tampoco se olvida de acentuar que el mayor mérito de la filosofía moderna para la historia del pensamiento occidental puede estar situado en el ámbito de la filosofía práctica, según Kant se encuentra en la *metafísica de las costumbres*.

Gadamer se dedica a la filosofía kantiana en varios estudios, entre los que destacan: *Kant und die Gottesfrage*²³ (1941), *Kant und die hermeneutische Wendung*²⁴ (1975) o *Kants >Kritik der reinen Vernunft< nach 200 Jahren* (1981). Pero el foco en la interpretación de la ética kantiana en su pensamiento da como resultado el artículo: *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*²⁵ (1963). Los resultados del estudio mencionado los desarrolla Gadamer más tarde en las últimas páginas del ensayo *La idea del Bien entre Platón y Aristóteles (Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles)*²⁶, publicado en 1976. El estudio *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*, a primera vista parece una confrontación crítica entre la filosofía de la moral de Kant y de Aristóteles. Mientras que muchos autores lo explican de este modo, Grondin tiene razón en cuanto que lo ve al revés:

“La contraposición entre Aristóteles y Kant resaltó principalmente en el importante ensayo de 1963: «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik» («Sobre la posibilidad de una ética filosófica»; GW 4, 175–188), que contribuyó bastante al redescubrimiento de la ética aristotélica y la rehabilitación de la filosofía práctica en Alemania. Puesto que los debates, no desencadenados por Gadamer, tendieron pronto a erigir el universalismo kantiano en contra del «relativismo» aristotélico, vemos que Gadamer, en sus trabajos más recientes, tiende a insistir más bien en la solidaridad entre Kant y Aristóteles, que él tenía bien presente. Véase especialmente el estudio «Aristoteles und die imperativische Ethik» («Aristóteles y la ética imperativa»; 1989), donde un Kant, leído a través de Gerhard Krüger, aparece como crítico de la Ilustración moral y heredero de Aristóteles en cuanto a la tradición de la filosofía práctica.”²⁷

En la comparación de los dos pensadores realmente se esconde un gran potencial argumentativo que debe servir a la rehabilitación de la filosofía práctica, no solo en Alemania, como más arriba menciona Grondin, sino en todo el ámbito del pensa-

²³ GADAMER, H.-G., “Kant und die Gottesfrage”, *Neuere Philos Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 349–360.

²⁴ GADAMER, H.-G., “Kant und die hermeneutische Wendung”, *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger, GW 3*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 213–222.

²⁵ GADAMER, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, *Philosophica Malacitana 5*, Tr. L. de Santiago Guervós, 1992, pp. 173–187.

²⁶ GADAMER, H.-G., “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog, GW 7*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1991, pp. 128–227.

²⁷ GRONDIN, J., *Introducción a Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p 165.

miento occidental, que influido por los métodos de las ciencias naturales, tiende a creer en el incesante progreso moral. Conmovido por los acontecimientos de la II Guerra Mundial, Gadamer está convencido de que no existe ningún progreso en la moral, y que es precisamente la filosofía práctica la que puede indicarnos como resolver los dilemas vinculados con el compromiso de elegir entre varias maneras de actuar en nuestras vidas cotidianas.

Gadamer acentúa el hecho de que el pensamiento antiguo no veía en la ética la división moderna entre la teoría y la práctica, ni la tensión entre ellas que solemos percibir hoy día, y que aunque los griegos siempre distinguían entre la *episteme* y la *techne*, en la ética reconocían con claridad *el saber práctico*. En el saber práctico, sostiene Gadamer, se practicaba un tránsito paulatino de uno a otro, el conocimiento de una verdad independiente del interés personal o *incondicionado*, según dice Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, junto con la adopción de una actitud en una situación concreta. El pensamiento moderno lleva a la filosofía de la moral al antagonismo entre lo teórico y lo práctico, que se manifiesta como un imperativo moral, fuera de cualquier interés personal y su aplicación práctica, la que en la filosofía de Kierkegaard se conoce como el precepto cristiano del amor al prójimo.

Entonces, ¿cómo es posible, pregunta Gadamer, resolver de manera relevante el dilema de la teoría y la práctica en la ética filosófica? La respuesta no sorprende, Gadamer indica dos caminos hacia la rehabilitación de la filosofía de la moral. El primer camino implica volver a Aristóteles con su entendimiento del saber práctico a través del concepto de *frónesis*, mientras que el segundo propone volver a Kant, a su *metafísica de las costumbres*. La aceptación de la ética kantiana, lleva consigo sobre todo *el reconocimiento de los valores a priori*. Kant lo formula en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de manera siguiente: “Así como se distingue la matemática en pura y aplicada, y la lógica en pura y aplicada, puede distinguirse, si se quiere, la filosofía pura – metafísica – de las costumbres y la filosofía aplicada – la naturaleza humana –. Esta formulación nos recuerda que los principios morales no deben fundarse en las propiedades de la naturaleza humana, sino que han de subsistir por sí mismos *a priori*; pero que de esos principios tienen que poder derivarse reglas prácticas para toda naturaleza racional y, por lo tanto, también para la naturaleza humana.”²⁸

Gadamer aprecia mucho que Kant se oponga contra la razón omnipotente, sostenida por la Ilustración, y eso especialmente en el ámbito de la ética; pero a la vez le crítica por la falta de condicionamiento empírico en su metafísica de las costum-

²⁸ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, po. cit., p. 410.

bres. Gadamer, además, constata que Kant no desarrolla su filosofía de la moral a base de un imperativo ético, sino según los principios de la *buena voluntad*, cuya definición exacta aparece más tarde en la *Crítica de la razón práctica*. Gadamer acentúa el estado específico del concepto de voluntad en la filosofía kantiana, el estado que a la voluntad le hace situarse fuera de los límites marcados por la causalidad, por la razón pura, y parcialmente también por el mundo empírico-sensorial. La voluntad, definida de este modo, puede ser capaz de respetar una ley moral, empíricamente incondicionada y admitida por la razón práctica; más todavía, la misma razón práctica, según Kant, presupone este tipo de voluntad.²⁹

El imperativo moral se convierte así en uno de los atributos básicos de la libre voluntad. En este punto Gadamer argumenta que la consciencia moral de un ser humano realmente contiene mucho más condicionamiento empírico del que Kant estaba dispuesto a admitir. Igualmente, la ética kantiana no cuenta con las condiciones individuales en cada situación concreta, en la que es necesario aplicar una ley moral. Desde la perspectiva metodológica, Gadamer acepta plenamente el entendimiento imperativo de una regla moral, porque ésta representa la guía hacia la investigación de las leyes con ayuda de la razón práctica, pero no se pone de acuerdo con su valor universal e incondicionado, sin tomar en consideración las situaciones que pueden clasificarse como extraordinarias. Un ejemplo muy típico que, según Gadamer, necesariamente causa el fracaso del imperativo categórico, es el caso de un suicida. En la versión kantiana de la historia, el imperativo categórico le obliga al suicida a empezar a reflexionar el sentido y las consecuencias de su acto; mientras que en la versión gadameriana, una persona que decide terminar con su vida de manera tan extrema, ya no puede ser capaz de reflexionar o valorar cualquier cosa.

Pero aparte de la crítica, Gadamer aprecia el valor formativo del *rigorismo ético* kantiano, como éste lleva a la preferencia del deber ante los intereses egoístas, y enseña cómo se refina la naturaleza de un ser humano, que consigue resistirse a una situación extraordinaria. Además, Gadamer compara el *rigorismo ético* kantiano con el *rigorismo ético* platónico, encontrando ciertas analogías en ambas doctrinas, y descubre la relación armónica entre el conocimiento moral teórico en la metafísica de las costumbres y su aplicación práctica en la vida cotidiana. Lo acentúa sobre todo en *La idea del Bien entre Platón y Aristóteles*, donde afirma que, “de todos los filósofos modernos, fue Kant el que se había acercado más a la herencia ética platónico-aristotélica”³⁰.

²⁹ Véase: KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Tr. J Rovira Armerngol, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003, p. 16-20.

³⁰ GADAMER, H.-G., “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog. GW 7*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1991, p. 223.

Gadamer no es un admirador rendido a sus antecesores filosóficos. Es, sin embargo, un lector aprehensivo, capaz de identificar las carencias o excesivas pretensiones, sobre todo, si se trata de grandes personajes de la filosofía occidental. A pesar de eso, no duda de que la lectura de la obra de los personajes pasados, aunque a primera vista demasiado arcaica o ya superada, aún puede ofrecernos respuestas razonables y actuales a las preguntas más palpitantes del tiempo presente. Además, siempre es necesario tener en cuenta que no existe una doctrina filosófica acabada, y que cada intérprete entendido no sólo debería reconocer las carencias de una obra filosófica, o cualquier otra, sino también olvidarse de ellas para no esconder lo realmente valioso bajo una crítica excesiva. Exactamente en eso consiste el verdadero valor de la interpretación gadameriana de la obra filosófica de Kant, en la capacidad de conservar la relación armónica entre la postura crítica y la acentuación de un mensaje extraordinario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CONILL SANCHO, J. (2006), *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.
- GADAMER, H.-G., “Kant und die Gottesfrage”, *Neuere Philos Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 349–360.
- “Neuzeit und Aufklärung (J. Mittelstrass)”, *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 60–67.
- “Kant und die hermeneutische Wendung”, *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger, GW 3*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 213–222.
- “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog, GW 7*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1991, pp. 128–227.
- “Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ nach 200 Jathren. »Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus«”, *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 336–348.
- “Aristoteles und die imperativische Ethik”, *Plato im Dialog, GW 7*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 381–395.
- “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, *Philosophica Malacitana 5*, Tr. L. de Santiago Guervós, 1992, pp. 173–187.
- *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Tr. A. Agud Aparicio, R. de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993.
- “Vorwort”, *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 1.
- GRONDIN, J., *Introducción a Hans-Georg Gadamer*, Tr. C. Ruiz-Garrido, Barcelona, Herder, 2003.
- *The philosophy of Gadamer*, Tr. K. Plant, Chesham, Acumenpublishing, 2003.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 5, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1787.
- *Kritik der Urteilskraft*, Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 5, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1799.
- *Crítica de la razón práctica*, Tr. J. Rovira Armerngol, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003.

— *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tr. M. García Morente, San Juan, Puerto Rico, Ed. P. M. Rosario Barbosa, 2007.

MITTELSTRASS, J., *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin, De Gruyter, 1970.

ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1998.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M., “Hermenéutica y Moral”, *Isegoría*, N.º 39, julio-diciembre, 2008, pp. 373-446.

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.002>
Bajo Palabra. II Época. N.º18. Pgs: 43-60

