

Amán Rosales Rodríguez

Gadamer y Heidegger¹

1

Pienso que para nadie es un secreto la influencia de Martín Heidegger en la filosofía del siglo XX. Eso es algo que incluso la mayoría de sus detractores reconoce —aunque sea a regañadientes. Ni qué decir de aquellos que fueron durante un tiempo sus estudiantes cercanos, o al menos sus oyentes en los primeros cursos impartidos por Heidegger en Marburgo, sobre todo los previos a la aparición de *Ser y tiempo*. En lo que respecta a Hans-Georg Gadamer, ninguno de sus maestros o colegas contemporáneos (P. Natorp, N. Hartmann, M. Scheler, etc.) tuvo el impacto sobre él que sí produjo Heidegger a su llegada a la pequeña ciudad universitaria de Hese, más conocida por el brillante trabajo de sus filósofos neokantianos (con Paul Natorp, bajo cuya dirección Gadamer se doctoró con un trabajo sobre Platón y Herman Cohen a la cabeza). Gadamer ya había conocido brevemente al Heidegger asistente de Husserl en Friburgo durante tres meses en 1923, antes de su arribo como Catedrático a Marburgo.

No está de más recordar que el impacto de Heidegger sobre Gadamer es similar al que experimentaron otros brillantes autores de la época, cada uno de los cuales seguiría después su propio derrotero filosófico. Aparte de Gadamer, quizá habría que citar sobre todo a aquellos cuatro destacados filósofos de origen judío que un escritor reciente, explorando sus complejas y a veces tormentosas relaciones intelectuales y personales con Heidegger, ha llamado, no sin cierta ironía, “los hijos de Heidegger”, es decir: H. Arendt, H. Jonas, K. Löwith y H. Marcuse². Recuerden ustedes cómo Hannah Arendt podía aún

escribirle a Heidegger en 1974: “Nadie puede dictar una conferencia de la forma en que usted lo hace, nadie pudo antes de usted.”³ Hans Jonas, quien tanto criticó aspectos diversos de la filosofía y personalidad heideggerianas, por ejemplo su soberbio desinterés por problemas éticos, para no hablar de su tristemente célebre “pecado político”, pudo sin embargo reconocer en 1987, evocando también sus propios años de aprendizaje, que “Heidegger fue sin duda el filósofo más importante que Alemania tuvo por entonces. Tal vez se puede decir el pensador filosófico más importante de este siglo.”⁴ Manifestaciones similares de admiración —aunque sea teñida de distancia crítica— podrían citarse en los casos de Marcuse y Löwith. Tan documentado está el impacto de *Ser y tiempo* sobre el joven marxismo marcusiano, como de la audaz y controversial lectura heideggeriana de Nietzsche sobre el enfoque löwithiano en torno al nihilismo europeo.

Gadamer, por su parte, ha sido magnánimo en sus testimonios escritos y orales sobre Heidegger. Baste citar solamente dos ejemplos. La llegada de Heidegger a la provincial Marburgo a finales de los años veinte la califica Gadamer de “un acontecimiento fundamental no sólo para mí, sino para el Marburgo de aquella época”. Sobre el modo heideggeriano de filosofar se refiere Gadamer como “una síntesis tal de energía espiritual, de a la vez simplicidad tan poderosa en la expresión y tan radical simpleza en sus preguntas, que todos los juegos de ingenio con categorías y modalidades a que, con mayor o menor destreza, alguien como yo estaba acostumbrado, se desvanecieron sin dejar rastro.”⁵ En otro lugar escribe también Gadamer: “Lo que Heidegger ofrecía era

(...) la plena entrega de todas las fuerzas –y qué fuerzas de genio– de un pensador revolucionario que casi se asustaba de la osadía de las preguntas que él mismo iba formulando con cada vez mayor radicalidad, pero al que la pasión por el pensamiento llenaba de tal modo que se transmitía a su auditorio con una fascinación irrefrenable.”⁶

Ahora bien, muchos de ustedes estarán familiarizados con la propuesta interpretativa de Jürgen Habermas, según la cual el gran aporte filosófico de Gadamer estriba en haber “urbanizado la provincia heideggeriana”. Dicho de otro modo, pero desde la misma lectura habermasiana, Gadamer se habría esforzado por tender un puente entre el pensamiento radical, “terco y duro” –agrega Habermas– de Heidegger y nosotros.⁷ La tarea que Gadamer se habría impuesto residiría en algo así como continuar o retomar ciertas líneas filosóficas fundamentales sugeridas o apenas insinuadas por Heidegger. Tales líneas deberían servir, adecuadamente integradas en una hermenéutica filosófica, para “tender puentes” con una maltrecha tradición humanista que el mismo Heidegger habría intentado –y según algunos también logrado– desmontar o ‘deconstruir’ –como dicen ahora– como mera metafísica del ente, o, lo que viene a ser lo mismo, del sujeto epistemológico. Permítanme que asuma en lo que sigue la sugerencia de Habermas, que en lo fundamental me parece correcta. No habría tiempo en todo caso, para ahondar más críticamente en sus detalles.

La breve exposición que sigue buscará apoyar, entonces, la propuesta habermasiana de entender el esfuerzo hermenéutico gadameriano respecto a la difícil filosofía de Heidegger. Para ello recurriré a algunos ejemplos de una obra de Gadamer que por cierto Habermas no menciona en su artículo, pero que sin embargo me parece ilustra con claridad lo que éste interpreta del proyecto interpretativo gadameriano. La obra en cuestión es *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk* (1964)⁸. Se trata de una compilación de ensayos relativamente breves sobre distintos aspectos de la filosofía heideggeriana, en especial sobre los del así llamado período pos-“viraje”. Con el “viraje” se entiende aquella fase creativa heideggeriana que arranca, aproximadamente, con ensayos de los años 1930/1 como “Sobre la esen-

cia de la verdad” y “La doctrina de Platón acerca de la verdad”. Dichos trabajos suponen un replanteamiento más o menos radical de tesis características de *Ser y tiempo*. Ante todo se desecha, a favor de una ambiciosa perspectiva histórico-ontológica, la perspectiva existencial típica de esa obra. Quiero hacer hincapié, previo a su presentación, que los ensayos de Gadamer no sólo son muy variados en sus temáticas, sino que además, por abarcar las décadas de los sesenta, setenta y ochenta del siglo pasado, no resulta del todo fácil integrarlos en una temática común. Lo que haré será seleccionar algunos ensayos para destacar tanto la imagen filosófica de Heidegger que de ellos se desprende, como la valoración que Gadamer realiza de los aportes de su ex maestro. Creo que indirectamente será posible detectar también aquellos elementos heideggerianos ya integrados en el pensamiento gadameriano. Apelo a su comprensión por las inevitables simplificaciones y esbozos imperfectos que tendré que introducir en aras del tiempo.

2

Tres ensayos gadamerianos que deseo presentar en primer lugar se hallan bastante separados en el tiempo, si bien sus temas son afines. Se trata de “Existencialismo y filosofía de la existencia” (1981), “La dimensión religiosa” (1981) y el mucho más anterior “La teología de Marburgo” (1964). Uno de los principales objetivos del primero es valorar, comparándolos, los aportes de diversos pensadores alemanes al movimiento –fundamentalmente francés según Gadamer– del existencialismo. Éste se nutrió de los aportes de lo que en Alemania, bajo el liderazgo de Karl Jaspers y Heidegger, se dio en llamar más bien “filosofía de la existencia”. Cada uno a su manera, Jaspers y Heidegger, asumieron el reto lanzado por Kierkegaard a Hegel, al Profesor absoluto de Berlín, que habría olvidado, enredado en la madeja de la dialéctica de la razón y maniatado por el Espíritu absoluto, nada menos que la existencia concreta misma del ser humano con sus posibilidades de realización, elección y decisión en situaciones igualmente concretas y apremiantes. El

camino de Jaspers le condujo —en virtud de su propia preparación clínica— a toparse, a la luz también de su enfrentamiento con la crítica weberiana a la modernización, con “situaciones límite” que traspasan lo científicamente expresable y solucionable. Gadamer estima más influyente el enfoque de Heidegger que el estilo moralizante de Jaspers. Si bien al primero no le eran ajenos los problemas de ciencia natural y matemática, su inicio filosófico se alimentó más bien de la teología y de la por entonces aún preponderante filosofía de la vida (de autores como Dilthey, Bergson y Simmel).

En su ensayo de 1924, Gadamer también comprueba la ligazón entre las inquietudes teológicas y las referentes al lenguaje en el joven Heidegger. Según éste, la verdadera misión de la teología es encontrar la palabra adecuada, capaz de llamar y preservar la fe, haciendo digno al ser humano para su encuentro con lo sagrado y de ahí indirectamente con el propio ser. El tema del lenguaje es central en la relación filosofía-teología establecida por Heidegger. El lenguaje que le interesa a Heidegger, apunta Gadamer, es aquel concebido no como fenómeno susceptible de “objetivación”, como en el caso del neokantismo, sino el lenguaje como fenómeno embebido en un más primordial “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) de existencia temporalmente condicionada. En cuanto tal, dicha existencia exige un esfuerzo hermenéutico antes que simplemente explicativo-causal para su captación integral. En el ensayo “La dimensión religiosa”, Gadamer escribe acerca del impacto de ciertas ideas escatológicas del cristianismo más temprano, así como de las epístolas paulinas sobre el joven Heidegger. Su misión la veía entonces como un intento de liberarse de los presupuestos teológicos en que había sido educado para llegar a ser un auténtico “teólogo cristiano”.

La originalidad de Heidegger consistió desde sus primeros trabajos, en opinión de Gadamer, en su atrevida articulación, desde diversas fuentes, del problema radical de la existencia individual con la pregunta metafísica por excelencia, la pregunta por el ser. En el fondo, lo que Gadamer sugiere es que antes de Heidegger nadie había osado plantear con semejante radicalidad el pro-

blema de la *interpretación* del ser desde la imperfecta, temporal y mortalmente condicionada e irrepetible existencia personal. Paradójicamente, sugiere Gadamer, *Ser y tiempo* llevó tan lejos —ontológicamente hablando— la pregunta existencial, que el resultado final propuesto en sus páginas apenas tenía ya que ver con intentos similares de Jaspers, y aún menos con el idealismo trascendental husserliano. Gadamer concluye su comparación de Jaspers, Heidegger y otros autores aseverando que si bien la filosofía de la existencia como tal pertenece ya al pasado filosófico, los nombres que contribuyeron a su desarrollo, con Heidegger en primer plano, siguen ofreciendo valiosas incitaciones al diálogo filosófico.

Un punto similar lo expone Gadamer en otro ensayo posterior, “El pensador Martín Heidegger” (1968). En éste, Gadamer defiende a Heidegger de las numerosas acusaciones de que ha sido objeto por su presunto uso abusivo del lenguaje. El lenguaje heideggeriano sin duda resulta torcido y deficiente, dice Gadamer, para personas provenientes de ámbitos disciplinarios muy ajenos a la investigación propiamente ontológica, como sociólogos o politólogos. Eso es cierto por cuanto el lenguaje heideggeriano ejemplifica el esfuerzo de su autor por transmitir no informaciones, sino por hacer ver cómo al final del túnel o del laberinto del lenguaje es el ser mismo, nada menos, el que aguarda. Gadamer interpreta el radical preguntar heideggeriano por el ser no como un capricho extravagante, menos aún como ejemplo de calculado esoterismo, sino como una muestra del esfuerzo de Heidegger por hacer que el lenguaje llegue a comprenderse a sí mismo a la vez que penosamente busca acercarse al ser. *Ser y lenguaje* están entonces esencialmente conectados. Gadamer coincidiría con la siguiente afirmación de Heidegger: “Si es verdad que el ser humano tiene en el lenguaje la verdadera estancia de su existencia, entonces una experiencia con el lenguaje nos tocará en la estructura más profunda de nuestra existencia.”⁹ Además, emparentado con la poesía, el lenguaje heideggeriano expresa, para Gadamer, un esfuerzo supremo del pensar para conectar consigo mismo en su esencia y a partir de ahí vislumbrar la manifestación oculta y revelada a la vez del ser. Esa es una idea heideggeriana que

el propio Gadamer intentaría con sus propios medios aplicar al estudio de sus poetas preferidos, como Rainer M. Rilke, Stefan George o Paul Celan. La búsqueda del ser no puede depender para Heidegger del aparato conceptual tradicional de la metafísica. La "destrucción de la metafísica" heideggeriana es una rebelión contra el lenguaje que pretende asir clara y distintamente la experiencia del ser, pero lo que hace es más bien encadenarse a los entes. ¿Pero cómo poder "decir" adecuadamente todo eso? Gadamer escribe que Heidegger siempre fue consciente de la "penuria del lenguaje", de sus limitaciones expresivas respecto a la tarea decisiva de recuperación del sentido de la pregunta por el ser.

Otro tema significativo en el que Gadamer examina la influencia decisiva de Heidegger es, por supuesto, en su lectura de la filosofía griega. Entre otros, Gadamer le dedica reflexiones en ensayos relativamente recientes como "Platón" (1976) y "Los griegos" (1979). En el primero, Gadamer subraya cómo fue de Heidegger que su generación aprendió que la metafísica griega tiene una presencia activa, influyente y sobre todo ambivalente en los estratos más insospechados de la mentalidad moderna. Así, Gadamer recuerda cómo Platón, desde la interpretación de Heidegger, pudo dar el paso determinante para la metafísica posterior de identificar, culminando tendencias presocráticas anteriores, el acontecer de la verdad en tanto que desocultamiento del ente *como* rectitud de la representación. Con ello se inauguraría el período dominante de la metafísica como onto-teología cuya nueva cumbre se alza con la filosofía cartesiana. Gadamer no se muestra muy convencido de la lectura heideggeriana, y más bien pregunta si no es que el mismo Platón procuró ya superar esa dicotomía entre idea y representación al postular la idea del Bien como el sitio por antonomasia del desocultamiento pleno, no subjetivamente condicionado del ente. En su ensayo sobre los griegos, Gadamer recalca cómo con Heidegger irrumpió una nueva forma de entender, justo como historia viva, el sentido e influencia del pensamiento griego. Ejemplo de ello es la interpretación heideggeriana de la *Phronesis* aristotélica como otra forma fundamental del conocer, entendido como

un tratar con la propia verdad de ente. Sin embargo, Gadamer no omite manifestar su desacuerdo ante las conspicuas libertades o violencias que Heidegger se permitía en la traducción e interpretación de textos, sobre todo de los presocráticos. Gadamer nos recuerda también un pensamiento central de Heidegger: el consistente en llamar la atención acerca de la frase heraclíteica sobre la tendencia a la ocultación de la naturaleza. Con ello se nos advierte que al ser hay que pensarlo no como objeto cuya resistencia hay que romper para dominarlo, sino como un ámbito de revelación ontológica que hay que respetar en su simple mostrarse o acaecer.

En su semblanza conmemorativa de Gadamer, Jens Halfwassen, nos recuerda algunas semejanzas y diferencias más entre los enfoques heideggeriano y gadameriano con respecto a la filosofía griega¹⁰. Sobre Heidegger ejerció una fascinación inmensa lo que él entendió como una comprensión primigenia de la experiencia de la verdad presente en algunos autores presocráticos, es decir, por lo menos antes que se diera el giro metafísico platónico-aristotélico. No obstante, ambas perspectivas, la presocrática y la platónico-aristotélica son actuales, están vivas aunque convivan aún en tensión, según Heidegger, en la historia posterior de la cultura occidental. La filosofía griega, para Heidegger y Gadamer, puede ser sin duda objeto de estudio de la investigación histórica-filológica, pero también representa algo más importante: las raíces fundamentales que moldean y todavía determinan el cariz de la cultura europea occidental y mundial. Ese *poder de los comienzos*, siempre enfatizado por Heidegger, lo acepta también gustosamente Gadamer, aunque su visión de la influencia posterior de la metafísica griega (específicamente la platónica) sobre occidente es mucho menos pesimista que la heideggeriana. La fecundidad de los comienzos griegos se muestra en el hecho de que éstos constituyen una tradición activa que nos mantiene ligados a sus mismos fundamentos. La modernidad no ha comenzado de cero, sus orígenes determinan también el contexto de objetos culturales particulares, como textos literarios y obras de arte, que hay que ubicar en el marco de esa tradición para su adecuada interpretación y comprensión.

Creo que parte de lo que Habermas sugiere cuando dice que Gadamer procuró urbanizar la provincia heideggeriana, queda insinuado en la siguiente valoración final que hace Gadamer de Heidegger en sus recuerdos de los años de aprendizaje: "Dos son las cosas que nadie debería poder discutir: nadie se ha remontado en la memoria tan lejos como Heidegger para explicarnos el desembocamiento de la historia de la humanidad en la civilización técnica de nuestros días y en la lucha por el dominio del planeta inmediatamente a partir de la filosofía de los pensadores griegos, a partir de su fundamentación de la ciencia y su creación de la metafísica. Y nadie ha arriesgado tan lejos en el terreno vacilante de conceptos convencionales para que las experiencias de otras culturas, y en particular de las culturas asiáticas, se perfilaran de lejos por vez primera como nuestras propias posibilidades experienciales."¹¹

Para terminar, deseo agregar que aunque no podría referirme con la suficiente seguridad acerca del último punto mencionado por Gadamer, a efecto de evaluarlo adecuadamente, pero sí tras haber estudiado un poco el primer tema heideggeriano indicado por él, no puedo sino coincidir con su valoración del aporte decisivo, pero siempre susceptible de examen crítico, de Martín Heidegger al pensamiento filosófico contemporáneo. Con respecto a su aporte al pensamiento gadameriano, espero que las someras indicaciones que he ofrecido puedan dar una idea siquiera parcial de su importancia, re-

conocida generosamente por el propio Gadamer en todas sus etapas creativas.

Notas

1. Conferencia pronunciada el día 15 de mayo de 2002, con motivo de una mesa redonda sobre Hans-Georg Gadamer (1900-2002), en el Mini-auditorio de la Facultad de Letras, Universidad de Costa Rica.
2. R. Wolin, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (Princeton & Oxford: Princeton U. Press, 2001).
3. *Ibid.*, p. 38.
4. "Heideggers Entschlossenheit und Entschluss", en: G. Neske, E. Kettering (Hg.). *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch* (Pfullingen: Neske, 1988), p.221.
5. *Mis años de aprendizaje* (trad. R. Fernández de Maruri Duque. Barcelona: Herder, 1996), p. 35.
6. *Ibid.*, p. 251.
7. Jürgen Habermas, "Hans-Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana" (1979), en: *Perfiles filosófico-políticos* (trad. M. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1975), pp. 346-54.
8. Todas las citas de esta obra se refieren a su edición en las *Gesammelte Werke* de Gadamer (*Band 3. Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*. Tübingen: Mohr, 1987), pp. 332-74.
9. *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1993, 10. Aufl.), p. 159.
10. Cf. "Zum Tode Hans-Georg Gadamer", <http://www.philosophie.uni-hd.de/termine/todgadamer.html>.
11. *Mis años de aprendizaje*, *op. cit.* p. 258.