

# LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA

## DIÁLOGO Y MÉTODO



### Capítulo 15



CECILIA MONTEAGUDO Y PABLO QUINTANILLA, editores

**BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ**  
**Centro Bibliográfico Nacional**

101 C1 Los caminos de la filosofía: diálogo y método / Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, editores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
431 p.; 21 cm.

Incluye bibliografías.

Contenido: Filosofías en diálogo -- La filosofía y el cuidado del alma -- Caminos del conocimiento -- Filosofía y lógica -- Filosofía en diálogo con otras disciplinas.

D.L. 2018-03751

ISBN 978-612-317-333-3

1. Filosofía - Ensayos, conferencias, etc. 2. Metodología - Ensayos, conferencias, etc. 3. Fenomenología 4. Lógica 5. Ética I. Monteagudo Valdez, Cecilia, 1960-, editora II. Quintanilla, Pablo, 1964-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú

**BNP: 2018-067**

*Los caminos de la filosofía. Diálogo y método*

Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, editores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: marzo de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,  
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-03751

ISBN: 978-612-317-333-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800277

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## ¿Verdad o método? En torno al llamado gadameriano de ir «más allá del control de la metodología científica»

Cecilia Monteagudo

Pontificia Universidad Católica del Perú

Este artículo busca atisbar las motivaciones que están detrás del llamado que hace Hans-Georg Gadamer (1900-2002) de ir «más allá del control de la metodología científica» para repensar el fenómeno de la comprensión y la verdad. Se trata de un tema polémico que tiene que ver tanto con la recepción de su obra capital publicada en 1960, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1977)<sup>1</sup>, como con la impronta dialógica de su hermenéutica filosófica. Sin duda, dado el peso institucional y cultural que tiene el método, resulta desafiante la intención de Gadamer de repensar la verdad buscando inspiración en experiencias extrametódicas como el arte y en el ejercicio de interpretación que realizan las ciencias del espíritu (ciencias del hombre y la sociedad). Pero, ¿está Gadamer contra el método?, ¿tiene todavía algún sentido esta lucha contra el metodologismo en el contexto de la teoría de la ciencia poskuhniana o en lo que incluso algunos llaman el giro hermenéutico de la epistemología? (Moya, 2006, pp. 97-133). Estas son las preguntas que intentaré responder en este texto.

---

<sup>1</sup> Esta obra dio lugar a una serie de malentendidos y posteriores aclaraciones por parte del autor. Cada vez que la mencionemos en el texto lo haremos con las siglas *VM*.

Ahora bien, para este propósito, no desatendemos el contexto histórico en el que se dieron estos planteamientos, ni tampoco el carácter del metodologismo dogmático al que se enfrentaba Gadamer. Tampoco ignoramos, como lo dice Javier Recas, que el propósito antimetodológico de la hermenéutica gadameriana, por mucho que no presuponga recusación alguna a la metodología científica, ha derivado de facto en un antiobjetivismo que dificulta su acercamiento a las ciencias. Por ello, no le falta algo de razón cuando concluye en la línea de otras voces críticas (Apel, Ricœur), que la hermenéutica no debería ser tan refractaria a los procedimientos de la ciencia, sino, más bien, mediar su labor con ellos y desde ellos (2006, p. 147).

Tomando en cuenta lo anterior, nos limitaremos a rescatar algunos aspectos todavía vigentes de la crítica gadameriana al metodologismo, que se articulan con la apertura a la pluralidad y al diálogo al que nos invita su filosofía. En este sentido, mi artículo estará dividido en tres partes. Una primera se ocupará de la composición de *VM*, tema relevante para entender la crítica antes mencionada, una segunda expondrá los principales argumentos gadamerianos contra el metodologismo y una tercera presentará la concepción que Gadamer tiene del arte como correctivo frente a la unilateralidad del metodologismo.

## 1. Breves anotaciones sobre *Verdad y método*. *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*

Se trata de una obra de madurez que por diversas razones históricas y autobiográficas se publica casi tres décadas después de una primera que correspondió a su tesis de habilitación dedicada a la ética platónica y publicada en 1931.

Como lo señala Jean Grondin, biógrafo y estudioso de su obra (1999), el resultado de estos años de reflexión anteriores a *VM* solo se conoció en la década de 1950 como pequeñas publicaciones en torno a la cuestión de la verdad en las ciencias del espíritu y como conferencias

sobre «el problema de la conciencia histórica» dadas en la Universidad de Lovaina, en 1957 (Gadamer, 1993)<sup>2</sup>. Estas últimas constituyen, sin duda, uno de los antecedentes más orgánicos de la composición de *VM*.

Respecto a este punto, si bien muchos reconocieron en *VM* la exposición de una teoría hermenéutica, visto el texto en su conjunto, este se muestra, en cuanto a su composición, como una obra muy compleja y heterogénea, compuesta de múltiples investigaciones filosóficas e históricas que transitan sobre tres grandes temas: el arte, las ciencias del espíritu (la historia) y el lenguaje. A lo que hay que añadir una toma de posición inicial en la cual queda anunciada la tarea de una renovación conceptual, capaz de hacer justicia al carácter ontológico de la comprensión, a su historicidad radical y a la unidad de nuestra «vida en el lenguaje».

La heterogeneidad de los temas tratados en *VM* llevó, sin duda, a muchos lectores a sospechar de una falta de unidad en la obra, cuando no de la exposición de una teoría hermenéutica deficitaria de sistematicidad. Sin embargo, respecto a estas sospechas, Gadamer no se quedó indiferente. Por el contrario, los diversos prólogos a las nuevas ediciones de *VM*<sup>3</sup>, los múltiples textos autobiográficos y ensayos que publicó hasta los últimos años de su vida dan cuenta de lo proyectado por él en la composición de la obra<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Los artículos mencionados se encuentran reunidos en el volumen *Verdad y Método II*. Respecto a las conferencias, estas se publicaron primero en francés, en 1958. En español dichas conferencias tienen el título *El problema de la conciencia histórica*.

<sup>3</sup> *VM* tuvo seis ediciones en vida de Gadamer. Para la segunda edición y la tercera escribió prólogos que hoy se consignan junto con un epílogo y otros anexos en el tomo dos de las obras reunidas en alemán. La traducción al español, de 1977, consigna los prólogos señalados, el epílogo, unos excursos y un artículo bajo el título «Hermenéutica e historicismo».

<sup>4</sup> Ciertamente, tratándose también de la única que escribió con una intención sistemática, sus aclaraciones y precisiones posteriores resultaron centrales para la discusión a la que ha dado lugar su pensamiento filosófico en la reflexión contemporánea.

En suma, siguiendo a Grondin, se puede tener una perspectiva unitaria de la obra, pero si se asume que la temática filosófica de las ciencias del espíritu constituyó el punto de partida y la llave de acceso a la problemática hermenéutica general. Es decir, los tres grandes temas de *VM*, el arte, las ciencias del espíritu y el lenguaje, no harían otra cosa que mostrar la evolución que experimenta el propio Gadamer desde una hermenéutica científico-espiritual a una hermenéutica filosófica. En este sentido, será por efecto del propio despliegue conceptual de la reflexión gadameriana que se deja atrás el limitado problema epistemológico de las ciencias del espíritu para abrirse al fenómeno universal de la lingüística histórica de toda experiencia hermenéutica. En esto consistiría, pues, el giro ontológico que precede a los tres últimos capítulos de la obra.

Todo lo anterior se condice a su vez con lo declarado por Gadamer sobre el título principal de la obra, el mismo que habría sido sugerido por el editor de la versión impresa en 1960. En realidad, si bien todos esperaban que su obra llevase una mención a la hermenéutica filosófica, originalmente Gadamer pensó en el título «Comprender y acontecer». Dicho título fue rechazado por su similitud con un libro de Bultmann, *Creer y comprender*, editado por la misma época. Resonancias de esta primera versión de título reaparecen en la «Introducción» de *VM*, cuando Gadamer también señala que una finalidad principal de su obra es «hacer patente cuánto acontecer es operante en todo comprender» (1977, p. 25).

Finalmente, el título de *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica* dio nombre a esta obra de madurez, que en mi concepto se mantuvo siempre ligada al «problema de la conciencia histórica». Hecho que en el texto de las «Conferencias», de 1957, lo llevó a concluir que el privilegio de tener conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones es un reto al que el hombre moderno no puede sustraerse y que, por lo demás, lejos de llevarnos a la actitud evasiva de recluirnos en los límites tranquilizadores

de una tradición exclusiva y excluyente, debería, por el contrario, conducirnos a indagar por las posibilidades que se abren a la razón con mira a la multiplicidad de puntos de vista relativos (1993, pp. 41-41).

Así pues, si bien la referencia anterior incide más en las consecuencias epistemológicas de asumir el reto de la historicidad, la obra gadameriana tardía, desde su énfasis en la lingüisticidad de la existencia, mostrará claramente la articulación de dichas consecuencias con las de carácter ético-político y calificará el tema de la diversidad de lenguas y concepciones del mundo como el tema político por excelencia y por el que deberemos responder ante la historia de la humanidad (1998, p. 111). En este artículo no me ocuparé de esta línea de reflexión.

## **2. La hermenéutica filosófica y la lucha contra el metodologismo**

En relación con el acápite anterior, es indudable, entonces, que el proyecto gadameriano de una hermenéutica filosófica, capaz de hacer justicia a la historicidad de toda nuestra experiencia del mundo, no puede entenderse sin destacar la confrontación crítica que libra Gadamer con el metodologismo y objetivismo presente en la práctica científica de su época<sup>5</sup>. Por otro lado, dicha confrontación, que es común a varias corrientes filosóficas del siglo XX, tanto en su versión continental como anglosajona, en este pensador se vincula, a su vez, como ya se ha mencionado, con la problemática filosófica de las ciencias del espíritu y los remanentes positivistas que, a su juicio, subsisten,

---

<sup>5</sup> Por «objetivismo» consideramos la visión que se desprende del dualismo fiscalista de la ciencia moderna, el cual concibe al sujeto cognoscente como separado del mundo, al mismo tiempo que considera la actividad cognoscente desarraigada de los contextos vitales y culturales del sujeto que la practica. Sin duda, para Gadamer, en coincidencia con Husserl, el objetivismo se retrotrae al origen de la ciencia moderna en la física de Galileo, que asume desde una perspectiva ontológica lo que es solo una hipótesis metodológica de un «en sí» matemático de la naturaleza independiente de la subjetividad. Para ambos autores, el modelo galileano se reproduce en toda la práctica científica moderna hasta los debates de fines del siglo XIX.

en la manera en que la Escuela Histórica Alemana y la hermenéutica de Dilthey abordaron el problema de la conciencia histórica. Ambas posiciones representan para Gadamer formas de un historicismo objetivista.

Así, desde los primeros párrafos introductorios de *VM*, Gadamer no duda en afirmar que su investigación toma pie en una «actitud de resistencia» frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica y frente a la reducción de la filosofía a mera teoría de la ciencia. En esta misma línea, en un artículo posterior también sostiene que su hermenéutica filosófica, al afrontar el «fenómeno de la comprensión» como algo que atañe a toda nuestra experiencia del mundo y praxis vital (incluida la de la ciencia), quiere «hacer ver» que el sujeto cognoscente está indisolublemente unido a lo que se le muestra y descubre como dotado de sentido (1992, p. 372).

Desde esta perspectiva, este «hacer ver» de la hermenéutica filosófica, tendrá el efecto de emanciparnos de la hegemonía del enfoque epistemológico sobre la comprensión y con ello rehabilitar las dimensiones de nuestra finitud e historicidad, precisamente veladas y soslayadas por dicho enfoque. En otras palabras, la hermenéutica de Gadamer, buscará reflexionar sobre las condiciones no epistemológicas de la epistemología. Con lo cual, lejos de imponer una restricción para el conocimiento, posibilita un replanteamiento de la acepción técnica del moderno concepto de ciencia. Esto significa que a partir de esta reflexión hermenéutica la ciencia deberá entenderse como un fenómeno derivado de una dimensión ontológica, la misma que está afectada por la historicidad y la multiplicidad de puntos de vista.

Pero este giro ontológico de clara inspiración heideggeriana, que hace del juicio teórico de la ciencia una forma derivada de la interpretación, en Gadamer también se articula con la recepción que tiene de la noción husserliana de «mundo de la vida», como olvidado fundamento de la ciencia moderna y dimensión previa de toda configuración racional. Dicha articulación se mostrará relevante no solo para desmontar el puesto hegemónico de la ciencia, al poder presentarla ahora como

una entre otras hipótesis prácticas dentro del «mundo de la vida», sino que también incide en la pluralidad que caracteriza a esta dimensión previa, horizonte de toda nuestra praxis vital. En este sentido, afirma Gadamer:

Por su esencia el mundo de la vida equivale a una pluralidad de horizontes, y con ello a un conjunto altamente diferenciado en el que sin duda encuentra también su lugar la pretensión de validez objetiva, la cual sin embargo está desprovista ya de su monopolio. Poco a poco se va revelando que la pluralidad de las lenguas humanas es una de las formas en que se articula la pluralidad de los mundos de vida (1995, p. 150).

En esta misma línea de impronta fenomenológica, Gadamer no duda en afirmar que la lucha contra el objetivismo representa el cuestionamiento más radical a la visión de «lo dado», que consolida la perspectiva moderna de la ciencia, como «ciencia desde ningún lugar»<sup>6</sup>. De lo que se sigue, según el hermeneuta, que la idea de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente no es más que una quimera que debemos destruir y, por el contrario, corresponde, más bien, entender que el condicionamiento no es una tara del conocimiento, sino un momento de la verdad misma (1992, p. 46). En tal sentido, la profundización en el carácter histórico-contextual de nuestras conceptualizaciones teóricas, así como en el ámbito precientífico que las sostiene, representa una consecuencia natural de esa lucha y de la intención que anima a *VM* de hacer comprensible el «fenómeno de la comprensión» en todo su alcance<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> La expresión remite al texto de Nagel, *The View from Nowhere* (1986) y al positivismo que este suscribe.

<sup>7</sup> Resulta muy pertinente para este tema la siguiente cita gadameriana: «Una vez más. ¿Qué es lo dado? Solo quién no responda a esta pregunta con la frase: aquello que se puede medir, solo quién permanezca abierto a este tipo de preguntas, solo ese sabrá lo que es la filosofía hermenéutica» (Gadamer, 1995, p. 152).

A lo anterior cabe agregar que, prescindiendo de la radicalidad de Heidegger, la hermenéutica filosófica también se confronta con la concepción del ser como pura presencia. Por ello, al mismo tiempo que Gadamer se inserta en el movimiento filosófico del siglo XX que ha superado la orientación unilateral hacia el *factum* de la ciencia, al que siguen siendo proclives el neokantismo y positivismo de su época, también cuestiona aquellas tesis de la tradición metafísica negadoras de nuestra historicidad. Todo ello, sin embargo, con el reconocimiento de que, sin la herencia de la metafísica, hoy vivida como un cuestionamiento sobre los límites y posibilidades de nuestra existencia histórica, no sería posible ganar la libertad frente a la ciencia y preguntarnos por el lugar que ella debe ocupar en nuestro presente<sup>8</sup>.

Desde esta perspectiva, el proyecto de una rehabilitación de la conciencia histórica, tal como se despliega en *VM*, no marca rupturas radicales ni se configura al modo de una construcción desde principios, sino como la tarea de «ganar una nueva relación con los conceptos» que ella necesita y, de este modo, entender el universo de la comprensión (nuestra vida interpretante) mejor de lo que parece posible bajo el concepto de conocimiento de la ciencia moderna» (1977, p. 26).

Por todo lo anterior, podemos comprender, entonces, por qué la hermenéutica filosófica de Gadamer intenta ser ella misma también un aporte relevante para la teoría de la ciencia. Pues, como lo dice en el «Epílogo» de *VM*, con su reflexión descubre en la ciencia condiciones

---

<sup>8</sup> Sobre la imposibilidad de superar en sentido estricto a la metafísica, valga una cita de Gadamer muy ilustrativa: «En plena conciencia de nuestra finitud seguiremos estando expuestos a las preguntas que se formulan acerca de nosotros. Caen sobre nosotros, y también sobre cada individuo en las horas de mayor silencio, partiendo de aquello en lo que todos nos reconocemos a nosotros mismos [...]. Nos encontramos en el arte a pesar de todo el utilitarismo social. Nos encontramos a nosotros en el desafío de la religión, que pervive en la era de la ciencia. Nos encontramos igualmente a nosotros mismos en el pensar. Son las preguntas a las que denominamos filosóficas y que nos mueven sin cesar en la actitud adoptada frente a nuestra tradición filosófica. De ellas, verdaderamente no se puede mantener alejado ningún ser pensante» (2001a, p. 319).

de verdad que no están dentro de la lógica de la investigación científica, sino que la preceden (1977, p. 642). Y esto es algo que concierne tanto al campo de las ciencias del espíritu como al de las ciencias naturales. De este modo, el punto de confrontación de Gadamer será con el estrechamiento perspectivista que trae cierto pensamiento metodológico, que desde el principio está orientado por referencia a la justeza metodológica de su procedimiento y es incapaz de volver críticamente sobre sí mismo.

Lo último nos conduce a la ambigüedad presente en el título de la principal obra gadameriana, pues *VM* expresa para un ser finito e histórico una tensión que la obra ha buscado agudizar, en palabras del propio Gadamer, con una intención polémica (1977, p. 646). Y es que no es tanto la metodología de las ciencias lo que hay que corregir, sino su autoconciencia reflexiva y la colonización que ha llevado a cabo de los diversos campos del «mundo de la vida». Por ello, Gadamer afirma en su famosa «Autopresentación», de 1977, que «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» (1992, p. 391).

Consecuentemente con lo anterior, Gadamer también es enfático en señalar que, aun cuando pretende que su reflexión sea relevante para la teoría de la ciencia, no debe malentenderse la finalidad de su filosofía y la rehabilitación de la conciencia histórica que le es inherente, reduciéndolas a ser una iluminación reflexiva del procedimiento de las ciencias. Por el contrario, habría que entender a la hermenéutica filosófica fundamentalmente como una forma de autoconocimiento que nos muestra, tanto nuestra experiencia histórica del mundo y de la vida articulada con el lenguaje, como las potencialidades dialógicas que este tiene para una convivencia pacífica y razonable en medio de la pluralidad de los mundos de vida. Todo lo cual, sin duda, tendrá que entenderse como una actividad que hay que emprender cada vez desde una crítica renovada del pensamiento (1977, p. 654).

Ahora bien, pese a lo dicho antes, también hay que reconocer, que a la luz de la distancia histórica que nos separa de la publicación de *VM*, varios aspectos de la crítica de Gadamer al metodologismo ya no resultan ajenos a ciertas corrientes de la teoría de la ciencia contemporánea. Al punto que, como dice Moya, por efecto de los aportes de Kuhn, Feyerabend, Laudan, Latour y otros habríamos asistido en el campo metacientífico a la sustitución del concepto de teoría científica por el de tradiciones de investigación y a la denuncia del paradigma moderno del pensador solitario por el modelo conversacional. Con ello, se habría logrado, como en Gadamer, rehabilitar nociones que la concepción estándar de epistemología había sacrificado con su noción de crítica. Pero todo ello, sostiene este autor, al precio de la deflatación o casi abandono de las nociones epistémicas de verdad y objetividad, y de una caída en el «textualismo», sordo a la comprensión de la razón y el lenguaje como productos bioevolutivos y al carácter intervencionista del conocimiento como previo a su carácter lingüístico y representativo (2006, pp. 100-115).

No desarrollaremos aquí esta crítica que, sin duda, en alguno de sus aspectos alcanza al propio Gadamer, pero sí hacemos referencia a ella para introducir brevemente un último punto de su cuestionamiento al metodologismo que no suele tomarse en cuenta cuando se quiere establecer analogías con el también llamado giro historicista de la teoría de la ciencia. Me refiero a la recuperación de la pregunta por la verdad en el arte, que Gadamer también emprende como una estrategia para que la conciencia científica reconozca sus límites y con ello sea posible una mejor autocomprensión del hombre y su mundo en la era de la ciencia (1977, pp. 23-24). Dejamos de lado aquí la otra fuente de inspiración para Gadamer, ya mencionada, como es la experiencia de la verdad en el ejercicio de interpretación que realizan las ciencias del espíritu.

### 3. El arte como un correctivo frente a la unilateralidad del metodologismo

En este momento de nuestra historia, el significado filosófico del arte reside principalmente en la circunstancia de que son las ciencias, sobre todo las naturales, las que determinan el modo de pensar de la filosofía. Así cada recuerdo del arte es un correctivo a ese carácter unilateral de la orientación moderna del mundo (Gadamer, 2001b, s.p.).

La cita precedente aparece como epígrafe a un conjunto de textos sobre estética posteriores a *VM* reunidos en español bajo el título *Estética y hermenéutica*. Sin embargo, creo que ilustra de manera ejemplar la funcionalidad que tiene la reflexión sobre el arte en el contexto argumentativo de *VM*, independientemente de que podamos hablar de una estética en Gadamer. Asimismo, declaraciones del autor en un texto de la década de 1990 confirman que la elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte, si bien puede verse al servicio de la expansión de este problema en la ciencia del espíritu, constituye más fundamentalmente punto de partida para alcanzar el significado universal de la lingüística de la existencia y en último término del giro ontológico con el que concluye la obra (2001b, p. 287).

Del vasto campo temático que representa este tema en la filosofía de Gadamer, y que pasa por un debate con la estética moderna, nos concentraremos únicamente en este papel correctivo que adquiere el arte de cara a rehabilitar una ontología capaz de hacer justicia a la historicidad de la existencia humana y a la pluralidad que define su relación con el mundo.

Desde esta perspectiva, cuando Gadamer introduce la noción de «juego» para describir el modo de ser del arte, en tanto experiencia hermenéutica de sentido, en realidad nos está dando un modelo para esclarecer la facticidad e historicidad de nuestra vida interpretante. Desde este paradigma, la existencia humana se muestra como el lugar donde «acontece» el sentido y donde la comprensión no es nunca

un comportamiento subjetivo respecto a un objeto dado, sino que ella misma pertenece a la historia «efectual», esto es, al ser de lo que se comprende (1977, p. 14). Ciertamente la hermenéutica gadameriana también recurre a otros modelos (la «interpretación de textos», la «traducción» y la «ética aristotélica», entre otros), pero la relevancia del modelo del «juego» es tal que no solo aparece como uno de los que mejor hacen justicia al «acontecer que hay en toda experiencia hermenéutica»<sup>9</sup>, sino que, asimismo, provoca el «descentramiento del sujeto» de la experiencia estética y a la larga el de toda experiencia hermenéutica.

En otras palabras, en esta aproximación gadameriana, como lo describe Marrades, la obra de arte no se presenta como un objeto frente al cual se sitúa una conciencia reflexionante, sino que la obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta. Por ello, tanto el arte como el «juego» no son propiamente actividades sino modos de experiencia que designan un tipo de relación cognitiva con el mundo, por cuya mediación el yo queda modificado. A lo que hay que agregar que en el arte se trata de un representarse que remite siempre a otro, el espectador, que ocupa el lugar del jugador, para quién está el contenido de sentido de la obra y en cuya experiencia ella sigue aconteciendo (2006, pp. 71-74).

En esta línea de interpretación, además de concebir el «juego» del arte como un modelo de experiencia hermenéutica en el que se re-presenta<sup>10</sup> el mundo de una manera inédita, Gadamer también recupera la noción de *mimesis* («imitación») aristotélica en el horizonte de una conciencia histórica que está dispuesta no solo a asumir el devenir sino también la pluralidad de formas en que puede aparecer el mundo para

---

<sup>9</sup> En Gadamer la noción de experiencia hermenéutica es equivalente a las nociones de comprensión e interpretación, así hablamos del fenómeno de la comprensión o de la interpretación para referirnos a toda experiencia hermenéutica.

<sup>10</sup> Aquí usamos la palabra «re-presentación» como traducción del término alemán *Darstellung* tal como lo sugieren varios autores entre los cuales María Antonia González Valerio que citaremos más adelante.

el hombre. En tal sentido, el arte, al mismo tiempo, que puede actuar como correctivo frente al carácter unilateral de la orientación científico moderna del mundo, posee también para este pensador, lo que él llama una «valencia ontológica». Es decir, el arte representa en un sentido radical una forma de «incremento del ser» y una indicación de que las cosas pueden ser siempre de un modo diferente<sup>11</sup>.

Ahora bien, junto a la noción de «juego» las de «re-presentación» (*Darstellung*), «fiesta» y «símbolo» completan la caracterización que Gadamer tiene del arte como una experiencia hermenéutica a cabalidad, pues siempre nos dice algo y su pretensión de verdad radica precisamente en ser una declaración (*Die Kunst als Aussage*). Para él dicha condición no hace del arte una frase enunciativa y, sin embargo, es la que más dice. En otras palabras, como en el mito o la leyenda, que retienen lo que dicen y a la vez lo brindan, el carácter *alethiológico* del arte no consiste solamente en el desvelamiento de lo oculto sino también en el hecho de que como declaración hablará una y otra vez, como una luz que emerge en cada ocasión, y en ello consiste, precisamente, su verdad. Así, desde la perspectiva gadameriana, siguiendo una expresión de Goethe, puede afirmarse que la obra de arte está ahí, y es «tan verdadera, tan siendo» (Gadamer, 2001b, pp. 290-297).

En la misma línea de interpretación, cuando Gadamer retoma al final de su obra la ejemplaridad de la experiencia del arte para aclarar el «fenómeno de la comprensión», lo hace bajo la convicción de que el modo de ser de la obra de arte es un modo ejemplar de re-presentación (*Darstellung*) del ser en general, que ilumina la re-presentación que en cada caso se da en el lenguaje en el que vivimos. En este sentido, el despliegue conceptual al que da lugar su reflexión sobre la experiencia del arte no debe entenderse principalmente como la configuración de una teoría del arte, sino como una aportación de naturaleza ontológica

---

<sup>11</sup> «El arte comienza justamente allí donde se puede hacer algo también de un modo diferente» (Gadamer, 2001b, p. 131).

que apunta a la comprensión del ser del comprender, que es al mismo tiempo un acontecer en el lenguaje (1977, p. 185).

De todo lo anterior se sigue, pues, que en la reflexión gadameriana el problema del arte no es solo punto de partida sino fuente de inspiración permanente y, en ese sentido, lejos de toda resonancia hegeliana, hay que interpretar su enunciado de que «la estética debe subsumirse en la hermenéutica» (p. 217)<sup>12</sup>. Así también, como lo afirma Javier Domínguez, sin desconocer los aspectos propiamente sensibles del arte que se relacionan con el goce estético, no es una metáfora para Gadamer decir, que el arte es un lenguaje, pues la obra de arte tiene efectivamente algo que decirnos y, en cuanto tal, pertenece al conjunto de todo aquello que tenemos que comprender y que constituye nuestro universo hermenéutico (1999, pp. 12-13). En este sentido, en la perspectiva de este autor, la hermenéutica filosófica de Gadamer se ha beneficiado de la experiencia del arte, entendida como «declaración» e «incremento del ser», para forjar su propia concepción del lenguaje y su articulación esencial con la comprensión, el ser y su verdad<sup>13</sup>.

Por todo lo anterior, puede afirmarse que el ahondamiento en la noción de «juego» le permitirá a Gadamer radicalizar su crítica al subjetivismo del arte y con ello preparar el camino para el descentramiento del sujeto, que terminará siendo medular en su crítica al metodologismo. Propósito que completa con la segunda y tercera parte de *VM* dedicadas a tematizar la historicidad y la lingüisticidad de la existencia.

En esta línea valga la pena acotar algo más sobre esta propuesta estética. Y es que la singularidad del juego del arte frente a cualquier otro

---

<sup>12</sup> En su otra obra *Estética y hermenéutica* la expresión se traduce «la hermenéutica contiene a la estética» (2001b, p. 59).

<sup>13</sup> En esta misma perspectiva, la filósofa mexicana María Antonia González también sostiene en su libro *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, que la comprensión del proyecto hermenéutico no se entiende si no se incorpora la dimensión estética. No obstante, también afirma que la caracterización de la obra de arte hecha por Gadamer tampoco puede ser adecuadamente comprendida sin su articulación con la ontología hermenéutica (2005, pp. 15-22).

radicaría, para Gadamer, que en la experiencia del arte se da la «transformación del juego en una conformación» (*Verwandlung ins Gebilde*), es decir, aquí el «juego» no es solo *energía*, resolución y puro cumplimiento, sino también un *ergon*, un objeto que ha adquirido consistencia propia y que se independiza de los jugadores (ya sea que se trate del artista, del espectador o de aquel que la representa ante una audiencia), y que consiste en la pura manifestación de lo que ellos juegan.

De lo anterior se sigue, entonces, que el concepto de «transformación» se propone caracterizar esa forma de ser autónoma y superior que adquiere la conformación de una obra artística. Es decir, lo que se «re-presenta» en la obra de arte es un mundo transformado, que una vez liberado de un enfoque subjetivista habría que entender desde el sentido de la *mimesis* aristotélica antes mencionada (Gadamer, 1977, p. 157). Como tal, aquello que acontece en el juego de la experiencia del arte es un proceso de reconocimiento, porque en la «re-presentación» del arte emerge siempre lo que ya conocíamos, pero ahora lo experimentamos bajo una luz que lo extrae de todo azar y de las variaciones de las circunstancias y que permite reconocerlo como algo (1977, p. 158).

En conexión con este punto, Gianni Vattimo, en su aproximación a la estética gadameriana, señala que, en realidad, una vez puesto en crisis el concepto de genio, la «imitación» (*mimesis*) vuelve a ser el único término para Gadamer, no solo para determinar las relaciones entre el arte y la naturaleza sino también para definir en general el estatus ontológico de la obra de arte. Porque «imitación», nos dice Vattimo, como ya lo entendía Aristóteles, no es copia y reproducción de la realidad, sino transposición de la realidad misma en su verdad (1993, pp. 179-180).

Por otro lado, en la *re-presentación* del arte, como experiencia de reconocimiento de un nuevo orden que resiste a la caducidad de lo habitual y familiar, acontece también para Gadamer de modo paradigmático lo que todos hacemos al existir: construcción permanente del mundo, un volver a ordenar lo que se nos desmorona (2001b, p. 93).

De lo anterior, se sigue, asimismo, que la re-presentación que acontece en toda obra de arte es un momento estructural, universal y ontológico de lo estético y en ningún caso un acontecer vivencial que suceda solo en el momento de la creación artística y que al receptor de la obra únicamente le quede repetirlo<sup>14</sup>. Por el contrario, para Gadamer, partiendo desde el paradigma del «juego», el carácter esencial de la obra de arte radica en que ella es un acceso a la re-presentación del ser que podemos ejecutar en cada encuentro con la obra (1977, p. 211). En otros términos, toda obra deja al que la recibe un espacio de juego que tiene que rellenar y por ello, su identidad se halla enlazada con la variedad y la diferencia (1991, pp. 73-74)<sup>15</sup>.

Llegado a este punto, puedo concluir este artículo señalando que el arte no solo representa para Gadamer un correctivo frente a la unilateralidad del metodologismo objetivista sino también el recuerdo de que las cosas pueden ser siempre de un modo diferente. Y frente a este doble efecto que, según Gadamer, produce el arte, quizás quedemos en mejor disposición, para indagar por las posibilidades que se abren a la razón en relación con la multiplicidad de puntos de vista relativos (1993, p. 42).

## Bibliografía

- Domínguez, Javier (1991). El arte como lenguaje. *Areté*, III(1), 4-22.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1991). *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós.

<sup>14</sup> Esto refiere claramente a las hermenéuticas reproductivas y que hacen de la empatía un recurso central para la reproducción de las vivencias del artista.

<sup>15</sup> Por cierto esta peculiar temporalidad de la obra de arte que habla, al mismo tiempo, de unidad en medio de la diversidad que trae cada nueva interpretación seguirá siendo desarrollada por Gadamer en este libro desde los conceptos de «fiesta» y «celebración» que ya no trataremos aquí.

- Gadamer, Hans-Georg (1992). *Hermenéutica* (1969). La verdad en las ciencias del espíritu (1953). Autopresentación de Hans-Georg Gadamer (1977). *Verdad y método II* (pp. 43-50, 363-402). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1993). Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas. *El problema de la conciencia histórica* (pp. 41-54). Madrid: Tecnos.
- Gadamer, Hans-Georg (1995). La hermenéutica y la escuela de Dilthey. En *El giro hermenéutico* (pp. 131-152). Madrid: Cátedra.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo. En *Arte y verdad de la palabra* (pp. 111-130). Barcelona: Paidós.
- Gadamer, Hans-Georg (2001a). La herencia de Hegel. En *Antología* (capítulo 13). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (2001b). Palabra e imagen (tan verdadero tan siendo). El juego del arte. Arte e Imitación. En *Estética y hermenéutica* (pp. 279-308). Madrid: Tecnos.
- González, María Antonia (2005). *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*. Barcelona: Herder.
- Grondin, Jean (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Marrades, Julián (2006). Experiencia y verdad en la hermenéutica de Gadamer. Algunos problemas. En Jacobo Muñoz y Ángel Manuel Faerna (eds.), *Caminos de la hermenéutica* (pp. 71-95). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Moya, Eugenio (2006). Tradición y verdad. Límites del giro hermenéutico de la epistemología. En Jacobo Muñoz y Ángel Manuel Faerna (eds.), *Caminos de la hermenéutica* (pp. 97-136). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nagel, Thomas (1986). *The View from Nowhere*. Nueva York: Oxford: University Press.
- Recas Bayón, Javier (2006). Hermenéutica crítica: seis modelos. En Jacobo Muñoz y Ángel Manuel Faerna (eds.), *Caminos de la hermenéutica* (pp. 137-176). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Vattimo, Gianni (1993). *Poesía y ontología*. Valencia: Servicio de Publicaciones Universidad de Valencia.