

El planteamiento hermenéutico de Gadamer y la tradición estética kantiana: ¿una tensión irresuelta?

García Ramírez, Víctor (Universidad Central de Venezuela)

Las ideas del pensamiento kantiano que Gadamer comprende, incorpora y discute en su teoría hermenéutica se desprenden, principalmente, de su particular lectura de la tercera crítica de Kant. Sin embargo, para dar cuenta de las formas en que Gadamer considera el pensamiento estético de Kant, no basta centrarse en el vínculo que el hermeneuta encuentra entre las ideas de la *Crítica de la facultad de juzgar* y la génesis de la conciencia estética contra la que el hermeneuta protesta enérgicamente. Se hace necesario establecer un perímetro de aproximación más amplio que nos muestre en qué lugar del pensamiento hermenéutico Gadamer centra su acercamiento a Kant y cómo, tal acercamiento, no se reduce a mera crítica.

La comprensión que Gadamer ha realizado de Kant, al igual que ocurrió en su momento con la que hizo de Hegel, ha tenido un eco dispar en otros pensadores contemporáneos. Si hacemos un breve bosquejo sobre esto veremos que no son pocas las asonancias que ha generado la lectura de Gadamer sobre Kant. Rudolf Makkreel, en su *Imaginación e interpretación en Kant (sobre la importancia hermenéutica de la tercera crítica)*, le parece poco satisfactorio e incompleto el desarrollo que Gadamer ha formulado de la relevancia hermenéutica de la tercera crítica. Peter Bürger, en la *Crítica a la estética idealista*, no sólo le parece poco satisfactoria la lectura de Gadamer sobre Kant sino que ha calificado el pensamiento del hermeneuta como un conservadurismo que poca hace justicia al fenómeno del arte contemporáneo y, apoyado en la crítica que Habermas realiza a Gadamer y yendo todavía más lejos que éste, sostiene que en la aproximación a Kant se encuentra la mayor flaqueza del pensamiento gadameriano pues le parece, a todas luces, una inconsistencia que un defensor de la tradición sea incapaz de conciliar sus ideas con una tradición tan relevante para la estética. A su entender todo el proyecto hermenéutico de Gadamer tambalea en este punto. George Dickie cree que la ocupación de Gadamer de la estética kantiana es irrelevante porque la misma estética kantiana, a su juicio, ha sido sobrevalorada desde su aparición y Gadamer, al discutir tan directamente con ella, participa de esto.

A contra luz, Grondin nos dice que la aproximación de Gadamer a Kant no está claramente resuelta, pues el empeño que existe en *Verdad y método* para vincular al profesor de Königsberg con la génesis de la conciencia estética se va difuminando en los escritos posteriores del hermeneuta sin que finalmente, esta cuestión, quede claramente zanjada. Y, por último, Vattimo, en *El fin de la modernidad*, apuntando un poco más lejos, sostiene que si bien Gadamer tal vez hizo un acento excesivo en *Verdad y método* en el carácter histórico de la obra de arte que pudo dar pie a varios de estos malentendidos, en el fondo lo que está haciendo es invitarnos a realizar una lectura distinta de la estética kantiana; para así, dar cuenta que la sobreexcitación que obtuvo la noción de genio en el siglo XIX no se adviene correctamente con el pensamiento de Kant.

Sin duda Vattimo está en el otro extremo de la posición de Bürger, y cree, al contrario de éste último, que con la lectura de Gadamer sobre Kant se pone de manifiesto la urgencia de apropiarnos de un Kant distinto del que lo ha enmarcado en una sistematicidad injusta, pues como ha dicho Ezra Heymann lo valioso del pensamiento de Kant no está, para nada, en la sistematicidad de su propuesta sino en que precisamente la misma no se cumpla. Este no cumplimiento, mantiene los horizontes abiertos, es lo que hace que nos siga interesando el

pensamiento de Kant y, creo particularmente, que es este ánimo en el que hay que leer la estética kantiana y el acercamiento de Gadamer al profesor de Königsberg.

Lo primero que hay que destacar para entender este presupuesto es que, según él mismo Gadamer, su empeño filosófico porta un carácter kantiano, en el sentido de que, al igual que el profesor de Königsberg en la *Crítica de la razón pura*, él busca explorar las condiciones de posibilidad de nuestra comprensión¹: mostrar los marcos de explicación más generales que hacen posible nuestra experiencia y articulación del mundo.

Esta interesante idea, que nos sirve de primer señuelo para apreciar la forma en que Gadamer interpreta a Kant, es apenas enunciada en *Verdad y Método* y sólo trabajada detenidamente, quince años más tarde, en un artículo titulado “Kant y el giro hermenéutico”.² En este texto, Gadamer revela en qué consiste tal carácter kantiano al que adscribe la propuesta de su trabajo. El hermeneuta considera que fue con Heidegger que se suscitó una nueva revisión de la intención filosófica de Kant, no por el desarrollo de las tesis esbozadas en *Kant y el problema de la metafísica*, ni en otro escrito Heideggeriano, sino por el espíritu filosófico que Gadamer considera común a Heidegger y a Kant, y al cual él mismo se adhiere. Es un ánimo que valora tanto, que llega casi a lamentar, en varias expresiones de este texto que en el ‘Heidegger tardío’, “desparezca el tono kantiano de sus intentos del pensar”.³

Ahora bien, ¿en qué consiste este tono, este ánimo común entre Heidegger y Kant bajo el Gadamer despliega su indagación sobre el comprender? Se trata, simplemente, de la intención con la que Kant esboza su filosofía crítica que para Gadamer “sigue siendo un correctivo metódico constante que la filosofía no debe olvidar”.⁴ Una intención que revela un proceder filosófico que parte de la clara conciencia de nuestra finitud, en el momento en que Kant asume el entendimiento humano en correspondencia y dependencia del mundo en el que se despliega y que Heidegger retoma para su filosofía.⁵

Es, a fin de cuentas, una reivindicación de cierta forma de asumir la tarea filosófica como el desempeño enmarcado en la finitud de los ámbitos en los que se despliega la existencia humana, siguiendo el mismo impulso con el que Kant delineó su crítica a los excesos de la razón de la metafísica dogmática de su tiempo.⁶ Es un partir de la consciencia del límite de nuestros esfuerzos interpretativos que para Gadamer se revelan, por sobre todo, en el esencial carácter histórico de toda comprensión. Justamente es, con este carácter histórico, con lo que se completa el sentido del presupuesto bajo el que Gadamer realiza su proyecto hermenéutico: estudiar la comprensión entendiendo ésta como un modo de ser del hombre desde el horizonte de su propia finitud. Una finitud que implica una renuncia a las pretensiones de una autoconciencia comprensiva que llegue al ‘saber absoluto’ de su propio

¹ Gadamer, *Verdad y método*, Barcelona, Sígueme, 2005 pp. 11-12. También en p. 343.

² En Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002. Pp, 57-66.

³ *Ibid.*, p. 65.

⁴ *Ibidem*.

⁵ “Puesto que la existencia humana precisamente no es un libre proyecto de sí misma, ni una autorrealización del espíritu, sino ser-hacia-la-muerte, es decir esencialmente finita, resulta que la doctrina de Kant de la cooperación de la intuición y entendimiento y en la restricción del uso del entendimiento dentro de los límites de la experiencia posible, Heidegger puede reconocer una anticipación de sus propios resultados de comprensión” (p. 64)

⁶ Ver Torreti, *Manuel Kant*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2005, p. 63 y ss.

despliegue, pues: “siempre queda algo a espaldas de uno, por muchas cosas que lleguemos a poner delante de nosotros”.⁷

Es desde aquí desde donde debe leerse el estudio de la experiencia estética que realiza Gadamer y su vínculo con Kant. La importancia de la experiencia estética en el planteamiento de Gadamer no está, digámoslo así, meramente enmarcada en la discusión estética. Se trata, en realidad, de mostrar que la estructura dialógica de la experiencia hermenéutica tiene su modo análogo más representativo en la experiencia estética, sobre todo en el caso de lo bello. Esto se hace evidente en varios lugares de la obra de nuestro autor, tanto cuando se ocupa de interpretar poesía o pintura contemporánea como cuando escribe ensayos sobre la relación entre estética y hermenéutica. La primera edición de *¿Quién soy yo y quien eres tú?*, publicada en 1973, culmina explicando que su intento por comprender los poemas de Celan debe entenderse en correspondencia con la explicación que ofrece Kant de la experiencia estética en *La crítica de la facultad de juzgar*:

“El presente intento (la interpretación de *Cristal de aliento*) prosigue un poco el juego de imaginación y entendimiento, que es como Kant describió la experiencia estética (el juicio de gusto), intentando decir lo que entiende y mostrar, sobre la base del propio texto, que la interpretación no enlaza con cualquier cosa, sino que trata de decir con la máxima precisión posible lo que, a su modo de ver, está allí”.⁸

Esto concuerda, perfectamente, con la idea de Gadamer de que la comprensión hermenéutica nunca se cierra completamente en función de un único sentido sino que, al estar contenida en un horizonte comprensivo que posee expectativas (opiniones previas), nuestra interpretación es sólo una de las posibles respuestas a la pregunta con la que nos interpela el objeto de nuestra comprensión.⁹ La ‘máxima precisión posible’ en nuestra interpretación, de la que nos habla Gadamer, no es nunca ni única, ni absoluta. Es siempre una contribución desde el horizonte del que comprende, de ‘su modo de ver’, desde la particularidad de nuestro juicio, desde lo que Kant llama nuestra subjetividad y cuya inadecuada interpretación es lo que despierta la revisión de Gadamer.

En este sentido, creo que es muy importante tener presente el último apartado de *Verdad y método* para dar cuenta de la aproximación que Gadamer realiza de Kant. En tales páginas, en las que se explica en qué consiste la universalidad de la experiencia hermenéutica, el eje argumentativo se concentra en dar cuenta de las similitudes que hay entre el que comprender algo y hacer la experiencia de lo bello. Gadamer decide indagar en ciertas ideas clásicas en torno a la noción de lo bello -principalmente ‘la metafísica de lo bello’ platónica y, también, en el carácter desinteresado de la belleza kantiana-, para rescatar los sentidos en los que ésta coincide con su planteamiento hermenéutico. A partir de ello, podemos resaltar tres paralelismos importantes:

Primero: al igual que la comprensión, dice Gadamer, “la ‘patencia’ de lo bello parece reservada a la experiencia humana finita”, por lo que la posibilidad de que comprendamos algo en el mundo descansa, precisamente, en nuestra no-omnisciencia.¹⁰ Kant ha destacado

⁷ “Kant y el giro”... cit., p. 66.

⁸ Gadamer, *¿Quién soy yo y quien eres tú?*, Barcelona, Herder, 1999, p. 134.

⁹ Gadamer da una explicación muy interesante, que no podemos atender aquí sin desviarnos demasiado, en torno a estructura de pregunta y respuesta que implica toda comprensión. Cf., “La primacía hermenéutica de la pregunta” en Gadamer, *Verdad y método*... cit., pp. 439-458.

¹⁰ Gadamer, *Verdad y método*..., cit., p. 580.

este aspecto en su explicación del carácter desinteresado del placer generado por el sentimiento de belleza que está completamente libre de nuestros propósitos, de nuestras intenciones, de nuestro querer.¹¹ Algo que para Kant se soporta en nuestra naturaleza mixta: en ser seres, al mismo tiempo, racionales y sensibles, nuestra finitud. Gadamer, en completa consonancia con estas palabras de Kant, recuerda a la gran tradición que ya ha resaltado que tanto la belleza como la comprensión y, por ende, la filosofía son actividades propias de nuestra finitud, del hombre, e impropias de un ser infinito: “El Dios aristotélico (y también el espíritu hegeliano) ha dejado tras de sí la ‘filosofía’, este movimiento de la existencia finita. Ninguno de los dioses filosofa, como decía Platón.”¹²

Segundo: “La experiencia hermenéutica, como experiencia de un sentido transmitido, participa de la *inmediatez* que siempre ha caracterizado a la experiencia de lo bello y en general a toda experiencia *de la verdad*.”¹³ De lo que se trata es de señalar que lo bello se nos da con tal fuerza ante nosotros que no parece, en el momento en el que hacemos la experiencia, que podamos atender a otra cosa que no sea ella: la padecemos en toda la magnitud de su manifestación. Tal padecimiento exige nuestra completa atención, por lo que los otros nexos con la realidad se sienten, de alguna forma, interrumpidos. Es la alteración del *continuum* de nuestra vida por medio de un evento particular remite al todo de nuestra experiencia. Se trata, de una interrupción por medio de la vivencia estética que reordena el conjunto de nuestras demás vivencias.¹⁴

Tercero: Tanto en la experiencia de lo bello como en la comprensión se realiza una ‘plenitud de sentido’ que nos permite decir que como interpretes “estamos incluidos en un acontecer de la verdad” en el que se revela nuestra finitud.¹⁵ Se trata de señalar que el conocimiento del mundo que se nos brinda tanto la experiencia estética como la hermenéutica se nos da algo válido y verdadero. Y es una verdad que se logra gracias a una “disciplina del preguntar”¹⁶ que no es otra que la hermenéutica.

Es por ello que podemos decir que todas las reflexiones que tan detenidamente Gadamer elabora en torno al tú, a la tradición y al arte, lo que quieren es poner sobre la mesa la relevancia de lo otro, de la otredad, como aspecto fundamental en la constitución de la comprensión y de todo conocimiento. Es, en este marco, donde tiene sentido para Gadamer ir al pensamiento de Kant, partir del ánimo finito de su propuesta, destacar el desinterés de la belleza y hacer una crítica a la primacía de la subjetividad; pues, la comprensión, no puede pensarse como el resultado exclusivo de un proceder metodológico del sujeto que indaga, sino como lo que se nos da a través del juego en el que entramos al atender algo, con lo que se nos da en el trato continuo que mantenemos con las cosas que queremos entender. Es, finalmente, el esfuerzo por mostrar el eje del tipo de experiencia de la que aquí se trata: atender a la otredad con la que nos encontramos, la que tiene una pregunta

¹¹ Cf., Kant, *Crítica de la facultad...*, cit., § 5, pp. 134-136 (A14/B14 – A16/B16)

¹² Gadamer, *Verdad y método...*, p. 580.

¹³ *Ibid.*, p. 579.

¹⁴ Antes de formular su teoría sobre la experiencia Gadamer ha expuesto, bajo esta misma caracterización la idea de “vivencia estética”. Esencialmente, nos parece, que se describen los mismos tres momentos que cuando se habla de experiencia, simplemente no se recurre a este término porque aún no se habían formulado los fundamentos de la teoría hermenéutica. Para ver la descripción de la noción de vivencia estética, Cf., Gadamer, *Verdad y método...*, pp. 105-107.

¹⁵ *Ibid.*, p. 585.

¹⁶ *Ibid.*, p. 585. Gadamer dedica toda una sección a demostrar la importancia de la pregunta en el planteamiento hermenéutico, partiendo de unas muy ilustrativas y provechosas reflexiones sobre el preguntar socrático. Cf., *Ibid.*, pp. 439-458.

siempre abierta que al interpelarnos nos invita al juego laborioso del comprender. El momento de la comprensión y de la belleza, es ese “contrapunto del misterio” como ha dicho Alessandro Baricco, es el momento en el que somos libres incluso de nuestras máspreciadas consideraciones. Comprender es, desde este punto de vista, hacer la experiencia de un conocimiento que libremente nos hace eco, que consigue un lugar en nuestro ánimo. Es el momento en el que ocurre el milagro, así sea por un instante, en el que todo dogmatismo en nosotros se disuelve.