

## BIBLIOGRAFIA

la ortografía original y las puntuaciones.

La compilación de testimonios está hecha al filo de la vida de Fichte, destacando los momentos decisivos de la publicación y de la influencia de sus obras.

Todos estos documentos testimoniales, recogidos de personas que estuvieron en contacto directo o indirecto con Fichte, ofrecen un caudal inestimable de datos para confeccionar la biografía de Fichte, especialmente para iluminar los aspectos de escritor, profesor universitario, padre de familia, colega, amigo y teórico influyente de la política.

Aquí encontramos alabanzas y juicios mordaces, respeto y despecho, valoraciones serenas y actitudes irónicas. Un rasgo importante de Fichte aparece —como Fuchs explica—, en todas estas manifestaciones: su rectitud y caballerosidad, las cuales hacían que incluso sus enemigos políticos o adversarios científicos no dejaran de resaltar la energía de su voluntad y su ánimo abierto. Son de destacar las declaraciones de Abegg (n. 626), Baggesen (n. 63 y 278), Lavater (78 y 79) y Wieland (n. 107 y 141).

El segundo volumen, con idénticas características al arriba reseñado, abarca testimonios sobre Fichte desde 1798 a 1801. En principio se había planificado la edición en tres volúmenes (el último organizaría la documentación hasta la muerte del filósofo). Pero la abundancia de materiales ha aconsejado la modificación de dicho plan; por

lo que serán cuatro los volúmenes ofrecidos.

Quizás las noticias más interesantes de este segundo volumen se centran en torno a la fascinación despertada por la nueva *Doctrina de la Ciencia* en los círculos cultos de la vieja Alemania.

Especialmente relevantes son los documentos testimoniales concernientes a las incomprendiciones en que Fichte se ve envuelto por sus ideas filosóficas y sus contactos con la Masonería. La fase de la “disputa del ateísmo” está aquí claramente dibujada, con los personajes que en ella intervienen.

Oímos levantarse graves voces, como las de Reinhold, Jacobi, Herder, Jean Paul. La más fuerte de todas ellas posiblemente es la de Schelling, quien, arrancando de Fichte, presume de haber superado la *Doctrina de la Ciencia*.

Estamos, pues, ante una obra que llena de méritos a sus autores y dignifica a la editorial que se ha comprometido en sacarla a la luz, en un momento en que el mercado de este tipo de libros —conienzudos, con abundante aparato crítico— necesita de toda la ayuda de la sociedad para mantenerse.

JUAN CRUZ CRUZ

GADAMER, Hans-Georg, *La razón en la época de la ciencia*, ed. Alfa, Barcelona, 1981, 115 págs.

Desde que en el año 1977 se publicara en castellano la cono-

## BIBLIOGRAFIA

cida obra de Hans-Georg Gadamer *Verdad y método* —aparecida por vez primera en versión original alemana en Tübingen el año 1975—, que aspiraba a ser una fundamentación filosófica de la hermenéutica, no había visto la luz en nuestra lengua una obra que, tan decididamente, continuase el empeño iniciado en *Verdad y método*. Se reúnen en este libro los trabajos más importantes publicados por Hans-Georg Gadamer acerca del concepto de ciencia, la importancia de la praxis y la función de la filosofía en un mundo cada vez más dominado por la racionalidad científica.

En el primero de los ensayos, una conferencia hasta ahora inédita que con el título de *Acerca de lo filosófico en las ciencias y lo científico en la filosofía* pronunciara Gadamer en Stuttgart, en el Congreso de Hegel realizado en mayo de 1975, el autor aspira a deslindar los ámbitos respectivos de las ciencias y la filosofía, y a ubicar adecuadamente el saber filosófico en un mundo decididamente dominado por las ciencias.

Gadamer llega al final del primero de sus ensayos con unas palabras que pueden servir muy bien como resumen de su posición: “La relación entre ciencia y filosofía demuestra ser, en el lugar a que nos llevara Hegel, y con él, Schelling, una relación dialéctica. La relación entre la filosofía y la ciencia no puede ser descrita adecuadamente a partir de una filosofía que es tomada de las ciencias, que puede conservar

su sentido limitado, y tampoco por el traspaso especulativo de la frontera hacia el lado de una determinación dogmática de la investigación que se encuentra en permanente fluir. Tenemos que aprender a pensar positivamente esta relación en toda su contraposición” (p. 22).

El segundo trabajo, *La filosofía de Hegel y sus influencias actuales*, publicada por primera vez el año 1972 en el n.º 3 de *Akademiker Information*, pone en entredicho el supuesto declive, según habían pronosticado algunos agoreros antihegelianos a los pocos años de la muerte de Hegel, de la filosofía del profesor de Berlín.

Termina Gadamer este ensayo repasando con detenimiento tres ámbitos de cuestiones en los que, a su juicio, puede detectarse con facilidad la influencia hegeliana. Los tres ámbitos en cuestión son “el problema religioso de la fe y del saber”, “el problema del espíritu objetivo o del mundo histórico” y “la cuestión de la naturaleza y de la historia en el concepto”.

El tercer trabajo, “*¿Qué es praxis? Las condiciones de la razón social*”, fue publicado por su autor por primera vez el año 1914, en el n.º 11 de *Universitas*. En él, Gadamer se propone investigar la naturaleza de la praxis, que en la actualidad suele definirse oponiéndola a otra actividad, desposeída ahora de su antigua dignidad: la teoría.

Para comenzar a abordar este importante tema, Gadamer comienza señalando que “para

## BIBLIOGRAFIA

la conciencia general praxis es la aplicación de la ciencia" (p. 41). Ello le lleva a preguntarse por la naturaleza de la ciencia misma. La novedosa actitud galileana —*mente concipio*— iba a dar lugar a una concepción de la ciencia distinta de la anterior. "Prescindiendo del todo de nuestro mundo —señala Gadamer—, primariamente aprehensible y que nos es familiar, la ciencia se convierte en un conocimiento de contextos dominables a través de la investigación aislada" (p. 42). La aplicabilidad, que viene a constituir la esencia misma de semejante actitud científica, ha originado la civilización moderna, en la cual puede apreciarse, por un lado, cómo "lo artificial se va erigiendo alrededor de nosotros como nueva oferta", y, por otro, cómo "la pérdida de flexibilidad en el trato con el mundo" y la hegemonía de la técnica han adquirido en nuestro siglo una forma de dominio nueva, caracterizada por el traslado de la capacidad de control de las fuerzas naturales a la vida social misma. Una de las consecuencias más funestas de tan clara conformación técnica de nuestra sociedad es, a juicio de Gadamer, la tecnificación de la formación de la opinión, lo cual conduce a una "poderosa manipulación de los espíritus". "Es posible —dice el autor— dirigir una opinión pública planificadamente en determinada dirección o influir en ella para que adopte determinadas decisiones" (p. 44).

Semejante tecnificación provoca la decadencia de la praxis

en la técnica. Ante esta situación, se pregunta Gadamer, ¿qué puede significar la reflexión filosófica acerca del verdadero sentido de la praxis? Para responder, Gadamer acomete una breve reflexión antropológica para descubrir "la constitución fundamental del hombre". Gadamer sostiene que el hombre, cuyo instinto ha sido profundamente alterado con respecto al mundo animal, posee una indiscutible peculiaridad, que Gadamer cifra en "el pensar del hombre acerca de su propia vida en el mundo, es decir, el pensamiento acerca de la muerte" (p. 46). A partir de esta aclaración antropológica, cabe hacerse cargo de los rasgos de la praxis específicamente humana. El primero de ellos es el trabajo. El segundo, el lenguaje, cuyo rasgo más destacado es el que ya descubriera Aristóteles: la posibilidad de distanciamiento con respecto a lo presente y la de traer al presente las cosas. "Al mantener presentes fines lejanos —señala Gadamer— se lleva a cabo la elección del actuar en el sentido de la elección de medios para fines dados. Además, se conservan las normas obligatorias con respecto a las cuales la acción humana se proyecta como social" (p. 47). Con ello, el autor considera que puede atribuirse a la praxis auténticamente humana una triple condición: elección reflexiva, correcta anticipación y correcta ordenación bajo fines comunes".

Antes de acabar, Gadamer hace referencia a dos características decisivas de la praxis.

La primera de ellas es la elección. "A la praxis —dice Gadamer— pertenece el elegir, el decidirse en favor de algo y en contra de algo" (ibid.). La segunda consiste en la distinción entre praxis y norma. "La praxis —sostiene el autor— no se basa ciertamente sólo en una abstracta conciencia de la norma. La praxis está siempre ya concretamente motivada, está preconcebida" (p. 53). Finalmente, tras unas palabras esperanzadoras, en las que Gadamer expresa su fe en que la futura sociedad humana alcance una nueva solidaridad, concluye respondiendo de manera sucinta a la pregunta que da título al presente trabajo: "Y así, como una especie de respuesta a la pregunta: ¿qué es la praxis? quisiera decir sucintamente: praxis es comportarse y actuar con solidaridad. Pero la solidaridad es la condición decisiva y la base de toda razón social" (p. 57).

El trabajo titulado *Hermeneútica como filosofía práctica* es el cuarto del conjunto de la obra que reseñamos. Fue publicado en versión original alemana en el tomo I de *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, obra compilada por Manfred Riedel.

Tras indicar que la hermenéutica es una cuestión vieja, que últimamente ha cobrado una sorprendente actualidad, el autor acomete la empresa de esclarecer el significado de la expresión "filosofía práctica" mediante la dilucidación de los términos que la componen. La filosofía —primero de los términos en cuestión— no se dife-

renció durante mucho tiempo de las ciencias. En rigor, era una ciencia más; o, mejor aún, la reina de todas ellas (regina scientiarum). De este modo, "en la expresión aristotélica 'filosofía práctica' con la palabra 'filosofía' se hace referencia también a 'ciencia' en aquel sentido general, en tanto un saber que trabaja con pruebas y que posibilita la teoría... Esta ciencia se llama 'práctica' para subrayar claramente su oposición a la filosofía teórica, que abarca la "física..., la matemática y la teología" (p. 60). En este contexto, en que la teoría es ella misma una praxis, resulta extraña la moderna oposición entre teoría y praxis, que sólo puede establecerse cuando la praxis pasó a significar "la aplicación de la teoría y la ciencia" (p. 61).

Pero, a juicio de Gadamer, el campo conceptual de la praxis no se define propiamente por oposición a la teoría o una aplicación de ella. "Praxis formula bien, como lo ha demostrado especialmente Joachim Rittere, la forma de comportamiento de los seres vivientes en su más amplia generalidad" (p. 61). Pero al ser el comportamiento del hombre radicalmente distinto al del animal, la praxis humana tendrá un significado especial. En rigor, sólo el concepto aristotélico de praxis, aplicado exclusivamente al status de ciudadano libre en la polis, llega a alcanzar "el sentido más eminente de la palabra (ibid.). A partir de aquí, se puede alcanzar fácilmente una importante conclusión: "la filoso-

## BIBLIOGRAFIA

fía práctica está definida por la delimitación que existe entre el saber práctico de quien elige libremente y la capacidad aprendida del especialista, que Aristóteles llama 'techne' (p. 62).

Lo que se ha dicho acerca de la filosofía práctica sirve, igualmente, para la hermenéutica, pues "como teoría de la interpretación no es simplemente una teoría" (p. 63). En efecto, la hermenéutica —sostiene Gadamer— ha exigido siempre que la reflexión acerca de sus posibilidades "sirva y promueva de manera inmediata la praxis" (p. 64). Por esta razón, la hermenéutica, en una primera aproximación, se entiende como "teoría del arte". También designa la capacidad comprensiva natural del hombre. La hermenéutica antigua era, a juicio de Gadamer, "un elemento práctico de la actividad del comprender y del interpretar mismos y, a menudo, no era tanto un tratado teórico... cuanto un libro auxiliar práctico" (p. 64). Tras estas definiciones, Gadamer analiza tres ámbitos en los que la hermenéutica cumplió un decidido papel. Son la Teología, la jurisprudencia y el momento en que irrumpió dentro de la cultura humana el Humanismo.

Pero la hermenéutica, abandonando los ámbitos particulares, sólo alcanzaría un papel auténticamente preponderante con la Revolución Francesa. Con ella sonó la hora de la hermenéutica universal. El Romanticismo —y su lema de volver a las fuentes originales— hizo aparecer "una tarea profundamente hermenéutica" (p. 68).

Pero ninguno de los miembros de la escuela romántica llegó a reconocer la vieja tradición de la filosofía práctica. "Faltaba toda intelección en la conexión entre hermenéutica y filosofía práctica" (p. 69).

Sobre este subsuelo romántico, la hermenéutica llegó a adquirir una significación decididamente universal sólo "cuando nuestra cultura en su totalidad se vio sometida a la duda y la crítica radical" (p. 69). El filósofo que representa de manera más fiel este momento es, a juicio de Gadamer, Friedrich Nietzsche.

El fundamento filosófico de este uso exagerado de la noción de hermenéutica reside en "la bien justificada desconfianza en contra de la concepción tradicional, cuyos conceptos no son tan evidentes y tan carentes de presupuestos como pretenden" (p. 70). El mérito de Heidegger hay que buscarlo, precisamente, en esa línea, pues a él se debe la aniquilación de la "evidencia con la cual los pensadores griegos utilizaban el concepto de ser" (p. 71). Junto a ello, Heidegger ha puesto de manifiesto que la noción de conciencia no es sólo creación de la filosofía moderna, sino, además, su principio más representativo. El nuevo concepto de interpretación y de hermenéutica que deriva de la crítica heideggeriana a la metafísica tradicional (según la cual Heidegger atribuye indiscriminadamente a toda la tradición filosófica el inmenso error de haber "olvidado" y encubierto el ser por el ente) supera, según Gadamer, los límites de

## BIBLIOGRAFIA

cualquier teoría hermenéutica. "En ella reside, al final, un concepto totalmente nuevo de comprensión y autocomprensión" (p. 71). Pero la noción de autocomprensión (Selbstverständnis), utilizada por primera vez por Gottlieb Fichte, se ha derrumbado en nuestros días. "¿No era en realidad una ambición híbrida sostener con Fichte y Hegel que toda la suma de nuestro saber del mundo, nuestra 'ciencia', podía ser alcanzada en una autocomprensión perfecta?" (pp. 72-73).

Lo que hoy se llama hermenéutica, su tarea propia y los límites que han de asignársele, no puede entenderse al margen de esta duda decisiva acerca de la legitimidad de la autoconciencia. Según esta hermenéutica nueva, cualquier interpretación debe considerarse meramente provisional. "Una interpretación definitiva parece ser una contradicción en sí misma... La palabra interpretación hace referencia a la finitud del ser humano, a la finitud del conocimiento humano" (p. 75). Además del rasgo en cuestión, la hermenéutica moderna se caracteriza porque considera a todo enunciado como respuesta a una pregunta. Por eso, la única vía para acceder al cabal significado de un enunciado consiste en remontarse a la pregunta de la que el enunciado es respuesta. Por lo tanto, una primera distinción que hay que establecer con respecto a la hermenéutica tradicional es el hecho de que la hermenéutica filosófica está más interesada en las preguntas que en las respuestas. O, mejor di-

cho, que interpreta los enunciados como respuestas a preguntas que hay que comprender.

Termina este trabajo con unas interesantes reflexiones acerca del parentesco —que Gadamer considera evidente— entre la hermenéutica y la filosofía práctica: "La hermenéutica que considero filosófica no se presenta como un mero procedimiento de la interpretación. Tomadas las cosas estrictamente, ella describe sólo lo que siempre sucede y especialmente sucede en las cosas en que una interpretación tiene éxito y es convincente. No se trata, pues, en ningún caso, de una teoría del arte que quiera indicar cómo debería ser la comprensión. Tenemos que reconocer lo que es y, por lo tanto, no podemos modificar el hecho de que en nuestra comprensión siempre intervienen presupuestos que no pueden ser eliminados. Quizás tampoco deberíamos querer modificar esta situación, si es que pudiéramos. La comprensión es algo más que una aplicación artificial de una capacidad. Es también siempre la obtención de un autocomprensión más amplia y profunda. Pero esto significa que la hermenéutica es filosofía y, en tanto filosofía, filosofía práctica" (p. 80).

El quinto trabajo —*Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía*— es una conferencia pronunciada el 20 de noviembre de 1971 al recibir el premio Reuchlig de la ciudad de Pforzheim de ese año.

En nuestra época, "el ideal de la teoría pura" se ha tornado sospechoso (p. 86).



## BIBLIOGRAFIA

La moderna ciencia empírica ha ido desentendiéndose progresivamente de la pretensión de "saber total" característica de la filosofía aristotélica. "Para obtener la certeza y la controlabilidad de sus conocimientos y el camino seguro de su progreso —sostiene Gadamer— tuvo que pagar el precio de la renuncia a un saber total de este tipo" (p. 87). Y con este elevado precio, dejó de proporcionar al hombre —por imposibilidad constitutiva— algo que siempre le había ofrecido la metafísica: "un todo de orientación del mundo" (p. 88). Sin embargo, aunque el arrollador empuje de la ciencia haya despojado a la filosofía de su "función clásica", no ha podido impedir que perviva "bajo forma modificada" (p. 89). A lo largo del siglo XIX, bajo la forma de "concepciones del mundo", la filosofía "se fue transformando cada vez más en una filosofía de la ciencia, en su fundamento lógico y epistemológico" (ibid.). Junto a las concepciones del mundo apareció el arte, y, con él, cobró un inusitado vigor la antigua pugna entre filosofía y poesía.

La singular "fe radicalizada en la ciencia" de nuestra época hace que "la conciencia pública se vuelva hacia la ciencia con un nuevo tono de expectativa" (p. 90). Sin embargo los éxitos de la ciencia no resuelven todas "estas expectativas y esperanzas". Más aún, el cientifismo del presente ha hecho reaparecer nuevamente, y con una urgencia inaplazable, la tarea de llevar al hombre nuevamente a

la comprensión de sí mismo. "Para esto sirve, desde la Antigüedad —concluye Gadamer—, la filosofía, también bajo la forma de lo que yo llamo hermenéutica (como teoría y también como praxis del arte de comprender y de hacer hablar a lo extraño y a lo que se ha vuleto extraño)" (p. 92).

El último trabajo integrante de la obra que reseñamos, titulado *¿Filosofía o teoría de la ciencia?*, fue publicado por primera vez el año 1974 en Basilea y Stuttgart, como parte de la obra compilada por Helmut Holzhey *Interdisziplinäre Arbeit und Wissenschaftstheorie*.

Comienza Gadamer extrañándose de la contraposición —que el título mismo del trabajo expresa— entre "filosofía" y "teoría de la ciencia". La razón de ello estriba en que la teoría de la ciencia es también filosofía y, sobre todo, en que "en la época de la ciencia en la que vivimos", acaso la teoría de la ciencia sea "el único sentido legítimo de la filosofía".

Después del derrumbe de la síntesis hegeliana, se inauguró lo que Gadamer llama "la época de la ciencia", que, a pesar de sus muchos éxitos, no logró conservar la herencia de la tradición filosófica. "Esto es —concluye Gadamer— lo que subyace a la pregunta '¿Filosofía o teoría de la ciencia?'; ¿Hay todavía alguna vía, en la época de la ciencia, que permita conservar y corroborar la gran herencia de saber y sabiduría de la humanidad?" (p. 102).

JOSÉ LUIS DEL BARCO COLLAZOS