

Capítulo 5

## **Hermenéutica de lo clásico como origen del sentido**

*Francisco Diez Fischer*

Clásico es aquel libro que una nación o un grupo de naciones o el largo tiempo han decidido leer como si en sus páginas todo fuera deliberado, fatal, profundo como el cosmos y capaz de interpretaciones sin término.

Borges, *Sobre los clásicos*

La pregunta “¿qué es lo clásico?” es clave para comprender la dialéctica de tradición e innovación inherente al campo de la estética y la teoría literaria, pero también de la filosofía, pues a menudo los filósofos piensan en diálogo con obras y autores clásicos. La pregunta supone un debate y una paradoja. Debate entre los defensores y custodios del valor atemporal de lo clásico y los detractores de esos cadáveres momificados que conservan el *statu quo* de una ideología clásica. Paradoja porque, a pesar de ser un concepto debatido, no ha sido objeto de un análisis en profundidad que delimite claramente sus rasgos (Aullón de Haro, 2017: 17-35).

En filosofía, los intentos por conceptualizar lo clásico son escasos. Hans-Georg Gadamer es uno de los pocos filósofos que se ocupa expresamente de esta cuestión. Examina ‘lo’ clásico bajo la idea hegeliana de que el artículo neutro refiere al concepto, es decir, a lo común como cualidad no de un ente, sino “de un espacio en el que el ente se presenta” (Gadamer, 1995b: 18). En contraste con su significado más habitual, lo clásico no es la cualidad de autores u obras ‘clásicas’ –sean textos eminentes,

películas o piezas musicales—, sino un modo propio del espacio de historicidad donde ellos se presentan.

El objetivo de este trabajo es doble. Por un lado, examinar este particular concepto de lo clásico propuesto por la hermenéutica de Gadamer y, por otro, esclarecerlo con ayuda de otra noción, en apariencia ajena, propia de la fenomenología de Husserl, la de ‘origen’. La hipótesis es que la concepción hermenéutica de lo clásico como espacio modal de presentación de un ser histórico, que puede ser infinitamente interpretado, implica un constante camino regresivo a las fuentes sedimentadas y operantes de una tradición que se clarifica como retorno al origen del sentido en términos de la fenomenología genética.

### **1. Lo clásico en la hermenéutica de Gadamer**

El carácter paradójico y debatido de lo clásico no es extraño al análisis de Gadamer. Encarna la paradoja de otorgarle una función central que pasa desapercibida. Lo clásico es central en la comprensión hermenéutica de la experiencia histórica porque es el ejemplo que la revela como experiencia de la fuerza eficaz de una tradición de pertenencia. Y eso no solo corresponde a la historia de la literatura y del arte, sino a un modo característico del ser histórico como tal que se presenta en ese espacio de fuerza eficaz.<sup>1</sup> Tal centralidad pasa desapercibida por dos razones. Primero, la escasez de tratamiento. El apartado dedicado a este tema en *Verdad y Método* tiene solo seis páginas. Segundo, la ambigüedad de su título. “El ejemplo de lo clásico” sugiere más bien un caso particular y específico que un modo propio del ser histórico. Asimismo, Gadamer asume el debate sobre lo clásico mediando entre los dos extremos en conflicto: la defensa de su valor atemporal y la denuncia de su historicidad. Su análisis se enmarca en la autocomprensión de las ciencias del espíritu. Busca evaluar en ellas la función de la historicidad en perspectiva de alcanzar una verdad permanente y duradera. En estas ciencias ella tiene una función negativa como restricción de

la objetividad, pero también una función positiva que se revela en el ejemplo de lo clásico y anima el debate.<sup>2</sup>

Su punto de partida es el análisis de las dos significaciones más comunes de 'clásico', a la vez, opuestas e inseparables: su sentido histórico y su sentido normativo. Por el primero, 'clásico' caracteriza a una época o momento determinados con ciertas cualidades estilísticas (v. gr. la época clásica). Por el segundo, a esa determinación histórica le es inherente un carácter normativo, es decir, paradójicamente un valor atemporal y suprahistórico (v. gr. la época clásica greco-romana para el Renacimiento). Si bien en nuestra cultura lo clásico perdió algo de ese sentido normativo como ideal humanista de formación, según Gadamer, no desapareció por completo. Se transformó en correspondencia con la mutación de su sentido histórico. Este último ya no refiere a la caracterización relativa a una época particular, determinada por la conciencia histórica, sino, por el contrario, a esa fuerza de la historicidad en la que un ser se presenta y que determina a la conciencia histórica. Por eso lo clásico es "una realidad histórica a la que sigue perteneciendo y estando sometida la conciencia histórica misma" (Gadamer, 1990: 292-293).

Estos diferentes sentidos histórico-normativos de lo clásico están presentes en el núcleo de la definición que Gadamer ofrece:

Lo clásico designa no una cualidad, que es atribuida a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la prioridad histórica de una preservación que, en una prueba constantemente renovada, deja que algo sea verdadero (ibíd.: 292).

La definición contiene al menos dos elementos en juego paradójal. Lo clásico como un modo característico del ser histórico significa (1) la prioridad histórica de una preservación (*Bewahrung*) que requiere de (2) una prueba (*Bewährung*) constantemente renovada. Ambos elementos dejan ser a lo verdadero (*das Wahre*), que es la función positiva de la

historicidad que Gadamer busca para la autocomprensión de las ciencias del espíritu. Analicemos cada uno.

(1) Lo clásico es la prioridad histórica de una preservación (*Bewahrung*), gracias a la cual un ser resiste y sobrevive al paso del tiempo, es decir, no pasa de moda. Un “presente intemporal [...] simultáneo con cualquier presente [...] [que] dice algo a cada presente como si se lo dijeran particularmente a él” (ibíd.: 294-295). Esa preservación como fuerza vocal privilegiada es una modalidad propia del ser histórico, no una cualidad de ciertos autores u obras particulares. Es el espacio modal de lo clásico, donde el ser histórico supera la distancia temporal, haciendo simultáneos el pasado de las obras y los diferentes presentes de sus intérpretes. En este modo intemporal y personal, en el que se hace presente el ser histórico, Gadamer asume dos referencias clásicas, Hegel y Schlegel. Del primero, toma la idea de que los clásicos se preservan porque se significan e interpretan a sí mismos. Del segundo, que perviven gracias a que su elocuencia inmediata es ilimitada. Lo clásico es el espacio modal de preservación de esa autosignificación y simultaneidad elocuente donde las obras clásicas hablan a cada uno, y por las cuales pueden ser leídas e interpretadas infinitamente. Se trata de la mediación eficaz entre una tradición y la comunidad que pertenece a ella. Y en tanto es un modo propio del ser histórico, es trascendental, es decir, se encuentra “en todo comportamiento histórico como sustrato operante” (ibíd.: 295). Por eso, lo clásico suele referir a una continuidad como lo compartido y sentido en común; la sustancia de un legado que, preparado por predecesores, preserva la identidad en la sucesión de generaciones (Weinsheimer, 1991: 140, 142). En términos gadamerianos, lo clásico es el ejemplo paradigmático de sedimentación operante como fuerza eficaz e intemporal que determina a la conciencia histórica constituyendo sus prejuicios de precomprensión. En ese sentido, es el punto de partida de la experiencia hermenéutica.<sup>3</sup>

(2) La preservación no es una continuidad ya realizada ni garantizada por lo clásico. Exige una prueba (*Bewährung*) constantemente renovada para que, haciendo simultáneo al ser histórico, lo clásico deje ser a lo verdadero. Se trata de una exigencia contrapuesta a una relación de veneración museística. En la experiencia estética –campo de procedencia de la noción de clásico– la prueba renovada de preservación consiste en la escucha de la obra y la participación en diálogo de cada jugador.<sup>4</sup> En la experiencia histórica, el supuesto es que la historia más que continuidad y memoria es discontinuidad y olvido –al igual que la temporalidad festiva de lo estético–, por eso la pertenencia a ella le exige a cada uno escuchar la voz de la tradición y participar en el diálogo con el pasado por el que acontece la apertura de horizontes de comprensión (Gadamer, 1993a: 133-145). Lo clásico es el ejemplo modélico de esa discontinuidad como alteridad del ser histórico u “otredad clásica” (Renaud, 2000: 374) que no encaja con la continuidad de nuestras expectativas de comprensión. Las niega y así nos interroga poniéndonos a prueba en nuestro presente. En la experiencia lingüística, eso significa que “lo más importante es la pregunta que nos hace el texto” (Gadamer, 1990: 366). El supuesto fundamental de la experiencia hermenéutica es la pregunta que trae el texto histórico porque forma nuestro propio preguntar. Lo clásico es la simultaneidad de esas interrogaciones y la consecuente fuerza de innovación dialógica que exige romper y abrir nuestra estructura de precomprensión.<sup>5</sup> Bajo ese modo de lo clásico, el ser histórico se presenta como la figura de un Sócrates. No busca mera negociación. Busca avivar un diálogo que ponga en juego nuestros prejuicios. Por eso, una y otra vez, insiste en hacer preguntas que desconciertan nuestras expectativas. Solo por esa prueba constantemente renovada de exposición a su negatividad y de participación en el diálogo con su alteridad, lo clásico preserva el carácter vivo de la tradición, es decir, la función positiva de la operatividad del pasado como historia efectual determinante de nuestra conciencia y el

acontecer de la comprensión como fusión de horizontes. Lo clásico como espacio de esa vivacidad y autoridad de la tradición gana participación en la exigencia de retornar al diálogo que ya somos pero que, al mismo tiempo, hemos olvidado. Preserva el lema “¡Atrévete a dialogar!” poniendo a prueba la escucha de generaciones presentes y venideras. Gadamer lo expresa siguiendo el uso vivo del lenguaje: “Cuando decimos: ‘Eso es clásico’, significa: Lo escuchará una y otra vez, lo verá una y otra vez, lo leerá una y otra vez, y estará bien una y otra vez” (Gadamer, 1995a: 48). La eficacia dialógica del ser histórico en el espacio de presentación de lo clásico es expresada con la palabra alemana *einleuchten* (ser obvio, saltar a la vista). Lo clásico hace obvia la prueba del retorno constante al diálogo que somos con la historia. Por eso, de la universalidad de lo clásico resulta la diversidad cultural. No conserva la identidad repitiéndola, la preserva transformándola en diálogo con su diferencia. Esa exigencia de participación dialógica en la tradición es innovación de la pertenencia, prueba interrogativa y renovada de preservación que determina a la formación como una elevación constante a la generalidad a fin de comprender siempre de otra manera. Lo clásico se vuelve “la categoría histórico-efectual por excelencia” (Gadamer, 1993c: 476); el ejemplo paradigmático de esa fuerza histórico-normativa que opera determinando a la conciencia no solo en sus prejuicios sino en su ser dialógico. Es lo que permite quebrar los prejuicios en la fusión de horizontes que es la comprensión. Sin él, el pasado sería, como dice Marx, el peso de los muertos sobre las espaldas de los vivos. Con él, la operatividad misma de la eficacia histórica deja ser a lo verdadero.<sup>6</sup> Lo verdadero determina y da sentido a la lectura y a la interpretación como formas de responder preguntando a la pregunta, en la que los seres históricos se presentan.<sup>7</sup> Lo clásico como prueba constantemente renovada de ese regreso al diálogo es el incesante punto de llegada de la experiencia hermenéutica.<sup>8</sup>

En síntesis, con el juego dialéctico entre los distintos elementos de lo clásico, *Bewahrung-Bewährung-Wahres*

(preservación-prueba-verdadero), Gadamer pretende mediar en el debate entre el valor atemporal y la historicidad de las obras clásicas. Con un vocabulario paradójico que entrecruza temporalidad-intemporalidad, autosignificación e interrogación, cerrazón de sentido y apertura al diálogo muestra que no es posible relativizar ni banalizar la fuerza de la historia efectual. Gracias a ella, el debate sobre lo clásico se transforma por la eficacia misma de lo clásico en un retorno al diálogo con su alteridad. Nos compromete en la exigencia de participar en el juego dialéctico entre continuidad y discontinuidad, identidad y diferencia, tradición e innovación, pregunta y respuesta, estructura de precomprensión y acontecimiento de comprensión que hace al movimiento dialéctico (y político) de la hermenéutica en la rehabilitación de la tradición humanista (Diez Fischer, 2022). La motivación primera es volver a escuchar la voz extraña de esa tradición de pertenencia que, cada vez, habla de manera diferente y personal, fundando otra autocomprensión de las ciencias del espíritu y de nosotros mismos al exigir participación como regreso al diálogo que somos. Así lo clásico se revela como el principio y el fin de la hermenéutica gadameriana.<sup>9</sup> Un pequeño concepto fundamental que articula los grandes conceptos (juego, tradición, lingüisticidad) al remitirlos al espacio dialógico de historicidad eficaz que media entre arte y filosofía.<sup>10</sup>

## **2. Fenomenología del origen y hermenéutica de lo clásico**

Junto al apartado dedicado a lo clásico, hay otro lugar marginal en *Verdad y Método* donde Gadamer ofrece una imagen que esclarece el concepto y abre el horizonte de su comprensión. Al final de la obra, en el *Excurso V*, describe la vigencia de lo clásico como un regreso “a las fuentes como un giro favorable hacia la verdad originaria (*ursprünglich*) y no tergiversada de los autores clásicos” (Gadamer, 1990: 383). La imagen de la fuente es neoplatónica. Se mantiene vigente en la tradición literaria bajo la

expresión “la fuente de los clásicos”. Gadamer la extiende a las ciencias del espíritu y a la función positiva de la fuerza de la historicidad en ellas en tanto de esa fuente brota constantemente el agua fresca de su verdad originaria que no se enturbia, aunque se haga uso de ella. Bajo esa imagen, reformula la motivación primera de su hermenéutica como “el deseo de búsqueda de una nueva comprensión, rompiendo o transformando una tradición establecida mediante el descubrimiento de sus orígenes (*Ursprünge*) olvidados. [...] volviendo (*Rückkehr*) a las fuentes originales” (Gadamer, 1993b: 95). La hermenéutica de lo clásico como vuelta o retorno ‘*ad fontes*’ de la verdad originaria y olvidada de la tradición humanista –regreso que rompe la tradición y la transforma a través de una nueva comprensión– legitima el recurso iluminador a otra noción más cercana en el tiempo y co-presente en las dos citas mencionadas: la noción de origen (*Ursprung*), procedente de la fenomenología de Husserl.

La influencia de la fenomenología husserliana en la hermenéutica ha dado lugar a considerar el regreso dialógico a las fuentes humanistas como una vuelta a las cosas mismas (Grondin, 1993: 388). A partir de la cercanía establecida por Gadamer entre lo clásico y los orígenes, creo que también es posible considerar el regreso a lo clásico como un retorno al origen a través del método genético de la pregunta regresiva que, en este caso, es la pregunta inicial ¿qué es lo clásico?

Husserl describe la noción de origen al menos en tres niveles semánticos principales (Cioflec, 2010: 293-294).

(1) Aparece en los análisis fenomenológicos trascendentales de la conciencia pura como parte de su crítica a la relatividad del empirismo y del psicologismo. Ambos sostienen que las sensaciones son el único origen de nuestras concepciones de los objetos y, por tanto, del conocimiento. Por el contrario, para Husserl el verdadero origen son las estructuras básicas de la conciencia trascendental. La fenomenología en tanto ciencia pura de esas estructuras es una “ciencia de los ‘orígenes’” (Husserl, 1976a: 122). (2) En el inicio de sus investigaciones genéticas, el



origen se presenta junto con las leyes de la síntesis pasiva y las intencionalidades anónimas como la capa más baja de la conciencia en la constitución de la conciencia del tiempo y de los objetos que precede a la esfera de la actividad del yo. (3) En *Krisis* la noción adquiere su sentido más conocido al incluir la dimensión histórica en la reflexión crítica de las ciencias. El vaciado de sentido que afecta actualmente a las ciencias no es más que el reflejo de su incapacidad para regresar al origen que determina el principio de su conocimiento y la teleología de su historia, y verse a sí mismas desde ese origen. Se trata no solo de la vuelta a su comienzo histórico, sino también al origen de su sentido. La pregunta regresiva por ese origen es la pregunta por la institución originaria del sentido como evidencia primigenia que subyace a la “cadena de referencias históricas” (Husserl, 1976b: 381), determinando a la tradición científica como una “vivacidad fluida y permanente” (ibíd.: 380). En términos más generales, la historia no es más que “el movimiento vivo de uno con el otro y de uno en el otro de la formación originaria del sentido y de la sedimentación del sentido” (ibíd.: 380).<sup>11</sup>

En línea con la idea de Gadamer, lo clásico se puede esclarecer siguiendo los tres niveles semánticos con los que Husserl aborda el origen. (1) Lo clásico puede ser considerado origen como estructura básica de la conciencia de la eficacia histórica, determinada por la pertenencia y por la operatividad dialógica de la fuerza de la historia. Por eso, la historicidad es para Gadamer estructural a la conciencia histórica, es decir, una “categoría trascendental” (Gadamer, 1990: 501), y lo clásico como modo propio del ser histórico se convierte en el sustrato operante de todo comportamiento de la conciencia histórica. Podría decirse que, así como la fenomenología se enfrenta a la relatividad del empirismo y del psicologismo con la noción de origen en el sentido de estructura de la conciencia trascendental, la hermenéutica se enfrenta a la relatividad del historicismo con la noción de lo clásico en el sentido de estructura de la conciencia de la eficacia histórica. (2) Lo clásico puede ser considerado

origen como constitución eficaz de las entidades históricas y la capa más baja de la conciencia en la constitución de la conciencia del tiempo histórico que precede a la esfera de la actividad yoica. Por eso lo clásico como categoría histórico-efectual por excelencia es ‘más ser que conciencia’ y hace ‘viva’ a la tradición. En este punto, lo clásico de la hermenéutica se enfrenta a lo canónico del clasicismo porque, a través de su fuerza y prueba dialógica, deja ser a lo verdadero que rompe y transforma lo anquilosado en su propia tradición.<sup>12</sup> (3) Lo clásico puede ser considerado origen en el sentido husserliano más acabado que abarca la dimensión histórica. Lo clásico es el origen que fue instituido primeramente en el inicio de una tradición y que, sedimentado en su pasividad, subyace operando eficazmente como vivacidad fluida y permanente. La simultaneidad de lo clásico es la operatividad de ese origen en el ser uno con y en el otro de su institución originaria y de la sedimentación de su sentido. Eso determina no solo la dirección teleológica para nuevas instituciones, sino la posibilidad misma del regreso reinstituyente del diálogo que somos. El regreso a lo clásico puede ser comprendido como regreso a la génesis de sentido en ese origen entre la continuidad de la pasividad sedimentada de pertenencia y la discontinuidad simultánea de participación que ponen a prueba a la conciencia histórica en su tarea de regreso al diálogo. Hasta aquí la fenomenología del origen ilumina a la hermenéutica de lo clásico.

Una imagen final precisa y, a la vez, transforma esta última correspondencia entre el retorno al diálogo con lo clásico y el regreso al origen del sentido. La imagen proviene de los análisis de Gadamer sobre el problema del principio (*Anfang*) de la filosofía. Señala que no se trata solo de la cuestión de su origen histórico, sino que “tiene que ver con los problemas actuales de nuestra cultura [...] para que podamos comprender nuestro destino” (Gadamer, 1995b: 13). En perspectiva de la historia efectual, el problema del principio de la filosofía es un tema que

se presenta como clásico, es decir, al que se vuelve una y otra vez reflexionando de manera diferente.

Su fuerza se revela a partir de un primer sentido de ‘principio’ como origen histórico. ¿Cuál es el comienzo de la filosofía? ¿Los presocráticos? ¿Platón? ¿Aristóteles? La pregunta no se puede responder acabadamente y abre a un segundo sentido de ‘principio’ como comienzo reflexivo donde principio y final están entrelazados. El principio es origen reflexivo con respecto a un punto de llegada. Es uno de los temas centrales de la reflexión histórica porque refiere a la teleología entre fin y principio, expresado por el tercer sentido husserliano de ‘origen’. Es la teleología de la filosofía occidental que llega hasta nuestro presente desde su origen griego. Para Gadamer, ‘principio’ adquiere aquí otro tercer sentido más fecundo, el que, a diferencia del anterior, no conoce su punto de llegada. Lo expresa con la palabra *Anfänglichkeit* (primitividad o principiar). Ese principiar –a diferencia del origen histórico husserliano– no está determinado teleológicamente hacia un fin u otro. En el retorno a él todos los puntos de llegada son posibles. “Conocer el principio de una cosa significa conocerla en su juventud, la fase de la vida humana en que no existen todavía los desarrollos concretos y determinados” (Gadamer, 1995b: 21).

En ese sentido, lo clásico puede ser considerado más acabadamente como origen del encuentro dialógico al que se regresa (per)formativamente, es decir, dialogando. Ahí reside el valor ejemplar del comienzo histórico de la filosofía. Es un retorno, al mismo tiempo, a su origen histórico cuando era diálogo y a su originario ser dialógico. Allí lo clásico es origen como fuerza de historicidad que abre posibilidades de diálogo sin determinar una teleología, pues ¿qué determinación teleológica puede tener una conversación? Todo diálogo verdadero abre horizontes inesperados de comprensión. Lo clásico determina a la conciencia histórica en su ser y comprender, por un lado, prejuiciosos, por otro, abiertos al diálogo. El determinismo de lo clásico no es una fatalidad tradicional, sino la saludable

condición de posibilidad para la indeterminación del diálogo. El retorno a ese origen es el regreso a la juventud de la historicidad, a la vivacidad de la tradición, a la constelación de efectos en la que estamos inmersos y abiertos a comprender constantemente de otra manera nuestro pasado, presente y futuro. Esa formación clásica, siendo un regreso al pasado, es un progreso para el presente y el futuro en la conversación social y política. Constituye el regreso al espacio interrogativo de diálogo que es determinante de la conciencia de la eficacia histórica. Regreso al origen, donde la voz del ser histórico preserva su fuerza para volver a hablar y el sentido de ser diálogo se reinstituye al escuchar sus preguntas y participar de la conversación. Así cada diálogo con un ser histórico en el espacio de presentación de lo clásico es re-institución formativa del sentido originario de ser diálogo. Ese retorno al diálogo es regreso al origen del sentido donde la *Wirkungsgeschichte* (historia efectual) de lo clásico determina la politicidad dialógica de la conciencia histórica de la hermenéutica.

Junto con el retorno al diálogo, la indeterminación de lo clásico originario reactiva también la metáfora y la memoria, es decir, la metaforicidad de la lingüística, por ejemplo, en la eterna traducción de las obras clásicas, y el recuerdo de lo olvidado, por ejemplo, como forma “de percibir *de nuevo*, de retomar” (Gadamer, 1995b: 33). Quizás ese sea el origen del sentido que tiene la pregunta regresiva “¿qué es lo clásico?” y la razón de la imposibilidad de un análisis definitivo que delimite claramente sus rasgos siempre cambiantes y extraños.

## **Bibliografía**

Aullón de Haro, P. (2017). La ideación clásica. En Aullón de Haro, P. & Crespo E. (comp.). (2017). *La idea de lo clásico*. Madrid: Inst. Juan Andrés y Fundación Pastor.

Calvino, I. (1993). *Por qué leer los clásicos*. Barcelona: Tusquets.

- Cioflec, E. (2010). Ursprung. En Gander, H.-H. (ed.). (2010). *Husserl-Lexikon*. (pp. 293-294 [17-35]). Darmstadt: WBG.
- Diez Fischer, F. (2022a). Filosofía política y hermenéutica en Hans-Georg Gadamer. *El banquete de los dioses*, 10. 289-321.
- Frey, D. (2008). *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*. París: PUF.
- Frey, D. (2022). Impensable, indispensable: retour sur la notion de classique à partir de l'herméneutique de Paul Ricœur. *Ricœur e os clássicos. VII Congresso Ibero-Americano sobre o pensamento de Paul Ricœur*, 14 a 16 de septiembre de 2022, Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra, Portugal.
- Gadamer, H.-G. (1980) *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*. Giovanni Moretto (trad.). Queriniana: Brescia.
- Gadamer, H.-G. (1990). Wahrheit und Methode. En *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1993a). Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz. En *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1993b). Klassische und philosophische Hermeneutik. En *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1993c). Nachwort zur 3. Auflage. En *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1993d). Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest. En *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1995a). *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Carsten Dutt (ed.). Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Gadamer, H.-G. (1995b). *El inicio de la filosofía occidental*. Buenos Aires: Paidós.
- How, A. R. (2011). Hermeneutics and the 'classic' problem in the human sciences. *History of the Human Sciences*, 24 (3). 47-63.

- Husserl, E. (1976a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. En Husserliana. Bd. III/1.* La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976b). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI.* La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Husserliana XXXIX.* Nueva York: Springer.
- Mandelkow, K. R. (1977). Wandlungen des Klassikbildes in Deutschland im Lichte gegenwärtiger Klassikkritik. En Conrady, K. O. (ed.). (1977). *Deutsche Literatur zur Zeit der Klassik* (pp. 423-39). Stuttgart: Reclam.
- Marrón, G. A. (2007). ¿Qué es un clásico? Prejuicios e historicidad de la definición. *III Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales*, 615-631. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/41646>.
- Renaud, F. (2000). Classical Otherness: Critical Reflections on the Place of Philology in Gadamer's Hermeneutics. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 56 (3/4), 361-388.
- Wagner, I. (1984). Hans Robert Jauss and Classicity. *Comparative Literature*, 99 (5). 1173-1184.
- Waldenfels, B. (1989). Der Primat der Einbildungskraft zur Rolle des gesellschaftlichen Imaginären bei Cornelius Castoriadis. *Revue européenne des sciences sociales*, 27 (86), 141-160.
- Weinsheimer, J. (1985). *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method.* New Haven: Yale University Press.
- Weinsheimer, J. (1991). *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory.* New Haven: Yale University Press.

---

1 La importancia conceptual de lo clásico se confirma en la ubicación clave que el apartado “El ejemplo de lo clásico”

tiene en *Verdad y Método*. Forma parte de los fundamentos de la teoría de la experiencia hermenéutica –en concreto, de los prejuicios como condición de comprensión– y antecede a la elaboración de la distancia temporal y del principio de la historia efectual.

- 2 En tanto permite entender la función positiva de la historicidad en las ciencias del espíritu, lo clásico es para Gadamer un tema clásico de estas ciencias. Esta tesis le valió la crítica de filologización de la filosofía, en tanto la filología, como estudio de los clásicos, se erigiría en paradigma de comprensión de las ciencias del espíritu (Renaud, 2000: 374).
- 3 Bajo este primer elemento de preservación, la idea gadameriana de lo clásico se suele catalogar como un conservadurismo tradicionalista que oculta la opresión y el conflicto inherente a toda tradición. Allí se ubican las críticas de Caputo, Eagleton, Jauss y Habermas, aunque estos dos últimos matizan luego su postura (How, 2011: 47-63; Wagner, 1984: 1173-1184; Gadamer, 1995a: 46).
- 4 Para el lector atento de la obra ya clásica que es *Verdad y Método*, el apartado “El ejemplo de lo clásico” en el análisis de la experiencia histórica tiene su reflejo especular en el “El ejemplo de lo trágico” en el análisis de la experiencia estética. Ambos apartados forman parte del primer punto de la segunda sección; lo clásico de la segunda parte, lo trágico de la primera. Lo trágico ejemplifica la estructura temporal del ser estético: ser juego y representación; “un círculo cerrado de sentido” (Gadamer, 1990: 135) (autosignificante como lo clásico) que solo se puede aceptar y donde el espectador se reconoce a sí mismo. La discontinuidad de lo trágico media así la continuidad comprensiva del espectador consigo mismo. De ese modo, lo trágico anticipa a lo clásico; el modo temporal del ser estético anuncia el modo de presentación del ser histórico.
- 5 La lingüisticidad de lo clásico remite al carácter escrito de textos eminentes, no sin cierta paradoja, pues ese carácter revela el “poder inmediato de hablar” (Gadamer, 1990: 169). Lo escrito de los textos clásicos recupera la fuerza del lenguaje oral y vívido del diálogo con la tradición porque “en la forma de la escritura, toda tradición es contemporánea con cada tiempo presente” (ibíd.: 393). No obstante, la lingüisticidad

de lo clásico refiere también a otros lenguajes como el musical. Con la Novena Sinfonía “la obra misma nos habla, como sus primeros oyentes. Escuchamos la música de Beethoven. Y en la escucha está la verdadera participación, que se expresa en el concepto de pertenencia. No hace falta decir que siempre se prueba a sí mismo de nuevas maneras” (Gadamer, 1995a: 49).

- 6 La expresión gadameriana ‘dejar ser’ a lo verdadero indica la idea de dejar acontecer el encuentro dialógico en el que un ser histórico le habla a uno personalmente, preguntando cada vez de manera diferente. Es la verdad de la pregunta: “dejar ser a lo que es. Pero dejar ser no significa simplemente repetir lo que ya se sabe. No en la forma de vivencias repetidas, sino determinado por el encuentro mismo es como se deja ser que lo que era sea para aquel que uno es” (Gadamer, 1993d: 139).
- 7 Siguiendo la teoría de la lectura de Ricœur, Frey (2022) define a la hermenéutica como el arte de comprender los clásicos. A diferencia de Gadamer, supone que lo clásico es la cualidad de una obra adquirida por sus lecturas e interpretaciones. La lectura no es extrínseca a la obra sino configuradora de ella como clásica, pues cuanto más (re)leído es un texto, más clásico se hace. Toma esta idea de Calvino en *¿Por qué leer los clásicos?* (1993). Los clásicos exigen una relectura constante porque son siempre actuales al decir algo diferente cada vez. Ahora, en tanto toda lectura es una relación conflictiva entre lector y texto, supone distanciamiento crítico. Ese es el punto en que una teoría ricœuriana de la lectura de los clásicos recupera para Frey (2008) la capacidad de innovación, crítica y creación de la tradición. Para Gadamer, en cambio, toda distanciamiento crítico es segunda, no originaria. La auténtica crítica resulta de la apropiación de la pertenencia originaria por participación en la interrogación de lo clásico como prueba de retorno al diálogo que somos.
- 8 En este segundo elemento salta a la vista el carácter político del debate sobre lo clásico. En términos históricos, Mandelkow (1977) ha mostrado que en la tradición alemana hay un conflicto entre arte y política en la historia de recepción de obras y autores del clasicismo de Weimar. No solo en la



interpretación del binomio Goethe-Schiller como defensores, uno del arte puro y otro de la lucha política por la liberación nacional, sino en su conflictiva recuperación política por parte de interpretaciones contrapuestas, tanto marxistas de la DDR como burguesas de la RFA. Uno de los intentos de base para la unificación de esta herencia clásica como sustento ideológico de una unidad alemana se encontraría en la conferencia de Dilthey, *El movimiento poético y filosófico de Alemania 1770-1800* (1867). Allí se inicia una reconceptualización de los clásicos en cuya estela se ubican los análisis de Gadamer. En términos teóricos, lo clásico como generador de diálogo revela el carácter político inherente al problema de la autocomprensión de las ciencias del espíritu (entre las cuales está la política misma). Lo clásico no alienta un conservadurismo político, sino una formación democrática, pues gracias al juego dialógico de lo clásico el ciudadano-intérprete se forma en la apertura a la alteridad. “Tal reciprocidad de respuesta es la condición de cualquier democracia genuina. [...] La cuestión de lo clásico a este respecto es cómo mantener el diálogo” (Weinsheimer, 1991: 129). Un ejemplo político lo constituye la reconstrucción de Europa después de las guerras mundiales. Lo clásico volvió a ser escuchado como un retorno a Virgilio en detrimento de Homero. Significó dejar de lado el modelo guerrero de Aquiles para dar lugar al modelo de reedificación de lo perdido encarnado por Eneas (Marrón, 2007: 615-631). Por la voz interrogativa de lo clásico, las obras históricas no pueden ser apolíticas ni suprapolíticas. Tienen una pretensión de unidad entre arte y política a la que apunta la actitud de no distinción estética desarrollada por Gadamer desde sus estudios de juventud en torno a la filosofía política de Platón. Gadamer reconoce la operatividad política de lo clásico al recordar que durante la guerra “ante una multitud de estudiantes apiñados y a la luz de las velas, interpretamos la tercera elegía duinesa de Rilke. Era nuestra forma de resistir a la historia, al nazismo, a la guerra y, en definitiva, de pensar en un mundo diferente” (Gadamer, 1980: 96-97). Agradezco a Facundo Bey esta última referencia.

- 9 Renaud señala que lo clásico “Es la clave principal de toda la hermenéutica de Gadamer: la continuidad de la tradición

como la historia de los efectos y su pretensión de verdad” (2000: 363). Y según Weinsheimer es “el primer y último principio de la hermenéutica de Gadamer” y la “presuposición fundamental de *Verdad y Método*” (1985: 133).

- 10 Lo clásico es un concepto filosófico que, para Gadamer, reúne arte y filosofía al revelar que, en ambos casos, se trata de ganar participación en el diálogo infinito que somos: “Forma parte de la más elemental experiencia del trabajo filosófico el que, cuando se intenta comprender a los clásicos de la filosofía, estos plantean por sí mismos una pretensión de verdad que la conciencia contemporánea no puede rechazar ni pasar por alto” (1990: 2).
- 11 En este tercer sentido husserliano, Waldenfels (1989) distingue un doble aspecto del origen: 1) el acto primero, originario y creador de sentido y 2) la pasividad operante que “es siempre ‘infinitamente más’” que lo instituido en el origen (147). El origen del sentido supone su institución primera y originaria (*Urstiftung*) y también la sedimentación pasiva operante activamente en una tradición histórica. Luego desde y gracias a esa sedimentación tradicional el origen puede ser retomado en nuevas instituciones (*Neustiftungen*) que tengan el sentido de una reactivación de la institución originaria o en re-instituciones (*Nachstiftungen*) que, como una reelaboración de esa institución primera, la critiquen y transformen, hasta alcanzar en su desarrollo teleológico una institución final (*Endstiftung*) que ya estaba determinada, de algún modo, en la institución primera del origen del sentido. Como ejemplo vale el caso de Descartes. Instituyó primeramente el origen de la filosofía moderna y, en su propio efecto “como siguiendo una oculta teleología de la historia” (Husserl, 1976b: 76), determinó también su institución final que era quebrar esa filosofía mediante el descubrimiento de su contradicción interna. La institución del origen no se limita a la intencionalidad de un sujeto. Puede ser también una institución intersubjetiva del origen, por eso “una comunidad puede recuperar su auténtica justificación volviendo a su origen, es decir, a la finalidad original establecida en la *Urstiftung*” (Husserl, 2008: 527).

- 12 Weinsheimer (1991) muestra con claridad por qué la aparente cercanía entre lo clásico y lo canónico implica, en verdad, una oposición.