


La rebelión de los medios. Estudio introductorio, traducción y notas a “¿Qué es el ser humano?” de Hans-Georg Gadamer

Facundo Norberto Bey

Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”-CONICET (Argentina) ✉ 

<https://www.doi.org/10.5209/ashf.105152>

Recibido: 01/10/2025 • Aceptado: 20/10/2025

Resumen: Este artículo ofrece la primera traducción al español del ensayo de Hans-Georg Gadamer “Was ist der Mensch?” (“¿Qué es el ser humano?”), publicado en 1944 en la *Illustrierte Zeitung Leipzig* en el contexto del ocaso de la Segunda Guerra Mundial. El estudio introductorio sitúa este escrito, que fue excluido de la *Gesammelte Werke* gadameriana, dentro de la constelación de sus trabajos de la época y subraya su relevancia filosófica. Gadamer reconstruye aquí una genealogía de la autocomprensión occidental, desde las configuraciones mítico-religiosas y la síntesis cristiano-platónica hasta la racionalización moderna y la crítica radical de Nietzsche a la razón. El núcleo de su planteo es que cada respuesta histórica a la pregunta por el ser humano –ya sea religiosa, filosófica o técnica– pone de manifiesto su unilateralidad y, por ello, obliga a reabrir la pregunta en la tensión entre el anhelo de totalidad y la consciencia de la finitud. En esta introducción, se presentan los contenidos principales del texto, en especial la reflexión gadameriana sobre la razón, el alzamiento de los medios técnicos y la responsabilidad histórica de la filosofía.

Palabras clave: Gadamer; Antropología filosófica; Hermenéutica filosófica; Razón; Finitud; Técnica; Bildung.

^{EN} The Revolt of the Means. An Introductory Study, Translation, and Notes on “What is the Human Being?” by Hans-Georg Gadamer

Abstract: This article presents the first Spanish translation of Hans-Georg Gadamer’s 1944 essay “Was ist der Mensch?” (“What is the Human Being?”), published in the *Illustrierte Zeitung Leipzig* in the context of the waning years of the Second World War. The introductory study situates this text, which was excluded from Gadamer’s *Gesammelte Werke*, within the constellation of his writings from the period and underscores its philosophical significance. Gadamer reconstructs a genealogy of Western self-understanding, from mythical-religious configurations and the Christian-Platonic synthesis to modern rationalisation and Nietzsche’s radical critique of reason. The core of his argument is that each historical response to the question of the human being –whether religious, philosophical, or technical– reveals its own one-sidedness and thereby compels the question to be reopened in the tension between the striving for totality and the awareness of finitude. This introduction presents the principal contents of the essay, with particular emphasis on Gadamer’s reflections on reason, the uprising of technical means, and the historical responsibility of philosophy.

Keywords: Gadamer; Philosophical anthropology; Philosophical hermeneutics; Reason; Finitude; Technology; Bildung.

Sumario: 1. Estudio introductorio; 2. Referencias (de la introducción); 3. «¿Qué es el ser humano?» por Hans-Georg Gadamer; 4. Referencias (de la traducción y de las notas).

Cómo citar: Norberto Bey, F. (2026). “La rebelión de los medios. Estudio introductorio, traducción y notas a “¿Qué es el ser humano?” de Hans-Georg Gadamer”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (2), 451-464.

1. Estudio introductorio

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) desarrolló su primera crítica a la racionalización técnico-científica

moderna en un artículo de tan solo una página de extensión: “Wissenschaft als Beruf. Über den Ruf und Beruf der Wissenschaft in unserer Zeit”.

Publicado en 1943, en el periódico *Leipziger Neueste Nachrichten und Handels-Zeitung*,¹ en medio del comienzo de la derrota bélica de la Alemania nacional-socialista, en este texto Gadamer examinó la crisis de la ciencia y la universidad bajo el peso de la burocratización moderna y la instrumentalización ideológica, reivindicando una pasión cognoscitiva originaria frente a la reducción del conocimiento a mera administración y planificación. Así, recuperando de manera explícita e implícita una serie de motivos presentes en la célebre conferencia “Wissenschaft als Beruf”,² pronunciada por Max Weber en 1917 y publicada en 1919, Gadamer retomó allí la pregunta por la *Wissenschaft*³ como vocación para examinar críticamente el estado de la ciencia moderna, la

universidad y la filosofía, absorbidas por la maquinaria burocrática y propagandística y reducidas a un mero instrumento de poder. Con ello, anticipaba sus reflexiones de la inmediata posguerra sobre el carácter originario del conocimiento y su anclaje en la *episteme* griega.⁴

Para Gadamer, la crisis institucional de la universidad era síntoma de una transformación más profunda en la autocomprensión occidental del ser humano. La necesidad imperiosa de recuperar la pasión cognoscitiva requería una reconsideración fundamental de la relación entre razón, historia y transmisión de la tradición. En este marco, Gadamer retomó, a su modo, la urgencia de la pregunta weberiana sobre cómo hacer posible la selección de los mejores individuos para la investigación y la docencia en tiempos de guerra. Se apropió de esta pregunta mediante un ejercicio deliberadamente anacrónico, que cuestionaba la soberanía de la linealidad del tiempo, y lo llevaba a escuchar al “futuro de la cultura occidental”,⁵ tratando de preservar su sentido en un momento en que el peso del pasado reciente y la amenaza del presente se intensificaban, la *Wissenschaft* devenía cada vez más explícitamente *Forschung* administrada –directa o indirectamente por la *elite* político-militar–, y tanto la cultura como el propio Occidente parecían entonces imposibles o inimaginables. Como sostuvo en ese mismo año de 1943 en su lección de Darmstadt, “Hölderlin und das Zukünftige”:

Ciertamente, hay al menos una cosa de la que nuestra época es consciente: que es el fin de una era y –como es inherente a la naturaleza misma del devenir histórico– también el comienzo de una nueva. Podemos caracterizar a la era venidera de distintas maneras: como la era del socialismo, la era del poder que admite ser consciente de sí mismo, como la era de la lucha por el dominio de la tierra, o incluso como la era de las guerras mundiales; o podemos definir el comienzo de esta era por el colapso del idealismo, es decir, por la desaparición de la fe en el poder originario e independiente de la razón; o podemos caracterizarla por la desaparición de la educación, entendida como una formación esencialmente burguesa del espíritu humano. En cualquier caso, lo que le falta a la autoconsciencia de la época actual es la seguridad de una estructura estable sobre cuya base las generaciones anteriores pudieron comprenderse a sí mismas. Una nueva inseguridad, una nueva inmediatez hacia nuestro destino inminente, una exposición vulnerable a todo lo incierto está presente en el mundo, incluso allí donde se desdeña el *pathos* de cualquier tipo de heroísmo –incluso el de un nihilismo heroico.⁶

¹ Hans-Georg Gadamer, “Wissenschaft als Beruf. Über den Ruf und Beruf der Wissenschaft in unserer Zeit”, *Leipziger Neueste Nachrichten und Handels-Zeitung*, núm. 270 (27 de septiembre de 1943): 3. El texto fue reimpresso en una versión abreviada que apareció un mes después en la que fueron omitidos el segundo párrafo de la segunda sección y aproximadamente la mitad del primer párrafo de la tercera y en la que se hizo un uso más limitado del *Sperrsatz*. Cf. Hans-Georg Gadamer, “Ruf und Beruf der Wissenschaft”, *Deutsche Presse-Korrespondenz*, núm. 43 (28 de octubre de 1943: 4-6). La primera versión de este artículo ha sido traducida recientemente al italiano, español e inglés (esta última traducción incluye la reedición del texto alemán). Cf. Hans-Georg Gadamer, “La scienza come professione. Sulla reputazione e la professione della scienza nel nostro tempo (presentazione di Facundo Bey)”, *MicroMega*, núm. 3 (2023): 153-167; Hans-Georg Gadamer, “La ciencia como vocación. Sobre la reputación y profesión de la ciencia en nuestro tiempo”, en Facundo Norberto Bey, “La vocación filosófica gadameriana como profesión intempestiva. Introducción y traducción de ‘Wissenschaft als Beruf. Über den Ruf und Beruf der Wissenschaft in unserer Zeit’ de Hans-Georg Gadamer”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, núm. 52 (2023): 297-302; Hans-Georg Gadamer, “Science as vocation: on science as a calling and as a profession in our time”, en Facundo Norberto Bey, “An untimely vocation: Gadamer’s ‘Wissenschaft als Beruf. Über den Ruf und Beruf der Wissenschaft in unserer Zeit’ (1943)”, *Journal of Philosophy of Education* 58, núm. 1 (2024): 91-94; Hans-Georg Gadamer, “Wissenschaft als Beruf. Über den Ruf und Beruf der Wissenschaft in unserer Zeit”, en Bey, “An untimely vocation”, 94-98. El texto inauguró la semana académica [*Akademischen Woche*], un programa de cursos de formación dirigido a la comunidad docente de Leipzig cuyo tema era la ciencia contemporánea, organizado por iniciativa del psicopedagogo Erhard Lenk, entonces Director de Estudios de la Universidad de Leipzig. Existen algunos breves comentarios sobre este artículo. Cf. Teresa Orozco, *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit* (Argument, 1995), 199-208; Richard Pohle, *Max Weber und die Krise der Wissenschaft: eine Debatte in Weimar* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 102-103.

² Max Weber, *Max-Weber Gesamtausgabe*, Bd. 17, eds. W. J. Mommsen y W. Schluchter (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1992), 71-111.

³ El término alemán *Wissenschaft* connota no solo la totalidad de las disciplinas académicas –incluyendo las humanidades– y sus métodos de investigación, sino también, desde la reforma educativa neohumanista de Wilhelm von Humboldt, la unidad de investigación y enseñanza. Esta integración abarcaba la formación subjetiva (o *Bildung*) de los individuos y el cultivo de su carácter. Esta concepción, que también hunde sus raíces en el idealismo de Fichte y Schiller, trascendía la mera formación profesional, y estaba guiada por ideales de conocimiento puro, libertad académica, excelencia y liderazgo, contrastando con el sentido restringido del término “ciencia” (sobre todo en su acepción anglosajona “science”), centrado en el método científico, la experimentación, la recopilación de datos y la obtención de resultados técnicos.

⁴ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie* (Chronos, 1948); Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften*, Bd. 1 (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1967), 11-38.

⁵ Gadamer, “La ciencia como vocación”, 299.

⁶ Se cita la obra completa de Gadamer según la edición de la *Gesammelte Werke* publicada por J.C.B. Mohr-Paul Siebeck (GW, seguido del número de volumen): GW 9, 22.

Un año después, Gadamer publicó otro ensayo en el que, a partir de un esbozo de las transformaciones de la cultura y el pensamiento occidental,⁷ problematizó cómo el modelo dominante del conocimiento continuaba asumiendo la irreversibilidad del proceso de racionalización del mundo, empujando así toda posible respuesta sobre la esencia humana hacia el irracionalismo. Este texto, que no fue jamás incluido en la *Gesammelte Werke* de Gadamer, llevó por título “Was ist der Mensch?” y apareció por primera vez en diciembre de 1944 en la centenaria revista alemana *Illustrierte Zeitung Leipzig*, publicación de la editorial J. J. Weber.⁸ En lo que sigue, se ofrece una introducción crítica a dicho trabajo y se presenta a continuación su primera traducción al español, con un breve aparato de notas.

Aunque “Was ist der Mensch?”, cuyo título evoca la cuarta interrogación fundamental kantiana, se encuentra atravesado temáticamente por la cuestión del ser humano, su impronta teórica más significativa radica en que la trama que lo sostiene

es la de la dialéctica de pregunta y respuesta. Esta será desarrollada años más tarde en *Wahrheit und Methode* (1960), a partir de lo que Gadamer llamará la “estructura lógica de la apertura”, perspectiva filológico-filosófica que forma parte de la original apropiación del marburgués, en su etapa de estudiante, del legado hermenéutico de sus maestros Martin Heidegger y Paul Friedländer durante la década de 1920.⁹

Esta estructura, “que caracteriza a la consciencia hermenéutica”, no es sino “experiencia de la finitud humana”, del límite y sus restricciones.¹⁰ Aquí reposa el fundamento experiencial e intelectual de aquello que en la filosofía de Gadamer es entendido como conocimiento o, mejor aún, como conocimiento de sí. En su obra capital, la primera realización de esta idea se ubica en la dialéctica dialógica de matriz socrático-platónica y en el *páthei máthos* esquileo, en el hecho de que los seres humanos compartan saber e ignorancia, negatividad y positividad, frustración y entendimiento, en “la oposición del sí y del no, del así y del de otro modo”.¹¹ Gadamer sintetizó este motivo de la siguiente manera: “No se hace ninguna experiencia sin la actividad del preguntar”.¹² Así, lo que la pregunta expone no es la respuesta, sino “lo preguntado en su cuestionabilidad”.¹³ La verdadera realización del preguntar acontece al poner lo que está en cuestión “en suspenso”, en el acto en el que “se convierte en pregunta abierta”.¹⁴

“Was ist der Mensch?” comienza con una observación fundamental: “Parece pertenecer al ser característico del ser humano que este se plantee la pregunta por su propio ser y esencia”.¹⁵ Esta capacidad para interrogarse a sí mismo, que distingue al ser humano de otros seres vivos, constituye precisamente el fundamento de aquella “voluntad de saber” que “no está al servicio de ningún fin, sino que es una pasión [*Leidenschaft*] originaria del ser humano”¹⁶, que Gadamer había reivindicado en “Wissenschaft als Beruf...” y cuyo origen atribuía al “mérito inmortal de los griegos”.¹⁷ Así, Gadamer ya había delineaba

⁷ Aunque implícito, puede advertirse en este ensayo el interés de Gadamer por la antropología de Max Scheler, especialmente sus consideraciones tardías sobre los tipos históricos básicos de la autopercepción del ser humano occidental de acuerdo con el concepto básico y subyacente de la historia y su poderoso legado para los tiempos modernos. Cf. Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, 2ª ed., ed. M. S. Frings (Bouvier Verlag, 1995), 7-71 y 120-170 (en adelante: MSGW, seguido del número de volumen).

⁸ Hans-Georg Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 31-36. La primera traducción de este texto fue al italiano: Hans-Georg Gadamer, “Che cosa è l'uomo?”, en G. Sola (ed.), *Bildung e umanesimo*, trad. S. Sistic (Il nuovo melangolo, 2012), 93-106. El texto original fue reeditado como Hans-Georg Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 255-268; y traducido al inglés por primera vez como Hans-Georg Gadamer, “What is man?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021), 269-280. Según Jean Grondin, Gadamer redactó este texto a último momento para reemplazar a Eduard Spranger, excluido por su implicación en el complot del 20 de julio. Cf. Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, trads. A. Ackermann Pilari, R. Bernet y E. Martin-Mora (Herder, 2000), 344-345. Recientemente, Bruno Gransche y Arne Manzeschke han retomado este texto para reflexionar sobre los peligros de la inteligencia artificial como nueva autoridad sobrehumana. Los autores utilizan tres pasajes clave: (1) la interpretación gadameriana del *Übermensch* nietzscheano como proyecto incompleto donde el humano debe superarse a sí mismo; (2) la lectura de Nietzsche sobre la emancipación humana tras la ‘muerte de Dios’; y (3) la referencia platónica sobre la filosofía como búsqueda de inmortalidad divina. Los autores recuperan estas reflexiones para argumentar que el ser humano, tras haberse liberado de las autoridades divinas, corre ahora el riesgo de crear nuevas formas de dependencia tecnológica si la inteligencia artificial (IA) es concebida de modo teomórfico, minando el progreso emancipatorio iniciado con la Ilustración. Cf. Bruno Gransche y Arne Manzeschke, “The Movable Host of Artificial Intelligence. A Technomyth as a Sum of Human Relations”, en M. Heinlein y N. Huchler (eds.), *Artificial Intelligence in Society. Social, Political and Cultural Implications of a Technological Innovation* (Springer, 2024), 141-172. En otro trabajo, los autores recuperan la dimensión prometeica del ser humano analizada por Gadamer para advertir sobre el riesgo de la pérdida de control sobre la IA. Cf. Bruno Gransche y Arne Manzeschke, “Das bewegliche Heer der Künstlichen Intelligenz. Ein Technomythos als Summe menschlicher Relationen”, en M. Heinlein y N. Huchler (eds.), *Künstliche Intelligenz, Mensch und Gesellschaft. Soziale Dynamiken und gesellschaftliche Folgen einer technologischen Innovation* (Springer, 2024), 75-108.

⁹ GW 1, 368 (énfasis original). Se cita la obra completa de Kant según la edición de la *Akademie-Ausgabe* publicada por De Gruyter (AA, seguido del número de volumen). Así cf. AA IX, 25. Cf. también el curso de Heidegger *Ontologie* (se cita la obra completa de Heidegger según la edición de la *Gesamtausgabe* publicada por Vittorio Klostermann: GA, seguido del número de volumen): GA 63, 5-6; y Paul Friedländer, *Platon*. Bd. 1: Eidos-Paideia-Dialogos (De Gruyter, 1928), 28-29.

¹⁰ *Ibid.*, 367 y 363.

¹¹ *Ibid.*, 362-363; Hans-Georg Gadamer, “Beruf als Erfahrung”, *Jahresbericht der Vereinigung von Freunden und Förderern der Johann Wolfgang Goethe-Universität* (1989-1990): 35 y GW 5, 44; GW 1, 362, 361-362, 363 y 371. Cf. Aesch. Ag. vv. 176-178.

¹² GW 1, 368.

¹³ *Ibid.*, 369.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 31; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 255.

¹⁶ Gadamer, “La ciencia como vocación”, 300. Cf. GW 5, 291. Deben considerarse también los comentarios preliminares de Heidegger al seminario del semestre de invierno 1923/1924 *Einführung in die phänomenologische Forschung*, por caso, “La pasión no adviene a capricho, tiene su propio ritmo y tempo”. GA 17, 2.

¹⁷ Gadamer, “La ciencia como vocación”, 300.

una intuición presente muchos años después en su “Selbstdarstellung” de 1975: “Toda pregunta que se plantea como tal ya no es meramente una pregunta recordada. Como rememoración de lo entonces preguntado, es ahora lo que es puesto en cuestión de nuevo. De tal modo, el preguntar supera la historicidad de nuestro pensar y conocer”.¹⁸

Este ensayo puede dividirse en tres partes: la primera consiste en una breve introducción a la condición hermenéutico-existencial del ser humano. La segunda está dedicada a reconstruir una genealogía de la autocomprensión occidental, desde la experiencia mítica y religiosa hasta la racionalización moderna. Por último, la tercera se sitúa en el frágil horizonte de un futuro que apenas despunta desde un presente yermo, para mostrar que la pregunta por el ser humano permanece abierta, expuesta a la tensión entre su impulso hacia la totalidad y su consciencia de la finitud.

En la primera parte, Gadamer caracterizó al ser humano por su capacidad para interrogarse e interpretarse a sí mismo y por su voluntad de conducirse en la vida o darse respuestas: “todas las formas de conducción de la vida humana son ya respuestas a la pregunta por el ser del ser humano, o fluyen de tales respuestas”.¹⁹ Tal modo de conducir su vida es lo que lo define a cada cual en cuanto “*individuum*”, esto es, en tanto ser libre, “único e insustituible”, que elige su *bíos* propio.²⁰ Esto significa que el individuo se define esencialmente por ser un ente cuestionador y responsable: es el ente facultado para hacerse preguntas y darse respuestas tentativas a través de sus decisiones. Sus elecciones se basan a su vez en preferencias que presuponen un modo de concebir “la vida como un todo”.²¹ La potencia cuestionadora y la responsabilidad del ser humano signan así su historia desde el descubrimiento de su autoconsciencia.

En la segunda parte del texto, Gadamer reconstruyó el despliegue de esta autoconsciencia a partir de la tendencia presente “en todos los pueblos” a representarse la vida, en principio, a partir de sus “experiencias religiosas fundamentales”, fundacionales, condensadas en las “creaciones míticas”.²² Estas creaciones ofrecieron al ser humano occidental respuestas totalizadoras –más originarias que primitivas– a la cuestión de su propio ser, integrándolo en un orden cósmico o divino.

La filosofía, creación griega, es el primer paso decisivo hacia la reconfiguración de la respuesta mítico-religiosa en una nueva pregunta por el ser humano. Esta logró incorporar y modificar la experiencia religiosa de “la temprana Hélade” sin caer en una mera “ilustración hostil a la tradición” (o a la

transmisión de la tradición).²³ Así, prodigó un “acompañamiento reflexivo y una transformación del mito”.²⁴

El cristianismo, por su parte, brindó tres respuestas básicas: el orden de la creación, la doctrina de la caída y la esperanza escatológica de la restauración del paraíso perdido. Su concepción del ser humano restituye la existencia mundana dentro de un todo, a través de una suerte de humillación indisolublemente ligada a su origen celestial: el ser humano es creado a imagen de Dios.²⁵

La réplica de la filosofía había sido el *zōon lōgon échon*, el *animal rationale*, que terminó fundiéndose con el cristianismo por medio de la representación de la razón como el elemento divino en el ser humano.²⁶ Los medios para alcanzar la excelencia fueron seguir la razón, “desarrollarla y permitir que se haga efectiva”.²⁷ La búsqueda de elevar al ser humano sobre sí mismo, por medio de la contemplación del ser verdadero, como paradigmáticamente lo había hecho la filosofía socrático-platónica, anhelaba hacerlo inmortal.²⁸

Gadamer arguyó que el vínculo entre espíritu griego y fe religiosa había contribuido de manera indiscutible a la autocomprensión del ser humano occidental: la *imago dei* cristiana se vio complementada por el conocimiento en sentido griego (religioso y filosófico) sobre “el quebrantamiento del ser humano y de la constricción del espíritu por la materia”.²⁹ En efecto, según el autor, sin la representación del ser humano como frágil, débil,³⁰ la filosofía griega no hubiera podido afianzarse a lo largo de los siglos. En este sentido, la razón divina no estaba disponible incondicionalmente para los mortales. Sin embargo, aunque el ser humano se representaba a sí mismo como racional y finito, no dejaba de estar vinculado a un ser espiritual superior e ilimitado: “esta es la síntesis del pensamiento griego con la tradición cristiana que formó al hombre medieval”.³¹

¹⁸ GW 2, 503.

¹⁹ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 31; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 255. Cf. también Hans-Georg Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*, 10ª ed. (Suhrkamp, 1976), 81-82.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 31; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 256.

²³ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 32; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 258.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 31; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 256.

²⁶ En “Mythos und Vernunft”, Gadamer subraya que el desencantamiento del mundo no constituye un proceso natural del espíritu humano, sino un acontecimiento histórico singular surgido de la secularización del cristianismo. En la interpretación de Gadamer, el cristianismo, al realizar en el Nuevo Testamento una crítica radical del mito, desenmascaró al conjunto de los dioses paganos como mundo de demonios, de falsos dioses, preparando así las condiciones para que la racionalidad moderna pudiera radicalizarse hasta suprimir incluso su propio fundamento religioso. Cf. GW 8, 163-169.

²⁷ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 31; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 256.

²⁸ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 31; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 257.

²⁹ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 32; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 258.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 32; Gadamer,

En los párrafos subsiguientes, Gadamer se encargó de mostrar cómo el proceso de racionalización técnica occidental hundía sus raíces en una transformación fundamental del concepto de razón heredado de esta tradición greco-cristiana y cómo se vería modificado en la modernidad. Esta metamorfosis implicó el tránsito desde una comprensión de la razón como “facultad de lo incondicionado” [*Vermögen des Unbedingten*], propia del siglo XVIII, hacia su reducción moderna a mera facultad de medios.³² Así, en la formulación de Gadamer, “los elementos de esta imagen del ser humano no son en sí mismos nuevos; son griegos y, en general, occidentales”, aunque “conforman una nueva figura que difícilmente puede inscribirse ya en el marco de la antigua concepción común del ser humano”.³³

Para comprender este razonamiento, es necesario regresar a la reconstrucción gadameriana. El Renacimiento, y “su forma de existencia cultural”, el humanismo, se presentó paradójicamente como un movimiento que aspiraba a un retorno a los orígenes griegos, intentando disolver “esta imagen del ser humano procedente del espíritu greco-cristiano”, y nutriéndose de las figuras míticas asociadas a las “grandes gestas culturales”.³⁴ Heracles y Prometeo. De tal manera, este renacer insufló nueva vida y sentido al “concepto de cultura [*Kultur*], que los griegos acuñaron”, y que ahora colmaba “la autoconsciencia humana con una resonancia infinita”.³⁵

Si Heracles devino el “héroe de la virtud”, depurando el mundo de sus monstruos por medio de una vida “de fatigas y trabajo” elegida libremente y “resistiendo a los placeres sensibles de la existencia”, Prometeo, “el adversario titánico de los dioses olímpicos”, en cambio, se convirtió en la encarnación de las fuerzas creadoras del ser humano y representación de la autoconsciencia del artista: el “segundo hacedor, el segundo Dios, que, con soberanía e independencia, edifica su propio mundo”.³⁶

Según la reconstrucción de Gadamer, fue en el siglo XVIII cuando emergió “el concepto de genio, es decir, el concepto de creador”, “espíritu inventivo del ser humano técnico”.³⁷ En efecto, en aquellos años, Immanuel Kant desarrolló su teoría del genio y del *ingenium*, sobre todo en los párrafos 46-50 de la *Kritik der Urteilskraft* (1790), tópico que en *Wahrheit und Methode* ocupará un lugar central.³⁸ El genio adquirió así el significado de “facultad casi divina del ser humano de concebir lo nuevo, lo imprevisible, lo

como a sus costumbres, y de conferir a una acción su debida forma (*body*) y proporciones, y se revelará, si no me yerro, como una criatura muy distinta. Tal poeta es, en efecto, un segundo Hacedor; un verdadero Prometeo bajo el signo de Júpiter. Al igual que aquel artista soberano, o la naturaleza plástica universal, configura un todo, coherente y proporcionado en sí mismo, con la debida sujeción y subordinación de las partes constituyentes”. Anthony Ashley-Cooper (3rd Earl of Shaftesbury), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. L. E. Klein (Cambridge University Press, 1999), 93. Gadamer retomó esta reconstrucción en 1977 en GW 4, 133-136. En “Prometheus und die Tragödie der Kultur”, Gadamer hizo referencia explícita a la figura de Shaftesbury: “Es como una nueva historia, que comienza con la transformación moderna del símbolo de Prometeo. Se enlaza con la tradición tardoantigua que lo presenta como creador de los humanos, pero refleja esa tradición a la luz de la nueva autoconsciencia del espíritu, que se emancipa de las ataduras cristianas. Esta historia debía iniciar con el Renacimiento – pero se hizo efectiva primero en Shaftesbury para alcanzar luego su forma consagrada en la célebre oda de Goethe. En *Prometeo*, el formador de hombres, la humanidad se reconoce ahora a sí misma en su propio poder configurador dentro del reino del arte. Es el mito del genio, de la productividad omnipotente del arte: este mito específicamente moderno del ser humano se adhiere ahora al antiguo símbolo. El artista es el verdadero hombre, porque es la manifestación de su fuerza productiva. En la creatividad de la imaginación artística reside una omnipotencia que no está constreñida a lo dado por ninguna atadura. El ser humano creador es un verdadero Dios”. GW 9, 159. La primera caracterización gadameriana de Prometeo como “donador de la *téchnē*” y “primer héroe trágico de la cultura”, se encuentra en el ensayo de 1930 “Praktisches Wissen”, un escrito para un *Festschrift* en honor del quincuagésimo cumpleaños de Paul Friedländer, volumen que finalmente nunca llegó a publicarse. GW 5, 233. Sobre la oda goetheana, cf. Hans-Georg Gadamer, “Die Grenzen des Titanischen. Prometheus – Pandora”, en *Vom geistigen Lauf des Menschen: Studien zu unvollendeten Dichtungen Goethes* (Verlag Helmut Kupper, 1949), 9-27. El origen de este último texto se encuentra en una conferencia pronunciada en Leipzig también en 1944, que fue entregada por escrito cuatro años después a Kurt Steinmeyer, director del *humanistischen Gymnasiums Philippinum*, con motivo de su sexagésimo cumpleaños. En el año del paso de Gadamer por Argentina, en Mendoza y Buenos Aires, este trabajo fue finalmente traducido al español y publicado en un volumen editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo. Cf. “Hans-Georg Gadamer, “Prometeo y Pandora”, en A. Dornheim (ed.), *Goethe. 1749–28 de agosto–1949* (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1949), 29-43; GW 9, 80-111; Facundo Norberto Bey, “Hans-Georg Gadamer: Prometeo y Pandora: Edición, traducción y notas”, *Boletín de estética* 53 (2020): 79-112. Muchos años después, Gadamer retoma la figura del Prometeo esquelero en sus conferencias “Die Erfahrung des Todes” y “Angst und Ängste”. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge* (Suhrkamp, 1993), 84-94 y 189-200.

³⁷ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 32; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 260. Cf. también GW 1, 99; GW 9, 83; Bey, “Hans-Georg Gadamer: Prometeo y Pandora”, 92.

³⁸ Cf. GW 1, 48ss. Años antes, en Gran Bretaña, pensadores como Shaftesbury, Edward Young y Alexander Gerard habían ya comenzado a teorizar sobre el genio como facultad creativa innata.

“Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 258-259.

³² Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 33; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 262.

³³ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 33; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 261.

³⁴ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 32; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 259-260. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze* (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 2000), 28; y también Jacob Burckhardt, *Jacob Burckhardt Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 10 (C.H. Beck, 2000), 399.

³⁵ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 32; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021), 259-260.

³⁶ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 32; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 260. La reconstrucción que realizó aquí Gadamer, aunque no lo mencione, parece provenir del *Soliloquio* de Shaftesbury: “Pero el ser humano que verdaderamente y con justo título merece el nombre de poeta y que, como auténtico maestro o arquitecto en su género, es capaz de describir tanto a los hombres

inesperado y lo que parece imposible”.³⁹ Sin embargo, esta glorificación de la capacidad creadora encerraba una paradoja trágica: al absolutizar la razón técnica como instrumento de dominio, el ser humano moderno olvidó su propia finitud y referencia a lo divino, aquello que la síntesis medieval había logrado preservar. Tal etapa de autocomprensión reflexiva constituye el punto de partida para la antropología filosófica de Gadamer.

Esta última transformación alcanzó su culminación en la figura del *homo faber*, del ser humano concebido como “herrero, inventor de la herramienta, para quien todo cuanto existe debe servir como materia y utensilio de sus propias creaciones”.⁴⁰ La tierra y la creación dejaron de ser consideradas dones para convertirse en material neutral disponible al arbitrio humano. En este proceso, la comprensión misma de la razón experimenta un cambio decisivo, “se convierte en el medio universal de la voluntad creadora” por el que lo racional pasó a equivaler a lo útil, a “la solución funcional, económica [...] que sabe hallar los medios correctos. La razón deviene la facultad de los medios, [...] se vuelve técnica. Sirve a todos los fines”.⁴¹

Desde esta perspectiva, se manifiesta la otra faz del poder de la inspiración, la que marcó el límite histórico de la *Bildung* de la burguesía ilustrada ante la administración, economización y tecnificación de la vida:

Pero con ello, se plantea una vez más la pregunta filosófica que el ser humano se hace sobre sí mismo, qué es él en el fondo. De hecho, no solo la filosofía, sino la vida misma exige una nueva respuesta a esta pregunta. [...] La última figura del espíritu, la formación [*Bildung*], que el mundo burgués consideraba el propósito de la “cultura”, se ha vuelto cuestionable, al menos en cuanto a su poder para dar forma a la vida y dominarla de manera ordenada. Las fuerzas “económicas” demuestran ser más poderosas. Pero, ¿en qué consiste el dominio de estas fuerzas económicas sino en la consecuencia de la falta de fines decisivos? Es una rebelión de los medios contra el ser humano, que conduce al dominio de la

técnica, tanto del dinero como de la máquina, su emancipación en una demoníaca existencia propia.⁴²

En este punto crítico de su análisis, Gadamer profundizó en la transformación que experimentó posteriormente la comprensión de la razón en el pensamiento de Friedrich Nietzsche.⁴³ Este último había radicalizado la autoconsciencia moderna y la había colocado nuevamente en el horizonte vital del que surgió, cuestionando la pretendida autonomía de la razón. Después de Nietzsche, la razón dejó de ser una mera herramienta de la vida para devenir “uno de los disfraces más ingeniosos y audaces del impulso vital”, “una fuerza que acondiciona el ser a las necesidades de la vida”, “una piel de lo inconsciente”.⁴⁴ Así, la respuesta nietzscheana ponía a la voluntad de poder por encima del espíritu y la razón, y exigía a la “filosofía del futuro” la tarea de “preparar el terreno para esta respuesta”.⁴⁵

Lo que distinguió a Nietzsche, según Gadamer, fue haber sentido “más profundamente que su siglo la ambigüedad de esta dicha”, es decir, haber percibido como una fortuna el hecho de que los seres humanos debieran rendir cuentas solo a sí mismos por lo que hacen consigo.⁴⁶ Esta liberación de toda autoridad constituyó simultáneamente un júbilo y una carga insoportable.

La decadencia de la hegemonía de los valores cristiano-platónicos dio un sentido nuevo al yo y al tú: a la disolución de la *imago dei* le siguió la superación de la *imago hominis*. Con esta ruptura se despejó el camino al superhombre, a partir del cual “el artista”

³⁹ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 33; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 260-261.

⁴⁰ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 33; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 261. En un mismo movimiento, Gadamer reelaboró aquí la figura scheleriana del *homo faber*, expuesta en *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), y anticipó, aunque desde una perspectiva distinta, algunas de las reflexiones que Heidegger desarrolló en 1946 en “¿Para qué poetas?” en torno a “el mundo” y “lo abierto” en cuanto convertidos en objeto –consideraciones luego célebremente debatidas, ya en clave crítica, por Herbert Marcuse en *One-Dimensional Man* (1964)–, cuyo origen puede remontarse a lo argumentado por Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) respecto de lo “a la mano” (*Zuhandenheit*), el “estar ahí delante” (*Vorhandensein*) y el “útil” (*Zeug*). Cf. MSGW 9, 63-64; GA 2, 68ss; GA 5, 265-266; Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, introd. D. Kellner, 2a ed. (Routledge, 2007), 157n.13.

⁴¹ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 33; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 262.

⁴² *Ibid.* La expresión que aquí traduzco como “rebelión de los medios” es “Aufstand der Mittel”, que, es posible deducir, a partir de sus *Philosophische Lehrjahre*, Gadamer utiliza aquí en analogía al título del libro de José Ortega y Gasset (a quien conoció en 1944 en Lisboa) “La rebelión de las masas” (1930). Gadamer intentó convencer entonces a Ortega de que escribiera un ensayo con este título. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau* (Vittorio Klostermann, 1977), 121. Cf. también GW 5, 236. Para Gadamer, la historia del declive de la *Kultur* objetivada y de las transformaciones en el gusto estético es la de la decadencia del *ethos* y la *Bildung* burguesa. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*, 28-29, 145-146; Hans-Georg Gadamer, “Schönheit”, *Zeitschrift für Ideengeschichte*, t. 1/Frühjahr (2007): 99-101; Facundo Norberto Bey, “‘Belleza’ de Hans-Georg Gadamer y ‘Belleza y burguesía’ de Odo Marquard: Introducción, traducción y notas”, *Boletín de estética* 65 (2023): 73-93.

⁴³ Para ahondar sobre Gadamer, Nietzsche y la ciencia, cf. Babette Babich, “Gadamer and Nietzsche on the Question of Science: ‘The Victory Of Scientific Method Over Science’”, en F. Bey (ed.), *Hans-Georg Gadamer. Cuestiones abiertas / Open Questions* (Filosófica Editorial-Editorial Universitaria de la Universidad Central del Ecuador, 2025), 177-208.

⁴⁴ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 33; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 263.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 33; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 264. En esta sección de su texto, Gadamer cita en dos ocasiones *Menschliches, Allzumenschliches*. Se cita la obra completa de Nietzsche según la edición de la *Kritische Studienausgabe* publicada por de Gruyter (KSA, seguido del número de volumen): KSA 2, §179, 457. Un poco más adelante es parafraseado por Gadamer el *dictum* presente en *Also sprach Zarathustra*: “El pensamiento más elevado: el ser humano es algo que debe ser superado”. KSA 4, §10, 60.

emergió como tipo humano modélico, que pretendía “ser el creador autocrático de un mundo” y, para el cual, él y sus prójimos se proyectaban por medio de la “disciplina” y la “cria”, esto es, la práctica consciente del dominio de sí y la superación del azar para la especie entera.⁴⁷ Gadamer observó cómo esta pretensión entraba en conflicto directo con el ideal de la *Bildung* humanística burguesa: en lugar de que el ser humano llegara a ser sí mismo en su búsqueda parcial y finita de una excelencia esencial, la filosofía nietzscheana disolvía la identidad humana en el flujo de sus experiencias vitales. Paradójicamente, esta disolución potenció al ser humano precisamente en su reducción a “materia de su configuración y modelado”, a artículo de una voluntad creadora que se movía perpetuamente hacia “algo que no está ahí” aún.⁴⁸

Esta radicalización tuvo profundas repercusiones en el pensamiento posterior. Si la imagen greco-cristiana del ser humano intentó ser superada por la metafísica occidental, no lo fue del mismo modo la pregunta desesperada que abrió la respuesta de Nietzsche. En este sentido, Gadamer identificó en el vitalismo de Ludwig Klages un ejemplo paradigmático de la exasperación de la oposición espíritu-alma,⁴⁹ que resuena en las interpretaciones biologicistas posteriores. Este movimiento representaba una tendencia característica de la época: el intento de ir más allá no solo del intelectualismo tradicional sino también del propio Nietzsche, en una espiral que tendía a radicalizar el radicalismo.

En este horizonte, Gadamer entendió que la urgencia de la pregunta por el ser humano se había tornado la fuente de un proceso tan inevitable como riesgoso. El peligro no consistía en la multiplicidad de las nuevas respuestas que se presentaban como verdaderas, sino en su carácter parcial y arbitrario, en el profundo olvido de su origen cuestionador y de su unilateralidad. Una a una, estas respuestas, en su ansiedad desmedida por colmar de forma pulsional un vacío que ninguna podía llenar definitivamente, se superponían y cristalizaban en cosmovisiones totalizantes y excluyentes que operaban más allá de toda “jerarquía de la verdad y del valor”.⁵⁰ La amenaza que Gadamer vislumbró se materializaba así en cada doctrina que exacerbaba la contraposición entre individuo y masa, entre un pueblo y otro, buscando solo la disolución de uno de los términos en el otro o, en el peor de los casos, su mutua destrucción, consecuencia de autoafirmaciones irreductibles. Solo triunfaban los supremacismos de distinto tono.⁵¹

En este sentido, aunque Gadamer reconocía que “la antigua respuesta a nuestra pregunta, la respuesta de la tradición greco-cristiana, puede que ya no

sea vinculante”, no por ello negaba que la razón, aun habiendo perdido su pretensión de autonomía e incondicionalidad, podía, no obstante, “ser verdadera y esencial”.⁵² Lo que constituía su fundamento más sólido era, precisamente, la permanencia de la pregunta, puesta en juego en cada ocasión en la dialéctica viva entre pregunta y respuesta. “No existe una respuesta vinculante y preservadora a la pregunta: ¿Qué es el ser humano?”. Más bien, la racionalidad descansaba en el acto de mantener el carácter abierto de esta pregunta en cada respuesta. Esto, para Gadamer, requería de una indecisión sagrada entre el dogmatismo doctrinario y la tentación del relativismo absoluto. Hacerse cargo de esta pregunta, custodiaria con fervor socrático,⁵³ exigía una capacidad de respuesta, una responsabilidad, “una decisión que llamamos histórica” y que parecía ocultarse más que nunca en 1944.⁵⁴

La intempestividad de la reflexión gadameriana no consistía en una mera crítica externa de la modernidad técnica. Frente a la pretensión prometeica de control total y a la disolución nietzscheana de todo fundamento, Gadamer esperaba recuperar, en medio de la catástrofe, la posibilidad de una relación más originaria con esta verdad como acontecimiento, experiencia de apertura que sobreviene a los seres humanos y los transforma. “Sin embargo,” concluía Gadamer, “en tal destello de lo verdadero reside el sentido de toda lucha y la dignidad de la determinación filosófica e histórica del ser humano: ‘pero lo verdadero acontece’ [*Es ereignet sich aber das Wahre*]”.⁵⁵ Con estas palabras de Friedrich Hölderlin se cierra “Was ist der Mensch?”.

Así, la figura de Hölderlin emergía como un contrapunto intelectual decisivo. Gadamer destacaba que sus “vaticinios de largo alcance” lograron elevar a la consciencia moderna a la profunda conexión entre el pensamiento griego y la experiencia cristiana: “Dionisio y Cristo comparten la misma estirpe y significado”.⁵⁶ Esta interpretación de Hölderlin como pensador capaz de mantener en tensión fecunda elementos aparentemente contradictorios de la tradición occidental resuena con la exhortación en “Wissenschaft als Beruf...” a escuchar al futuro de su cultura.⁵⁷ Hölderlin aparece como el poeta capaz de enunciar la crisis desde una experiencia más originaria del tiempo histórico, donde pasado y futuro se

⁴⁷ Esta es una alusión indirecta a *Jenseits von Gut und Böse*. Cf. KSA 5, §203, 126. Cf. GW 4, 461.

⁴⁸ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 34; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 264.

⁴⁹ Cf. MSGW 9, 65ss.

⁵⁰ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 34; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 266.

⁵¹ Cf. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*, 28.

⁵² Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 34; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 266.

⁵³ GW 5, 231.

⁵⁴ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 34; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 266.

⁵⁵ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 34; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 267. La cita corresponde a la segunda (y/o tercera) versión del poema “Mnemosyne” (c. 1803) de Hölderlin. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Bd. 2:1: Lesarten und Erläuterungen, ed. F. Beissner (W. Kohlhammer, 1951), 193, 195.

⁵⁶ Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe* (1944): 32; Gadamer, “Was ist der Mensch?”, *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 30, núm. 116-117 (2021): 258.

⁵⁷ Gadamer, “La ciencia como vocación”, 299.

entrelazan. Esta dimensión temporal adquiere especial relevancia si se recuerda que Gadamer había afirmado en uno de sus seminarios de 1943 que la palabra poética de Hölderlin sobre la paz “no tiene nada que ver con un esperado acontecimiento del futuro” sino que, “como iniciado en todo futuro y como un hombre que tiene experiencia en todo destino humano, pronuncia su palabra perenne”.⁵⁸

Ese mismo año, en “Prometheus und die Tragödie der Kultur”,⁵⁹ Gadamer propuso una lectura filosófica del mito prometeico como emblema de la autocomprensión occidental. Frente a las interpretaciones literarias o culturales, destacó su carácter de “pensamiento primordial”,⁶⁰ que revelaba la grandeza y la *hybris* de la cultura humana, inseparables de su finitud trágica. Allí Gadamer subrayó la centralidad de la esperanza (*elpís*), concebida no como engaño, sino como condición de la continuidad cultural: engañosa para el individuo, verdadera para la especie. Aquí, la figura del Prometeo gadameriano encarnaba la tensión constitutiva de la cultura: sacrificio individual y beneficio colectivo, creación y autoengaño, límite y desmesura. A través de un nuevo ejercicio genealógico, Gadamer rastreó las transformaciones del mito –sofística, cínica, tardoantigua, renacentista, moderna– hasta Goethe y los románticos. En la modernidad devastada por la autodestrucción, Prometeo representa tanto la embriaguez creativa como el desgarramiento de la consciencia. Sin embargo, Gadamer distinguió en esta tragedia la posibilidad de una reconciliación análoga a la concordia final de la trilogía perdida de Esquilo: un *ethos* de la esperanza.

2. Referencias

- Babich, B. “Gadamer and Nietzsche on the Question of Science: ‘The Victory Of Scientific Method Over Science’”. En F. Bey (ed.), *Hans-Georg Gadamer. Cuestiones abiertas / Open Questions*, Filosófica Editorial–Editorial Universitaria de la Universidad Central del Ecuador, 2025, 177–208.
- Bey, F. N. “Hans-Georg Gadamer: Prometeo y Pandora: Edición, traducción y notas”. *Boletín de estética*, núm. 53 (2020): 79–112.
- Bey, F. N. “La vocación filosófica gadameriana como profesión intempestiva. Introducción y traducción de ‘Wissenschaft als Beruf. Über den Ruf und Beruf der Wissenschaft in unserer Zeit’ de Hans-Georg Gadamer”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, núm. 52 (2023): 271–302.
- Bey, F. N. “‘Belleza’ de Hans-Georg Gadamer y ‘Belleza y burguesía’ de Odo Marquard: Introducción, traducción y notas”. *Boletín de estética*, núm. 65 (2023): 73–93.
- Bey, F. N. “An untimely vocation: Gadamer’s ‘Wissenschaft als Beruf. Über den Ruf und Beruf der Wissenschaft in unserer Zeit’ (1943)”. *Journal of Philosophy of Education*, vol. 58, núm. 1 (2024): 72–98.
- Friedländer, P., *Platon*. Bd. 1: Eidos–Paideia–Dialogos, De Gruyter, 1928.
- Burckhardt, J. *Jacob Burckhardt Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 10: Ästhetik der bildenden Kunst – Über das Studium der Geschichte Mit dem Text der ‘Weltgeschichtlichen Betrachtungen’ in der Fassung von 1905, C.H. Beck, 2000.
- Gadamer, H.-G. “Wissenschaft als Beruf. Über den Ruf und Beruf der Wissenschaft in unserer Zeit”. *Leipziger Neueste Nachrichten und Handelszeitung*, núm. 270 (27 septiembre 1943): 3.
- Gadamer, H.-G. “Ruf und Beruf der Wissenschaft”. *Deutsche Presse-Korrespondenz*, núm. 43 (28 octubre 1943): 4–6.
- Gadamer, H.-G. “Was ist der Mensch?”. *Illustrierte Zeitung Leipzig: Der europäische Mensch. Kultursonderausgabe*, Leipzig, J.J. Weber, 1944: 31–36; reimp. en *Vom Wahren, Schönen, Guten. Aus dem Schatz europäischer Kunst und Kultur*, Leipzig, J.J. Weber, 1947: 31–36.
- Gadamer, H.-G. “Prometheus und die Tragödie der Kultur”, *Die Wandlung*, Bd. 1, núm. 7 (1946): 600–615; reimp. en AA. VV, *Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag*, prólogo E. Wolf, (Kohlhammer Verlag, 1949), 74–83; *Anales de Filología Clásica*, núm. 4, 1949: 329–344.
- Gadamer, H.-G. *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, Chronos, 1948.
- Gadamer, H.-G. *Vom geistigen Lauf des Menschen: Studien zu unvollendeten Dichtungen Goethes*, Verlag Helmut Kupper, 1949.
- Gadamer, H.-G. “Prometeo y Pandora”. En A. Dornheim (ed.), *Goethe. 1749–28 de agosto–1949*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1949: 29–43.
- Gadamer, H.-G. *Kleine Schriften*, Bd. 1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.
- Gadamer, H.-G. *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, 1977.
- Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 1: Hermeneutik 1 (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.
- Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2: Hermeneutik 2 (Wahrheit und Methode [II]: Ergänzungen. Register), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.
- Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 4: Neuere Philosophie II (Probleme. Gestalten), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

⁵⁸ GW 9, 38.

⁵⁹ GW 9, 150–161. Poco antes del final de la Segunda Guerra Mundial, en enero de 1944, frente a la Dante-Gesellschaft de Dresden, Gadamer pronunció esta conferencia, la cual dio lugar a una denuncia ante el rector de la Universidad de Leipzig, acusándolo de “catolicismo político”. La denuncia, sin embargo, no tuvo consecuencias. Cf. Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, 449. La conferencia fue repetida entre marzo y abril de 1944, en Lisboa, y fue publicada dos años después en la revista *Die Wandlung*, que había sido fundada en 1945 por Karl Jaspers, Dolf Sternberger, Werner Krauss y Alfred Weber. En 1949, fue reproducida en un *Festschrift* dedicado a Rudolf Bultmann, en honor de su sexagésimo quinto cumpleaños. Ese mismo año, el texto fue republicado en su lengua original en los *Anales de Filología Clásica*, revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, casa de estudios en la que Gadamer pronunció la misma conferencia en francés el 17 de abril, durante su visita a la Argentina. Hans-Georg Gadamer, “Prometheus und die Tragödie der Kultur”, *Die Wandlung*, Bd. 1, núm. 7 (1946): 600–615; reimpreso en AA. VV, *Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag*, prólogo E. Wolf, (Kohlhammer Verlag, 1949), 74–83; *Anales de Filología Clásica*, núm. 4, 1949: 329–344; Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften*, Bd. 2, (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1967), 64–74; GW 9, 150–161. Este texto aún no cuenta con traducción al español.

⁶⁰ GW 9, 150.

- Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 8: Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 9: Ästhetik und Poetik II (Hermeneutik im Vollzug), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- Gadamer, H.-G. *Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge*. Suhrkamp, 1993.
- Gadamer, H.-G. *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2000.
- Gadamer, H.-G. "Schönheit". *Zeitschrift für Ideengeschichte*, t. 1/Frühjahr (2007): 99-101.
- Gadamer, H.-G. "Che cosa è l'uomo?". En G. Sola (ed.), *Bildung e umanesimo*, trad. S. Sistig, Il nuovo melangolo, 2012, 93-106.
- Gadamer, H.-G. "Was ist der Mensch?". *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics*, vol. 30, núm. 116-117 (2021): 255-268.
- Gadamer, H.-G. "La scienza come professione. Sulla reputazione e la professione della scienza nel nostro tempo (presentazione di F. Bey)". *MicroMega*, núm. 3 (2023): 153-167.
- Gransche, B., y A. Manzeschke. "The Movable Host of Artificial Intelligence. A Technomyth as a Sum of Human Relations". En M. Heinlein y N. Huchler (eds.), *Artificial Intelligence in Society. Social, Political and Cultural Implications of a Technological Innovation*, Springer, 2024, 141-172.
- Gransche, B., y A. Manzeschke. "Das bewegliche Heer der Künstlichen Intelligenz. Ein Technomythos als Summe menschlicher Relationen". En M. Heinlein y N. Huchler (eds.), *Künstliche Intelligenz, Mensch und Gesellschaft. Soziale Dynamiken und gesellschaftliche Folgen einer technologischen Innovation*, Springer, 2024, 75-108.
- Grondin, J. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Trad. A. Ackermann Pilári, R. Bernet y E. Martín-Mora, Herder, 2000.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 2: Sein und Zeit, ed. F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 5: Holzwege (1935-1946), ed. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), ed. Käte Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, 1988.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 17: Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24), ed. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, 1994.
- Hölderlin, F. *Sämtliche Werke*, Bd. 2.1, ed. F. Beissner, W. Kohlhammer, 1951.
- Hölderlin, F. *Sämtliche Werke*, Bd. 2, ed. F. Beissner, W. Kohlhammer, 1953.
- Marcuse H. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, introd. D. Kellner, 2a ed., Routledge, 2007.
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Bd. 2: Menschliches, Allzumenschliches I und II, eds. G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Bd. 4: Also sprach Zarathustra, eds. G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Bd. 5: Jenseits von Gut und Böse, eds. G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, 1999.
- Orozco, T. *Platonische Gewalt. Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit*. Hamburgo, Argument, 1995.
- Pohle, R. *Max Weber und die Krise der Wissenschaft: eine Debatte in Weimar*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Scheler, M. *Gesammelte Werke*, Bd. 9, 2ª ed., ed. M. S. Frings, Bouvier Verlag, 1995.
- Shaftesbury, A. A.-C. (3rd Earl of). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. L. E. Klein, Cambridge University Press, 1999.
- Weber, M. *Max-Weber Gesamtausgabe*, Bd. 17, eds. W. J. Mommsen y W. Schluchter, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

3. «¿Qué es el ser humano?» por Hans-Georg Gadamer

Parece pertenecer al [modo de] ser característico del ser humano que este se plante la pregunta por su propio ser y esencia. Ningún otro ser se pone así ante sí mismo, de modo que no solo vive sin más, sino que, como decimos ingeniosamente, "conduce" su vida. Que conduzcamos nuestra vida no significa solo que entre los seres humanos existan diversas formas de llevar adelante una vida, de conducir la vida. Esto podría decirse también con sentido de un género animal, si se considera la variedad de las condiciones de vida de sus ejemplares individuales. Pero el individuo humano nunca es un mero ejemplar de su género. Él es *individuum*, único e insustituible. Él mismo es la manera en que conduce su vida. Esto, pues, pertenece a la esencia característica de la vida humana: que las formas en que conducimos la vida son elegidas por nosotros. Toda elección ocurre en vista de algo preferible. Pero la elección del modo de vida es, en cambio, una elección del conjunto; incluye la anticipación de la totalidad de la vida. De ahí se sigue que todas las formas de conducción de la vida humana son ya respuestas a la pregunta por el ser del ser humano, o fluyen de tales respuestas.

De hecho, encontramos que todos los pueblos de la Tierra tienen una representación de la vida como un todo. Estas son las experiencias religiosas fundamentales, que se condensan en creaciones míticas. Saber de los dioses significa siempre saber ya del ser humano, de cómo es en la totalidad de su existencia. A toda experiencia religiosa pertenecen representaciones sobre la muerte y el ser del ser humano después de la muerte.⁶¹ También el ser humano occidental comienza con respuestas míticas a la pregunta por su propio ser. El Occidente cristiano ha vinculado su concepción de la vida humana al mito de la Creación y la Caída. El esfuerzo y el trabajo de la vida humana se fundamentan, en este mito del Antiguo Testamento, en una culpa originaria por la desobediencia a la voluntad divina, y se remiten a un anuncio celestial [*Verheißung*] que, por gracia, promete el retorno al paraíso perdido. El sentimiento

⁶¹ N. del T.: cf. GW 7, 65.

de sí del ser humano que habla a partir de esta configuración mítica está determinado, pues, por la consciencia de la pérdida de un estado superior de su propio ser. Pero en medio de toda su humillación, el ser humano guarda un saber acerca de su origen divino y, con ello, una imagen de su propia esencia: ha sido creado a imagen de Dios.

Ahora bien, para el destino del ser humano occidental y su conocimiento de sí mismo ha sido determinante que esta experiencia religiosa decisiva se transformara en una pregunta explícita del ser humano sobre su ser, o más bien se fusionara con ella. La filosofía interpreta la respuesta religiosa.

La filosofía es una creación de los griegos. Fue en la lengua griega en la que por primera vez se pensó qué es el ser humano: un ser que tiene razón, un *animal rationale*.⁶² ¿Qué significa esta respuesta? ¿Cómo es posible que ella se haya fusionado con la respuesta religiosa que el cristianismo ofreció a Occidente? Ambos modos de representación parecen poco conciliables. [La noción de] un ser caído de Dios, que por sus propias fuerzas no puede encontrar la reconciliación con él, parece contradecir la noción griega de la racionalidad del ser humano. Sin duda, también bajo la noción del ser humano como racional subyace una visión religiosa, una visión de Dios. Pero la razón es en sí lo divino en el ser humano. Seguirlo, desarrollarlo y permitir que se haga efectiva significa la elevación del ser humano al modo de ser divino. Platón lo expresó así: la filosofía aspira a hacer al hombre, en la medida de lo posible, inmortal; es decir, asemejarlo al ser de los dioses inmortales. Por sí mismo, pues, el ser humano es capaz de elevarse mediante la contemplación reflexiva del ser verdadero. El sabio se basta a sí mismo. Es autárquico.⁶³

Esto, en verdad, constituye un contraste extremo con la consciencia cristiana de la existencia, que está permeada por la defectuosidad del ser humano, por su insuficiencia, y reconoce necesitar de la gracia divina. Sin embargo, en los siglos finales de la Antigüedad la tradición de la fe cristiana se unió estrechamente con la filosofía griega, y sobre este fundamento descansa todo el saber que el ser humano occidental tiene de sí mismo. Un gran historiador de la Iglesia ha llamado a Agustín –no del todo acertadamente, pero tampoco sin razón– el primer hombre moderno de Occidente.⁶⁴

Preguntarse cómo fue posible esta unión del espíritu griego y la fe cristiana contribuye a la auto-comprensión del ser humano occidental. De ambos lados se halló un elemento vinculante: en la tradición cristiana, la idea de la *Imago dei*, de la semejanza del

ser humano con Dios; en el pensamiento griego, un saber –proveniente asimismo de un origen religioso– acerca del quebrantamiento del ser humano y de la constricción del espíritu por la materia.

La filosofía griega asumió e interpretó de un modo peculiar el mundo religioso de representaciones ideales de la temprana Hélade. En sus configuraciones más operantes no constituye una ilustración hostil a la tradición, sino un acompañamiento reflexivo y una transformación del mito. En particular, el movimiento religioso de los siglos VII y VI a.C., al que llamamos órfico-pitagórico, encontró una transposición inmediata en el pensamiento de la filosofía clásica. Esta experiencia religiosa sabe de la fragilidad y la ebididad del ser humano.

“¡Seres de un día! / ¿Qué es uno? / ¿Qué no es? / ¡Sueño de una sombra / es el ser humano!”.⁶⁵ Así canta Píndaro. El cuerpo es la tumba del alma. La liberación de las ataduras del cuerpo es la meta de la vida filosófica. Así pensaban los pitagóricos, y el Sócrates platónico los siguió [en ello]. Lo divino de la razón no es libre ni operante en la vida humana. Aun en su más alto ascenso, en la contemplación filosófica, solo por instantes alcanza el modo de ser de los dioses. Así surge en medio de la vida griega una suerte de religión de la redención que preparó el terreno al incipiente cristianismo. Como consecuencia de los vaticinios de largo alcance⁶⁶ de Friedrich Hölderlin esta conexión fue elevada a la consciencia de la época moderna. Dionisio y Cristo comparten la misma estirpe y significado.

Por otro lado, la noción de la semejanza con Dios, contenida en el concepto cristiano de la Creación, no podría siquiera pensarse sin la filosofía griega, en especial la filosofía platónica y su doctrina de la apariencia y el ser, de la imagen-copia derivada [*Abbild*] y el arquetipo [*Urbild*].⁶⁷

La convicción de que el ser humano es un ser racional no implica necesariamente una oposición a la creencia en su condición de criatura. La razón misma contiene la referencia a una razón más elevada y más pura. El ser humano se ve a sí mismo limitado y referido a un ser espiritual ilimitado. Esta es la síntesis del pensamiento griego con la tradición cristiana que formó al hombre medieval. Todos los pueblos de Europa viven a partir de ella.

Con el comienzo de la Modernidad se inicia un movimiento que intenta disolver esta imagen del ser humano fundada en el espíritu greco-cristiano. Se nutre, a su vez, de orígenes que son, una vez más, griegos. Llamamos, sin más, el Renacimiento

⁶² N. del T.: énfasis añadido.

⁶³ N. del T.: cf. GW 9, 90; Bey, “Hans-Georg Gadamer: Prometeo y Pandora”, 104.

⁶⁴ N. del T.: probablemente Gadamer se refiere aquí al reconocido historiador de la Iglesia Adolf von Harnack, quien en su *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1886-1890) utilizó la misma expresión exacta. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas und Register zu den drei Bänden, 3. verbesserte und vermehrte Auflage (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1897), 100n.1. Harnack, a su vez, retoma explícitamente la expresión de Karl Sell, *Aus der Geschichte des Christentums. Sechs Vorlesungen im Februar und März 1888 zu Darmstadt gehalten* (Verlag von Johannes Waitz, 1888), 43.

⁶⁵ N. del T.: Pínd., *Pyth.* 8.94-95 (trad. Ortega). Cf. Píndaro, *Odas Olímpicas - Píticas - Nemeas - Ístmicas - Fragmentos*, introd., trad. y notas de A. Ortega (Editorial Gredos, 1984).

⁶⁶ N. del T.: Esta frase posiblemente sea una alusión a la cuarta estrofa de “Brot und Wein” de Hölderlin, específicamente al v. 61 que, refiriéndose a Grecia, reza “¿Dónde, pues, brillan tus oráculos de largo alcance?” [“Wo, wo leuchten sie denn, die fernhinterfindenden Sprüche?”]. Cf. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Gedichte nach 1800*, ed. F. Beissner (Kohlhammer, 1953), 96.

⁶⁷ N. del T.: considérense en este respecto no solo los cristianos neoplatónicos y sus posiciones en torno a la noción de “*typos*”, sino también los debates bizantinos entre iconoclastas e iconófilos de los siglos VIII y IX. En este sentido, cf. Emmanuel Alloa, “Bildwissenschaft in Byzanz. Ein iconic turn avant la lettre?”, en A. Hügli y C. Chiesa (eds.) *Philosophie des Bildes. Philosophie de l’image* (Schwabe, 2010), 11-35.

[*Renaissance*] a los comienzos de este movimiento, es decir, el re-nacimiento⁶⁸ [*Wiedergeburt*] de la Antigüedad clásica. Su forma de existencia cultural se llama Humanismo, un descubrimiento del ser humano en un sentido nuevo. Los pensamientos griegos cobran nueva vida, y el concepto de cultura [*Kultur*], que los griegos acuñaron, colma la autoconsciencia humana con una resonancia infinita. La noción cristiana de pecado y gracia no liga ya de manera completa, lo cual permite que la autoconsciencia del ser humano en el ámbito terrenal busque un cumplimiento autónomo. Así, figuras del mito antiguo asociadas a las grandes gestas culturales de la humanidad adquieren una nueva fuerza simbólica, por ejemplo, el antiguo mito de Heracles. Este hijo de los dioses vive una vida de fatigas y trabajo, perseguido por la cólera celosa de Hera, la consorte del rey de los dioses. Dondequiera que va, mata monstruos y elimina con ello a los seres ominosos de un feroz mundo primordial [*Vorwelt*]. Se convierte en el gran purificador, que consume un mundo de orden y seguridad humanos. En este mito se refleja la autoconsciencia del ser humano hacedor de cultura. La transmisión de fábulas antiguas y la alegoría filosófica han transformado este viejo mito en la expresión simbólica de una nueva autoconsciencia fundada éticamente. Heracles deviene el héroe de la virtud. Acepta la vida de trabajo y esfuerzo por libre elección, rechazando el camino del goce: así se lo ha representado en la encrucijada, resistiendo a los placeres sensibles de la existencia y tomando el camino de la virtud.

Otro mito de origen antiguo cobra fuerza en los tiempos modernos y refuerza esta nueva autoconsciencia del ser humano hacedor de cultura: el mito de Prometeo. Prometeo, el adversario titánico de los dioses olímpicos, se convierte en la encarnación de las fuerzas creadoras del ser humano. La tradición antigua de épocas posteriores lo conoce como el creador del ser humano. Ahora el ser humano se ve a sí mismo como un tal espíritu creador. Su autoconsciencia deviene la del artista, del segundo hacedor,⁶⁹ del segundo Dios, que, con soberanía e independencia, edifica su propio mundo. En la oda "Prometeo" de Goethe, este titánico orgullo del ser humano de la época moderna se expresa poéticamente de modo exuberante: "Aquí me siento, formo hombres / a mi imagen, / una estirpe que sea igual a mí: / para sufrir, para llorar, / para gozar y alegrarse, / y no respetarte,

/ ¡como yo!".⁷⁰ El cambio en la autoconsciencia del ser humano que aquí tiene lugar puede mostrarse muy bien a través del uso del lenguaje. El concepto de genio, es decir, el concepto de creador, deviene el lema de esta autoconsciencia. El genio, el espíritu inventivo del ser humano técnico (pensemos en la expresión alemana *Genie-Truppen*⁷¹), se convierte cada vez más en el epítome de esta facultad casi divina del ser humano de concebir lo nuevo, lo imprevisible, lo inesperado y lo que parece imposible. El ser humano genial es el ser humano de la inspiración, de la ocurrencia creadora, que se eleva inalcanzablemente por encima de la medida común. A este hombre se le llama creativo, palabra que fue acuñada tan solo en el siglo XVIII,⁷² ya completamente desvinculada del recuerdo de su origen en la noción cristiana de Creador y Creación. Esta imagen del ser humano ha sido denominada *Homo faber*⁷³, el ser humano en cuanto herrero, inventor de la herramienta, para quien todo cuanto existe debe servir como materia y utensilio de sus propias creaciones. La moderna ciencia natural y el espíritu de la técnica, que la lleva a la práctica, son la creación titánica de este hombre.

Los elementos de esta imagen del ser humano no son en sí mismos nuevos; son griegos y, en general, occidentales. Pero conforman, no obstante, una nueva figura que difícilmente puede inscribirse en el marco de la antigua concepción común del ser humano en Occidente. La oda "Prometeo" de Goethe no presenta rasgos anticristianos por casualidad. Ciertamente, también según la representación cristiana el ser humano es señor de la Tierra y toda la Creación le fue entregada a su dominio. Pero esta permanece para él como un orden dado de la Creación, que se le abre para su uso y disfrute, sin constituir meramente materia y herramienta de su arbitrio. Es verdad que la nueva representación del ser humano también se mantiene fiel a la antigua doctrina que lo caracteriza como un ser racional. Pero ¿qué significa ahora esta doctrina? ¿Qué significa ahora para él la razón?

En consecuencia, la razón se convierte en el medio universal de la voluntad creadora. Como solución razonable [*vernünftige*] de cualquier cuestión, para todos cuenta la solución más funcional, económica y racional [*rationale*], que sabe hallar los medios correctos. La razón deviene la facultad de los medios. Pero, ¿cuál es la medida de los fines, y cómo se habrá de medir? Aun en el siglo XVIII, la razón era la facultad de lo incondicionado, es decir, la facultad de los fines, y Kant fundamentó el principio de la eticidad, por ejemplo, también en la fórmula de que el

⁶⁸ N. del T.: Aunque no sean mencionados explícitamente, Gaddamer parece aludir aquí a la influyente obra y conceptualización de Jacob Burckhardt, pionero en la introducción del término 'Renaissance' en el discurso académico alemán, así como al análisis de los orígenes mítico-religiosos del concepto de renacimiento y la dependencia del Renacimiento de la espiritualidad medieval tal como aparecen en las conferencias de Konrad Burdach. Cf. Jacob Burckhardt, *Werke: kritische Gesamtausgabe*. Band 4. Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, ed. M. Mangold (C. H. Beck; Schwabe, 2018), 121; Konrad Burdach, *Reformation Renaissance Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage Moderner Bildung und Sprachkunst* (Von Gebrüder Paetel, 1918), 17-18.

⁶⁹ N. del T.: Cf. Anthony Ashley-Cooper (3rd Earl of Shaftesbury), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. L. E. Klein (Cambridge University Press, 1999), 93; cf. también GW 9, 159.

⁷⁰ N. del T.: trad. propia de los vv. 53-58 de "Prometheus" (ca. 1772-1774): "Hier sitz' ich, forme Menschen / Nach meinem Bilde, / Ein Geschlecht, das mir gleich sei: / Zu leiden, zu weinen, / Zu genießen und zu freuen sich, / Und dein nicht zu achten, / Wie ich!". Johann Wolfgang Goethe, *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, ed. E. Trunz, Bd. 1: Gedichte und Epen I (C. H. Beck, 1981), 46.

⁷¹ N. del T.: la expresión alemana *Genie-Truppen*, que podría traducirse como "tropa de ingenieros", es un galicismo militar tomado del francés "*génie militaire*", designación del cuerpo de ingenieros especializado en fortificaciones, puentes y obras técnicas creado en Francia a fines del siglo XVII. A partir del siglo XVIII, la voz *Genie* se incorporó al léxico castrense alemán.

⁷² N. del T.: cf. AA V, 307-320.

⁷³ N. del T.: énfasis añadido.

ser humano debe considerarse siempre a sí mismo no solo como medio, sino también como fin. Un reino de los fines era para él la comunidad de los hombres establecida por el derecho natural. Ahora, sin embargo, la razón se reduce a un mero medio, se vuelve técnica. Sirve a todos los fines. Este cambio en el concepto de razón lleva la idea del *Homo faber* a su máxima culminación. La razón deviene la herramienta universal del ser humano.

Pero con ello, se plantea una vez más la pregunta filosófica que el ser humano se hace sobre sí mismo, qué es él en el fondo. De hecho, no solo la filosofía, sino la vida misma exige una nueva respuesta a esta pregunta. ¿No ha sido precisamente porque el fin rector y fijador de [toda] medida [*richtunggebende und maßsetzende*] se desvaneció o quedó sin vigor que [la vida] se ha agitado de forma tan demoníaca en sí misma? La última figura del espíritu,⁷⁴ la formación [*Bildung*], que el mundo burgués consideraba el propósito de la “cultura” [*Kultur*], se ha vuelto cuestionable, al menos en cuanto a su poder para dar forma a la vida y dominarla de manera ordenada. Las fuerzas “económicas” demuestran ser más poderosas. Pero, ¿en qué consiste el dominio de estas fuerzas económicas sino en la consecuencia de la falta de fines decisivos? Es una rebelión de los medios contra el ser humano, que conduce al dominio de la técnica, tanto del dinero como de la máquina, su emancipación en una demoníaca existencia propia.

En medio de esta carencia de guía proveniente de la debilidad y la ceguera, en la que algo trae en vilo a los tiempos modernos, se destaca la respuesta que Friedrich Nietzsche se atrevió a dar a la pregunta por la esencia del ser humano —repetida y transformada de innumerables maneras— como una respuesta real y de poderosa influencia. Se sitúa en el centro de la autoconsciencia moderna; es más, [lo hace] con mayor radicalidad que ésta ya que no se limita a restringir la aportación de la razón, sino que cuestiona su sentido autónomo en general: su pretensión de preservar lo ente, de hacer visibles y controlables las interconexiones factuales [*Sachzusammenhänge*]. La razón no es solo un instrumento de la vida, sino también uno de los disfraces más ingeniosos y audaces del impulso vital, una fuerza que acondiciona el ser a las necesidades de la vida, un manto, una superficie, una piel de lo inconsciente. El descubrimiento de lo inconsciente como el fundamento anímico portador de la consciencia es un resultado de esta nueva mirada. La razón, el espíritu —o como quiera formularse el legado del pensamiento greco-cristiano— se revela como dependiente y secundaria. Ahora bien, ¿de qué depende y a qué está subordinada [la razón]? La respuesta epocal que Nietzsche ofreció consiste en concebir el ser verdadero en general como voluntad de poder. A Nietzsche le pareció que la tarea de la filosofía del futuro, que comenzaba con él, era preparar el terreno para esta respuesta. De Nietzsche en

adelante nos es familiar el concepto de los grandes creadores como el verdadero sentido del ser humano. Nietzsche sintió que era la dicha de la época el que los seres humanos ya no tengamos a nadie ante quien debemos rendir cuentas, salvo a nosotros mismos: “en adelante, la humanidad podrá hacer consigo misma lo que quiera”.⁷⁵ Es la desaparición de un Señor sobrenatural, del Dios cristiano y de la moral, lo que confiere este nuevo sentimiento de sí mismo. Al mismo tiempo, el conocimiento que el ser humano tiene de sí mismo se enriquece con la consciencia histórica. “Respecto al pasado, gozamos de todas las culturas y sus creaciones y nos alimentamos de la sangre más noble de todos los tiempos [...], mientras que las culturas precedentes sólo sabían disfrutar de sí mismas y no veían más allá de sí.”⁷⁶

Sin embargo, el propio Nietzsche percibió más profundamente que su siglo la ambigüedad de esta dicha de la época. Supo reconocer la necesidad de darle al existir un nuevo énfasis tras la subversión [*Umsturz*] de la tabla de valores morales de la tradición platónico-cristiana. La concepción greco-cristiana del ser humano ve en este la imagen [*Abbild*] de Dios o el portador de la razón divina. Pero, ¿quién es un igual para el ser humano que quiere ser el creador autocrático de un mundo? Para el artista, como es sabido, toda su vivencia es materia de su configuración y modelado. Incluso las personas de su entorno más cercano le sirven de modelo. Así, también para el discípulo del dios Dionisio ha de disolverse la imagen común del ser humano occidental. Ya no ve en todo lo que porta rostro humano a alguien semejante a él y a Dios; es más, para los grandes creadores, incluso aquello que los hombres deben ser se convierte en una cuestión de su propio querer. La exigencia de Nietzsche de “disciplina y cría”⁷⁷ tiene aquí su origen. La idea del superhombre tiene precisamente en ello su distinción: que es algo que no está ahí. “El pensamiento más elevado: el ser humano es algo que debe ser superado.”⁷⁸ La bendición de la creación se intensifica hasta la invocación de un dios nuevo, al que Nietzsche llama Dionisio. Pero solo en la locura se le apareció este dios — como él mismo.

Difícilmente puede exagerarse en qué grado esta desesperada exaltación de la humanidad moderna de los últimos siglos, que representa la filosofía de Nietzsche, subyace a todos los empeños actuales por responder la vieja pregunta acerca de la determinación del ser humano. Si, por ejemplo, Ludwig Klages ve en el espíritu al adversario del alma, él piensa —ciertamente solo hasta cierto punto— en la misma dirección que Nietzsche, puesto que entiende

⁷⁴ N. del T.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel ofrecía en su *Phänomenologie des Geistes* el horizonte de una “última figura del espíritu” (saber absoluto) donde contenido y saber coinciden. Gadamer muestra aquí, en cambio, y no sin ironía, que la última figura que de hecho operó históricamente (la *Bildung* burguesa como fin cultural) ha entrado en una crisis irreversible. Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. W. Bonsiepen y R. Heede, en *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (Felix Meiner, 1980), 427-428.

⁷⁵ N. del T.: Friedrich Nietzsche, *Obras completas*, vol. 3: *Obras de madurez I*, ed. D. Sánchez Meca, trads. J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J. L. Vermal (Tecnos, 2014), 324; KSA 2, §179, 457.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ N. del T.: cf. KSA 5, §203, 126.

⁷⁸ N. del T.: Gadamer está parafraseando aquí el capítulo titulado “Vom Krieg und Kriegsvolke” de *Also sprach Zarathustra*: “Euren höchsten Gedanken aber sollt ihr euch von mir befehlen lassen — und er lautet: der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll.” Cf. KSA 4, §10, 60; Friedrich Nietzsche, *Obras completas*, vol. 4: *Escritos de madurez II y complementos a la edición*, ed. D. Sánchez Meca, trads. J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Layernia, J. B. Llinares, A. Martín Navarro y D. Sánchez Meca (Tecnos, 2016), 98.

por espíritu la facultad calculadora del ser humano.⁷⁹ Cuando hoy intentamos desarrollar los conocimientos biológicos sobre la posición del ser humano en el cosmos hasta convertirlos en una determinación de la esencia humana, igualmente subordinamos la antigua definición de la razón y el espíritu a este nuevo aspecto. El intelectualismo de la concepción del ser humano elaborada por los griegos está en vías de ser superado. La crítica de Nietzsche de la consciencia se ha vuelto inevitable.

Con todo, la pregunta por el ser humano sigue siendo más apremiante que nunca. Las viejas formas de pensarse a sí mismo conviven con los nuevos intentos y les recuerdan su propia unilateralidad. La reinterpretación retrospectiva [*Zurückdeutung*] de la esencia humana como forma de ser de la vida en general no ofrece en realidad ninguna solución. Puede, en efecto, hacer comprensible por qué el ser humano pregunta por su propio ser, dando como respuesta: "Para poder vivir." Pero no puede sustituir ni satisfacer esta pregunta misma, por más que toda respuesta que el ser humano intente dar a ella pueda ser una fuerza vital, una cosmovisión a la que se eleven las fuerzas inconscientes de su esencia. Es precisamente la lucha de las cosmovisiones, que hoy desgarran a la humanidad, lo que no deja en reposo la pregunta acerca de lo que el ser humano realmente es. ¿No debería haber, entre las diversas respuestas que hoy se ensayan a esta pregunta, un posible orden, una jerarquía de la verdad y del valor? Cuando hoy pensamos la posición del individuo en el orden del pueblo y, a partir de ella, medimos sus derechos y deberes y toda su dignidad, esta concepción nos separa de otra que opone al individuo una masa anónima o lo deja disolverse en ella. Por mucho que cada una de estas respuestas sea expresión de una voluntad de vida operante –de un pueblo, de una raza, de un cuerpo histórico–, la vieja pregunta por el ser y la esencia del ser humano se impone con más fuerza en la lucha de tales antítesis. La manera en que pensamos no corresponde solo a nuestro propio modo de ser: quiere corresponder también al orden mismo de las cosas; quiere ser verdadera y estar segura de su superioridad sobre otro pensar. La antigua respuesta a nuestra pregunta, la respuesta de la tradición greco-cristiana, puede que ya no sea vinculante. La razón –como hemos aprendido– es dependiente, pero no por ello deja de poder ser verdadera y esencial.

Así, está en el fundamento de la propia esencia de los seres humanos el que no exista una respuesta vinculante y preservadora a la pregunta "¿qué es el ser humano?"⁸⁰. Si su esencia no fuera más que la razón, la respuesta ligaría a todos los seres racionales por toda la eternidad. Pero, en realidad, la pregunta permanece abierta, planteada en una decisión que llamamos histórica. Lo que el ser humano es nunca se revelará sin velarse una y otra vez. Sin embargo, en tal destello de lo verdadero reside el sentido de toda lucha así como la dignidad de la determinación filosófica e histórica del ser humano. "Pero lo verdadero acontece" (Hölderlin).⁸¹

4. Referencias

- Alloa, E. "Bildwissenschaft in Byzanz. Ein iconic turn avant la lettre?", en A. Hügli y C. Chiesa (eds.) *Philosophie des Bildes. Philosophie de l'image*, Schwabe, 2010, 11-35.
- Bey, F. N. "Hans-Georg Gadamer: Prometeo y Pandora: Edición, traducción y notas". *Boletín de estética*, núm. 53 (2020): 79-112.
- Burckhardt, J. *Werke: kritische Gesamtausgabe*. Band 4. Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, ed. M. Mangold, C. H. Beck; Schwabe, 2018.
- Burdach, K. *Reformation Renaissance Humanismus*. Zwei Abhandlungen über die Grundlage Moderner Bildung und Sprachkunst, Von Gebrüder Paetel, 1918.
- Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 7: Griechische Philosophie III: Plato im Dialog, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.
- Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 9: Ästhetik und Poetik II (Hermeneutik im Vollzug), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- Goethe, J. W. *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, ed. E. Trunz, Bd. 1: Gedichte und Epen I, C. H. Beck, 1981.
- Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*, Bd. 9: Phänomenologie des Geistes. Felix Meiner, 1980.
- Hölderlin, F. *Sämtliche Werke*, Bd. 2.1: Lesarten und Erläuterungen, ed. F. Beissner, W. Kohlhammer, 1951.
- Hölderlin, F. *Sämtliche Werke*, Bd. 2: Gedichte nach 1800, ed. F. Beissner, W. Kohlhammer, 1953.
- Píndaro, *Odas. Olímpicas - Píticas - Nemeas - Ístmicas - Fragmentos*, introd., trad. y notas de A. Ortega, Editorial Gredos, 1984.
- Kant, I. *Kant's gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Erste Abtheilung: Kritik der praktischen Vernunft; Kritik der Urteilkraft, De Gruyter, 1913.
- Kant, I. *Kant's gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IX, Erste Abtheilung: Werke. Logik, Physische Geographie, Pädagogik, De Gruyter, 1923.
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Bd. 2: Menschliches, Allzumenschliches I und II, eds. G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Bd. 4: Also sprach Zarathustra, eds. G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Bd. 5: Jenseits von Gut und Böse, eds. G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, F. *Obras completas*, vol. 3: Obras de madurez I, ed. D. Sánchez Meca, trads. J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J. L. Vermal, Tecnos, 2014.
- Nietzsche, F. *Obras completas*, vol. 4: Escritos de madurez II y complementos a la edición, ed. D. Sánchez Meca, trads. J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Layernia, J. B. Llinares, A. Martín Navarro y D. Sánchez Meca, Tecnos, 2016.
- Scheler, M. *Gesammelte Werke*, Bd. 9, 2ª ed., ed. M. S. Frings, Bouvier Verlag, 1995.

⁷⁹ N. del T.: cf. MSGW 9, 137-138.

⁸⁰ N. del T.: comillas añadidas.

⁸¹ N. del T.: cf. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Bd. 2.1: Lesarten und Erläuterungen, ed. F. Beissner (W. Kohlhammer, 1951), 193, 195.

- Sell, K. *Aus der Geschichte des Christentums. Sechs Vorlesungen im Februar und März 1888 zu Darmstadt gehalten*, Verlag von Johannes Waitz, 1888.
- Shaftesbury, A. A.-C. (3rd Earl of). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. L. E. Klein, Cambridge University Press, 1999.
- von Harnack, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas und Register zu den drei Bänden, 3. verbesserte und vermehrte Auflage, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1897.