

Raúl Alcalá Campos
Jorge Armando Reyes Escobar
COORDINADORES

GADAMER Y LAS HUMANIDADES II

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

GADAMER Y LAS HUMANIDADES
VOLUMEN II
FILOSOFÍA, HISTORIA, CIENCIAS SOCIALES

Raúl Alcalá Campos y
Jorge Armando Reyes Escobar
Coordinadores

GADAMER Y LAS HUMANIDADES
VOLUMEN II
Filosofía, Historia, Ciencias Sociales



FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

El libro *Gadamer y las humanidades. Volumen II*, fue elaborado en el marco del Proyecto "Instrumentos conceptuales para pensar las relaciones entre las culturas" del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico. Clave IN404905.

Cuidado de la edición: Concepción Rodríguez R.

Diseño de la cubierta: Gabriela Carrillo

Primera edición: 2007

D. R. • Universidad Nacional Autónoma de México
(Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Facultad de Filosofía y Letras)
Ciudad Universitaria; 04510 México, D. F.

Impreso en México • *Printed in Mexico*

ISBN 978-970-32-4523-9

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico
sin el consentimiento por escrito de los editores.

ÍNDICE

Presentación	9
Introducción al volumen	15

FILOSOFÍA PRÁCTICA

Gadamer humanista	23
<i>Carlos B. Gutiérrez</i>	
La tarea moral y filosófica de las ciencias del espíritu en el diálogo de la fenomenología y la hermenéutica	43
<i>Cecilia Monteagudo</i>	
Diálogo y <i>phrónesis</i> en el pensamiento de H.-G. Gadamer. Meditación sobre algunas de sus aporías	57
<i>Antonio Marino López</i>	
Ética hermenéutica, ética de finitud.	67
<i>Margarita Cepeda</i>	
La filosofía práctica y saber sobre lo humano	79
<i>Roberto Estrada Olguín</i>	

HISTORIA

El papel de la tradición en la comprensión Gadameriana	87
<i>Alejandro Salcedo Aquino</i>	
Relaciones con la tradición: un diálogo en construcción permanente	97
<i>Marcelino Arias Sandí</i>	

El <i>sensus communis</i> gadameriano, concepto base para el humanismo. Acercamientos y coincidencias con G.-B. Vico	107
<i>Dora Elvira García</i>	
La permanencia del sentido y la hermenéutica	123
<i>Pedro Joel Reyes</i>	
La tarea del pensar en tiempos del nihilismo. Hermenéutica, diferencia y tragedia.	131
<i>Luis Sáez Rueda</i>	

CIENCIAS SOCIALES

Tradicción, hermenéutica y política	149
<i>Ambrosio Velasco Gómez</i>	
El diálogo como experiencia. La tensión entre soledad y comunión.	161
<i>Gabriela Hernández García</i>	
Crítica e interpelación en la hermenéutica de H.-G. Gadamer	169
<i>Ma. Eugenia Borsani</i>	
Una lectura feminista de Gadamer	179
<i>Mariflor Aguilar Rivero</i>	
Lo que me dijo Gadamer.	189
<i>Raúl Alcalá Campos</i>	
Gadamer y la palabra de la experiencia en la experiencia de la palabra	197
<i>Ernesto de Icaza Villalpando</i>	
La tarea de la filosofía en su relación con la ciencia	209
<i>Elizabeth Padilla</i>	
Crítica de la razón hermenéutica	219
<i>Pedro Enrique García Ruiz</i>	

PRESENTACIÓN

Hans-Georg Gadamer es creador de una propuesta hermenéutica que incorpora dos aspectos que la hacen resonar fuertemente en las humanidades, en los estudios de ciencias sociales y en filosofía de la ciencia: por un lado, se sitúa en el giro lingüístico —es decir, toma en cuenta al lenguaje como eje de su reflexión, lo que implica por los menos dos cosas: que el bien y la verdad no son dados desde fuera sino contruidos; por otro lado, contribuye al desplazamiento de la racionalidad monológica para ser sustituida por la dialógica; es decir, los problemas centrales de la filosofía se tendrán que resolver, según esta racionalidad, comunitariamente, vía consenso o disenso, pero siempre en conversación con otros.¹ Por otro lado, una de sus preocupaciones es la cuestión de la *verdad* y busca plantear una noción de verdad diferente de la verdad de los métodos de las ciencias. De ahí el nombre de su gran obra: *Verdad y método*. La verdad es lo evidente, es riesgo y es sorpresa “como la aparición de una nueva luz que hace más amplio el campo de lo que entra en consideración”.²

Esta propuesta comprende una manera particular de tratar la cuestión de la *alteridad* reconociéndola en sus diferencias específicas evitando el riesgo de la autoproyección, es decir, de subsumir al otro bajo nuestro horizonte de interpretación, pero también evitando el riesgo de lo radical y absolutamente inaccesible. Es decir, Gadamer piensa las relaciones con el otro/la otra situándose en el difícil medio camino que evita dos formas del solipsismo: por un lado, el solipsismo que supone la comprensión del otro mediante procesos de *autoproyección*, de *empatía* o de subsunción a los propios marcos conceptuales, pero también evita el solipsismo que está implícito en las tesis de la *incomprensión del otro*, es decir, tesis que plantean la imposibilidad de comprender al otro ya sea por tratarse de una

¹ Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*. México, FCE, 1990, p. 101.

² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1990, p. 580.

alteridad radical (Levinas) o por mediar obstáculos infranqueables como las inevitables relaciones de poder (Nietzsche, Foucault). Por la tematización de estos problemas es por lo que también se reconoce que esta hermenéutica propuesta por Gadamer es al mismo tiempo una propuesta de *humanismo*.

Es común en nuestros días afirmar que nos encontramos en un periodo de pérdida de humanismo, sobre todo debido al proceso de globalización por el que estamos pasando en el que mucho tienen que ver los avances tecnológicos logrados a partir de la segunda mitad del siglo xx, así como la propagación de una política neoliberal con énfasis en lo económico. H.-G. Gadamer no pudo quedar exento de tales influencias y con su aguda mirada filosófica observó cómo se planificaba el futuro de la humanidad teniendo como base el orden y la eficiencia, sin tomar en cuenta precisamente aquello que nos hace humanos. En este mundo actual gobernado por la técnica, Gadamer le otorga un papel a la filosofía que no es el de una especie de superciencia que ofrezca el marco sintetizador a la especialización de las ciencias, sino el de filosofía como concienciación de la realidad.

Sostiene también que a pesar de que los expertos científicos hayan planificado, ordenado y reglamentado todo lo que quieran, las personas, ligadas a sus tradiciones, cuya conciencia se transforma y sigue influyendo, serán las que se percatarán de que son justamente las diferencias insalvables entre los pueblos las que nos unen como seres humanos. Por encima de un orden logrado por la técnica, requerimos de una educación para la tolerancia que nos permita la convivencia ciudadana.

Apelando a la historia de la ciencia de los últimos siglos muestra que el pensamiento científico, que inició su escalada en el siglo xvii, sólo se ha podido desarrollar de manera muy lenta y gradual debido a su choque con las morales tradicionales, y pone como ejemplo la resistencia ante el darwinismo. Es cierto que la fe en la ciencia se ratifica constantemente, pero todavía tienen un papel importante las tradiciones vitales. Lo que se debe buscar es más bien un equilibrio entre una y otra, es decir, gobernar, pero esto se logra bajo un determinado criterio que uno pone o se le impone, y tal criterio es lo vigente en la sociedad, sin que esto implique que el único ideal moral o político sea el de la adaptación al orden social establecido y a sus criterios, o bien al orden natural, el de la genética por ejemplo, porque también la decisión concreta del individuo influye en la vigencia de tales criterios.

Nuestra situación actual exige que tal orden nos permita la eficiencia, pero tanto una como la otra, es decir, el orden y la eficiencia, no precisan

de la historia, lo que importa es el orden sin tomar en cuenta si es justo o no; lo que importa es el progreso, pero es un progreso económico sin una buena distribución. No hemos avanzado mucho desde el siglo XIX con respecto a nuestra manera de ver el mundo, salvo en el caso del dominio de las máquinas sobre nuestro comportamiento.

Pero esta pobre visión deja de lado el punto crucial y que es el que realmente le importa a Gadamer: cuál es el sentido de nuestro ser. Éste no lo encontraremos ni en el orden ni en la eficiencia, sino en nuestra historia, en aquello que nos llega vía la tradición y que nos permite comprendernos a nosotros mismos. Desde luego, ésta no es la meta de la visión anterior, pues no busca una comprensión propia, no le interesa el sentido que pueda tener el ser humano, pues éste es más bien el medio para lograr el orden y la eficiencia, pero nunca el fin.

Lograr un orden político mundial es la tarea de la civilización occidental; para ello se requiere de un ser humano adaptado a la civilización técnica unitaria, y ésta exige un lenguaje igualmente unitario —Gadamer piensa que el inglés está adoptando este papel. Aquí surgen dos cuestiones importantes. La primera tiene que ver con los fines, pues aunque sea posible lograr tal orden seguiría en pie la cuestión de si es deseable, y no hay ningún recurso técnico que nos permita de manera unitaria aceptar tal fin por parte de todos. Para ello se precisa de la *phronesis* y no de la técnica o de algún método algorítmico. Esto precisamente es lo que permite gobernar, es decir, no sólo encontrar el equilibrio adecuado, sino además mantenerlo a pesar del cambio de circunstancias. Esto sólo lo da la *phronesis*.

De la segunda, podemos decir que nos acarrea una gran pérdida. Supongamos que se logra imponer un lenguaje único que permita de manera eficiente el tráfico internacional. Tal lenguaje se convertiría en un medio para lograr ciertos fines, por ejemplo, lograr un eficiente tráfico internacional, pero dejaría de lado otros posibles, pues sólo podría tomar en cuenta aquellos que puede comunicar, pero está limitado para comunicar el mundo posible de los otros lenguajes a los que ha suprimido. Podría ser un lenguaje perfecto que elimine todas las ambigüedades, tendríamos así un mundo único y un fin único, pero perderíamos la riqueza de todo lo imaginable, de todo lo que se puede decir en los otros lenguajes, en pocas palabras, perdemos mundos y perdemos fines. Todo esto es, desde luego, posible, pero no nos ayuda en nada para encontrar el sentido de nuestro ser humano porque, nuevamente, se ve hacia el futuro pero se desconoce el pasado. El pensamiento de H.-G. Gadamer contribuye enfáticamente a no olvidarnos de esta dimensión que opera, de hecho, como puente para la

comprensión de los otros, del mundo. Por este motivo, y también como un homenaje a quien falleció en 2002, se organizó en la Facultad de Filosofía y Letras el Congreso Internacional Gadamer y las Humanidades, dedicado a revisar y analizar su pensamiento.

Este congreso puso de manifiesto la presencia de una vigorosa tradición hermenéutica que promete no agotarse en un impulso momentáneo, ni erigirse en celosa guardiana de una presunta *ortodoxia gadameriana*; por el contrario, a lo largo de las diferentes ponencias presentadas se mostró la diversidad y pluralidad de los estudios inspirados por el pensamiento de Gadamer. Intencionalmente hablo de *estudios inspirados en el pensamiento de Gadamer*, y no de *estudios gadamerianos*, porque el autor de *Verdad y método* nunca se presentó a sí mismo como el portador de un saber secreto y esencial, al cual sólo se pudiera acceder por medio de la adopción dogmática de una jerga especializada. Su talante intelectual se caracterizó más bien por la aguda conciencia de que la manifestación de la verdad es heterogénea porque ésta no consiste en un objeto, una doctrina o una proposición fundamental, sino que se trata del trasfondo cotidiano que damos por sentado en nuestras actividades cotidianas; es el suelo nutricional que proporciona el *acuerdo en lo común* y del cual emergen nuestros disensos. De ahí la imperecedera convicción gadameriana en el carácter primordial del diálogo: cada voz descubre nuevas provincias de ese inagotable acuerdo en lo común.

¿Es esto relativismo? No. El relativismo añora el ideal de un conocimiento pleno y total, pero al constatar la finitud la erige en obstáculo infranqueable, ante el cual sólo nos queda la cacofonía interminable de nuestras opiniones. El hermeneuta, en cambio, encuentra en la finitud una condición y no un límite, la condición de posibilidad del pensar, la que nos provee a la vez de un vocabulario y de una interrogante, la que nos lleva a preguntarnos cómo es que hemos devenido los seres que ahora somos. En esa medida, la hermenéutica gadameriana nos pone ante una interrogante que no puede responderse de manera unívoca, sino que exige un arduo y minucioso trabajo de interpretación, en el cual está en juego nuestra propia manera de comprendernos a nosotros mismos.

He ahí donde radicó la importancia del Congreso Internacional Gadamer y las Humanidades. Mostró que la pluralidad no es idéntica a la fragmentación, y que las interpretaciones son severos intentos de tender puentes entre los diversos horizontes que nos constituyen antes que febril regocijo ante la caída de las grandes narrativas. Tal vez los textos expuestos en este Congreso fueron presentados, por facilidad o conveniencia, bajo

rúbricas heterogéneas: estética, fenomenología, filosofía práctica, ontología o teoría de la historia, pero, para quien supo escuchar, los textos pronto rebasaron las intenciones de sus autores para darle forma al diálogo vivo de la tradición hermenéutica que Gadamer ayudó a forjar.

INTRODUCCIÓN AL VOLUMEN

En este volumen II recogemos los trabajos respecto a la filosofía práctica, la historia y las ciencias sociales en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer. Consideramos el orden de la presentación tomando en cuenta, en primer lugar, que la hermenéutica filosófica de Gadamer siempre se consideró deudora del legado de la filosofía práctica platónico-aristotélica, tal vez porque encontró en ella un modelo de puesta en práctica de la comprensión hermenéutica, la cual se realiza en la convivencia diaria entre diversos participantes. En segundo lugar, el tipo de convivencia que Gadamer recupera de la filosofía práctica no debe entenderse como un marco de referencia ahistórico o una idea regulativa separada de las prácticas concretas reales, es por ello que él pone énfasis en la comprensión hermenéutica como la vinculación de los sujetos a una tradición en tanto condición previa a toda interpretación, lo cual le asigna a la historia, junto con el lenguaje, un papel preponderante en la formación de los juicios previos desde los cuales los sujetos comprenden a su mundo y a sí mismos. En tercer lugar, en lo que respecta a las ciencias sociales, y en especial a las humanidades, no podemos dejar de lado la manera en la cual la rehabilitación hermenéutica de la filosofía práctica y de la interpretación histórica nunca se rehusó a dialogar tanto con sus contemporáneos como con los grandes pensadores de la tradición filosófica.

En la primera parte, filosofía práctica, Carlos B. Gutiérrez nos ofrece la presencia de dos conceptos fundamentales del romanticismo alemán en la formación del pensamiento gadameriano: la formación (*Bildung*) y la concepción dialógica del lenguaje, nociones cuya importancia para la hermenéutica fue matizada, mas no negada, por la mediación de la dialéctica platónica y el pensamiento de Gadamer. Para Gutiérrez, la manera en la cual Gadamer desarrolla de manera conjunta las nociones de formación y diálogo ofrecen un modo de entender la alteridad en el cual la escucha del otro no anula la posibilidad del humanismo, sino que abre caminos para pensar por nuevas vías la tradición humanista.

INTRODUCCIÓN AL VOLUMEN

En este volumen II recogemos los trabajos respecto a la filosofía práctica, la historia y las ciencias sociales en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer. Consideramos el orden de la presentación tomando en cuenta, en primer lugar, que la hermenéutica filosófica de Gadamer siempre se consideró deudora del legado de la filosofía práctica platónico-aristotélica, tal vez porque encontró en ella un modelo de puesta en práctica de la comprensión hermenéutica, la cual se realiza en la convivencia diaria entre diversos participantes. En segundo lugar, el tipo de convivencia que Gadamer recupera de la filosofía práctica no debe entenderse como un marco de referencia ahistórico o una idea regulativa separada de las prácticas concretas reales, es por ello que él pone énfasis en la comprensión hermenéutica como la vinculación de los sujetos a una tradición en tanto condición previa a toda interpretación, lo cual le asigna a la historia, junto con el lenguaje, un papel preponderante en la formación de los juicios previos desde los cuales los sujetos comprenden a su mundo y a sí mismos. En tercer lugar, en lo que respecta a las ciencias sociales, y en especial a las humanidades, no podemos dejar de lado la manera en la cual la rehabilitación hermenéutica de la filosofía práctica y de la interpretación histórica nunca se rehusó a dialogar tanto con sus contemporáneos como con los grandes pensadores de la tradición filosófica.

En la primera parte, filosofía práctica, Carlos B. Gutiérrez nos ofrece la presencia de dos conceptos fundamentales del romanticismo alemán en la formación del pensamiento gadameriano: la formación (*Bildung*) y la concepción dialógica del lenguaje, nociones cuya importancia para la hermenéutica fue matizada, mas no negada, por la mediación de la dialéctica platónica y el pensamiento de Gadamer. Para Gutiérrez, la manera en la cual Gadamer desarrolla de manera conjunta las nociones de formación y diálogo ofrecen un modo de entender la alteridad en el cual la escucha del otro no anula la posibilidad del humanismo, sino que abre caminos para pensar por nuevas vías la tradición humanista.

Por su parte, Cecilia Monteagudo desarrolla un diálogo entre la fenomenología y la hermenéutica tomando como eje de articulación el concepto de ciencias del espíritu, entendidas como ciencias estructurantes de la cultura y la historia de los pueblos. Esta caracterización de las ciencias del espíritu le permite vincular la caracterización que Husserl le dio a este término con la concepción que ofreció Dilthey de las ciencias del espíritu. A partir de este *suelo común*, Monteagudo examina la presencia de ambos autores en la hermenéutica filosófica de Gadamer, quien hace hincapié en la tarea práctica y no meramente epistémica, que tienen las ciencias del espíritu en lo concerniente a promover la solidaridad humana.

El trabajo que presentó Antonio Marino parte de la idea de que el pensamiento filosófico de Gadamer está encaminado a la superación del nihilismo, es decir, a una posición radicalmente antidialógica y ecléctica que cancela a la ética. Para ello se auxilia del análisis de dos nociones culturales en la obra gadameriana: el diálogo y la *phrónesis*, contraponiendo a través de estos conceptos a Platón y a Aristóteles. La conclusión de este estudio en que la comprensión de Gadamer respecto a los conceptos mencionados no le permitió esbozar razones adecuadas para la recuperación de la ética y con ello la superación del nihilismo, sin embargo, es un ejemplo para seguir la lucha.

Margarita Cepeda, por su parte, se centra en la cuestión del juego considerándolo como un santo decir sí a la vida, que es a lo que llama ética de la finitud. Es una ética atenta a la consideración humana y no a un método para el actuar correcto. Es el juego de la vida en el que lo primordial es el propio juego y no los participantes: no se trata de ganar o perder, sino de jugar.

Roberto Estrada Olguín distingue entre la metafísica de la sustancia (material) y la metafísica del sujeto, aunque ambas buscan un fundamento último; la primera lo pone fuera del hombre, en la naturaleza, o en Dios, en tanto que la segunda lo pone en la conciencia, en las impresiones o en la estructura subjetiva del sujeto. Para Gadamer, el saber sobre lo humano se convierte en el fundamento del conocimiento de la naturaleza, la ética es el fundamento del conocimiento del mundo; esto se ratifica por el proceso de ontologización de la hermenéutica que lleva a cabo Gadamer y que consiste en establecer la estructura existencial de la comprensión. La capacidad lingüística del ser humano le permite tener mundo; aquí hay una deficiencia con la metafísica del sujeto que ponía como fundamento la conciencia. La condición ontológica del hombre fundamenta así el mundo efectivamente. La filosofía práctica, la ética aristotélica, la hermenéu-

tica es puesta como la base del conocimiento en general y del conocimiento científico en particular.

En lo que respecta a la historia, Alejandro Salcedo nos dice que es importante recuperar la noción hermenéutica de tradición para que desempeñe el papel de baremo crítico frente a los relativismos posmodernos y los discursos universalistas que pretenden ofrecer una visión estrecha y estática de la racionalidad. En contraste, el uso gadameriano de la tradición hace posible la formación de un concepto de racionalidad con base en el cual evaluar nuestras creencias y acciones, pero que al mismo tiempo está abierto a las transformaciones históricas de los criterios de racionalidad y, lo que es mucho más importante, a las diferentes concepciones culturales de la racionalidad.

En su trabajo, Marcelino Arias analiza posibles relaciones en lo que se refiere a la tradición. En primer lugar, nos remite a las relaciones entre ellas mismas, que pueden ser de convivencia (en el mismo tiempo), de primacía (una sobre la otra), de hundimiento (de una por otra más poderosa), de superposición (que terminan conviviendo o fusionándose); en segundo lugar, el autor se refiere a las relaciones entre el intérprete y la tradición, éstas pueden ser desde la tradición hacia el intérprete, desde este último hacia la primera, la relación de estar frente a ella y por último de estar en ella (ésta es la de pertenencia). En la primera la tradición es concebida como algo ajeno al intérprete, en la segunda se trata de rescatar tradiciones olvidadas a partir del interés del intérprete. Por último, estar frente a la tradición es un asunto de reconocimiento y conocimiento como autoridad.

La presentación de Dora Elvira García resalta la importancia del humanismo en el pensamiento de Gadamer y su cercanía al pensamiento de Gian-Batista Vico. Para ello hace un recorrido de conceptos íntimamente relacionados con el humanismo: formación (*Bildung*), juicio, gusto y *phronesis* remitiéndose principalmente al de *sensus communis* y al de formación, y con ello a la influencia de Vico. A este último concepto se le da un peso tanto ético como social y político en ambos autores; formación, educación y cultivo de sí se requieren y se alcanzan mediante el diálogo, que apunta al humanismo en la concepción mundana de salida a lo otro mediante el lenguaje.

Pedro Joel Reyes, en su oportunidad, se aproxima al pensamiento de Gadamer a partir del horizonte teórico del conocimiento y la conciencia históricos. Asumiendo que la descripción de la comprensión como forma básica de acceso al mundo es el aporte filosófico primordial de la hermenéutica gadameriana, Reyes sostiene que el supuesto de la permanencia de sentido, sobre la cual se sustenta la comprensión, permite indagar en

los contenidos simbólicos de los hechos históricos cuyo sentido escapa a una concepción meramente cuantitativa de la historia. Más aún, una conciencia histórica imbuida por la convicción hermenéutica permitiría entender la importancia histórica de eventos aparentemente insignificantes.

Luis Saez, por su parte, nos remite a la necesidad de considerar el nihilismo más allá de los clichés que lo presentan como una postura decadentista e irracional. Para cumplir tal propósito, Saez distingue dos formas de nihilismo. Por un lado, se encuentra el nihilismo *impropio*, el cual hunde al pensar y a la acción, en la constatación de la nada, de la total ausencia de sentido. Por otro lado, se encuentra el nihilismo *propio*, cuya caracterización elabora el autor a partir de la ontología hermenéutica de Heidegger y Gadamer. A partir de este último, Saez explora la posibilidad de pensar la superación del nihilismo impropio por medio de la vinculación de los motivos de *sentido y fuerza*.

En lo que concierne a las ciencias sociales, Ambrosio Velasco Gómez nos presenta las ideas de Gadamer respecto a la tradición como fusión de horizontes hermenéuticos entre el pasado y el presente, sosteniendo que las tradiciones no son monolíticas y unívocas sino que se desarrollan en la historia. Posteriormente, el autor desarrolla la crítica de Habermas a la propuesta gadameriana, tal crítica sostiene que en la reflexión hermenéutica se deja de lado tanto a las teorías críticas como a las explicaciones causales de alcance universal, Gadamer por su parte, replica sosteniendo que si se atendiera a esta petición se daría entrada a una opinión con pretensión de universalidad, rompiendo así con la pluralidad, el diálogo y el consenso. Para finalizar, Ambrosio Velasco reconoce que Gadamer no desarrolló las implicaciones de su propuesta para la sociedad civil.

Por su parte, Gabriela Hernández menciona que es importante considerar algunas de las principales aportaciones de Gadamer, complementando su comprensión con observaciones de Kögler. Son cinco los postulados gadamerianos que se pretende poner en diálogo con Kögler: la importancia de la tradición, a cuyo respecto apunta la necesidad de considerar la experiencia, la precomprensión, el lenguaje y la comunicación en el sujeto de comprensión, el hombre; respecto a las condiciones de la comprensión, se considera necesario explorar las posibilidades de acceder a una visión transpersonal de los procesos de comunicación; en cuanto a la comprensión de los procesos de significación, se advierte que los procesos lingüísticos involucran una relación de comunicación política; en torno al carácter dialógico de la comprensión, se señala la necesidad de establecer como criterio de eficacia interpretativa del diálogo, partiendo de la idea de entender el alma humana como esencialmente dialógica; finalmente,

respecto a las implicaciones éticas de la comprensión, se advierte que el diálogo implica considerar que no se tiene la última palabra, pues el proceso histórico es un gran diálogo abierto que puede tender hacia la formación de una comunidad dialógica.

María Eugenia Borsani nos presenta cómo entró Gadamer al contexto argentino, a través de Habermas y Rorty, en la época de la represión militar, y su recibimiento a través de sus obras después de esta época. Su rescate de la tradición no fue aceptado en un contexto argentino de la posrepresión, sin embargo, lo que Borsani nos aclara es que el término tradición en el pensamiento gadameriano no puede ser reducido a mera conservación, pues de ella no recibimos sólo lo ejemplar, sino también lo aborrecible, y por ello se requiere una actitud crítica, además de que, al interpelarnos, la tradición nos obliga, por un lado, a no verla como cosa y, por el otro, no es una mera recepción, sino que emana de ella un carácter problemático, y por ello crítico, de su recepción.

En su trabajo, Mariflor Aguilar nos remite a los problemas de la equidad de género como sustento práctico para pensar las condiciones de posibilidad de un nuevo tipo de convivencia intersubjetiva. Para la autora, el problema de la equidad de género no se agota en la implementación de políticas públicas, aunque jamás se pueda prescindir de ellas, sino que ofrece un modelo para pensar la dificultad de relacionarnos con lo otro, de reconocer la diferencia y así poder pensar nuestros modelos políticos desde la inclusión de la diferencia.

Raúl Alcalá Campos desarrolla una lectura de la hermenéutica gadameriana guiada por la siguiente pregunta: ¿qué tipo de sujeto debemos considerar dada nuestra situación actual? Desde este cuestionamiento, Alcalá aventura el esbozo de un sujeto que no se circunscribe únicamente al modelo del sujeto epistemológico, entendido como fundamento racional del conocimiento, sino un sujeto abierto a la experiencia de lo extraño, cuya identidad se encuentra siempre abierta a experiencias nuevas que trastocan su horizonte de comprensión, y para el cual la escucha del otro tiene preponderancia sobre la visión de esencias. Con base en esta noción hermenéutica de subjetividad, Alcalá apuesta por la posibilidad de una ética y una política intercultural.

Ernesto de Icaza Villalpando analiza la relación entre palabra y experiencia en la filosofía gadameriana, y menciona tres posibles relaciones: 1) el campo de la lengua rebasa los límites de la experiencia; 2) el campo de la experiencia rebasa los límites de la lengua; 3) identidad de los campos de la lengua y la experiencia. La identidad de los campos de la lengua y la experiencia está comprendida, como en la hermenéutica gadame-

riana, por la tensión que existe entre las dos posibilidades primeramente mencionadas. Tal identidad encuentra su expresión en la verdad de la palabra, cuando dejamos hablar a la palabra de la experiencia y obtenemos, simultáneamente, a través de ella, una experiencia de la palabra.

Elizabeth Padilla reflexiona sobre los intentos fallidos de elaborar una teoría de la ciencia con una intencionalidad no filosófica, o al menos explícitamente antimetafísica, y considera que una de las consecuencias negativas de este proceso es que la filosofía, como teoría de la ciencia, termina confundándose con la ciencia positiva y renuncia a su afán de totalidad. Para evitar esta situación, padilla propone volver a plantear la compleja relación entre ciencia y mundo de la vida, en especial por medio de la revisión del uso peculiar que hace la ciencia del lenguaje. A su juicio, ésta es una de las tareas de la hermenéutica, la cual, al explicitar las presuposiciones de la idea del método, de sus formas de abstracción logra mantenernos en un estado de vigilia que desalienta la recaída en la lógica seductora de los productos científicos.

Para finalizar, el eje temático del trabajo de Pedro Enrique García es ahondar en los obstáculos que pudieran encontrarse si se proyecta como objetivo la construcción de una razón hermenéutica o, en otras palabras, señalar las desventajas que podría tener la búsqueda por la reducción del horizonte hermenéutico sólo a elementos racionales. Puede así interpretarse el título "Crítica de la razón hermenéutica", y resulta muy adecuada al aparecer la pregunta por el modo de distinguir las numerosas razones ante una razón que no tiene plural. Señala que si bien la razón hace posible la sociedad, una sociedad cuyos miembros solamente fuesen razones se desvanecería. El objetivo parece ser encontrar un modo de reactivar la hermenéutica que propone Ricoeur mediante la confluencia de ésta con la crítica de la fenomenología de la alteridad al dialogismo planteada por Levinas. Tal cosa se concretaría en el planteamiento de una ontología después de la crítica masiva de la metafísica, o bien de la crítica ética a la ontología de la identidad, por parte de la ontología del sí propuesta por Ricoeur. Se considera no sólo posible, sino además necesario, pues de lo contrario no se podría llevar a cabo el intento de reactivar una ontología que diera cuenta de los distintos modos del actuar humano.

FILOSOFÍA PRÁCTICA

GADAMER HUMANISTA

CARLOS B. GUTIÉRREZ*

LA TRADICIÓN COMO CONTRASTE HACIA LA ALTERIDAD

Muy al comienzo de *Verdad y método*, Gadamer se remite a la *tradición humanista*¹ para hacerle justicia a la índole de las *ciencias del espíritu* (ciencias humanas), desvirtuada a raíz de la asimilación al proceder de las ciencias matematizadas de la naturaleza que aquellas ciencias se llegaron a imponer y que las ha llevado a transitar un vía crucis de zozobra e inferioridad que aún no termina. Más que hacerle el humanismo justicia a las ciencias del espíritu, son éstas, sin embargo, las que le hacen más justicia a aquél “gracias a que en la herencia espiritual del clasicismo alemán desarrollaron el orgulloso sentimiento de ser las verdaderas procuradoras del humanismo”,² ellas son las que han asumido y en gran parte agencian su continuidad y las que asumen también sus tareas hacia el futuro.³ Ellas además, al decaer la metafísica en la segunda mitad del siglo XIX, asumieron “más o menos conscientemente”, al decir de Gadamer, “ese gran legado del inquirir humano por las cuestiones últimas, al mismo tiempo que conferían a la filosofía desde entonces su orientación histórica”,⁴ dándole así su impronta a la filosofía hermenéutica que a través de Dilthey y de Heidegger alcanzó su articulación en Gadamer. Con todo, invocar a la tradición humanista para caracterizar a las ciencias humanas en pleno si-

* Universidad de los Andes, Colombia.

¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 47 y 48.

² *Ibid.*, p. 37.

³ Cf. Jean Grondin, “Gadamer on Humanism”, en Lewis E. Hahn, ed., *The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago, Open Court, 1996, pp. 157-170.

⁴ H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid, Trotta, 2002, p. 149.

glo xx no deja de parecer un exabrupto y un anacronismo. ¿Habrá acaso entre tanto algo más desprestigiado que el *humanismo*, motivo de escarnio en el que coinciden grandes de la filosofía de muy diversa orientación?

Para Descartes, la dedicación en su juventud a las diferentes disciplinas humanistas (filología, historia, retórica y poesía) no pasó, como se sabe, de ser edificante pérdida de tiempo, ya que en ellas “apenas hay algo dicho por uno, cuyo opuesto no haya sido afirmado por otro”;⁵ el tiempo perdido sólo le sirvió a Descartes de argumento para exigir la proscripción de esas disciplinas del ámbito de la filosofía, ya que lejos de contribuir a la claridad del pensamiento, como lo hacían las matemáticas que sirvieron de base a la propuesta metodológica cartesiana, aquellas sólo servían al propósito contrario de enturbiarlo y confundirlo.⁶ Superfluo por filosóficamente estéril, resultó después, según Hegel, adalid no sólo del método sino también del sistema, el humanismo que encarnó para él en el sentido común del ciceronianismo latino, capaz tan sólo de producir buenos abogados; por su total incapacidad de escalar especulativamente las alturas del pensamiento conceptual, la *filosofía popular* humanista se vio obligada a echar mano de las formas sensoriales del arte para representar a la Idea, condenándose así a prisión perpetua en la metafórica de imágenes.⁷ Tampoco para Heidegger pone el humanismo “la *humanitas* del hombre a suficiente altura”, es decir, a la altura de su condición de *pastor del ser*. Por el hecho de no plantearse la pregunta por el ser del ser humano y menos aún la pregunta por el ser en general, todo humanismo, según la célebre carta a Jean Beaufret después de la Segunda Guerra Mundial, o se funda en una metafísica o se erige en fundamento de una, cerrándose así “al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser”.⁸

Desprecio del humanismo, como vemos, por parte de metafísicos y antimetafísicos —casi en el tono cor. el que Hume en su momento se quejó del atraso de la *ciencia del hombre*—, rechazo generalizado en razón de la falta sistémica de rigor de la que adolecen los estudios humanistas, vistos como retórica estetizante cada vez más hueca que se remite a modelos supuestamente impercederos que ya no dicen nada. Humanismo como

⁵ René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid, Alianza, 1989, p. 73.

⁶ R. Descartes, *Discurso del método*. Madrid, Dirección y Administración, 1985, pp. 71-74.

⁷ G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. H. Glockner, Bd. xvii. Stuttgart, 1928, pp. 121 y 127.

⁸ Martin Heidegger, *Hitos*. Madrid, Alianza, 2001, pp. 265-272.

epítome de confusión e ignorancia ilustrado muy bien por Albert Camus en un pasaje de *La peste*, donde a propósito de todos aquellos que se rehúsan a admitir que ha brotado y que siempre volverá a brotar la epidemia, anota con sorna: “eran humanistas, no creían en las plagas”.

HUMANISMO COMO REACCIÓN

El legado humanista al que Gadamer expresamente se remite no está referido al modelo renacentista latinizante y sí más bien a un fenómeno cultural de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, cual fue el clasicismo alemán, el clasicismo de Weimar. Se trató básicamente de la reacción a los excesos de la filosofía crítica de Kant, epítome de la Iluminación alemana, reacción que anima aún los planteamientos centrales de Gadamer siglo y medio después. Al darle a la percepción una armazón estructural de leyes generales a priori con el propósito de re-fundamentar a la ciencia moderna tras su desmontaje a manos del empirismo inglés, Kant, en la *Crítica de la razón pura*, concebida como “un tratado sobre el método”,⁹ terminó reduciendo asimilativamente el vasto ámbito de la experiencia humana a los estrechos y precisos confines de la objetividad metódicamente asegurable. Él circunscribió además el saber de la realidad al orden de los fenómenos, relegando el mundo de las cosas en sí a las tinieblas de la incognoscibilidad. No menos grave resultó ser el abismo tajante que abrió Kant entre el mundo de la causalidad y el ámbito de la libertad, rompiendo la inveterada relación de continuidad entre moralidad y experiencia, para no hablar de la versión kantiana del juicio de gusto y de su fundamentación en una generalidad subjetiva carente de significado cognitivo. Como reacción a todas estas rupturas de una tradición filosófica enriquecida en los siglos precedentes por el humanismo, surgió un movimiento animado primero por la agitación literaria del movimiento *Sturm und Drang*, luego por la poesía clásica y, al final, por el romanticismo. Una concepción de la vida en la plenitud de sus formas, libre de poderes transcendentales, rápidamente desbordó al ascetismo prusiano en la transición del siglo XVIII al XIX. Epítome de la época fue la persona de Goethe en cuya cosmovisión, junto a lo ético, figuraban la ciencia y el arte como los más altos valores que el hombre puede alcanzar. El idealismo, como contrapartida, fue el intento de elevar a conciencia filosófica toda la riqueza vivencial de esa época, en una cosmovisión que abarcase no sólo a la naturaleza sino al vasto espectro de

⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1983, p. 23.

la vida del espíritu, integrando así lo que Kant había separado y escindiendo con rigor proverbial.

El rechazo de la noción kantiana de *cosa en sí* constituyó toda una liberación y, más aún, una escalación de la decisión de saber. Al desaparecer lo incognoscible se le abrió al ser humano lo profundo de la realidad; filósofos y poetas volvieron por los fueros de lo que Kant había excluido del conocimiento. Al cerrarse el abismo que separaba a la naturaleza de la conciencia comenzó a verse la continuidad entre ellas. Herder, quien había asistido a las lecciones del Kant pre-crítico, contrapuso al dualismo de materia y forma la unidad esencial de éstas y planteó además un desarrollismo progresivo que refutaba toda aprioridad. Ideas y sentimientos semejantes alcanzaron luego su más alta reflexión en la filosofía de la naturaleza de Schelling: en tanto que el científico observaba las cosas en su ser para sí, de manera abstracta, el filósofo abordaba las formas y fenómenos naturales no para sí, sino dentro de un contexto relacional que abarcaba al mundo del espíritu. No es de extrañar que en aquel momento surgiesen las primeras propuestas de filosofía hermenéutica por parte de Ast, Schlegel y ante todo de Schleiermacher, al verse la razón convertida en algo histórico, el sentido de cuya unidad tenía que ser ganado a través de la comprensión que surge del diálogo de los seres humanos con la multiplicidad de hechos históricos en su pluralidad de horizontes.

El romanticismo, que juega aquí papel tan destacado, fue en lo fundamental reacción a la quiebra de la tradición que se dio con la Revolución francesa, reacción que además de conjurar por última vez la unidad de cultura y cristianismo en Europa despertando un interés decidido por la historia, enfrentó a la metodización matemático-mecánica de las ciencias naturales la visión de una totalidad orgánica, combatió al racionalismo ilustrado y contrapuso la autoridad de la tradición a la autoridad de la razón, a veces de manera tan crasa que contribuyó a perpetuar la antinomia iluminista básica. El efecto duradero de la reacción romántica fue el surgimiento de la conciencia histórica, la cual, circundada inicialmente de divinación psicologista y más tarde de la angustia científicista de relativismo, terminó abriéndose en el siglo xx, con ayuda de Heidegger y ante todo de Gadamer, al ámbito ontológico de la historicidad efectiva que vive renovándose en apropiaciones interpretativas. Bajo el romanticismo, con Schlegel precisamente, comienza a circular el término *ciencia del espíritu*, aplicado inicialmente a la filosofía, una vez que la razón, primero en el arte y luego en la naturaleza, deja de ser meramente contemplativa y se convierte en espíritu productivo y vivo que se despliega en la historia; de ahí que las ciencias del espíritu pretendiesen un alcance universal que abar-

caba tanto a la naturaleza como a las configuraciones del espíritu. El que en el ámbito alemán se dejase de lado el título de *humaniora*, que aún se conserva en inglés y en otras lenguas modernas, tuvo que ver con el hecho de que mientras las *humaniora* continuaban la tradición europea de la Antigüedad clásica, para las nuevas *ciencias del espíritu* todas las culturas eran en cierto sentido igualmente valiosas y merecían por igual ser conservadas y renovadas.

HUMANISMO COMO AUTO-COMPREENSIÓN IDEOLÓGICA DE EUROPA

Advirtamos que el término *humanismo* fue acuñado por Friedrich Nietzsche sólo a comienzos del siglo XIX para insistir en el valor formativo de los clásicos antiguos frente a la pujanza de la ciencia y de la técnica modernas. Para comprender lo que entretanto designa globalmente ese término con su carácter reactivo de proyecto de recreación del hombre en grandes momentos de crisis, haremos bien en recordar el sentido que tuvo el humanismo renacentista. El renacimiento que floreció en tiempos de búsqueda y de crítica a la cultura en la ruptura con el Medievo representó un proceso de cambio en la actitud humana frente al mundo. El cambio consistió en el renacer de un hombre y de un estilo propio de la edad clásica greco-romana; fue una vuelta a los orígenes que apoyó en la síntesis de la tradición clásica con la tradición cristiana un giro muy amplio hacia la libertad y hacia la conciencia de la capacidad creativa del ser humano, giro que se dio siguiendo el lema de Erasmo *vetera instauramus, nova non prodimus*. Mediante la enseñanza de las humanidades —*studia humanitatis*— se buscó entonces el pleno desarrollo de la personalidad como programa de lucha contra el dogmatismo eclesiástico; se volvió así a la historia pero interpretándola de manera que abría futuro y ponía en el centro la pregunta por el hombre.

El *humanismo* visto desde fuera puede ser tenido por erudición anticuada o prurito imitativo. Sucede, sin embargo, que la ocupación con los textos antiguos ha movilizadado mucha fuerza creativa. No sólo en la formación del pensar y del habla propios a la luz de los temas y del lenguaje de los antiguos, sino ante todo al captar que el hombre ya realizado en la historia puede volver a movilizar notables capacidades mediante el recuerdo inspirador de sus raíces antiguas. Por eso, ya desde la Edad Media los europeos se sienten como enanos a horcajadas sobre hombros de gigantes que sirven de referencia cuando en tiempos de inhumanidad se anima la es-

peranza de salvar lo que se encuentra amenazado. Es así como el pasado se volvió componente esencial de la auto-comprensión de Europa, la cual, lejos de ver en la historia algo definitivamente superado, la cultiva en plan de pertenencia consciente. De ahí que por el camino cultural europeo todo paso adelante sea también un paso atrás, hecho especialmente paradójico en un país prerrevolucionario como Alemania, al decir de Gadamer, un país que ha “compartido las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber participado de sus revoluciones”,¹⁰ al decir de Marx. Conservación y superación, *Aufhebung* en el sentido hegeliano, se echan de ver en todas las grandes épocas europeas que han sabido encontrar su estilo sin descuidar la renovada integración de la Antigüedad Clásica. Edad Media, Renacimiento, Barroco, Idealismo, Ilustración, Modernidad han sido interpretaciones nuevas de la herencia que instituyeron nueva conciencia de continuidad. Gadamer bien lo resume al afirmar que “la unidad cultural del mundo occidental se ha ido configurando como una serie de intentos de reavivar el legado de la Antigüedad”.¹¹

Ello desde muy temprano. Una actitud “humanista” se dio ya entre los romanos, pueblo de labriegos, pastores y soldados con talento político y jurídico, que a raíz del contacto con los griegos produjo una importante cultura. Roma, vencedora militar de Grecia, se convirtió en discípula de la filosofía y de la poesía griegas porque reconoció la superioridad cultural del vencido. ¿En qué se fundó esa superioridad? A partir de la libertad de la persona, los griegos produjeron una cultura general del gozo de existir dominado por la medida de quienes cultivaron tanto la sensibilidad como la interioridad y no esquivaron el saber de lo terrible. Y puesto que el hombre sólo se plenifica allí donde se articula cabalmente en la palabra, la poesía llegó a ser la portadora de esa cultura de la vida. Todo esto irradió hacia Roma, la cual, a raíz de su recepción, ganó mayor conciencia de su propia tarea histórica. Semejante actitud “humanista” pasó más tarde de los romanos a la Europa medieval, mundo cristiano que sólo mediante la recepción del legado antiguo encontró su forma duradera: el humanismo medieval fue obra de teólogos que enseñaron a ver en el pensamiento pagano una verdad natural que Dios había puesto en los hombres como preparación para el cristianismo.¹² El Renacimiento, a su vez, acendró la confianza en la capacidad literaria de las lenguas nacionales y fomentó con

¹⁰ Karl Marx, *Werke. Artikel. Entwürfe März 1843, bis. Agosto de 1844*, MEGA I, 2. Berlín, 1982, p. 171.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 146.

¹² Hugo Friedrich, *Humanismo occidental*. Buenos Aires, Sur, 1973, pp. 11-13.

ello la conciencia nacional de los diferentes pueblos. Y así sucesivamente hasta la actual unificación de Europa que responde a la globalización de la economía y de las comunicaciones, respuesta que, en medio de su pragmatidad, se apoya en la conciencia de pertenencia a una historia común. Semejante legado humanista, tal como lo entrevió Nietzsche, seguirá haciéndose sentir así sea como la mala conciencia de los europeos.

LA HERENCIA ROMÁNTICA DE GADAMER

Junto con el interés por los problemas que planteaba el auge de la conciencia histórica, ante los cuales asumió él una actitud crítica, fueron la formación, como apertura al otro y a lo otro, y la concepción dialógica del lenguaje los dos grandes impulsos que Gadamer heredó del romanticismo. La antropología de la formación vino de Herder, quien unió la idea de humanidad a los ideales del humanismo; las *bellas ciencias* del siglo XVIII, es decir, las artes liberales, eran apropiadas, según él, para cultivar el sentido de humanidad, disposición ingénita que requería de formación. Más que disposición ingénita, la humanidad era un principio cósmico, ya que en la medida en la que el hombre se autodetermina está cumpliendo una tarea al servicio de la realidad terrenal en su conjunto. La finalidad última del universo pasó a cifrarse en la formación de la individualidad; libre de reclamación teológica, la individualidad se presentó como una idea enraizada en lo fenoménico, la cual, en el proceso formativo de la vida, se iba librando de sus ataduras para desplegar plenitud armónica en el libre juego de sus fuerzas, hasta alcanzar mediante el estudio de la Antigüedad griega y del arte una cada vez más completa comprensión de sí misma que la acercaba a la planificación según su determinación suprema en el ideal de la humanidad. Herder entendió así al ser humano como ser viviente cuya tarea interminable era la de producirse a sí mismo mediante la apropiación de todo lo ajeno; en tal medida era el hombre su propia invención y arte era la naturaleza humana.¹³

Para hacernos una idea de lo que llegó a significar la antropología filosófica de la *formación* en la sociedad alemana de entonces, basta con atender a lo que decían y hacían los educadores de la época. En los cursos elementales del liceo —instituto de enseñanza media— de Nuremberg, del cual era rector, Hegel inculcaba a alumnos de escasos doce años, en 1810, que el deber por excelencia del hombre para consigo mismo era el de ele-

¹³ Johann G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Fráncfort del Meno, 1991, p. 818.

var su ser individual a la altura de su naturaleza general —lo cual era formarse.¹⁴ El hombre, siendo, además de ser natural, un ser espiritual, no es por naturaleza lo que debe ser; de ahí que tenga él la tarea tanto teórica como práctica de hacer armonizar su doble esencia, de conformar su individualidad de acuerdo con la razón. Para ello y mediante toda la variedad del conocimiento, se eleva el hombre del saber particular de las cosas a un saber general, gracias al cual alcanza una más amplia comunidad con otros seres humanos y llega a tener objetos de interés general. Yendo más allá de lo que inmediatamente sabe y experimenta, aprende el ser humano que hay otras y mejores maneras de comportarse y de hacer, que la suya, la cual deja por tanto de ser única y necesaria; al alejarse el hombre de sí mismo en apertura a lo otro gana así un horizonte más amplio para diferenciar lo esencial de lo inesencial. Hegel, como lo acababa de escribir en la *Fenomenología*, sabía de la importancia capital de la alteridad como motor de la experiencia humana que empujaba a la conciencia a avanzar por el camino del conocerse mejor a sí misma y a elevar y ensanchar su punto de vista al captar la no verdad de los objetos que iba superando por ese camino. Tal es la *negatividad* que en la experiencia hermenéutica nos moverá a que arriesguemos prejuicios y podamos liberarnos de la prisión a la que parece condenarnos la circularidad del comprender.

En tanto que Hegel aleccionaba a jóvenes pupilos, Friedrich Schleiermacher y Wilhelm von Humboldt se encargaban de hacerlo con estudiantes y profesores en el ámbito académico. En aquel mismo año de 1810, año de extrema pobreza tras la guerra franco-prusiana, fundaron ellos dos en Berlín la nueva Universidad alemana, cuyo propósito central era, en palabras de von Humboldt, el paso del dogmatismo a *la ciencia como algo aún no encontrado y jamás encontrable, cuya búsqueda deberá ser incesante*, paso que haría posible que la cultura moral y la vida espiritual de toda la nación convergieran en la Universidad como en su foco.¹⁵ Participar en semejante búsqueda incesante tenía que ser algo distinto de la preparación para una profesión: investigar era irse formando a uno mismo en la búsqueda abierta de la verdad. La investigación era formación y como tal atañía al todo de la persona que investigaba. Formación se entendió pues no en contraposición a la ignorancia del lego, sino en contraposición a la especialización del técnico; lo que se pretendía era que la juventud acce-

¹⁴ Georg W. F. Hegel, *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817 (Werke 4)*. Fráncfort del Meno, 1970, p. 258.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Die Idee der Universität. Versuch einer Standortbestimmung*. Heidelberg, 1988, p. 3.

diera a *la vida de las ideas* desde la cual, a distancia de provechos inmediatos, se abriese a un horizonte que abarcase toda la realidad para luego encaminarse a la transformación de ésta.

Junto a la noción de formación como proceso de creciente apertura a lo otro, Gadamer encontró inspiración romántica complementaria en el principio dialógico que anima la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt, políglota y portentoso interlocutor que entendió como pocos la necesidad de perfilar con nitidez las cosas y los pensamientos y de desplegarlos en y a través del diálogo. Su vida fue tan *lingüística* que sus biógrafos consideran que en los estudios que adelantó en los últimos años de su vida no sólo alcanzó saber sustancial sobre la esencia del lenguaje, sino que pudo, ante todo, profundizar en el conocimiento de sí mismo. Para Humboldt, había un dualismo irreducible en la esencia del lenguaje y la posibilidad misma de hablar estaba condicionada tanto por el dirigir la palabra como por el responder: tal era *el prototipo de todos los lenguajes*. Todo hablar se basa en el diálogo: incluso en pensamientos, el hombre habla con otro o consigo mismo, como con otro, ya que el “pensar mismo va acompañado de la inclinación a la existencia social”; “para efectos del mero pensar”, dice Humboldt plásticamente, “el hombre siente nostalgia de un tú que corresponda al yo porque le parece que los conceptos sólo ganan plena determinación y certeza gracias a la retroirradiación que proviene de otra potencia pensante”.¹⁶ El concepto, como se solía asumir, se formaba separándose de la masa agitada del representar y convirtiéndose en objeto contrapuesto al sujeto; la objetividad, no obstante, se da más cabalmente cuando el sujeto divisa al pensamiento fuera de sí, lo cual sólo es posible en otro ser que representa y piensa igual que él gracias a la mediación del lenguaje. Entre palabra y objeto se abre en general un abismo tan extrañante que la palabra nacida en un individuo parece un objeto meramente aparente, a menos que la palabra sea socialmente llevada a la realidad. La palabra tiene pues que ganar ser y el lenguaje ampliación en el oyente replicante, lo cual se echa de ver pronominalmente en la diferencia entre la segunda y la tercera persona. Mientras que *yo* y *él* son objetos diferentes que abarcan como yo y no-yo el todo de lo que es, *tú* es lo contrapuesto al *yo* pero sólo en el ámbito del actuar conjunto.

¹⁶ Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprache*. Stuttgart, 1995, p. 25.

var su ser individual a la altura de su naturaleza general —lo cual era formarse.¹⁴ El hombre, siendo, además de ser natural, un ser espiritual, no es por naturaleza lo que debe ser; de ahí que tenga él la tarea tanto teórica como práctica de hacer armonizar su doble esencia, de conformar su individualidad de acuerdo con la razón. Para ello y mediante toda la variedad del conocimiento, se eleva el hombre del saber particular de las cosas a un saber general, gracias al cual alcanza una más amplia comunidad con otros seres humanos y llega a tener objetos de interés general. Yendo más allá de lo que inmediatamente sabe y experimenta, aprende el ser humano que hay otras y mejores maneras de comportarse y de hacer, que la suya, la cual deja por tanto de ser única y necesaria; al alejarse el hombre de sí mismo en apertura a lo otro gana así un horizonte más amplio para diferenciar lo esencial de lo inesencial. Hegel, como lo acababa de escribir en la *Fenomenología*, sabía de la importancia capital de la alteridad como motor de la experiencia humana que empujaba a la conciencia a avanzar por el camino del conocerse mejor a sí misma y a elevar y ensanchar su punto de vista al captar la no verdad de los objetos que iba superando por ese camino. Tal es la *negatividad* que en la experiencia hermenéutica nos moverá a que arriesguemos prejuicios y podamos liberarnos de la prisión a la que parece condenarnos la circularidad del comprender.

En tanto que Hegel aleccionaba a jóvenes pupilos, Friedrich Schleiermacher y Wilhelm von Humboldt se encargaban de hacerlo con estudiantes y profesores en el ámbito académico. En aquel mismo año de 1810, año de extrema pobreza tras la guerra franco-prusiana, fundaron ellos dos en Berlín la nueva Universidad alemana, cuyo propósito central era, en palabras de von Humboldt, el paso del dogmatismo a *la ciencia como algo aún no encontrado y jamás encontrable, cuya búsqueda deberá ser incesante*, paso que haría posible que la cultura moral y la vida espiritual de toda la nación convergieran en la Universidad como en su foco.¹⁵ Participar en semejante búsqueda incesante tenía que ser algo distinto de la preparación para una profesión: investigar era irse formando a uno mismo en la búsqueda abierta de la verdad. La investigación era formación y como tal atañía al todo de la persona que investigaba. Formación se entendió pues no en contraposición a la ignorancia del lego, sino en contraposición a la especialización del técnico; lo que se pretendía era que la juventud acce-

¹⁴ Georg W. F. Hegel, *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817 (Werke 4)*. Fráncfort del Meno, 1970, p. 258.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Die Idee der Universität. Versuch einer Standortbestimmung*. Heidelberg, 1988, p. 3.

La idea de formación y la concepción dialógica del lenguaje son, como vemos, elementos complementarios que Gadamer heredó del romanticismo, a los que se sumó su creciente interés por la dialéctica platónica al iniciar, distanciándose de Heidegger, su propio camino. En ellos espelnde la imprescindible presencia del otro, el otro al que nos abre la formación y que nos enriquece dialógicamente.

EL CAMINO DE GADAMER

Gadamer comenzó a distanciarse de Heidegger por allá hacia 1925, volviendo a los griegos, que siempre amó, y a la filología clásica que le sirvió también de escudo frente a los excesos expresionistas de entonces. El distanciamiento se vio enriquecido por la influencia de la obra de Dilthey, cuya recepción comenzó a hacerse fuerte en ese momento, y que permitió que Gadamer accediera a *la herencia de las ciencias románticas del espíritu*, herencia que encarnó para él en la filosofía del espíritu de Hegel y en la poesía desde Jean Paul y Hölderlin hasta George y Rilke. Recordemos que Dilthey, además de ocuparse incansablemente del problema de la fundamentación de las *ciencias del espíritu*, de la conciencia histórica y del mundo del espíritu en términos de la filosofía de la vida, hizo importantes contribuciones al estudio de la historia espiritual del siglo XIX, además de dar a conocer el pensamiento del joven Hegel y de Schleiermacher. A la influencia de Dilthey se sumó para Gadamer la de la crítica kierkegaardiana al idealismo subjetivo que sensibilizó a la importancia del otro que rompe mi egocentrismo dándome a entender algo, crítica que convergió con el interés por la teología dialéctica de Gogarten, por Ebner y Hacker y por los dialoguistas judíos Franz Rosenzweig y Martin Buber.¹⁷

La vuelta de Gadamer a los griegos permitió que salieran a la luz diferencias de fondo frente a Heidegger. El énfasis en la cuestión del ser y el empeño en la destrucción de la historia de la metafísica habían ido alejando a Heidegger de su interés en la problemática que afloró en la polémica relación de Platón y Aristóteles. A Platón comenzó él a estilizarlo, ciertamente bajo la influencia de Nietzsche, como comienzo del fin, como inicio del olvido del ser. La interpretación de los conceptos fundamentales de la filosofía griega se fue convirtiendo en tratamiento distanciado que ya no correspondía a lo que el joven Heidegger había encontrado en ellos. Gadamer disintió de esta lectura y emprendió su propio camino, cons-

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, p. 17.

ciente de la necesidad de pasar de la analítica existencial a una dialéctica existencial de la que surgiría la hermenéutica, a partir del principio histórico efectual de la participación interpretativa. En tanto que Heidegger se proponía destruir la tradición filosófica europea como costra desfigurante que con el paso de los siglos se hacía más gruesa para poder penetrar hasta la originariedad que yacía bajo ella, Gadamer, desde el comienzo, vio en la tradición un bastión que las generaciones han venido levantando para afianzar a la comunidad humana en torno a los grandes logros del pensamiento y de la poesía. No se trataba de un burdo regreso imitativo a espaldas de la conciencia histórica que marcaba a la época, y sí de librar a esa conciencia del ideal de objetividad y de convertirla en una conciencia hermenéutica que permita asumir pertenencias con una razón atenta a las prioridades y determinaciones de cada presente.

El trabajo de habilitación profesoral de 1929, *Interpretación del Philebos platónico*, pone en evidencia que la opción por la dialéctica platónica de la mano con un enjuiciamiento crítico de Aristóteles anima el distanciamiento frente a Heidegger, cuya *hermenéutica de la facticidad* se había apoyado en Aristóteles para sustituir el sentido teórico por el sentido fronético de la filosofía, buscando al mismo tiempo la ontologización de los rasgos fundamentales de la vida. La creciente importancia del diálogo y de la alteridad se echa también de ver, pocos meses después, en la lección inaugural *El papel de la amistad en la ética filosófica* del joven profesor Gadamer en Marburgo. Allí, como él mismo dijo más tarde, ya se le planteó su tarea, la de no sólo reconocer en los otros los límites propios, sino la de rebasar en algunos pasos esos límites en ellos.¹⁸

Hay además un trabajo de 1930 sobre *Saber práctico* (publicado sólo en 1995 en las *Obras completas*) en el que Gadamer pone de relieve la dialogicidad de la razón práctica,¹⁹ al ocuparse de una virtud que Heidegger había dejado sin analizar. *Phrónesis* no es un saber meramente subjetivo, argumenta allí Gadamer, puesto que en su discurrir se ve complementada siempre por la *synésis*, la comprensión con la que seguimos a otro que nos cuenta de sí mismo y de lo que considera mejor para sí. Tanto el contenido como el modo de conocer de la *synésis* corresponden a los de la *phrónesis*, con la diferencia de que la *synésis*, el entenderse los unos con los otros,

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*. Fráncfort del Meno, 1989, p. 167.

¹⁹ H.-G. Gadamer, "Praktisches Wissen", en *Gesammelte Werke Bd. 5*. Tübingen, 1985, pp. 230-248.

no da instrucciones para actuar, sino que aconseja y juzga comprensivamente. Comprender en este caso es la aplicación del saber propio al juicio sobre un caso práctico de otro; sólo cuando uno se pone en la situación del otro y consulta el sentido práctico propio, tiene la comprensión y el juicio para el otro que éste necesita.²⁰ Lo que está aquí en juego es entonces la capacidad hermenéutica de juicio, el despliegue complementario de *phrónesis* y *synésis*, el sentido práctico que Heidegger llegó a acoger como conciencia en la analítica del *ser-ahí*, y allí dejó completamente aislado.

La filosofía hermenéutica de Gadamer puede muy bien ser vista en su conjunto como un proceso de consecuente dialectización, tal como lo ha planteado en sugestiva interpretación Michael Theunissen.²¹ El proceso se inicia, según Theunissen, con la apropiación del dialoguismo en boga hacia los años treintas, cuyos riesgos de subjetivización se ven compensados en un segundo paso mediante una dialectización socrático-platónica, a la luz de la cual la entrega al diálogo resulta en el entenderse sobre la cosa de que se trata. El paso siguiente consiste en una nueva dialectización, esta vez hegeliana, que despliega el hacer de la cosa misma como acaecer formativo que envuelve al intérprete y al texto, acaecer histórico en el que todo presente llega a sí mismo mediante la apropiación de las tradiciones que lo determinan. Al final, y para compensar la absolutez sistémica de Hegel, Gadamer acoge la finitud universal-especulativa en una dialéctica hermenéutica pensada a partir del lenguaje como medio, como *milieu* de los que hablan. A esta interpretación le cabe el mérito de mostrar que el peso de la hermenéutica filosófica reside en ser un diálogo con los clásicos que a partir de una inspiración de comienzos del siglo xx, como fue la del dialoguismo, despliega una dialéctica fundamentalmente platónica pero también hegeliana y especulativo-ontológica de manera tan consecuente que, superando las limitaciones sistémico-históricas de los clásicos con los que dialoga, asciende formativamente a un saber de lo que es comprender, saber que es nuestro tiempo en pensamientos y que no pretende alcanzar una verdad definitiva para todos los tiempos.

Gadamer mismo parecería darle la razón a la interpretación de Theunissen en la presentación que hizo ante la Academia de Ciencias de Heidelberg en 1976, en la que reconoció que

²⁰ *Ibid.*, p. 245.

²¹ Michael Theunissen, "Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditions-aneignung", en *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Hommage an Hans-Georg Gadamer*. Fráncfort del Meno, 2001, pp. 61-88.

los impulsos filosóficos que yo por mi parte había recibido de Heidegger me llevaron más y más a los ámbitos de la dialéctica tanto platónica como hegeliana [...] empujado por el reto constante que para mí significó el rumbo propio del pensamiento heideggeriano y, en especial, su interpretación de Platón como el paso decisivo hacia el olvido del ser del “pensar metafísico”. La elaboración de mi proyecto de una hermenéutica filosófica en *Verdad y método* da testimonio de cómo traté yo de salir teóricamente airoso de ese reto.²²

En la entrevista con Ricardo Dottori, poco antes de su muerte, Gadamer declaró que lo que él quiso

mostrar a Heidegger fue que la dimensión más propia de nuestra finitud, de nuestro ser arrojados al mundo, se da en los límites de los que ganamos conciencia al relacionarnos con los otros, ya que en esta relación se hace evidente toda nuestra incapacidad o imposibilidad de adecuarnos a las pretensiones de ellos, de comprenderlas. La manera de no sucumbir a esta finitud y de vivirla es justamente la de abrirnos al otro en situación de diálogo, escuchar al otro, al tú que está ahí enfrente.²³

De ahí que la filosofía de Gadamer sea diálogo: “La posición hermenéutica no es una posición propiamente hablando sino un punto de vista expuesto a una variedad de confrontaciones que la determinan”.²⁴ Por ello Gadamer no dejó de fincar sus esperanzas en la fecundidad de la dialéctica platónica: “Si el lenguaje sólo tiene su vida propiamente en el diálogo, el diálogo platónico hoy como ayer despertará una conversación viva y logrará una fructífera fusión de todos los horizontes, en los que preguntando y buscando tenemos que orientarnos en nuestro propio mundo”.²⁵ Ante todo porque el diálogo tiene “un potencial de alteridad que está más allá de todo consenso en lo común”.²⁶

Hay que tener muy presente esta dialogicidad medular ahora que tras la muerte de Gadamer su pensamiento es más texto y su palabra, a la que él mismo terminó sirviendo de intérprete, es más interpretación. Su palabra llena de calor humanista y de bonhomía se va replegando como tradición a renovar en siempre nueva apropiación dialógica.

²² H.-G. Gadamer, *Plato im Dialog*, *Gesammelte Werke Bd. 7*. Tübingen, 1991, p. 130.

²³ H.-G. Gadamer y Ricardo Dottori, *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del xx secolo*.

²⁴ H.-G. Gadamer, *Dar Erbe Europas*, p. 172.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Plato im Dialog*, p. 127.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 324.

EL FUTURO DE LAS *CIENCIAS DEL ESPÍRITU* COMO RENACER DEL ROMANTICISMO

Hace veinte años, cuando se ganaba conciencia de la globalización y de las fuertes contradicciones que ella potencia, ante el “creciente desequilibrio entre el progreso económico y el progreso social y humano” del mundo y en vista de que “la noción de desarrollo y la pregunta por su objetivo habían perdido su vieja evidencia inequívoca”,²⁷ Gadamer pensó que las ciencias del espíritu ganaban nueva actualidad. Muchos países de la Tierra, constató entonces, andan en busca de una forma de civilización capaz del logro admirable de armonizar sus propias tradiciones y sus valores más profundamente enraizados con el progreso económico. En semejante situación, y a pesar de haberse visto tanto tiempo arrastradas por el ideal metodológico moderno, las *ciencias del espíritu* tienen mucho que decir en razón de que las determina y sigue determinando el elemento de la tradición que nos habla de cómo lo que es ha llegado a ser, de cómo el cultivo de la naturaleza ha resultado en cultura.

El profundo desgarramiento entre “la tendencia a unificar nuestra imagen del mundo y nuestro comportamiento dentro de la homogeneización asociada a la creciente movilidad en la sociedad actual”, de una parte, y “la tendencia a la diferenciación, así como a una nueva articulación de las diferencias que habían permanecido ocultas hasta ahora”, de la otra, mueve a Gadamer a trazar un paralelo con la reacción romántica a los excesos iluministas hace dos siglos.

Del mismo modo —dice él— que el romanticismo despertó los espíritus de los pueblos a una nueva vida, asestando así un fuerte contragolpe al ideal constructivo del racionalismo, también en la vida política actual estamos asistiendo a movimientos que contrarrestan la centralización creciente y la formación de áreas de poder demasiado grandes.²⁸

En tanto que van desapareciendo los Estados soberanos nacionales del pasado dentro de la planeación y disposición globalizantes por parte de intereses multinacionalizados, vemos al mismo tiempo surgir por doquier aspiraciones de autonomía cultural en abierto contraste con las relaciones reales de poder. Vuelta a las raíces para hacer frente a la quiebra de los

²⁷ H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 151.

²⁸ *Ibid.*, p. 158.

esquemas tradicionales que abordaban lo universal desde el diálogo como integración de bien marcadas particularidades.

El paralelo tiene asidero en la realidad que vivimos. No cabe duda de que la internacionalización y la globalización de las economías junto con la universalización de los sistemas valorativos han venido creando condiciones para mejorar las oportunidades de superar desventajas sociales, económicas y políticas de fundamento étnico, cultural y religioso. Al mismo tiempo, sin embargo, la universalización homogeneizante de valores le ha ido haciendo más consciente su situación marginal a individuos, pueblos y naciones que no participan del todo o participan poco de los bienes materiales o inmateriales de alto valor universal. Tenemos entonces que el proceso irreversible de globalización ha desencadenado una nueva dinámica de integración y desintegración, en la que categorías étnico-culturales y religiosas vuelven a ganar notable significación. La movilidad universal ha resultado ser un disparador de estratificaciones y de agrupamientos étnicos. El lado negativo de la neoliberalización lleva a que la pérdida de pertenencias sociales fuerce a recurrir a aquellas posiciones que nadie le puede quitar a uno, es decir, a pertenencias étnicas o nacionales como estabilizadores en medio de las inseguridades, de la ininteligibilidad y de la aguda falta de orientación reinantes.

El repertorio preventivo de las democracias liberales contra la *etnización de conflictos sociales* y la politización etnocrática de diferencias culturales ha mostrado, por lo demás, su impotencia, pues, como lo analiza Alain Touraine, el modelo occidental clásico que oponía la vida pública dominada por la razón a la vida privada dominada por tradiciones y comunidades, ha entrado en descomposición desde que el universalismo del derecho se ha visto sustituido por la racionalidad instrumental de la economía, desde que la racionalidad de los fines ha sido desplazada por la racionalidad de los medios. El desarrollo de las nuevas técnicas, de mercados y consumos ahora globalizados, ha destruido la capacidad del orden político de mediar entre el mundo natural regido por leyes científicas y la diversidad histórico-cultural. Al desaparecer la mediación vivimos el enfrentamiento de mercados y técnicas, social y culturalmente neutros, con las culturas, cada vez más constreñidas a defender identidades y tradiciones amenazadas por flujos económicos que escapan a todo control político.²⁹

Gadamer es enfático en cuanto a que en medio de la globalización no se puede prescindir de lo propio ni exigir que nadie lo haga; la experiencia

²⁹ Alain Tourain, "Qué es una sociedad multicultural", en *Claves de Razón Práctica*, núm. 56, 1995, pp. 16-17.

humana se gana en la dialéctica de lo propio y lo ajeno, arriesgando lo propio en el juego de la comprensión para poder abrirse a lo diferente y reconocerlo. Hablando de lo propio, vuelve Gadamer por la importancia de las costumbres, *realidades vivas de la experiencia humana que nadie puede dejar de lado y que ninguna potencia puede reprimir* y por la universalidad con la que, por ejemplo, formas religiosas o profanas de vida y muerte acompañan a la humanidad, universalidad que él contrapone a la globalización de los intereses de los consorcios económicos multinacionales. La pregunta hoy, no obstante, es la de si en medio del auge de una creciente civilización mundial del consumo y de la enorme pérdida de experiencia y de orientación que vivimos pueda subsistir la fuerza de las costumbres de la vida. Gadamer no deja duda al respecto:

creo que es justamente la consideración de esas fuerzas, de su permanencia en la vida cultural de los hombres, lo que en definitiva avalará o no internamente la expansión de la actual civilización mundial. Y afirmo también que un elemento de la productividad de las llamadas *ciencias del espíritu* es que aguzan la mirada para reconocer la fuerza de la permanencia de la vida vivida y que contribuyen, de esta manera, a que las tareas del futuro se encaren desde una mejor experiencia de la realidad.³⁰

Gadamer se pregunta también qué pueda ofrecer la filosofía en la situación actual.³¹ Para responder traza él un paralelo con los comienzos de la Modernidad y nos remite al siglo xvii, en el que se abrió un campo ilímite de investigación y producción que avanza desde entonces por doquier hacia lo desconocido; con este campo ilímite se vio confrontada una sociedad enraizada desde hacía milenios en una multiplicidad de instituciones, costumbres y usos con los cuales estuvo siempre familiarizada. Esto le planteó a la filosofía, hasta entonces suma del saber legado, la nueva tarea de mediar el continuo despegar investigativo hacia lo desconocido con la preservación de un saber vital familiar y comprensible. La primera respuesta filosófica fue la de los sistemas que, como su nombre mismo lo indica, trataron de juntar armonizando lo que se desmoronaba; la mediación de metafísica y ciencia experimental se fue haciendo, no obstante, cada vez más desesperada, lo cual llevó a que en el siglo xix la filosofía académica se ocupase únicamente de la teoría del conocimiento científico, dejando cada vez más insatisfecha la necesidad humana de un sentido global que pueda

³⁰ H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 160.

³¹ H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, p. 13.

fundamentar el sentido de la vida y del esfuerzo propios en armonía con la naturaleza. La filosofía hermenéutica del siglo xx, por el contrario, se ha acercado a nuestra situación en el mundo y ha acogido la experiencia del mundo de la vida, en el cual no solemos asumir la distancia observacional requerida para constataciones de objetividad epistemológica. Nuestro existir como seres vivos discurre más bien en imbricaciones de todo tipo; ya en el simple captar algo como algo y en el permanente decidir y escoger, sin la garantía de resultados críticamente asegurados, vivimos llenos de expectativas y de esperanzas, de prejuicios y de temores. El mundo vital es temporal y finito, mundo de planes y proyectos, en el que la pasamos recordando, olvidando y siendo olvidados.³²

La filosofía que gira en torno a la diaria experiencia hermenéutica de captar algo como algo, es decir, de interpretar y al final comprender lo que sucede en torno nuestro y comportarse según ello, sabe que comprender sólo se da en la apertura a la alteridad que se impone a nuestros prejuicios, enriqueciéndonos con la ampliación y elevación de nuestro horizonte. El énfasis está en acoger a lo otro como lo otro de uno mismo. Desde luego que es tarea enorme la de mantener bajo control todas las prevenciones, todos los deseos, impulsos, expectativas e intereses que uno tenga a fin de que el otro no se vuelva invisible o no lo siga siendo.³³ No es fácil ver por qué haya que darle razón al otro, por qué deba uno no tener razón en contra de uno mismo y de sus propios intereses. Hay, sin embargo, que aprender a respetar al otro y a lo otro. Para ello tenemos que aprender a poder no tener razón. Tenemos que aprender a perder en el juego; quien no lo aprende temprano no podrá concluir más adelante las grandes tareas de la vida. Vivir con el otro, vivir como el otro del otro, es por ello la tarea humana básica válida tanto para los individuos como para los pueblos y los Estados.³⁴

Una ventaja especial de Europa a este respecto es, según Gadamer, la de que, más que otras regiones, ella ha podido y tenido que aprender a vivir con otros, también cuando los otros son bien distintos. De semejante experiencia ha resultado "la poligloteidad europea que mucho nos acerca en su alteridad al otro, cuya vecindad está lenguájjicamente mediada con nosotros". Lo otro del vecino no es sólo alteridad que haya que esquivar con timidez sino también alteridad que invita y que tanto contribuye al encuentro con uno mismo; así, todos los europeos son otros y al mismo tiempo son ellos mismos. Ellos han tenido un largo tiempo de aprendizaje

³² *Ibid.*, p. 24.

³³ *Ibid.*, p. 29.

³⁴ *Ibid.*, p. 30.

gracias no sólo al grandioso dominio técnico que les ha hecho posible investigar a la naturaleza, dominio que entre tanto como civilización mundial no oculta su origen europeo; ha sido también la coexistencia de diferentes culturas y lenguas, religiones y confesiones lo que ha servido de fundamento al aprendizaje y al dominio. De ahí que tanto la poligloticidad de Europa como la vecindad y la igualdad del otro en un espacio geográfico tan reducido le parezcan ser a Gadamer una verdadera escuela para el futuro de toda la humanidad. No se trata, claro está, de alianzas políticas de poder. Frente a la multiplicidad de saberes que anima en las lenguas y en las culturas lenguájicas de todos los pueblos a partir de las tradiciones y de las riquezas propias es justamente la alteridad, el reencuentro con el otro en el lenguaje, en el arte, en el derecho y en la historia, lo que puede llevar a verdaderas comunidades. Y es aquí donde juegan las *ciencias del espíritu* un papel central porque “se basan en esa variedad de tradiciones lenguájicas y lenguájicamente mediadas” y porque son

especialmente cercanas a la vida de las culturas, a su devenir histórico y a su alteridad, que exigen no sólo ser conocidos sino también ser reconocidos, más cercanas a la riqueza de legados culturales que la grandiosa y clara construcción que en las ciencias naturales le sirve de fundamento al proceso investigativo.³⁵

Quizá no sea demasiado arriesgado decir como última consecuencia de nuestras reflexiones —concluye Gadamer—, que como humanidad quizás sobreviviremos si logramos darnos cuenta de que no simplemente tenemos que sacar todo el provecho de nuestros medios de poder y de nuestras posibilidades de producción, sino aprender a detenernos ante lo otro del otro, tanto ante la naturaleza como ante las culturas desarrolladas de los pueblos y de los Estados y que para participar unos de otros tenemos que experimentar lo otro y los otros como los otros de nosotros mismos.³⁶

Las reflexiones de Gadamer en torno a la alteridad, como lo he dicho en otro lugar,³⁷ ponen en evidencia que frente a las nuevas y viejas ideologías del consenso, su hermenéutica representa la cultura del disenso, que al decir de Rorty es “expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología conmensurante no llegue a

³⁵ *Ibid.*, p. 32.

³⁶ *Ibid.*, pp. 33-34.

³⁷ Carlos B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*. Bogotá, Universidad de los Andes/Universidad Nacional de Colombia, 2002, p. 215.

llenarse, de que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se sienta la exigencia de constricción”.³⁸ Hermenéutico es el cultivo del diálogo, única alternativa a “la violencia del acogedor abrazo de la razón”³⁹ que privilegia en la filosofía a la unidad y a la totalidad. De lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro, y de recuperar un sentido de la pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Sabiendo que siempre será posible no hacerle justicia a la alteridad del otro debemos resistirnos a la doble tentación de asimilar superficialmente lo otro a lo mismo y de rechazar como insignificante o nociva la alteridad del otro.

Lyotard se remitía a la afirmación de Hannah Arendt —“Parece que un hombre que no es nada más que un hombre ha perdido precisamente las calidades que permiten a los otros tratarle como su semejante”— para recordarnos que un hombre sólo es más que un hombre si es también el otro hombre.⁴⁰ Lo que hace a los hombres semejantes es que, como lo entrevió Schleiermacher, cada uno lleva en sí mismo la figura de los otros. Su semejanza proviene de su disimilitud.⁴¹

³⁸ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983, pp. 287-288.

³⁹ Richard Bernstein, “Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, núm. 3, 1991, p. 18.

⁴⁰ Jean-François Lyotard, “Los derechos del otro”. Transcripción de la conferencia dictada en la Universidad Nacional de Colombia, el 7 de marzo de 1994.

⁴¹ C. B. Gutiérrez, “Liberalismo y multiculturalidad”, en Francisco Cortés y Alfonso Monsalve, eds., *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996, p. 98.

LA TAREA MORAL Y FILOSÓFICA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU EN EL DIÁLOGO DE LA FENOMENOLOGÍA Y LA HERMENÉUTICA

CECILIA MONTIAGUDO*

El conocimiento de las fuerzas que dominan en la sociedad, las causas que han provocado sus conmociones, el recurso de un sano progreso que se da en ella ha llegado a ser una cuestión vital para nuestra civilización. Por eso aumenta la importancia de las ciencias de la sociedad frente a las de la naturaleza; en las grandes dimensiones de nuestra vida moderna se realiza una variación de los intereses científicos, que es análoga a la que aconteció en los pequeños Estados griegos en los siglos v y iv antes de Cristo, cuando los trastornos en esta sociedad política originaron las teorías negativas del derecho natural sofisticado y, frente a ellas, los trabajos de las escuelas socráticas acerca del Estado.¹

En el marco de este congreso dedicado a pensar la relación entre Gadamer y las humanidades, y bajo la inspiración de esta cita de W. Dilthey expresada hace más de un siglo, me propongo en esta ponencia presentar la caracterización fenomenológica y hermenéutica de las ciencias del espíritu (ciencias del hombre y la sociedad)² como ciencias estructurantes de la historia y la cultura de los pueblos y como portadoras de una tarea moral y filosófica de primer orden. Asimismo, en este trabajo buscamos destacar la relevancia que tiene promover el diálogo de la fenomenología y la hermenéutica en torno al estatuto de dichas ciencias, en particular, de

* Pontificia Universidad Católica del Perú.

¹ Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu: Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 38.

² La expresión alemana *Die Geisteswissenschaften* es aplicable en nuestro trabajo a todo el campo de las ciencias humanas y sociales.

cara a una visión objetivista y meramente instrumental de las ciencias humanas y sociales, todavía imperante.

Para el cumplimiento de este propósito, sin ignorar las diferencias que asisten a los proyectos filosóficos de los autores mencionados, ni los cuestionamientos que la hermenéutica gadameriana ha planteado a la fenomenología husserliana, nuestra atención se centrará más bien en los puntos de confluencia de ambas perspectivas que hacen todavía vigente el debate en torno a la singularidad de las ciencias del espíritu en nuestros días.

En este sentido, consideramos que el enfoque de las *ciencias del espíritu* que se desprende de este encuentro entre la fenomenología y la hermenéutica se muestra no sólo, por lo demás, pertinente para la *Europa espiritual* de la que hablan Husserl y Gadamer, sino en particular para nuestras sociedades latinoamericanas *convividas permanentemente*, para usar la expresión de Dilthey, por la pobreza, la violencia y la falta de solidaridad entre sus habitantes. Así también con esta ponencia esperamos mostrar que la autorreflexión a la que están llamadas en nuestros días las ciencias humanas y sociales, en tanto *ciencias del espíritu*, puede encontrar en esta confluencia de perspectivas una fuente de recursos conceptuales para entender más adecuadamente sus fines en la sociedad.

Pues bien, luego de estos comentarios introductorios, podemos señalar que nuestra exposición estará dividida en tres partes. Una primera se ocupará de presentar una aproximación a la caracterización husserliana de las *ciencias del espíritu* tomando pie fundamentalmente en algunos párrafos de su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936)³ y de manera complementaria en algunos anexos del libro segundo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1912, 1928, 1952).⁴

La segunda parte expondrá de manera sucinta los rasgos de la concepción diltheyana de las *ciencias del espíritu* que se desprenden del proyecto de una *crítica de la razón histórica* y que luego veremos desarrollados críticamente en la hermenéutica contemporánea. En el caso de Dilthey, tomaremos en consideración de manera referencial su obra temprana, *Introducción*

³ Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona, Crítica, 1991; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*; Walter Biemel, ed., *Husserliana Gesammelte Werke*. The Hague Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973, t. vi.

⁴ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, UNAM, 1997. Cabe señalar que Husserl comienza a escribir esta obra en 1912, pero se publicó en 1952.

a las ciencias del espíritu (1883)⁵ y de forma preferente su texto *El mundo histórico*,⁶ publicado en 1910, un año antes de su muerte.

Finalmente, concluiremos con una tercera parte en la que mostraremos, a partir de la obra *Verdad y método* (1960) y de otros escritos tardíos, la manera como Gadamer, bajo los efectos de Husserl y Dilthey, radicaliza aún más la relevancia de las ciencias del espíritu de cara a los desafíos de la cultura contemporánea y a la necesidad de promover en ella la convivencia pacífica y respetuosa entre los pueblos.

HUSSERL, LA ACTITUD CIENTÍFICO ESPIRITUAL Y LA SINGULARIDAD DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

*No las ciencias de la naturaleza, sino las ciencias del espíritu, son ciencias que conducen a las profundidades "filosóficas"; pues las profundidades filosóficas son las profundidades de lo existente último.*⁷

En contraste con esta valoración positiva que Husserl (1859-1938) acuña respecto a las ciencias del espíritu en la obra *Ideas II*, en el texto de la *Krisis*, que procede de los últimos años de su vida y es considerado su *testamento filosófico*, las ciencias del espíritu también quedan concernidas por la situación que Husserl denuncia respecto de las ciencias en general y de la propia filosofía. Como se sabe, en esta última obra él plantea que dicha crisis no atañe a la dimensión teórica de las diversas ciencias, sino propiamente a su pérdida de significación para la vida y a su desarraigo del mundo vital que constituye el suelo de toda forma de construcción conceptual.

Pero esta diferencia notoria en la aproximación a la temática de las ciencias del espíritu que revelan ambas obras, no debiera llevarnos a pensar en un cambio de perspectiva en Husserl respecto de la singularidad de dichas ciencias. Por el contrario, en esta última obra, al mismo tiempo que presenta la tesis de que la crisis aludida tiene su origen en el *olvido del mundo de la vida* que funda el objetivismo fiscalista del paradigma galileano de la ciencia y que se extiende a todos los campos del saber, así

⁵ W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu: Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*.

⁶ W. Dilthey, *El mundo histórico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

⁷ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Anexo XII, p. 421.

como a las prácticas culturales de la vida moderna, también destaca la necesidad de rehabilitar la singularidad de dichas ciencias frente a las ciencias de la naturaleza. Es decir, para Husserl, las *ciencias del espíritu*, en su dimensión más auténtica, siguen respondiendo a una modificación de la actitud natural que se halla a medio camino de la actitud propia de la filosofía como fenomenología y que precisamente hay que redescubrir como salida a la crisis, conjuntamente con esta última.⁸

Es decir, las ciencias del espíritu, en atención a su naturaleza y a su rol en el mundo de la vida histórico cultural, se hacen acreedoras a una valoración positiva, precisamente en lo que atañe al aporte que se puede esperar de ellas para el desarrollo del ser personal individual y comunitario en el que, en última instancia para Husserl, se deciden los problemas últimos de la existencia. En este sentido, la tematización husserliana del *mundo de la vida* como hilo conductor para alcanzar la meta última de la fenomenología husserliana contribuye aún más a explicitar la relevancia que adquieren dichas ciencias en el contexto de crisis de la cultura, así como a destacar lejos de todo dualismo metafísico, la necesaria distinción entre la actitud científico natural y la actitud científico-espiritual que precisamente el objetivismo científico se encargó de encubrir.⁹

Así, en esta misma perspectiva, la problemática husserliana del *mundo de la vida* también saca a relucir que a diferencia de las ciencias naturales que transitan desde su origen sobre el olvido del *mundo de la vida*, las *ciencias del espíritu* muestran por el contrario, una pertenencia inexcusable a este mundo. Es decir, su desarrollo parte, como en el caso de toda producción humana, de este *mundo de la vida* y al mismo tiempo lo tiene por objeto de estudio.

Ahora bien, ciertamente, el trabajo de las *ciencias del espíritu*, aún representando un nivel superior, se despliega en el plano de la reflexión natural de igual modo que las ciencias naturales. Sin embargo, por su singular carácter, estas ciencias no pueden vestir el ropaje del dualismo objetivista de la ciencia moderna, sin riesgo de traicionar su propia esencia. Es decir, en realidad ellas se hallan confrontadas a una circularidad que es la

⁸ Respecto a *Crisis de las ciencias europeas* estamos tomando en cuenta los siguientes textos: primera parte: "La crisis de las ciencias como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea", el parágrafo 73; "La filosofía como autorreflexión de la humanidad, como autorrealización de la razón", y los anexos: "Actitud científico-natural y actitud científico-espiritual. Naturalismo, dualismo y psicología psicofísica" y "La crisis de la humanidad europea y la filosofía".

⁹ E. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pp. 302-322; W. Biemel, *Husserliana Gesammelte Werke*, pp. 294-313.

que describe la predación del *mundo de la vida* y su esclarecimiento por medio de la actividad teórica que llevan a cabo. Lo que significa que su enraizamiento en este *mundo de la vida* constituye precisamente la condición de posibilidad para la validez de todas sus producciones teóricas.

En este sentido, como lo señala Husserl, mientras en la actitud naturalista el mundo puede aparecer como una totalidad de realidades en la forma de la exterioridad y la naturaleza como el reino de las puras *res extensae*.¹⁰ En la actitud científico espiritual, el hombre no es tema como realidad idéntica, cuyo ser en-sí haya que determinar objetivamente, sino que es tema el hombre histórico, en la medida en que dispone e impera subjetivamente en su mundo circundante.¹¹ Es decir, aquí el hombre para Husserl es tema de reflexión, en tanto vida personal de arreglo a fines y productora de formaciones espirituales y asimismo esta actividad reflexiva se revela también como actitud personal de primer orden. Esto quiere decir que, desde su perspectiva, las *ciencias del espíritu* en última instancia contribuyen de manera manifiesta a que la vida se configure como creadora de cultura en la unidad de una historicidad.¹²

En conexión con lo anterior, cabe aclarar sin embargo, que la diferencia entre estas dos actitudes para Husserl, si bien se corresponde con la distinción entre dos tipos de ciencias, de ningún modo revela campos autárquicos y separados, porque precisamente la crítica husserliana al objetivismo de la ciencia moderna ha dejado claro que la ciencia natural también aparece como una *formación espiritual o figura subjetiva*, dominada por una motivación a la que llega la cultura europea en un momento determinado de su historia.¹³ Al respecto, sin duda, las descripciones ofrecidas por Husserl en su obra *Ideas II* enriquecen ampliamente estos planteamientos, pero el texto de la *Krisis* nos resulta más propicio para destacar la necesi-

¹⁰ *Ibid.*, pp. 294 y 301.

¹¹ *Ibid.*, pp. 302 y 310.

¹² La vida considerada como vida activa, de cara a fines y que produce formaciones espirituales en la unidad de una historicidad es definida también por Husserl como el objeto de las ciencias del espíritu. (*Ibid.*, pp. 315 y 324.)

¹³ Sobre este punto, Husserl afirma que "la naturaleza objetiva como tema, su ser-en-sí objetivamente verdadero, también es una realización personal [...], realización de un método que porta en sí la idea infinita, la idea de una perfectibilidad infinita, a saber: como el en-sí real de la naturaleza que se determina constantemente *idealiter* con el método científico natural o que se determina de forma cada vez más perfecta. Pero se trata de un correlato de una realización infinita, un peculiar correlato de la realización de aquella comunidad personal que se denomina aquí la comunidad de los científicos naturales". (E. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 306; W. Biemel, *Husserliana Gesammelte Werke*, p. 298.)

dad de que las *ciencias del espíritu* se liberen del enfoque objetivista del saber y reconozcan su naturaleza más propia.

Lo anterior lleva a Husserl a reiterar, una vez más, que si la autorreflexión, como la define en el parágrafo 73 de la *Krisis*, caracteriza a la vida humana como vida que desarrolla un mundo personal a lo largo de su curso vital,¹⁴ las ciencias del espíritu --como formas de reflexión natural sobre el mundo de vida histórico-cultural-- aparecen entonces como formas superiores de autorreflexión que tiene la propia vida histórica para configurar un sentido de su curso vital. Como tales, ellas revelan en su práctica teórica experiencias de autonomía y de autorresponsabilidad, que serán componentes fundamentales para la superación de la crisis de las ciencias y la cultura europeas.

Ciertamente, para Husserl la superación de la crisis sólo se cumple cabalmente en la puesta en marcha de la filosofía como fenomenología transcendental. Pues ella expresa el impulso vital más elevado de la humanidad en tanto que manifiesta la exigencia de autorreflexión y autorresponsabilidad universal, pero las *ciencias del espíritu* se hallan a medio camino de esta voluntad por la autonomía y la responsabilidad, con lo que evidencian también en su caso la confluencia de motivaciones éticas y epistemológicas.

De otro lado, en el contexto propiamente del proyecto fenomenológico de recuperación del *mundo de la vida*, las *ciencias del espíritu*, aun en el plano de la reflexión natural, contribuyen, sin duda, a hacer patente este mundo. En este sentido, en el horizonte de un auténtico desarrollo, ellas son capaces de contribuir tanto a desmontar el olvido del mundo de la vida sedimentado en nuestra visión científico-moderna de la realidad como al proyecto de una renovada cultura racional y humanista.

Con lo desarrollado hasta aquí queda claro cómo más allá de la contribución general de la fenomenología husserliana a los debates filosóficos actuales, su aproximación a las *ciencias del espíritu* no ha sido suficientemente aprovechada y, en este sentido, consideramos que su encuentro con la perspectiva hermenéutica que pasaremos seguidamente a exponer puede potenciar la fecundidad de sus planteamientos.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 272 y 280.

WILHELM DILTHEY, AUTORREFLEXIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU Y ESTRUCTURACIÓN DEL MUNDO HISTÓRICO

*El significado de las ciencias del espíritu y de su teoría no puede residir, primeramente, sino en que nos ayuden en lo que tenemos que hacer en el mundo, en lo que podemos hacer de nosotros mismos, en lo que podemos abordar con el mundo y el mundo con nosotros.*¹⁵

Como lo señalamos al inicio de nuestra exposición, en los límites de esta ponencia nos abstenemos de discutir los contrastes que subyacen a los proyectos filosóficos de Wilhelm Dilthey (1833-1911) y Edmund Husserl y que hoy, por lo demás, están siendo replanteados a la luz de los escritos póstumos de ambos autores.¹⁶ De otro lado, en cuanto a la diferencia entre las ciencias naturales y las *ciencias del espíritu*, tampoco abordaremos la polémica distinción de Dilthey entre *explicación y comprensión*, que pese a sus esfuerzos no logra escapar a las resonancias de un dualismo metafísico, que Husserl recusó radicalmente.¹⁷ Sin embargo, en atención al esclarecimiento de la singularidad y relevancia de las *ciencias del espíritu* para la cultura, consideramos que pese a las diferencias reconocidas entre estas dos propuestas filosóficas, es posible encontrar también fructíferas conexiones para esclarecer la problemática de la autorreflexión en la práctica científica de dichas disciplinas.¹⁸

¹⁵ W. Dilthey, *El mundo histórico*, p. 302.

¹⁶ Existe hoy una amplia bibliografía que reactualiza esta relación. Desde un texto temprano como el de G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl* (Leipzig und Berlin, Teubner Verlag, 1931), hasta textos más recientes como los de E. W. (Hrsg) Orth, *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart* (Freiburg/München, Alber Verlag, 1985) y R. Cristin, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl* (Madrid, Akal, 2000), entre otros, se puede ver el interés por ir más allá de la crítica que Husserl hace a Dilthey en su obra *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires, Nova, 1973).

¹⁷ A pesar de que Dilthey insiste, en numerosos escritos, en que la diferencia propuesta por él atiende más al tipo de experiencia que da lugar el proceso del conocimiento y no alude a una distinción ontológica, puesto que los objetos de estudio en los dos tipos de ciencias son siempre constituidos. Su posición poco sistemática no escapa a cierta ambigüedad destacada por sus críticos.

¹⁸ Debe destacarse aquí que, para muchos autores contemporáneos, Dilthey aparece como el filósofo de las ciencias del espíritu. Es el caso de R. Makkreel, *Dilthey. Philosopher of the Human Studies* (Princeton, Princeton University Press, 1975) y de J. Owensby, *Dilthey and the narrative of History* (Ithaca, Cornell University Press, 1994).

En cuanto a Dilthey, autor de una obra extensa pero fragmentaria y poco sistemática, nos limitamos únicamente a destacar lo que consideramos la motivación fundamental de la *crítica de la razón histórica*, tal como ésta fuera formulada en la obra *El mundo histórico* (1910). Respecto de dicha motivación que, en términos generales, apunta a una exigencia de autorreflexión en las ciencias del espíritu y a la asunción de sus tareas tanto epistemológicas como éticas, consideramos que precisamente ella logra un mayor esclarecimiento en confluencia con la invocación husserliana a *un retorno al mundo de la vida* como forma de enfrentar la crisis de las ciencias y de la cultura.

Dicho brevemente, y más allá del carácter fundacional del proyecto filosófico de Dilthey y del influjo del historicismo alemán en su filosofía, la *crítica de la razón histórica*, ya desde su primera formulación en la obra *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) hasta el *Mundo histórico* (1910) intenta afrontar el impacto de la conciencia histórica en el surgimiento de las *ciencias del espíritu*. Es decir ella se confronta con la conciencia de la relatividad de lo histórico y al mismo tiempo con la revelación de las posibilidades que tiene el hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creada por él.¹⁹ En tal sentido, dicha *crítica*, aun cuando aparece bajo el propósito de superar las aporías del historicismo y procurar una fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu, se muestra más fecunda en el esclarecimiento sobre la actividad singular de las *ciencias del espíritu* y su conexión ontológica con la propia naturaleza de la vida histórica.

En cuanto a la singularidad de las *ciencias del espíritu* frente a las ciencias naturales, ésta es destacada fundamentalmente por el modo de comportamiento del sujeto cognoscente respecto de su objeto y con ello se muestra también claramente la actitud personal como característica de las *ciencias del espíritu*. También para Dilthey, en estas ciencias la realidad no se le aparece al científico espiritual como un objeto que se le opone, sino que, por el contrario, ella se le abre desde su propia experiencia de

¹⁹ Así, señala Dilthey, "Si la naturaleza humana quiere poseerse a sí misma en su realidad y poder, en la plenitud de posibilidades vivas de la existencia, sólo podrá hacerlo dentro de la conciencia histórica, tendrá que cobrar conciencia, de una manera comprensiva, de las manifestaciones máximas de sí misma y sacar de aquí los ideales concretos de un porvenir más bello y más libre [...] Sólo cuando acogemos en nosotros todas las formas de vida del hombre, desde los pueblos primitivos hasta el presente, es posible resolver el problema de encontrar en lo relativo la validez universal, en el pasado un futuro firme, de enlazar la potenciación del sujeto por la conciencia histórica". (*El mundo histórico*, pp. 409-410.)

vida.²⁰ En tal sentido, todo el ámbito de experiencias pre-científicas acumuladas que en Dilthey adquiere el carácter de *vivencias* y en Husserl refiere al material del *mundo de la vida*, constituye precisamente el fondo desde el cual se articula toda pre-comprensión y presupuesto científico.²¹

Por otro lado, para Dilthey, la vida histórica también está marcada por un impulso a la *autognosis* o a la autorreflexión que se desarrolla gradualmente, y en tanto tal, tiene a las *ciencias del espíritu* como una fase superior. En este sentido afirma: “la historia nos muestra cómo las ciencias del espíritu que hacen referencia al hombre se hallan comprendidas en un proceso de aproximación constante a la meta lejana de una reflexión del hombre sobre sí mismo, de un percatarse de sí, de una autognosis”.²²

De este modo, la *crítica de la razón histórica* aparece en este proceso como un punto aún más elevado, pero incapaz de agotar aquello que se propone conocer. Incluso, en palabras de Dilthey, en tanto *autognosis* lógico-epistemológica, ella se configura como una tarea permanente que acompaña a la historicidad misma de dichas ciencias.²³ De otro lado, si bien es cierto que este autor no visualiza la alternativa de un enfoque trascendental, sin embargo, de alguna manera es consciente de que la *crítica* que se propone deberá formar parte de una teoría del saber más general en la que se asimilen las consecuencias de la conciencia histórica y, en suma, de la historicidad en todas las formas de saber y de praxis.²⁴

Respecto de lo anterior y dicho de manera sucinta, si Dilthey, en la *Introducción*, recusando todo modelo de fundamentación metafísica, califica su trabajo como a medio a camino entre la teoría del conocimiento y la psicología, en *El mundo histórico*, la *crítica de la razón histórica* desemboca en una *hermenéutica de la vida*. En dicha hermenéutica, sin duda, Dilthey no llega a superar las ambigüedades de su planteamiento y menos aún a plasmar una fundamentación sistemática de las ciencias del espíritu. Sin embargo, en ella sí se consolida su aproximación a las ciencias del espíritu

²⁰ En ellas dice Dilthey, “el sujeto del saber es una misma cosa con su objeto y éste es el mismo en todas las etapas de su objetivación”. (*Ibid.*, p. 215.)

²¹ En este sentido, Dilthey señala que lo común a todas las ciencias del espíritu es que ellas se fundan en la vivencia, en la expresión de vivencias y en la comprensión de esta expresión. (*Ibid.*, p. 92.)

²² *Ibid.*, p. 104.

²³ *Ibid.*, p. 6.

²⁴ Al respecto, señala Dilthey: “No nos queda pues otro remedio que ir destacando de todo el campo de la fundación filosófica un nexo de proposiciones que satisfaga a este objeto nuestro de cimentar las ciencias del espíritu. Ningún ensayo podrá esquivar el riesgo de unilateralidad en esta etapa de la teoría del saber”. (*Ibid.*, p. 7.)

como estructurantes del mundo histórico cultural, así como sus ideas más sustanciales en torno a la facticidad de la vida y a las posibilidades que ésta tiene de constituir un sentido de la historia.²⁵

Llegado a este punto, se hace patente la confluencia entre el llamado husserliano a un *retorno al mundo de la vida* y la invocación de Dilthey a "comprender la vida desde sí misma",²⁶ representando ambos mandatos formas de compromiso con la vida histórica y con los desafíos que ella plantea cada vez.

Así también consideramos que en el horizonte de este mandato, Dilthey también se encuentra con la paradoja de un mundo histórico pre-dado, que es, asimismo, aquel que las *ciencias del espíritu* aspiran a conocer y que contribuyen con sus producciones conceptuales a que se siga edificando. Del mismo modo que para él, en el contexto de la crisis que también ve gestarse desde las últimas décadas del siglo XIX, las ciencias del espíritu adquieren una relevancia singular, precisamente porque ellas no se atienen únicamente a un deseo de saber, sino también a la tarea de conducir la vida individual y comunitaria.²⁷

Como puede verse entonces, desde los aportes de Husserl y Dilthey las *ciencias del espíritu* ya habían alcanzado para la década de los treinta del siglo pasado las condiciones para una autocomprensión clara de su carácter eminentemente moral y de su rol en la cultura. Sin embargo, las secuelas del objetivismo científico en las prácticas culturales del siglo XX aún no han perdido su hegemonía. En este sentido, consideramos ampliamente justificado el llamado gadameriano a reivindicar una vez más las *ciencias del espíritu*, como ciencias capaces de fomentar una cultura del diálogo y de la tolerancia, y donde *los otros*, parafraseando la expresión de Husserl en las primeras páginas de la *Krisis*, no sean tratados como *meros hombres*, ni la naturaleza reducida a *meros hechos*.²⁸

²⁵ Respecto a las dificultades para caracterizar la filosofía diltheyana sigue siendo un texto clásico e iluminador la obra de uno de sus más cercanos colaboradores: O. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine philosophie*. Leipzig y Berlin, Teubner Verlag, 1936.

²⁶ "Das leben soll aus ihm selber gedeutet werden", en W. Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften*. (Bd V, Leipzig y Berlin, Teubner Verlag, 1927, p. 370.)

²⁷ W. Dilthey, "Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu", en *Psicología y teoría del conocimiento*. México, FCE, 1978, p. 294.

²⁸ La expresión de Husserl es: "Meros ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos". (E. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 6.)

GADAMER Y LA TAREA MORAL Y FILOSÓFICA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

*Así, la ciencia del ser humano deviene para todos nosotros, y en toda su variedad, tarea moral y filosófica.*²⁹

A la luz de todo lo anterior, no hace falta pues detenernos en la cuestión de que más allá de las discrepancias que Gadamer (1900-2002) confronta con los autores tratados, resulta indiscutible la influencia que tiene la fenomenología husserliana y el pensamiento de Dilthey en la propuesta gadameriana sobre las *ciencias del espíritu*. En este sentido, el propio Gadamer, tanto en su obra principal, *Verdad y método*, como en múltiples ensayos temáticos y autobiográficos también expresa su reconocimiento a estos autores, admitiendo claramente el lugar que ellos ocupan en la *historia efectual* en la cual se inserta su reflexión filosófica.

Más bien lo que aquí sí merece destacarse, es que en Gadamer, del mismo modo que en los autores anteriores, dicha temática no se presenta como un tema lateral, sino como un asunto completamente imbricado con las motivaciones más profundas de su proyecto filosófico. Es decir, si consideramos que la hermenéutica filosófica de Gadamer, partiendo también de una lucha contra el objetivismo y el pensamiento metodológico se propone repensar el fenómeno de la comprensión —como el fenómeno del gestarse histórico y lingüístico de la existencia y desde el cual toda construcción conceptual adquiere sentido—, las *ciencias del espíritu* constituyen para él, tanto un modelo ejemplar para ilustrar la historicidad de nuestro modo de existir en la comprensión, así como formas de autoconocimiento del hombre cuya meta consiste en orientar la acción humana.

Ciertamente, en la perspectiva hermenéutica, el carácter ontológico de la historicidad como principio de la comprensión alcanza, sin duda, a toda nuestra producción intelectual, incluida a la de las ciencias naturales, pero precisamente en atención a la crisis de la cultura que Gadamer pudo conocer, como testigo excepcional del siglo xx en su versión más globalizada y violenta, no deja de destacar una vez más la singularidad de las ciencias del espíritu frente a las de la naturaleza.

En esta perspectiva, Gadamer nos recuerda, desde un texto muy temprano, que si bien el objeto de dichas ciencias es el hombre y lo que él sabe

²⁹ H.-G. Gadamer, "Ciudadanos de dos mundos (1985)", en *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1998, p. 186.

de sí mismo, de ningún modo este saber puede apuntar simplemente a constatar lo que es, sino que le concierne en tanto ser actuante abierto al futuro y a un sentido de la historia que pueda proyectarse sobre él.³⁰ La afirmación pues de las *ciencias del espíritu* como ciencias prácticas que atañen a la acción humana se irá radicalizando al paso de su itinerario intelectual, al punto que en un texto de la década de los ochentas en donde aborda el futuro de las *ciencias del espíritu*, parece concluir, que el futuro mismo de Europa, y en último término de toda la humanidad ya no puede estar desligado de la conciencia de la diversidad de lo humano a la que nos enfrenta el trabajo de dichas ciencias.³¹

Así, también encontramos, en otros escritos tardíos, que lejos de cualquier dualismo ontológico, Gadamer se preocupa por distinguir la misión de dichas ciencias de aquella que le compete a las ciencias naturales. Porque desde su perspectiva, el devenir histórico de la cultura occidental ha hecho inevitablemente de nosotros, *ciudadanos de dos mundos*. Esto quiere decir que no podemos sentirnos representados sólo en una civilización técnica,³² sino también en una donde las ciencias del espíritu sean capaces de fomentar en nosotros un espíritu de comprensión a la diversidad de lo humano y de reivindicar los ideales de la humanidad esclarecida y de la tolerancia en la construcción de un mundo común.³³ Ésta es pues la tarea de las *ciencias del espíritu* en nuestros días y que Gadamer denomina como una tarea eminentemente filosófica.

En otros términos, Gadamer está persuadido de que las *ciencias del espíritu* pueden motivar con su saber *prácticas ecuménicas* en las que la coexistencia de culturas fundamentalmente diferentes y la correspondiente variedad lingüística que, sin duda para él aumenta con las pretensiones de unificación, se convierte en cuestión vital para la humanidad. Ciertamente, en este propósito, dichas ciencias se encontrarán ante límites muy difíciles de afrontar, pero Gadamer nos exhorta a verlos como problemas que se plantean a nuestra razón, pero más fundamentalmente a nuestra

³⁰ H.-G. Gadamer, "El problema hermenéutico y la ética aristotélica", en *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, Tecnos, 1993, p. 85. Este texto es el antecedente más importante de *Verdad y método* y procede de la década de los cincuentas.

³¹ H.-G. Gadamer, "El futuro de las ciencias filosóficas", en *La herencia de Europa*. Barcelona, Península, 1989, pp. 41-63.

³² H.-G. Gadamer, "Historia del universo e historicidad del ser humano (1988)", en *El giro hermenéutico*, p. 170.

³³ H.-G. Gadamer, "El futuro de las ciencias filosóficas europeas", en *La herencia de Europa*, pp. 41-63.

solidaridad.³⁴ Esto último expresa pues, en mi concepto, uno de los sentidos más profundos del carácter moral de toda ciencia que se ocupe del hombre y de la sociedad.

Por todo lo anterior, puede verse entonces que el carácter moral y formativo de las *ciencias del espíritu* ya anunciado por Husserl y Dilthey es reactualizado por Gadamer en el marco de condiciones culturales marcadas por la diversidad de las lenguas y las culturas, así como por lo nuevos intentos de hegemonía y negación de las diferencias.

En este sentido, puede afirmarse que si a fines del siglo XIX la validez y singularidad de las *ciencias del espíritu* intentaron definirse de cara a la irrupción de la conciencia histórica, hoy, después del giro ontológico-lingüístico que representa Gadamer para la hermenéutica científico espiritual, la cultura, y en particular las *ciencias del espíritu*, siguen ante el desafío que implica la conciencia de que no existe para el ser humano un reconocimiento definitivo y vinculante de la realidad, sino más bien la tarea de hacer viable la historia del planeta. Ciertamente, para Gadamer la viabilidad de esta historia será dependiente de nuestra capacidad de ver, pese a las tensiones y desencuentros, un rendimiento positivo precisamente en la ya mencionada diversidad de las lenguas y las culturas.

Desde esta perspectiva, Gadamer nos invita a leer el relato de la Torre de Babel como una metáfora que al mismo tiempo que revela nuestra finitud, también destaca nuestra condición de seres que *vivimos en el lenguaje*, tanto en la vida natural, como en nuestras prácticas científicas. Pero esta lingüisticidad esencial de nuestra existencia que adquiere, sin duda, características particulares en cada comunidad humana, debe concebir al lenguaje fundamentalmente como diálogo, como “un estar de camino a lo común de unos con otros” (*ein Unterwegs zum Miteinander*) y no como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición.³⁵ De este modo, para Gadamer, tanto una auténtica comprensión de nuestra lingüisticidad, como del rol de las *ciencias del espíritu* en favor de una cultura solidaria y pluralista se convierte en nuestro tiempo en un tema político y moral por excelencia.

Por todo lo anterior, sólo nos queda concluir que, en nuestro concepto, la confluencia de la fenomenología y la hermenéutica en torno a la singularidad de las *ciencias del espíritu* (ciencias del hombre y la sociedad)

³⁴ H.-G. Gadamer, “Europa y la 'oikoumene'”, en *El giro hermenéutico*, pp. 219-238.

³⁵ H.-G. Gadamer, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós, 1998, pp. 111-130; W. Biemel, ed., *Husserliana Gesammelte Werke*, pp. 339-349.

antes expuesta, contribuye, sin duda, a fomentar la correlación entre la dimensión dialógica implícita en toda práctica científica auténtica y la dimensión de la solidaridad y del respeto mutuo en nuestras prácticas ético-políticas.

DIÁLOGO Y PHRÓNESIS EN EL PENSAMIENTO DE H.-G. GADAMER. MEDITACIÓN SOBRE ALGUNAS DE SUS APORÍAS

— — —
ANTONIO MARINO LÓPEZ*

I

En esta ponencia me he propuesto realizar una meditación sobre la naturaleza y condiciones de posibilidad de dos nociones centrales en la filosofía platónico-aristotélica y en la obra de Gadamer: el diálogo y la sabiduría práctica o *phrónesis*. Quiero indagar si diálogo y *phrónesis* tienen vigencia hoy en día, en las postrimerías de la Modernidad. Pregunto por su vigencia con plena conciencia de que la Modernidad es radicalmente antidialógica y utilitaria, es decir, nihilista. Pero también lo hago con plena conciencia de que preguntar por la vigencia de diálogo y *phrónesis* como elementos constitutivos de la filosofía sólo es posible gracias al esfuerzo filosófico realizado por Gadamer. Aquilatar la magnitud e importancia de su trabajo requiere tener presente que lo realizó en abierta oposición a los dogmas dominantes del pensamiento del siglo xx. Su carácter ajeno a los tiempos se puede destacar notando que diálogo y *phrónesis* sólo pueden tener vigencia si de alguna manera también son vigentes Platón y Aristóteles. Gadamer tuvo el genio y el valor necesarios para oponerse al historicismo y hacer patente que la hermenéutica nos abre el camino hacia la filosofía griega clásica en cuanto pensamiento vivo, y no como meras piezas de museo. Una filosofía vive, es vigente, si podemos entablar el diálogo con ella. Pero sólo dialogamos cuando lo que dice el otro nos atañe vitalmente y nos reconocemos en él. En oposición a esto, la doctrina moderna sobre el acceso y la relevancia del pasado, llamada *historicismo*, es antidialógica, pues mantiene que el pasado nos es esencialmente ajeno: no podemos acce-

* Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM.

der a él, porque nuestro esfuerzo por comprenderlo se realiza desde un horizonte necesariamente diferente. La Modernidad es historicista desde sus inicios, pues nace como un esfuerzo por enterrar el pasado. La duda metódica cartesiana conduce, tarde o temprano, a quemar la biblioteca de Alejandría. Gadamer tiene el gran mérito de habernos persuadido de no quemarla. Su gran obra anticartesiana, *Verdad y método*, logró, casi milagrosamente, persuadirnos de que podemos acceder genuinamente al pensamiento del pasado. Y sólo mediante el diálogo con los grandes filósofos antiguos podemos liberarnos de la Modernidad. Con la filosofía hermenéutica de Gadamer, cobró fuerza la gran lucha contra la barbarie cientificista. La fama de Gadamer, por tanto, es un dato que infunde esperanzas a quienes somos conscientes de vivir en una época aciaga de gran progreso tecnológico y profunda oscuridad humana.

II

Mis reflexiones sobre la vigencia de las nociones de diálogo y *phrónesis* cual las propone Gadamer necesariamente se han de circunscribir a un tema, pues su examen completo requiere mucho más tiempo del que tengo a mi disposición. Examinaré ambas nociones desde la perspectiva del relativismo ético. Antes de entrar en materia, quiero advertir que mi propósito al realizar la crítica de estas nociones no es contribuir a su eliminación. Ciertamente, es preferible vivir en un mundo en donde el diálogo es posible y la sabiduría práctica tiene eficacia. Sin embargo, al examinar las condiciones de posibilidad de ambas, se pueden detectar problemas fundamentales a los cuales Gadamer no presta suficiente atención. Al reconocer estas insuficiencias se abre la posibilidad de preguntar si el diálogo, y en general la hermenéutica, cumplen cabalmente su función liberadora frente a la Modernidad. Reconocer que la Modernidad ha producido condiciones radicalmente opuestas a la posibilidad del diálogo no significa que debamos aceptarlas como destino inalterable: al percatarnos de la deshumanización implícita, nos encontramos en la posibilidad de oponernos a ella. Asimismo, en el caso de la *phrónesis*, podemos llegar a percatarnos de que en el contexto moderno esta excelencia humana resulta del todo imposible, pero al tomar conciencia de las implicaciones de su imposibilidad, se habrá dado un primer paso para buscar su recuperación. Mi intención, por tanto, es avanzar en el camino abierto por Gadamer, aunque para ello sea necesario ver hasta dónde llegó y quizás hacer brechas nuevas.

III

Comienzo mi análisis señalando una peculiaridad del pensamiento de Gadamer en relación con el diálogo y la *phrónesis*: su articulación sólo es posible mediante la eliminación o superación de una diferencia fundamental entre Platón y Aristóteles. Me explico: la forma dialógica no es un mero recurso estilístico de la exposición filosófica de Platón, sino que pertenece a la esencia misma de la manera como él entendió la naturaleza del conocimiento y las posibilidades de su comunicación. Diálogo, Eros, y Filosofía constituyen una unidad necesaria. La filosofía, en cuanto *theia mantia* o locura divina, es esencialmente erótica y su erotismo se manifiesta en el diálogo. Sin Eros divino el diálogo se convierte en seducción y la filosofía en máscara del seductor. La unidad de Eros y diálogo como condición de posibilidad de la búsqueda de la verdad no parece propiciar la *phrónesis*: recordemos a Sócrates y Fedro dialogando sobre Eros, a las afueras de Atenas, a la sombra del árbol de plátano mediterráneo, consagrado al culto de Dionisio. Por otra parte, el *phronimos* aristotélico es la sobriedad personificada. Sería difícil imaginarlo en un diálogo apasionado con el bello Fedro. En la filosofía aristotélica, la *philia* ocupa el lugar de Eros. Y Gadamer la rescata como una de las nociones fundamentales de su ética. En suma, Gadamer propone una comprensión del diálogo con bases aristotélicas. En un momento explicaré algunas de las consecuencias de esta peculiar síntesis.

La eliminación del Eros como elemento fundamental del diálogo realizada por Aristóteles puede verse como un primer paso, un paso necesario, para que la subjetividad del diálogo ceda el paso al método de una ciencia apodíctica. La *apodeixis* tiene por finalidad mostrar a otro el camino para llegar a un conocimiento firme, para obtener *episteme*. Avanzar en el camino, es decir, proceder metódicamente, resulta posible gracias al enlace de *logoi*, gracias a los silogismos. En este camino, las disposiciones eróticas de maestro y alumno son irrelevantes, pues lo que posibilita la demostración y el aprendizaje es, por una parte, la capacidad del logos para exhibir lo que es la cosa, y por otra, la destreza técnica para armar los argumentos o silogismos correctamente. Pero no sólo sus disposiciones eróticas son irrelevantes, sino que, en última instancia, su personalidad e identidad también lo son. El método garantiza la posibilidad de que dos hombres sepan lo mismo, independientemente de quiénes son. El conocimiento científico no lo posee un alguien, sino un ser pensante, es decir, un *res cogitans*. La eliminación de Eros en el diálogo no sólo abre la puerta al *Organon* aristotélico, sino también al método cartesiano. En la medida en

que una de las motivaciones centrales de la hermenéutica de Gadamer es liberarnos de la tiranía de la objetividad cartesiana, no haber restaurado la primacía del Eros como fundamento del diálogo es un defecto sustancial. Esta indiferencia al Eros se hace evidente desde su primer libro, *La ética dialéctica de Platón*, publicado en 1931, pero terminado en 1928, bajo la dirección de Heidegger. (Quizás no sea superfluo notar que en la obra de Heidegger Eros brilla por su ausencia.)

Para comprender la importancia que tiene el diálogo en la hermenéutica gadameriana, resulta útil notar también su discrepancia con Heidegger al respecto. Obviamente no es éste el momento de profundizar en la cuestión, pues para ello se requiere mucho más tiempo del que tengo a mi disposición. Ofrezco, por tanto, un mero esbozo de la discrepancia. La forma más fuerte de presentar la discrepancia es remitir a la distinción entre lo auténtico y lo inauténtico elaborada por Heidegger en *Ser y tiempo*, y relacionarla con su comprensión de la naturaleza del entender y de las habladurías. Si entiendo a Heidegger, todo diálogo ocurre necesariamente en el contexto de lo inauténtico y las habladurías de *Das Man*. Esto obedece a que la estructura misma del discurso, del logos, oculta al ser, pues, inevitablemente, articula oraciones con sujeto y predicado, usando verbos que suponen la comprensión vulgar o cotidiana del tiempo. El análisis fenomenológico prepara el camino para la *apófansis*, pero ésta es silenciosa. La fenomenología necesariamente hace violencia al sentido común, pues sólo mediante su disolución se accede a la desconstrucción del sujeto y de la sustancia. En consecuencia, el acuerdo producido mediante el diálogo no constata la verdad de lo acordado. De hecho, el acuerdo ocurre en el contexto de las habladurías.

Gadamer discrepa con Heidegger respecto a la función del diálogo en la filosofía. Su discrepancia se aprecia con toda claridad en la primera parte de su primer libro, intitulada "La conversación y el camino que seguimos para llegar a compartir el entendimiento". En este trabajo explica cómo el hecho mismo de que el hombre siempre es un ser en el mundo, sienta la base para que la comprensión genuina sea necesariamente dialógica. Desafortunadamente no puedo reproducir ahora todo el argumento de Gadamer. Me limito a lo central: *logon didonai*, dar razón, la actividad fundamental del filósofo, también es actividad del hombre común y corriente. Convivir sólo es posible porque compartimos un mundo y compartimos un mundo porque lo hemos construido dialógicamente. Sin diálogo no hay mundo y sin mundo no hay diálogo. Diálogo y mundo son coetáneos. Sin embargo, la transparencia dialógica del mundo también permite que el logos sirva para ocultar al ser. Esto ocurre cuando las motivaciones del diálogo están

determinadas por proyectos subjetivos, es decir, cuando el diálogo decae en lucha por el dominio. El sofista es el campeón del diálogo falso. Para Gadamer, el uso antagónico del logos es lo que constituye la caída o degeneración del hombre. En suma, la posibilidad de comprender lo que el otro dice, de interpretar su discurso, siempre está abierta, pues ella es la que permite el desacuerdo. El hermetismo hace necesaria a la hermenéutica, pero el estado original es abierto.

En este esbozo mínimo de la comprensión gadameriana del diálogo se puede ya apreciar una consecuencia de gran importancia para la ética y para la política. Una comunidad humana, una polis, es posible porque sus miembros comparten una precomprensión del bien. Todo acuerdo en una comunidad se origina en esa precomprensión. Y es sólo con base en ella que los individuos se pueden comprender a sí mismos. De ahí que el supuesto común de una comunidad es que todos sus miembros saben qué es el bien y qué es la virtud. Este supuesto es el objeto central de la crítica socrática, cuyo efecto es poner en duda el que todos los ciudadanos puedan dar razón, *logon didonai*, de lo que es el bien. Y esta duda propicia que a su vez se dude de lo correcto del bien que se había aceptado tradicionalmente en la comunidad. La duda conduce tanto al relativismo como al hedonismo. Relativismo y hedonismo disuelven los vínculos fundamentales de la comunidad. Así, tenemos la aporía de que el diálogo es a la vez la condición de posibilidad de la comunidad y el instrumento letal contra la polis. Sócrates merece y no merece la cicuta.

Para concluir esta parte de mi exposición, dirijo su atención al estatuto problemático del diálogo, considerado ahora en relación con el nihilismo de la Modernidad. Desde sus inicios, la filosofía moderna opta por vía del hedonismo como consecuencia de los requisitos metodológicos de la ciencia moderna, pues, efectivamente, el bien y el mal no se pueden conocer de manera clara y distinta, *more geometrico*. La Modernidad sólo puede ofrecer las bases para una ética utilitaria cuyo bien último es el placer individual. Pero mi análisis indica que el giro nihilista de la Modernidad no se origina en la nueva ciencia, pues ésta tan sólo hereda las consecuencias de la crítica socrática del bien. Éste es, en pocas palabras, el diagnóstico de Nietzsche, mismo que Heidegger acepta y radicaliza. La filosofía canceló a la ética. Sócrates es culpable. La recuperación de Platón, por tanto, nos deja hundidos en el nihilismo. Hasta donde conozco y entiendo a Gadamer, no hay elementos en su obra para refutar a Nietzsche. Nada en su hermenéutica indica cómo superar el poderío sofisticado del diálogo. Nada en su obra enseña a distinguir entre filósofo y sofista. En suma: no hay apología de Sócrates.

IV

Partiendo ahora del hecho de que Gadamer no logró consolidar las bases para sobreponerse al nihilismo moderno, es decir, para hacer posible una ética, dirijo la atención brevemente a la cuestión de la *phrónesis*. La pregunta obligada es si la *phrónesis* es una excelencia humana que puede ejercerse en un contexto nihilista. También cabe preguntar sobre su vigencia en el contexto del proyecto moderno en cuanto deseo de conquistar a la naturaleza o, en general, en cuanto manifestación de la voluntad de poder. ¿Tiene relevancia la *phrónesis* en un mundo globalizado por la voluntad de poder?

La apropiación de la *phrónesis* como concepto central en la desconstrucción de la Modernidad fue realizada por Gadamer bajo la influencia directa de Heidegger. Como en el caso del diálogo, también encontramos que si bien el estímulo inicial es heideggeriano, Gadamer le da un giro propio. Expresado muy brevemente: en las lecciones sobre la *Ética a Nicómaco*, dictadas por Heidegger en el invierno de 1924, se interpretan los cinco modos de *aletheuein* o develación explicados por Aristóteles en el Libro VI de dicha obra. Heidegger encuentra ahí las bases de una antropología fenomenológica. La *phrónesis* es seleccionada por Heidegger como el modo más propio o auténtico del saber del hombre. En oposición explícita a la doctrina aristotélica, Heidegger invierte la jerarquía de *phrónesis* y *sophia*. Para llevar a cabo dicha inversión, es necesario mostrar que la temporalidad genuinamente humana es la que corresponde a la *phrónesis*, mientras que la *sophia* depende de la interpretación del ser como *ousía* y del tiempo como eterno e infinito. Pero la inversión de las jerarquías implica que la *sophia* o sapiencia teórica depende de la comprensión vulgar del tiempo. La primacía de la *phrónesis* es la clave para la refutación de la comprensión moderna del hombre. Para tal fin, Heidegger transforma la *phrónesis* en el ser resuelto de *Ser y tiempo*. Esta transformación obedece al hecho de que el nihilismo nos pone en libertad de escoger absolutamente, pues nuestra elección no está orientada por ninguna idea de bien. El *phronimos* aristotélico queda reducido a *spoudaios* en un *ethos* relativista.

Gadamer no sigue a Heidegger en este último paso porque conserva la comprensión del bien de la filosofía aristotélica. Como ya lo expliqué, Gadamer piensa que el ser en el mundo supone una preconcepción del bien y ésta es la que funda a la comunidad y hace posible la *phrónesis*. Sin embargo, la dificultad central es que la percepción del bien que tiene el *phronimos* no es dialógicamente accesible. La *phrónesis* no se demuestra argumentativamente, se demuestra en la acción. La *phrónesis* es la exce-

lencia o virtud de la praxis y por consiguiente se guía por el *orthos logos*, pero no puede dar razón de sí. La dialéctica socrática, en cuanto examina qué es la virtud, y somete a crítica a las comprensiones cotidianas, exigiendo que se dé razón de las diversas opiniones sobre el bien, también ataca al *phronimos*. La famosa imagen de la caverna explicada por Sócrates en la *República* nos permite ver rápidamente lo esencial de la crítica socrática de la *phrónesis*. El filósofo tiene que salir de la caverna para poder contemplar la idea del bien. Aunque la idea del bien es el fundamento de toda comprensión posible del bien, no está al alcance del no filósofo. Cuando regresa a la caverna, el filósofo no puede comunicar su conocimiento directamente a los no filósofos. De hecho, sus conciudadanos lo consideran inútil y corrupto porque no comparte su comprensión del bien. Sin embargo, el punto central de la crítica socrática de la *phrónesis* consiste en señalar que el *phronimos* puede ser virtuoso o vicioso, según use esta excelencia conforme a un conocimiento del bien, o la use guiándose por la luz falsa de la caverna. Sócrates anticipa así la crítica de Kant a la *phrónesis*.

En la versión aristotélica, la *phrónesis* no está abierta a dos posibles comprensiones del bien. Para Aristóteles, la *phrónesis* se orienta por la noción de bien de su polis. Pero esta *phrónesis* sencilla sólo es posible cuando el *ethos* de la comunidad se ha mantenido a salvo de la sofística y de la crítica socrática. Una vez que el diálogo crítico del *ethos* produce el relativismo de las ideas de bien y el hedonismo, se nubla el horizonte de la *phrónesis*.

Hay otra diferencia importante entre Platón y Aristóteles en su comprensión de la relación entre el filósofo y el *phronimos* o ciudadano virtuoso. En los diálogos platónicos se muestra que quienes aparecen como *phronimoi* no pueden dar razón de su excelencia y por consiguiente son víctimas potenciales de los sofistas. El diálogo de Sócrates con algunos de ellos es presentado como un esfuerzo por propiciar el giro del alma o *periagoge* para que el *phronimos* se convierta en filósofo. Sin embargo, Alcibiades y Critias son los símbolos del límite de la eficacia pedagógica del diálogo socrático. Por el contrario, Aristóteles, al escribir su *Ética*, parece dirigirla al *phronimos* o *kalokagathos* como una manera de ayudarlo a dar razón de su propia virtud y defenderse contra los ataques sofísticos. El filósofo en este caso no intenta inducir la *periagoge* en el otro. No dialoga socráticamente con el *phronimos* ni intenta sustraerlo de la vida práctica. La relación entre Aristóteles y Alejandro Magno es el paradigma. En el fondo se trata de una discrepancia en la comprensión de la relación entre teoría y praxis.

Uno de los logros más importantes de Gadamer consiste precisamente en descubrir en la noción de *phrónesis* una comprensión de la relación

entre teoría y praxis desde la cual se puede realizar la crítica más radical a la versión moderna de dicha relación. Gadamer destaca en numerosas ocasiones la autonomía de la praxis frente a la teoría moderna. La ética, nos dice, afiliándose con Aristóteles, supone el *ethos*. Y el *ethos* no es producido por la teoría. El *ethos* es un modo de ser en el mundo previo a todo teorizar, ya sea en la comprensión griega de *theoría*, o en su versión moderna. La primacía existencial del *ethos* es la condición de posibilidad de la *phrónesis*, de ahí que ésta nunca pierda su vigencia.

Para concluir, me ocuparé brevemente de este axioma del pensamiento de Gadamer. Pregunto si, en efecto, el *ethos* tiene primacía existencial sobre la teoría. Por supuesto, no pretendo comenzar ahora una explicación sobre el problema de la teoría y la praxis. Me limito a proponer una objeción cuya raíz se encuentra en la obra de Eduardo Nicol. La idea fundamental es que el desarrollo de la tecnología, es decir, de la peculiar relación moderna entre teoría y praxis tiene por resultado la cancelación de la praxis. La cancelación de la praxis altera radicalmente al hombre, pues conlleva la cancelación de la mundanidad o *ethos*. El resultado neto del desarrollo tecnológico es la erradicación del *ethos*, pues las comunidades naturales o políticas son disueltas mediante la globalización de la vida basada en la tecnología. En vez de comunidades humanas tenemos colectivos artificiales, sistemas de producción o unidades económicas regionales que colaboran conforme a las leyes de oferta y demanda globales. En este contexto, es la razón calculadora, en la forma de *teoría económica*, la que ocupa el lugar de la *phrónesis*. La evidencia de que la tecnología uniformiza y por tanto disuelve el *ethos* de las comunidades naturales es demasiado contundente para requerir argumentación.

Sin embargo, Gadamer permanece extrañamente optimista frente a la destrucción de la mundanidad. Su optimismo parecería explicarlo un aspecto de la *phrónesis* que él enfatiza: la *phrónesis* es una excelencia del juicio en lo *kath'ekastou*, es decir, en los casos particulares. Esto implica que la deliberación y la decisión se basan en una percepción especial que no depende de las condiciones teóricas. El hombre actúa orientado por esa comprensión del bien que se encuentra en su modo de pensar lo *kath'ekastou*. Mi objeción a Gadamer y a Aristóteles es que en los colectivos artificiales producidos por la tecnología, el caso particular está determinado por la aplicación de una teoría en el sentido moderno, es decir, por una regla de producción. Esta regla de producción sustituye al *orthos logos* que orienta la acción del *phronimos*. En su lugar tenemos a los expertos en administración de empresas. Quizás el optimismo de Gadamer se deba al hecho de que las empresas quiebran, lo cual demuestra que la administra-

ÉTICA HERMENÉUTICA, ÉTICA DE FINITUD

MARGARITA CEPEDA*

No cabe duda de que, de manera recurrente en la historia, el ser humano se ha valido de la analogía de la vida como juego para expresar su condición finita. En el fragmento 52, Heráclito afirma que “el tiempo es un niño que mueve las fichas de un juego”. Y casi sobra entonces lo que añade: que “el poder real es el del niño”. Sin duda alguna, la experiencia humana del inexorable paso del tiempo nos ha encarado con la sensación de ser dominados por una fuerza más grande que no está bajo nuestro control y que, de alguna manera, decide por nosotros, ya que si pudiéramos decidir, escogeríamos dejar pasar cuanto antes todo aquello que nos atormenta y declararíamos eterno aquello en donde encontramos solaz. Por el contrario, la radical temporalidad de nuestra existencia nos enfrenta con la única certeza que merece su nombre: la muerte, que “juega con nosotros como un niño con una pelota”.¹ Muy a su pesar, experimenta el ser humano una y otra vez que “todo surge y se desvanece de nuevo como el juego de un niño, inocente y travieso”² y llega a imaginar un “ordenador del universo que, al igual que un niño construye diversas figuras con el mismo montón de arena, está creando continuamente nuevos objetos y destruyéndolos a continuación sin miramientos, como un eterno pasatiempo irrevocable”.³ Por eso, para la tradición de sabiduría de la India, el mundo manifestado de maya es el juego (lila) de Brahma, su creador. El *Yoga Vashishta*, un bello texto de esta tradición de pensamiento, del cual he tomado las anteriores imágenes, describe también este ciclo de vida y muerte “como una seductora bailarina cuya falda está tejida con seres vivos”,⁴ una simple variación de la más popular metáfora del cosmos como danza de

* Universidad de los Andes, Colombia.

¹ *Yoga Vasishtha*. Madrid, Etnos, 1995, p. 191.

² *Ibid.*, p. 85.

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ *Idem*.

la diosa Shiva. Y no podría faltar, por supuesto, la imagen de la vida como escenificación, como un drama cósmico, del cual somos simples personajes. El drama de la vida, he aquí otra vieja metáfora de nuestra tradición, a la que incluso recurre Platón, el crítico más radical del rango óntico del arte, como bien llama la atención Gadamer: “Platón habla en ocasiones de la comedia y la tragedia de la vida como de la del escenario, sin distinguir entre lo uno y lo otro”.⁵ Es, evidentemente, un lugar común que la vida nos resulta dramática, y que su aspecto cómico sólo puede salir a relucir cuando uno alza los velos del engaño, cuando se sustrae a la trampa de tomar demasiado en serio tal drama hasta llegar a reírse de uno mismo, el gran protagonista que siempre ya creemos ser. Para dar un último ejemplo, tomado otra vez, del texto de Gadamer, Friedrich Schlegel habla del “juego infinito del mundo, de la obra de arte que eternamente se está haciendo a sí misma”.⁶ Con esto volvemos a nuestro punto de partida: la constatación de que lo único que permanece en la humana existencia es el cambio, un movimiento inacabado, sin fin, y abierto a la pura continuación de su realización. Esto nos sitúa en el horizonte del análisis del juego que hace Gadamer en *Verdad y método*, del cual me valdré a continuación para indagar acerca de lo que podría llamarse una ética de la finitud.

Si algo de verdad asoma en la intuición de que la vida humana sea juego, ¿no sería entonces el arte de vivir semejante al arte del buen jugador? Y si la práctica hace al buen jugador, ¿es acaso la vida humana un juego que se aprende a jugar jugándolo? ¿Es acaso la experiencia humana un juego que no sabemos estar jugando, y que consiste en hacernos ganar conciencia del juego y por lo tanto en enseñarnos a jugarlo? ¿Y no es, finalmente, quien ha ganado experiencia en la vida, semejante a un niño capaz de abandonarse al movimiento inacabado y abierto del juego de la existencia? ¿Tendríamos acaso algo que aprender de los niños, si son ellos por excelencia jugadores?

El vivir del niño, para la tradición taoísta, “es deslizarse con las olas y mecerse al ritmo de su oleaje”.⁷ Esta tradición destaca la acción espontánea, como la del niño que juega únicamente por jugar. Admira la visión abierta de su mente que no ha sido aún esclavizada por prejuicios y hábitos, y la libertad de su acción, de la cual no se ha adueñado aún la conciencia

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1984, p. 156.

⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁷ Chuang-Tzu, c. 23, 6. Citado por Mónica Cavallé, *La sabiduría recobrada*. Madrid, Oberon, 2002.

del yo para subordinarla a sus propios fines. Sin duda para Gadamer, tradición y prejuicio juegan un papel positivo posibilitador de la comprensión, pero no hay que olvidar que la hermenéutica habita ese lugar de tensión en el cual límite y posibilidad van siempre de la mano: en eso precisamente consistiría la finitud del comprender humano, el cual se mueve en un claro-oscuro que le niega el saber absoluto pero a cambio le otorga la posibilidad siempre abierta a una mejor comprensión que, en su carácter de experiencia, siempre acaba cruzándose en el camino de alguna expectativa. En este sentido, también en la hermenéutica hay una desconstrucción de un yo que, al habitar ese lugar hermenéutico de tensión entre sus expectativas y la realidad en la cual se haya inmerso, va abdicando de sus rígidas pretensiones de dominio y, al toque del saber socrático, va experimentando el ensanchamiento de su horizonte, más acompasado ahora con la finitud de su existir. No creo exagerado afirmar que Gadamer celebraría con el Tao Te King el viejo proverbio chino según el cual “lo blando y flexible pertenece a la vida, lo rígido y firme pertenece a la muerte”.⁸

La inolvidable cita del Zaratustra de Nietzsche también saca a relucir la fresca apertura infantil, esta vez como autoolvido y renovación afirmativa de la vida: “Inocencia es el niño y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí”.⁹

Ese sí a la vida tal cual es, la renuncia a la imposición de nuestra propia lógica por sobre la lógica del juego de la vida, ése es el sentido de lo que yo quisiera llamar aquí una ética de la finitud.

Se trata de una ética que no ofrece un método para el actuar correcto ni busca la imposición de un deber ser para el actuar, sino que más bien consiste en permanecer a la escucha de la condición humana, escucha que se despliega en la actitud flexible y abierta de una conciencia que gana distancia frente a su propia particularidad y que, en el ascenso a lo común, propio de su formación, llega a comprender y afirmar cabalmente su finitud.

La primera objeción a la cual puede verse expuesto mi intento tiene que ver con el contraste entre la seriedad de la existencia y la diversión del juego. Todos jugamos de vez en cuando, aunque es cada vez más difícil permitírselo en un mundo habitado por la tensión que trae consigo el carácter urgente de las múltiples tareas que debemos realizar. Nos encontramos, sin tener tiempo siquiera para notarlo, abocados a objetivos que

⁸ Lao Tse, *Tao Te Ching* LXXVI; cito la traducción de RBA Libros, Barcelona, 2002.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1983, p. 51.

se alejan de la plena realización de nuestro ser y nos sujetan al inmediatismo y monotonía de una cotidianidad vacía de sentido. Tanto más extrañamos, entonces, ese rato de ocio y de descanso, el abandono a la lógica propia de un juego que nos permita escapar, aunque sea sólo momentáneamente, de la tensión de la verdadera existencia.

Visto de esta manera, el juego resulta ser una actividad más de ese sujeto ocupado en la tarea de vivir seriamente su existencia, se vuelve un medio suyo, incluso contemplado como parte inevitable de una estrategia de efectividad en la producción.

Frente a esta trivialización del comportamiento lúdico, Gadamer nos advierte que el juego no es un medio del sujeto, sino más bien el medio en el cual se disuelve toda subjetividad: "el juego no es un comportamiento entre otros de la subjetividad",¹⁰ ya que, siguiendo a Huizinga, "jugar no es un hacer en el sentido usual de la palabra".¹¹ "El modo de ser del juego es tal que no requiere, para su realización, de un sujeto que se comporte como jugador".¹² No al menos en el sentido de un jugador que mantuviera la referencia a objetivos externos reales mientras adelanta la actividad lúdica con el objeto de relajarse momentáneamente, pues, justamente, tal liberación de la tensión de la vida sería sólo puede tener lugar cuando la conciencia lúdica se autodestruye, cuando el jugador olvida que está jugando, y se abandona por completo al juego. Más aun, sepa el jugador o no que está jugando, el juego tiene lugar, ya que "la esencia propia del juego es independiente de la conciencia de los que juegan".¹³ Tenemos, entonces, un primer rasgo esencial al juego, y es el *primado del juego frente a la conciencia del jugador*, que sale a relucir claramente en la expresión *algo está en juego*. El sujeto del juego no son, pues, los jugadores, sino el juego mismo: es el juego el que se juega.

Como vemos, este rasgo del juego desmiente el pretendido contraste entre lo lúdico y lo verdaderamente serio de la existencia. El jugador se toma más bien en serio el juego, y se mueve así en la ambivalencia de saber que el juego no es más que juego, y al mismo tiempo de no saber que lo sabe. El aguafiestas ni juega ni deja jugar a los otros, porque no logra esta desconexión de la supuesta seriedad de la existencia. Por eso también es un aguafiestas aquel que se enoja cuando va perdiendo y renuncia intempestivamente al juego. Esto sólo puede hacerlo quien antepone a la

¹⁰ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 146.

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

¹³ *Ibid.*, p. 145.

lógica del juego la lógica de la realización de sus propios intereses. Éste es también el caso del que hace trampa, alguien que no está interesado en jugar sino en ganar. Por contraste, el buen jugador sabe muy bien que todo juego implica el riesgo de perder y que lo que hace fascinante el juego es que uno deja de ser la instancia decisoria del desarrollo de las propias iniciativas o jugadas. Tomarse en serio el juego es, por lo tanto, saber que lo que cuenta es el juego mismo, no las jugadas particulares, dejar que el juego se adueñe de uno, lo que significa dejar de estar sujetos a los propios objetivos, soltarlos en favor del movimiento mismo del juego. Por eso, todo jugar es al mismo tiempo un ser jugado. Ésta es la transformación que tiene lugar en todo juego: el que ya no podamos comportarnos como sujetos que controlan y disponen de todo. ¡Independientemente de si sabemos o no que estamos jugando, el juego nos juega!

Parece así que el contraste entre juego y vida real sigue diluyéndose... ¿Acaso no nos juega la vida y tanto más juega con nosotros allí en donde fracasan nuestros serios planes, allí en donde ella parece burlarse de nuestros asuntos de vida o muerte? ¿Y no quiebra acaso esta experiencia repetida la arrogancia de una subjetividad que cree tener el mundo a su disposición, para dar paso a una actitud más humilde del jugador que acata la condición de un juego no inventado por él?

¿Cuál es la condición del juego? "Todo juego es un movimiento de vaivén que no está fijado en ningún objeto en el cual tuviera su final. No desemboca en un objetivo: se renueva en constante repetición".¹⁴

Se podría pensar que el juego sí tiene una finalidad, que en todo juego hay una resolución con ganadores y perdedores. Sin embargo, todos sabemos que lo propio del juego es que el medio es el fin; lo que nos atrae del juego no son los posibles resultados sino, ante todo, el proceso del juego como tal.¹⁵ Que el disfrute del juego está íntimamente ligado a este movimiento de vaivén al cual uno se abandona sale a relucir más claramente en la pérdida del sentido del juego cuando el logro de sus objetivos por parte de un sujeto gana primacía sobre el logro del objetivo del juego como tal, de su jugarse. Piénsese en el *dopping* tan de moda en un mundo invadido completamente por lo que Heidegger llamaría un pensar técnico. También el siguiente dicho de Tranxu, un sabio chino, ilustra muy bien este punto: "Cuando el arquero dispara para ganar una medalla de bronce, se pone nervioso; cuando dispara para ganar una persa de oro, encogiese, ve dos blancos y está fuera de sí. Su destreza no ha cambiado, pero el premio lo

¹⁴ *Ibid.*, p. 144.

¹⁵ M. Cavallé, *La sabiduría recobrada*, p. 162.

divide. Le importa. ¡Piensa más en ganar que en disparar y la necesidad de ganar le quita el poder!"¹⁶ Por contraste, "El juego es siempre renovado, sin objetivo, sin intención, sin esfuerzo".¹⁷ Esto no significa que los jugadores no tengan que esforzarse. Para jugar un partido de tenis hay que forzar la voluntad al ¡máximo! Sólo así puede uno responder las pelotas que el adversario coloca en la maya precisamente cuando uno está atrás. Toda buena partida de cartas requiere esfuerzos de memoria y de concentración, ¡incluso de muy sofisticados cálculos! Pero lo propio del juego es que hay una *falta de sentirse esforzado* que se experimenta subjetivamente como una descarga frente a la tensión del comportamiento que se orienta a objetivos. No es que los jugadores no tengan sus propias tareas lúdicas que buscan realizar con sus jugadas, sino que ellos saben que la gracia del juego está en la liberación que produce el que haya siempre una contrainiciativa de otro jugador que puede facilitar las propias jugadas o llegar a echar por tierra los propios cálculos, y que el resultado no se encuentra nunca de antemano a disposición, sino depende del azar, de modo que el juego consiste, no tanto en el cumplimiento de tareas específicas, sino en la ordenación y configuración del movimiento del juego.¹⁸

Esto nos remite a otro aspecto decisivo del juego, y es que el movimiento de vaivén requiere siempre de otro que responda a la iniciativa del jugador con sus propias contrainiciativas. Es gracias a ese otro, que el juego es un continuo renovarse, pues si todo dependiera del yo que juega no existiría la aventura del juego. Y es que normalmente el yo no busca sorprenderse, sólo se la pasa confirmándose a sí mismo. "Sólo planifica"; dice Mónica Cavallé, "no se renueva, se repite a sí mismo *ad nauseam*".¹⁹

Lo extraño, lo nuevo, es el don que el juego les concede a los jugadores para que salgan de la tensa cárcel de sus cálculos confirmatorios y se adentren en una realidad más amplia y compleja que rige inexorablemente su destino. El verdadero otro del juego es el juego mismo, que accede a su manifestación en las iniciativas de los diferentes jugadores que juegan. "Es indiferente quién o qué realiza el movimiento: es el juego el que se juega".²⁰

Ninguno de los participantes tiene el monopolio del juego, el cual es la pura realización del movimiento²¹ que se impone a toda subjetividad:

¹⁶ Anthony De Mello, *¡Despierta!* Bogotá, Norma, 1994, p. 47.

¹⁷ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 148.

¹⁸ *Ibid.*, p. 151.

¹⁹ M. Cavallé, *op. cit.*, p. 161.

²⁰ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 144.

²¹ *Ibid.*, p. 146.

“el ser de todo juego es siempre resolución, puro cumplimiento, energía que tiene en sí misma su telos”.²² El objetivo del juego es jugarse.

Todo esto sale a relucir muy bien en otro aspecto clave del juego, y es que todo juego es un representarse: siempre se juega a algo. En el ajedrez hay alfiles y torres, en las cartas hay figuras y números:

Hemos visto desde luego que la autorrepresentación del jugar humano reposa sobre un comportamiento vinculado a los objetivos aparentes del juego, sin embargo, el objetivo del juego no consiste realmente en la consecución de esos objetivos. Al contrario, la entrega de sí mismo a las tareas del juego es en realidad una expansión de uno mismo, la autorrepresentación del juego hace que el jugador logre al mismo tiempo la suya propia, jugando a algo, esto es, representándolo.²³

Los juegos de los niños son un bello ejemplo de este autorrepresentarse en que consiste el juego y su inseparabilidad de ese otro juego que es la vida. Hoy, como ayer, los niños juegan, en renovadas versiones, el viejo juego de ladrones y policías. Lo mismo se repite ahora con nuevos nombres, nuevas armas, nuevos trajes imaginarios. No importa cuán inauditos nos parezcan, cuán trivial aparezca ante nuestros ojos ese reflejo de la sociedad de consumo, de cualquier manera se trata sólo de medios diversos para la manifestación de los mismos viejos enredos de la humanidad. “La transformación en la configuración del juego quiere decir que lo que había antes, ya no está ahora”.²⁴ A nuestro pesar, no está el dócil niño que hemos querido forjar a nuestra imagen y semejanza (¡y aquí sí que valdría la pena analizar las mentiras que hay detrás de toda imagen!), sino el hombre araña que embiste contra nosotros en lo que aparenta ser una violación de las fronteras del mundo cerrado del juego, pero que en realidad nos muestra la confusión entre el juego y la realidad, o mejor aun, nos muestra la falsedad de lo que considerábamos real y deja asomar una chispa de verdad que preferiríamos negar. Como diría Gadamer, “lo que hay ahora, lo que se representa en el juego [...] es lo permanentemente verdadero”.²⁵

En el representarse de todo juego, lo que incluye por supuesto la representación escénica, se da una suerte de “redención, una vuelta al ser

²² *Ibid.*, p. 157.

²³ *Ibid.*, p. 151.

²⁴ *Ibid.*, p. 115.

²⁵ *Idem.*

verdadero. En la representación escénica emerge lo que es. En ella se recoge y llega a luz lo que de otro modo está siempre oculto y sustraído. El que sabe apreciar la comedia y tragedia de la vida es el que sabe sustraerse a la sugestión de los objetivos que ocultan el juego que se juega con nosotros".²⁶

Después de cinco años en los que la vida me ha puesto a jugar con mi hijo, hasta ahora empiezo a entender lo tremendamente fácil que es ser aguafiestas, empiezo a comprender la enorme sabiduría que se oculta en el arte de jugar. Y es que permanezco tan atada a los muy bien definidos papeles que juego en esta especie de representación que es la vida, que difícilmente tengo la flexibilidad para caer herida de inmediato, independientemente de si se quema el arroz o se pierde la preciosa información que intento almacenar en mi computadora, al ataque intempestivo del hombre araña. Y sin embargo, hay que conceder que ese juego en que consiste la experiencia humana no intenta hacer nada distinto a esto con nosotros: sacarnos de nuestra acostumbrada manera de ver las cosas obligándonos a ver aquello que nos negamos a ver, de tal manera que, al cabo de continuas repeticiones de lo mismo, nuestra subjetividad particular sea arrasada en favor de un ámbito común de juego, de ese movimiento que en su permanecer barre con la seriedad de nuestros objetivos particulares. No tomarse en serio las cristalizadas ideas de nosotros mismos, en esto parece consistir tomar en serio el juego de la vida, ya que en el vaivén del juego no puede haber nada fijo ni final. Por eso, el saber que se adquiere gracias a la experiencia no es un saber concluyente, sino que es una apertura a la continua renovación, un permanente hacerse a uno mismo y crecer en flexibilidad. La experiencia no enseña nada definitivo: enseña sólo una disposición a seguir experimentando, nos regala la clave de la vida: ¡vivirla! Por medio del juego de la experiencia, del representar papeles en la vida, llegamos a vernos a nosotros mismos en oposición a toda imagen preconcebida sobre nosotros mismos y sobre la realidad, en nuestro ser verdadero: la expansión inacabada. Formarse es eso: poder expandirse, un distanciarse de particularismos. Éste es el objetivo de la experiencia, por encima de todos los objetivos individuales que aparentan ser la tarea de la vida.

Se requiere, sin embargo, de un elemento adicional que caracteriza al juego de la representación, para que esto llegue a ser posible, a saber, que "la apertura al espectador forma parte por sí misma del carácter cerrado

²⁶ *Ibid.*, p. 157.

del juego".²⁷ Sólo en el espectador alcanza su representación pleno significado.²⁸

Cuando el juego se convierte en juego escénico, el foco del juego se traslada al espectador: "El espectador ocupa el lugar del jugador. Él y no el actor, es para quien se desarrolla el juego. Así queda superada en el fondo la distinción entre jugador y espectador".²⁹

Todos sabemos que no se trata de un observador a distancia, pues, al menos así era en el ámbito griego, quien asistía a una tragedia la padecía. Ahora sí podemos entender en qué sentido el hacer del juego no es un hacer cualquiera: se trata aquí de un hacer por medio del cual somos hechos. Esto no es simple pasividad, pero sí receptividad. Podría afirmarse que abre el espacio de libertad propiamente humana, esa libertad del distanciamiento crítico de sí mismo que nos permite actuar en lugar de reaccionar, esto es, actuar desde una conciencia que ha crecido en dirección a lo común y no desde una conciencia confinada en los más estrechos y rígidos límites de una lógica autoconfirmativa y proyectante. No en vano el Oriente destaca la importancia del observador que siempre somos a la vez nosotros mismos, partícipes del juego, y es justamente aquí, en donde, me atrevería a afirmar, se da la genuina posibilidad de una ética. En Oriente se diría que la acción del espectador es la máxima acción, porque en ella tiene lugar el autoolvido, una constatación de cómo son las cosas que debe pasar por la siempre malinterpretada renuncia al ego, renuncia que no debe tomarse, como tiende a hacerse, como el sacrificio de lo más valioso, sino más bien en el sentido hermenéutico positivo del ir desbordando un poco los propios límites y ensanchando horizontes en lo que podría semejar una lógica hegeliana entre finitud e infinitud.

Tal vez aquello que sucedía con ese espectador de la tragedia sea algo similar a lo que he experimentado al oír la expresión con la cual Tagore se refiere al Taj Mahal, esa imponente maravilla del mundo: "Es una gota de lágrima sobre el rostro del tiempo", dice.

¡Cómo minimiza esta expresión lo monumental, fluidifica lo sólido, desestabiliza lo estable! ¡Cuánta vulnerabilidad de la obra humana queda aquí al descubierto! ¡Qué nueva perspectiva ofrece de su hacedor!

Inmediatamente se da en nosotros un desdoblamiento: hay algo que no encaja, el fortísimo contraste entre nuestra imagen del Taj Mahal, en su carácter monumental y grandiosidad indestructible, y la forma en que

²⁷ *Ibid.*, p. 153.

²⁸ *Ibid.*, p. 133.

²⁹ *Ibid.*, p. 134.

la expresión de Tagore traza distancia y lo reduce a su justa dimensión, desde la perspectiva de la vida misma en su radical temporalidad, a la luz de la cual esta gota de lágrima remite al amor y al dolor humanos, nos devuelve nuestra largamente ignorada, pero real condición. Sin duda queremos negarnos a aceptar que la expresión de Tagore nombre efectivamente el Taj Mahal, y, sin embargo, nos vemos obligados a admitir que es así, que así son las cosas, que así es la vida. Al entregarnos a la verdad de esa imagen, nos olvidamos de nosotros mismos, de nuestras expectativas previas y nos entregamos a la contemplación de una verdad más grande que nuestras sólidas verdades particularistas. Empezamos a ver las cosas como ellas son, infinitamente maleables y cambiantes, y no como queremos que sean, absolutamente fijas e inmóviles. Y es entonces cuando rozamos el secreto ámbito de la libertad humana, esa serenidad de la cual hablaba Heidegger, y que tiene que ver con la renuncia a toda imposición subjetiva en favor de un dejar ser. Este dejar ser deja ser a lo que es, a la vida humana como tal en su condición finita, y a nosotros mismos. Así como el espectador se veía liberado del hechizo que lo ataba al terror del destino trágico,³⁰ de la misma forma nosotros nos vemos liberados del agobio de vivir cuando acatamos ese destino como finitud, cuando llegamos a darnos cuenta de lo poco que está en nuestras manos. También “quedamos libres de todo lo que nos separa de lo que es”,³¹ esto es, de la voluntad de dominio y de la separación particularista frente a la movilidad del todo. Dejamos de ser sujetos, de estar sujetos. Empezamos a relajar nuestros cálculos finalistas y a tener contacto con el tiempo presente en que se juega todo juego, ese tiempo en el que cada instante tiene en sí mismo su justificación, o mejor aun, no necesita de ninguna³² y por eso es común a todos, como, no por casualidad, sucedía con lo bello entre los griegos.

Lo que no nos sorprende, lo que hemos calculado, lo que hemos anticipado y provocado, no nos devuelve a nosotros mismos, afirma Mónica Cavallé. Yo añadiría: sólo nos mantiene atados y tensos. Por eso lo contemplado reduce también a gota de lágrima nuestros más caros objetivos prácticos, los deja relucir de un modo que se oculta a sí mismo en la cotidianidad, y este relucir le regala fuerza práctica a nuestro actuar, le regala claridad y serenidad de visión, le hace crecer en conciencia. Conciencia de que nuestro ser está en nuestro devenir, y que devenimos siendo constantemente otros. En esto precisamente consiste la formación, y sólo po-

³⁰ *Ibid.*, p. 177.

³¹ *Idem.*

³² M. Cavallé, *op. cit.*

demos llegar a ser lo que somos desaprendiendo, soltando, dejando que la alteridad vaya ganando cada vez más fuerza en lo que somos, creciendo hacia lo común. Nuestro verdadero ser, ese permanente expandirse hacia la plena receptividad y afirmación de lo que es, aflora aquí como la ganancia de un juego que nos regala la libertad de ser nosotros mismos en y por medio de los papeles que representamos y que ya no absolutizamos, sino que devolvemos a su provisionalidad. Dejamos así, de vivir una vida centrada en nosotros mismos, como si el acontecer del juego fuera tan sólo telón de fondo de nuestro protagonismo y los otros meros actores secundarios, y comenzamos a vivir la creación inacabada que somos, a asumir que no sabemos de antemano cómo debemos ser, ni qué debemos hacer, que no tenemos pautas de acción seguras, que somos la infinita maleabilidad de sentido y creatividad que en manos de un niño hace de la derruida caja que guarda el caro juguete traído del otro lado del mundo, lo verdaderamente digno de su lúdica atención.



LA FILOSOFÍA PRÁCTICA Y SABER SOBRE LO HUMANO

ROBERTO ESTRADA OLGUÍN*

CONSIDERACIÓN PREVIA

Existen numerosos testimonios de la preocupación y ocupación de Gadamer por la disputa entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, pero ninguno, quizá, que revele tan claramente lo profundo y la importancia que tiene esa disputa en la personalidad del hermeneuta alemán, como él mismo lo confiesa en su autopresentación en 1977:

Mi padre —dice Gadamer— era un investigador de ciencias naturales y poco amigo de los conocimientos librescos [...] Por eso había intentado durante mi niñez encauzarme hacia las ciencias naturales y quedó muy decepcionado con su fracaso. Porque supo desde el comienzo de mis estudios universitarios que simpatizaba con los “profesores charlatanes”. Él no puso obstáculos, pero toda su vida estuvo muy descontento de mí.¹

Basta este testimonio para poner de relieve la importancia que tienen para Gadamer las humanidades. Lo que a continuación expresamos es un intento de aclarar el lugar en el cual Gadamer colocaría a las humanidades en el conjunto de la ciencia. Este intento lo realizamos mediante la exposición de dos aspectos:

1. Cómo se puede comprender el pensamiento de Gadamer como la consumación de una metafísica del sujeto.
2. Cómo se coloca la ética, el conocimiento sobre lo humano, como fundamento del conocimiento teórico.

* Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM.

¹ Hans-Georg Gadamer, “Autopresentación”, en *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, p. 375.

LA METAFÍSICA DEL SUJETO

Gadamer afirma que su “auténtica desviación respecto al pensamiento de Heidegger” consiste en presumir que “no se puede leer a Platón como precursor de la ontoteología”, y que, por lo tanto, “cuando Heidegger interpreta la hipótesis de las ideas como el inicio del olvido del ser [...] expresa en el fondo algo diferente a la auténtica dimensión de la dialéctica platónica”. Sin embargo, con esta interpretación de la filosofía de Platón como antecedente de la ontoteología, la historia de la metafísica se puede escribir como la historia del platonismo, como las respuestas a la pregunta por el ser sustancial, es decir, como los esfuerzos del filosofar por establecer una metafísica de la sustancia. Pero esta metafísica de la sustancia se fundamenta en la dicotomía del sujeto y el objeto y, por lo tanto, puede adoptar dos vertientes: o pone el ser sustancial en el objeto o lo pone en el sujeto. De manera que podemos hablar de una metafísica de la sustancia (material) y una metafísica del sujeto. Intentaré, ahora, mostrar que la filosofía hermenéutica de Gadamer puede entenderse como la consumación de la metafísica del sujeto, no obstante la opinión de éste.

Primero, es menester aclarar qué es la metafísica del sujeto. Esta aclaración sólo puede llevarse a cabo mediante la comparación con la metafísica de la sustancia (material). Ambas metafísicas están orientadas por la búsqueda del fundamento último. La metafísica de la sustancia (material) pone el fundamento último de lo existente fuera del hombre, fuera del sujeto, lo pone en la *naturaleza*, en el *mundo externo*, en Dios o en el Ser.

En la época moderna, la atención se dirige al sujeto, en esta época el fundamento se pone en la conciencia, en las impresiones o en la estructura trascendental subjetiva. “El pienso, luego existo” de Descartes es quizá la primera muestra de que la atención se ha vuelto hacia el sujeto, pues a partir de este filósofo la única y primera certeza que se tiene es la conciencia de que se piensa y, por tanto, de que se existe, la conciencia de tener impresiones y la conciencia de que se sabe algo.

Una de las consecuencias de esta última metafísica se puede percibir muy claramente en la ética kantiana. Esta consecuencia es muy importante para poder ver en qué sentido el pensamiento de Gadamer puede comprenderse como la consumación de la metafísica del sujeto. Veamos cuál es la posición que Kant atribuye a la razón práctica respecto a la razón especulativa, para mostrar el aspecto que nos interesa de la metafísica del sujeto.

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant incluye un apartado titulado: “Del primado de la razón pura práctica en su unión con la especulativa”. El

fundamento de esa prioridad de la razón práctica sobre la especulativa es el concepto de libertad entendida como la causalidad de la voluntad. En la razón especulativa, la libertad,² dice Kant, sólo se mostró como problemática, lo cual quiere decir que para la razón especulativa la libertad es *posible* de pensar pero no es *necesariamente* pensada. Por el contrario, para la razón práctica, la libertad es necesariamente pensada. Según Kant, la libertad es la condición de posibilidad de la ley moral cuya realidad es innegable.

Por ello señala lo siguiente:

Para que no se imagine nadie encontrar aquí *inconsecuencias*, porque ahora llame la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado mismo afirme que la ley moral es la condición bajo la cual nosotros podemos *adquirir conciencia* de la libertad, quiero recordar aquí tan sólo que la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese, en nuestra razón, pensada *anteriormente* con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para *admitir* algo así como lo que la libertad es (aun cuando ésta no se contradice). Pero si no hubiera libertad alguna, no podría *de ningún modo encontrarse* la ley moral en nosotros.³

Es claro por tanto que la libertad es la causa de la ley moral, es su *ratio essendi*. Sin embargo, el punto de partida es que poseemos la ley moral y, por consiguiente, es *necesario* que su causa exista; pero mediante la ley moral adquirimos conciencia, es decir, llegamos al conocimiento de la existencia real de la libertad, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad.

Lo que me interesa destacar de esta prioridad de la razón práctica respecto de la razón especulativa es la consecuencia que se desprende de ella; esta consecuencia la expresa Kant de la siguiente manera: “El concepto de libertad, en la medida en que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la *piedra angular* de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa”.⁴

Ahora bien, puesto que según Kant sólo podemos conocer lo que la razón pone en el mundo, entonces todo lo existente cognoscible es la pro-

² La libertad es la tercera de las antinomias que Kant analiza en la *Crítica de la razón pura*. El argumento para establecer la *posibilidad* de pensar la libertad consiste en suponer que todo cuanto sucede en el mundo está regido por la ley de la causalidad natural, pero esta suposición tiene como consecuencia un regreso infinito, pues de todo debemos establecer su causa natural. Por tanto, como el regreso infinito no nos permite establecer la última causa y, en consecuencia, no podemos saber si todo tiene una causa natural, entonces debemos suponer una absoluta espontaneidad: la libertad.

³ Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*. México, UAM-Iztapalapa, 2001, pp. 2-3.

⁴ *Idem*.

pia razón, lo cual es una forma de la metafísica del sujeto. Además de esta forma de metafísica, la libertad se constituye con Kant en la *piedra angular*, en el concepto fundamental sobre el cual se construye la totalidad del sistema de la razón pura. Esto significa que la razón práctica se constituye en el fundamento de la razón en su totalidad, incluyendo la especulativa.

GADAMER Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA COMO FUNDAMENTO DE CONOCIMIENTO

La razón práctica constituye el uso de la razón para obtener el conocimiento sobre lo humano y la razón especulativa constituye el uso de la razón para el conocimiento de la naturaleza. Por tanto, según lo que hemos dicho, el saber sobre lo humano se convierte en el fundamento del conocimiento de la naturaleza. Dicho en otras palabras, la ética se constituye en el fundamento del conocimiento del mundo, del conocimiento posible para el hombre. Esta conversión se encuentra ya radicalizada en Gadamer y es esta radicalización lo que nos falta exponer.

Podemos exponer esta radicalización de la metafísica del sujeto llevada a cabo por Gadamer, mediante el proceso de ontologización de la hermenéutica. De acuerdo con el propio Gadamer, la hermenéutica ha recorrido el largo camino que podemos dividir en las siguientes etapas:⁵

1. Primero, la hermenéutica se concibió como el paso de las hermenéuticas particulares (la filológica y la teológica) a la teoría general de la interpretación: interpretación de textos, interpretación obras de arte, interpretación de ruinas, etcétera.
2. Posteriormente, la hermenéutica pasa a ser considerada desde un punto de vista epistemológico y se constituye en el método de las ciencias del espíritu: primero de la historia y luego del resto de las ciencias humanas.
3. Finalmente, la hermenéutica llega a constituirse en una condición ontológica del ser humano. Lo cual tiene como consecuencia que toda actividad humana es hermenéutica. Es decir, toda actividad

⁵ Paul Ricoeur ha descrito este proceso como una doble radicalización: por un lado la hermenéutica ha pasado de la particularidad (filológica y teológica) a una hermenéutica general y, por el otro lado, de la epistemología a la ontología. (Paul Ricoeur, "La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey", en *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica*. México, FCE, 2001, pp. 71-110.)

humana está ontológicamente determinada a ser una actividad hermenéutica.

Este proceso de ontologización de la hermenéutica consiste en establecer la estructura existencial de la comprensión. Es decir, en la determinación de las condiciones ontológicas de posibilidad de la comprensión.⁶ Esta estructura existencial está ubicada en las condiciones ontológicas del ser humano. La ontología del hombre es lo que esencialmente lo define, lo que lo caracteriza, lo que lo hace ser tal hombre y lo distingue del resto de los entes.

Según Gadamer, lo que define al hombre es la *lingüisticidad*, es decir, la capacidad de tener lenguaje; porque el hombre es el ente que tiene logos. Esta capacidad de tener lenguaje proporciona al hombre una característica que lo distingue del resto de los entes: esa característica es la capacidad de tener mundo. Sólo el hombre tiene mundo.

Por consiguiente, el mundo con el cual se enfrenta el hombre depende del lenguaje. Dicho en otras palabras, la condición ontológica del hombre fundamenta el mundo existente. Expresado en términos de Heidegger, diríamos que la estructura existencial del Ser-Ahí constituye la ontología fundamental, lo cual quiere decir que la estructura ontológica del hombre es el fundamento de todo lo existente.⁷

Hemos visto que la metafísica del sujeto consiste en poner el fundamento de todo lo existente en el sujeto. Gadamer, por su parte, ha puesto el fundamento de todo lo existente en el hombre. Específicamente, ha puesto ese fundamento en la capacidad de tener lenguaje del ser humano, en la lingüisticidad. Por otra parte, a diferencia de metafísicas del sujeto anteriores que ponen la *conciencia* como fundamento, la de Gadamer toma como fundamento la ontología humana, la estructura existencial humana fáctica. Por ello la filosofía hermenéutica es, además, la consumación de la metafísica del sujeto.

Finalmente me resta exponer de esta consumación una de las consecuencias análoga a la expuesta en el caso de Kant y que muestra de manera muy clara la relación de la filosofía de Gadamer con las humanidades y, quizá, muestra también lo esencial del humanismo contemporáneo. Veamos esta consecuencia.

⁶ Esta estructura existencial de la comprensión es lo que Heidegger llamó inicialmente la "hermenéutica de la facticidad" y que Gadamer toma de este filósofo.

⁷ Esta elaboración de la estructura existencial de la comprensión constituye la cancelación de la noción de naturaleza (entendida como independiente del hombre y como "objetiva") y su sustitución por la noción de mundo.

En Kant hay ya una preeminencia del uso práctico de la razón respecto del uso teórico o especulativo. Esta preeminencia hizo de la *libertad* la piedra angular de la construcción de la razón pura en su totalidad, con esto se hace de la ética, cuyo objeto es la libertad, el fundamento del conocimiento en general y del científico en particular. Pero la *razón* aquí todavía es pensada como opuesta a un objeto, lo que Kant llama *cosa en sí* y, por tanto, la razón tiene que buscar el contenido fuera de sí misma.

En Gadamer encontramos también que la filosofía práctica, la ética aristotélica, la hermenéutica, es puesta como base del conocimiento en general y del conocimiento científico en particular. Gadamer, como buen alumno de la fenomenología heideggeriana, toma como modelo la ética aristotélica. Es decir, la estructura existencial de la comprensión está constituida por la pertenencia del individuo a un mundo y este mundo está constituido por el *ethos* aristotélico. Gadamer lo expresa de la siguiente manera:

hay que buscar en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer, desear y realizar con nuestra propia acción [...] ¿Cómo puede la facticidad adquirir el carácter de principio, de *punto de partida* primero y determinante? El sentido del *hecho* no es aquí la facticidad de los hechos extraños que sólo exigen una explicación. Se trata de la facticidad de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros; es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida. La palabra griega que designa el paradigma de tales facticidades es el conocido término de *ethos*.

Este *ethos*, estas condiciones de nuestra existencia finita son previas al intento de cualquier conocimiento teórico, por ello la filosofía práctica, cuyo objeto es este *ethos*, es el fundamento no sólo de las ciencias humanas, sino de toda la ciencia en general, incluidas las ciencias naturales. Por esto es que Gadamer constantemente señala que el problema hermenéutico no se limita a las *ciencias del espíritu*, sino que se extiende también a las ciencias naturales. Y es éste también un aspecto de la tan discutida universalidad de la hermenéutica de Gadamer.

Así es como a la pregunta ¿qué lugar ocupan las *humanities*, las *ciencias del espíritu* en el universo de la ciencia?, podemos responder que ocupan el lugar fundamental, porque constituyen el fundamento de todo nuestro querer y hacer. Hay un humanismo más grande que devolver lo que le pertenece más esencial y propiamente al humano. Espero que con lo dicho haya logrado mostrar la relación entre el pensamiento de Gadamer y las humanidades, que es la pretensión de este encuentro.

HISTORIA

EL PAPEL DE LA TRADICIÓN EN LA COMPRENSIÓN GADAMERIANA

— — —
ALEJANDRO SALCIDO AQUINO*

La importancia del pensamiento gadameriano estriba, entre otras cosas, en que ha abierto nuevos caminos para acceder a amplios horizontes en el desarrollo de la filosofía contemporánea, la cual enfrenta, por una parte, el debilitamiento de las principales categorías epistémicas, éticas y políticas de la Modernidad y, por otra, el relativismo extremo de las propuestas posmodernas. Una de las principales contribuciones gadamerianas es la rehabilitación del concepto de tradición como el ámbito de formación y reconstrucción de las personas y de la racionalidad de sus creencias y acciones.

En este trabajo pretendo mostrar que la crítica y rehabilitación del concepto de tradición representa una alternativa para superar los dilemas que nos conducen a las confrontaciones entre los historicismos relativistas y los enfoques filosóficos que aún defienden categorías universalistas heredadas de la Modernidad, y que han exhibido su inconveniencia histórica y social. Además, tal conceptualización de la tradición es un elemento valioso y fructífero para el estudio de las relaciones interculturales.

Gadamer¹ es explícito en este punto al cuestionar la validez del proyecto moderno de buscar un método algorítmico que nos asegure la justificación racional de nuestras creencias y acciones. Lo que prevalece ahora, dice, es la idea del método, pero éste en sentido moderno es un concepto unitario, pese a las modalidades que pueda tener en las diversas ciencias. El ideal de conocimiento perfilado por el concepto de método consiste en recorrer una vía de conocimiento tan reflexivamente que siempre sea posible repetirla, pues lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el proceder de la ciencia. Pero eso supone necesariamente

* Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM.

¹ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 54-55.

una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad supone la verificabilidad, en una o en otra forma, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. Por eso, reitera Gadamer, el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la clásica regla de certeza, que ella sólo se admite como satisfaciendo las condiciones de la verdad, pero como ideal de certeza. De aquí que la certeza debe basarse en un procedimiento aplicable por cualquier sujeto, de tal manera que distintas personas puedan llegar al mismo resultado, siguiendo ese mismo camino o método. La certeza garantizada por el método se convierte en el único criterio de verdad y, por lo tanto, en el criterio para decidir qué es objeto de ciencia y qué no puede serlo.

Gadamer insiste en que en la concepción moderna de la ciencia el método permite eliminar toda subjetividad y juicio personal, así como todo prejuicio cultural que pueda distorsionar el conocimiento objetivo. No obstante, la pretensión de la ciencia es superar lo aleatorio de la experiencia subjetiva mediante un conocimiento objetivo, y el lenguaje del simbolismo equívoco mediante la univocidad del concepto.² Como ha explicado ampliamente Ambrosio Velasco,³ la pretensión de la primacía del método en la ciencia moderna tiene tres grandes implicaciones: i) la usurpación metodológica del objeto de estudio, en cuanto sólo lo que es tratable por el método repetible puede ser objeto de la ciencia; lo que no es metodológicamente maleable no puede originar conocimiento científico, por lo que quedan fuera del ámbito de la ciencia el mundo moral, político e histórico; ii) otra consecuencia es la negación de la relevancia de las capacidades personales del sujeto en la elaboración del conocimiento, pues la sensibilidad y la capacidad de juicio son relegadas por el recurso a un método algorítmico riguroso y concluyente, que garantiza la racionalidad y objetividad del conocimiento. De aquí que el sujeto se convierte simplemente en un usuario que aplica mecánicamente el método, y gracias a ello desarrolla el conocimiento científico; pero también esta tesis de la reducción de la objetividad y la racionalidad repercute negativamente en el ámbito del conocimiento moral, político y sociohistórico, y iii) otra consecuencia del absolutismo metodológico es el desdén del condicionamiento histórico-cultural del conocimiento. La abstracción del contexto social de la ciencia impide reconocer y reflexionar acerca de la validez de los prejuicios que

² *Ibid.*, p. 55.

³ Cf. Ambrosio Velasco, "La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía, a la vuelta del tercer milenio: más allá de la modernidad y la posmodernidad", en *Intersticios*. México, uc, año 6, núms. 14 y 15, 2001, pp. 229-230.

todo sujeto hereda como miembro de su sociedad y de su propia comunidad científica. “La ilusión de la objetividad que proporciona la creencia dogmática en las capacidades del método científico, impide a los hombres cuestionar los prejuicios fundamentales presupuestos en su propia actividad científica”.⁴

Ante tal panorama del conocimiento y de la civilización dominada por el saber metodológico y técnico, Gadamer nos ofrece una concepción alternativa más histórica, más objetiva y más humana. Las características de esta nueva concepción consisten precisamente en restituir al sujeto su contexto de vida social, y en reconocer la centralidad de la comprensión crítica de ese mundo de vida, como condición de posibilidad del desarrollo del conocimiento verdadero.

De acuerdo con Gadamer, la pertenencia a las tradiciones y la presencia del proyectar humano en la cosa comprendida constituyen la doble dimensión de la *finitud* humana:

La pertenencia es condición para el sentido originario del interés histórico, no porque la elección de temas y el planteamiento estén sometidos a motivaciones subjetivas y extracientíficas (en cuyo caso la pertenencia no sería más que un caso especial de dependencia emocional, del tipo de la simpatía), sino porque la pertenencia a tradiciones pertenece a la finitud histórica del estar ahí tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras de sí mismo.⁵

La finitud es una categoría central de la hermenéutica de Gadamer, ya que concentra su crítica específica al subjetivismo, al positivismo y al racionalismo de tipo hegeliano. Gadamer menciona que no son Heidegger o Nietzsche los primeros en cuestionar la conciencia del sujeto y su certeza, pues Hegel desarrolla la crítica y superación del espíritu subjetivo por el espíritu objetivo. El positivismo, por su parte, traza su proyecto teórico precisamente contra la participación de la subjetividad en la producción del conocimiento científico. La diferencia entre ambas críticas a la conciencia se centra en la idea de *finitud*; en la imposibilidad de la completud del conocimiento porque estamos atravesados siempre por las ataduras al pasado, inaprehensible en su totalidad y presente siempre en la *pertenencia*, y por las ataduras al futuro y su necesaria presencia en el *pro-*

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 230-231.

⁵ Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 327-328.

yectar. Lo que Gadamer postula, junto con Heidegger, es más bien la necesaria *opacidad* de la conciencia en cualquiera de sus formas incluyendo la conciencia científica; a su vez, la propuesta de la opacidad de la conciencia se articula con el llamado a la *objetividad*. Como explica Mariflor Aguilar en *Confrontación crítica y hermenéutica*,⁶ el sujeto o intérprete está implicado en el comprender, lo cual no significa un rendimiento subjetivista, es decir, no significa que se sacrifica el objeto o la objetividad para concebir el conocimiento como un simple proyectar caprichoso, pues Gadamer aclara:

porque el conocimiento histórico recibe su legitimación de la pre-estructura del estar ahí, nadie querrá ya atacar los criterios inmanentes de lo que quiere decir conocimiento. Tampoco para Heidegger el conocimiento histórico es un proyectar planes, ni un extrapolar objetivos de la propia voluntad, ni un amañar las cosas según los deseos, prejuicios o sugerencias de los poderosos, sino que es y sigue siendo una adecuación a la cosa, una “*mesuratio ad rem*”. Sólo que la cosa no es aquí un “*factum brutum*” un simple dato simplemente constatable y medible, sino que es en definitiva algo cuyo modo de ser es el estar ahí.⁷

Lo que Gadamer trata de establecer es un doble deslinde, del objetivismo cientificista y del subjetivismo fenomenológico. “Deslinde del subjetivismo por que la ‘cosa’ opera como criba, y deslinde del objetivismo porque aclara que en este caso ‘cosa’ no es un *factum brutum* limpio de la presencia del sujeto”.⁸ Siempre se está en riesgo del objetivismo o del subjetivismo; dejarse determinar por la cosa misma parece una frase empirista, pero Gadamer aclara que no es el caso, pues ser receptivos ante la cosa no supone una actitud *neutral* del intérprete ni que nos cancelemos como sujetos, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y *prejuicios*. Lo que importa, señala, es que seamos conscientes de nuestras anticipaciones. Sólo conociendo lo que ponemos nosotros de nuestra ideología en la interpretación podemos conocer la *alteridad*, es decir, podemos enfrentarnos al texto como a un otro.⁹ De acuerdo con

⁶ Cf. Mariflor Aguilar, *Confrontación crítica y hermenéutica*. México, Fontamara, 1998, p. 131.

⁷ Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pp. 326-327.

⁸ Mariflor Aguilar, en *Confrontación crítica y hermenéutica* (p. 131), señala que esta “cosa” es de naturaleza lingüística y que, en este sentido, es el lenguaje el medio y la sustancia de la comprensión del acuerdo hermenéutico.

⁹ Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pp. 335-336.

Gadamer, si incorporamos nuestros preconceptos o nuestras opiniones previas al círculo, éste adquirirá *historicidad* porque las opiniones previas y prejuicios es lo que hemos heredado de la *tradición*; en consecuencia, es la tradición la que incorporamos en la comprensión circular. Me parece que el apropiamiento de la tradición es el tema que envuelve *Verdad y método*, además de ser la vía para la crítica al subjetivismo, pues, en última instancia, es la tradición la que convalida las nociones previas que deberán incorporarse a la comprensión, es en ella donde debemos buscar las líneas de sentido que rebasan al individuo y que orientan la comprensión.

Cabe aclarar que al afirmar que toda comprensión es esencialmente prejuiciosa, significa que no son los prejuicios los que nos alejan de la cosa, sino los prejuicios no percibidos: "Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición".¹⁰ Por ello es un momento fundamental de la comprensión cuando el intérprete, para ser capaz de detectar sus propios prejuicios, se sumerge en la tradición que los determinó. Sólo que al detectarlos, no se busca controlarlos para suprimirlos (como en el caso de Bacon con los ídolos), sino convivir con ellos y hacerles jugar el papel que les corresponde en la comprensión que es el papel de estructurar ésta de una manera específica. De este modo, Gadamer puede afirmar que en la medida en que la tradición es un entramado de prejuicios solidarios, en esa medida toda comprensión es prejuiciosa.

Precisamente desde esta idea de la comprensión como necesariamente prejuiciosa, Gadamer hace una de sus críticas a la Ilustración, la cual creó el prejuicio contra los prejuicios y contra la tradición. Sólo en la Ilustración el concepto de prejuicio adquiere matiz negativo, que es el de juicio no fundamentado y sostenido o aceptado únicamente *por tradición*, es decir, por herencia, por ideas heredadas que adquieren arraigo tenaz en la cultura. Pero prejuicio puede entenderse en realidad como un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes.¹¹ Prejuicio no tiene que ser siempre juicio falso. Si lo entendemos así es porque ha existido *un prejuicio contra todo prejuicio*, y junto con este prejuicio contra los prejuicios se pone en cuestión también la tradición.

Es bien sabido que Gadamer distingue los prejuicios que provienen del respeto a otros (autoridad) y los que provienen de la precipitación en juzgar, de los cuales hay que alejarse. Pretende rehabilitar también a la auto-

¹⁰ *Ibid.*, p. 336.

¹¹ *Cf. ibid.*, p. 337.

ridad, pues considera que ésta no tiene que implicar siempre un acto de sumisión y de abdicación de la razón, pues puede ser también un acto de *reconocimiento* y de *conocimiento*. De aquí que se puede reconocer que lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que, en principio, puede ser reconocido como cierto. Me parece que por esto Gadamer recurre a lo clásico como uno de los mejores lugares para explicar el concepto de tradición. Baste mencionar que atribuye a todo texto aprendido por la comprensión hermenéutica, las características de lo clásico: un sentido normativo que lo articula con la verdad, y un sentido histórico, aun cuando es esencialmente intemporal, porque se determina por la realización de una conservación que se mantiene frente a la crítica histórica:

El juicio valorativo implicado en el concepto de lo clásico gana más bien en esta crítica su nueva, su auténtica legitimación: es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta.¹²

De acuerdo con esto, la tradición exige que el conocimiento histórico se limite a lo pasado *como no pasado*, pero lo clásico exige algo más: que su verdad se signifique y se interprete a sí misma mediante su sola presencia.¹³ Lo clásico es pues, aquello que es por sí mismo tan elocuente que dice algo a cada presente como si se lo dijera a él particularmente.

Mariflor Aguilar¹⁴ puntualiza, de manera muy didáctica, tres pasos fundamentales de la propuesta gadameriana: i) a partir de la recuperación del círculo hermenéutico heideggeriano y del consiguiente planteamiento de la proyección inicial del sentido, se da un paso siguiente; ii) tal proyección se explica considerándola como enraizada en la *situación* del intérprete, es decir, en su contexto. Aclara que si estos dos pasos se quedaran solos en la propuesta, se corre el riesgo de incurrir en subjetivismo, por lo que se debe dar el siguiente paso; iii) consiste en anclar el proceso completo en la historia, con lo cual, lo que se introduce en el círculo no son ya nuestras ocurrencias y preocupaciones provisionales ni nuestro entorno inmediato, sino la tradición histórica con las características de lo clásico.

Como se puede percibir, el concepto de tradición es quizás uno de los más importantes del pensamiento gadameriano, justamente porque en él

¹² *Ibid.*, p. 356.

¹³ *Ibid.*, p. 359.

¹⁴ M. Aguilar, *op. cit.*, pp. 137-138.

se integra la concepción dinámica, interdependiente, de lo subjetivo y lo objetivo a través de la comprensión. Este proceso del acontecer de la tradición constituye tanto la transmisión de una cultura, de los presupuestos o prejuicios propios del espíritu objetivo de una comunidad históricamente determinada, como el cuestionamiento y transformación de lo históricamente dado en la tradición. Este proceso de herencia y transformación no sólo representa el desarrollo del saber de una comunidad, sino también el desarrollo de la comunidad misma, tan importante a considerar en el estudio de las relaciones interculturales.

Gadamer insiste en este punto en el sentido de que el círculo no es de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición —subraya—, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. Al respecto dice Gadamer: “El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo ‘metodológico’ sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión”.¹⁵ Y lo peculiar de este momento ontológico de la comprensión consiste, fundamentalmente, en el diálogo que se establece entre la formación cultural propia de quien comprende, y la formación cultural de la obra que se busca comprender. La comprensión tiene estructura de diálogo porque es el encuentro con la tradición, y ésta no es algo inerte, sino que es lenguaje:

La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto sino que se comporta respecto a objetos. Pero esto no debe malinterpretarse como si en la tradición lo que en ella accede a la experiencia se comprendiese como la opinión de otro que es a su vez un tú. Por el contrario, estamos convencidos de que la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú,

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 363.

sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú.¹⁶

El *tú*, pues, es otro con el cual nos relacionamos pero que también tiene comportamientos respecto a uno. La conversación auténtica requiere también que se dé todo su peso al *tú*, es decir, atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar y querer entender lo que dice recogiendo el derecho objetivo que tiene de expresar su opinión.¹⁷ Me parece que el recurso a la conversación, tal como Gadamer la entiende, como modelo de la comprensión hermenéutica, es importante porque, como señala Mariflor Aguilar,¹⁸ el modelo dialógico conversacional representa un nuevo paradigma epistemológico que rompe con la concepción del conocimiento concebida como relación sujeto-objeto; además, resta peso al esencialismo metafísico pues enfatiza el preguntar por encima del responder, lo cual significa que la pregunta hermenéutica es un preguntar en el sentido heideggeriano en tanto que no espera una respuesta, sino que apunta siempre a la dirección del preguntar; por último, se opone al subjetivismo, pues en el lenguaje en general y en su estructura dialógica rige la esfera del *nosotros* en lugar del *yo*. "El habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros".¹⁹ Por esta razón, Gadamer considera que *estaren-con-versación* significa salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro.

El acontecer de la tradición a través de la comprensión no puede, por consiguiente, ser controlable por metodología alguna, pues se trata del proceso mismo de desarrollo del hombre en su contexto cultural, proceso que precede toda manipulación metodológica por parte del sujeto. De aquí la insistencia de Gadamer en que el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método.

Quiero destacar, finalmente, que adhesión a la tradición significa, para Gadamer,²⁰ tanto cambio de lo existente como defensa de lo establecido,

¹⁶ *Ibid.*, p. 434.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Cf. ibid.*, pp. 153-154.

¹⁹ *Cf. H.-G. Gadamer, Verdad y método II*, p. 150.

²⁰ *Ibid.*, pp. 258-259.

pues su tesis reafirma que la tradición está en un constante cambio. Con ello pretende rechazar la acusación de conservador:

La expresión "adhesión a la tradición" significa que ésta no se agota en lo que se sabe del propio origen y por eso no se puede eliminar mediante una conciencia histórica adecuada. El cambio de lo existente es una forma de adhesión a la tradición no menos que la defensa de lo establecido. La tradición está en un constante cambio. "Adherirse" a ella es la formulación de una experiencia en virtud de la cual nuestros planes y deseos se adelantan siempre a la realidad, sin supeditarse a ella, por decirlo así. Se trata, pues, de medir entre la anticipación de lo deseable y las posibilidades de lo factible, entre los meros deseos y el verdadero querer; esto es, se trata de integrar las anticipaciones en el material de la realidad.²¹

Con respecto a las limitaciones de la reflexión hermenéutica²² dentro de la tradición para dirimir el conflicto entre los propios prejuicios y las voces del pasado, cabe mencionar que para Gadamer la comprensión hermenéutica sólo produce una pluralidad de interpretaciones y horizontes, pero no ofrece criterio alguno para decidir qué elementos del horizonte del presente y qué elementos del horizonte del pasado se rechazan y cuáles se aceptan. Al abrir posibilidades de conocimiento, la comprensión hermenéutica sólo satisface una condición necesaria para la evaluación racional de prejuicios, pero no ofrece criterios suficientes para realizar tal evaluación. Pero esta limitación no conduce a Gadamer a la aceptación de la propuesta de una hermenéutica profunda basada en una teoría meta-hermenéutica de la acción comunicativa. Rechaza todo planteamiento que pretenda validez universal más allá de los procesos deliberativos, retóricos y consensuales que suceden en el desarrollo de las tradiciones, y acepta la incertidumbre de las decisiones y acuerdos que carecen de criterios y garantías universales. La evaluación de estas decisiones y consensos es algo que no se puede hacer desde fuera de la tradición, sino que los mismos participantes de ella deben responsabilizarse y decidir pragmáticamente en cada situación concreta, sin garantías y con riesgos de equivocación. Pero me parece que en relación con un pluralismo cultural, tendríamos que reconocer no tanto una pluralidad de voces dentro de una enorme tradición

²¹ *Ibid.*, p. 259.

²² Ambrosio Velasco desarrolla puntualmente la crítica de Habermas a Gadamer respecto a las limitaciones de la tradición en "El concepto de tradición en el debate Gadamer-Habermas", en M. Aguilar, coord., *Reflexiones obsesivas. Autonomía y cultura*. México, Fontamara/UNAM, 1998, pp. 63-76.

transhistórica, sino más bien una pluralidad de tradiciones, cada una de ellas con una pluralidad de voces.²³

Estimo que la rehabilitación del concepto de tradición como el ámbito de formación, vinculado con el concepto de cultura que designa el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre, y la revaloración del concepto de reconstrucción de las personas y de la racionalidad de sus creencias y acciones, constituye una alternativa muy útil para superar el dilema entre posiciones relativistas extremas y posiciones universalistas, en la tarea de comprender las culturas y la relación entre culturas.

²³ Comparto la apreciación de Ambrosio Velasco referida en "El concepto de tradición en el debate Gadamer-Habermas", en el sentido de que si se es consecuente con la tesis del pluralismo como condición fundamental de la racionalidad ética y epistémica, entonces resulta claro que aquellos principios y estándares que tengan un mayor poder heurístico para develar nuevos contenidos de la propia tradición, y de otras tradiciones, serán preferibles sobre aquellas contenidas de mayor poder heurístico; pero este criterio heurístico no es suficiente ni exhaustivo y depende para su aplicación de estándares internos a cada tradición; pero al final de cuentas es un criterio útil para dirimir conflictos entre pretensiones de racionalidad y verdad de tradiciones en competencia.

RELACIONES CON LA TRADICIÓN: UN DIÁLOGO EN CONSTRUCCIÓN PERMANENTE

MARCELINO ARIAS SANDÍ*

Este trabajo se propone revisar las relaciones con la tradición, desde la hermenéutica gadameriana, a fin de resaltar su complejidad que en la mayoría de los trabajos sobre la tradición es soslayada; además, señalar que la comprensión de esta complejidad puede abrir vías significativas para mejorar el diálogo entre la hermenéutica, las humanidades y las ciencias sociales.

Éstas últimas reconocen las aportaciones de la hermenéutica, pero no han logrado integrarlas a sus investigaciones, quizá por la manera simplificada de comprenderlas. El diálogo que se construye entre la hermenéutica y otras disciplinas, también debe reconstruir los matices de los conceptos hermenéuticos y abrir caminos para su aplicación.

INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre tradiciones y las del intérprete con la tradición, presentan varias facetas que es conveniente analizar, a fin de estar en condiciones de utilizar este concepto en su pleno potencial hermenéutico. En los debates en torno a la hermenéutica filosófica de Gadamer, uno de los temas más polémicos ha sido precisamente la tradición. Los diversos autores que han participado en estos debates consideran la relación con la tradición uno de los aspectos más problemáticos de la hermenéutica. Sin embargo, llama la atención el modo en que se destaca la autoridad de la tradición, como la relación central que se establece con ella. En el conjunto

* Universidad Veracruzana, México.

del trabajo de Gadamer hay elementos suficientes para asumir que las relaciones con la tradición son más complejas y sugerentes que su reducción a la relación de autoridad. A fin de comprender el entramado de relaciones que se dan con la tradición, enseguida presento un grupo de instancias de construcción de relaciones con la tradición.

ENTRE TRADICIONES

En primer lugar están las *relaciones entre tradiciones*. Si bien en algunas partes de los textos de Gadamer y de los participantes en los debates se habla de la tradición en singular, si tomamos en cuenta que existen diversos tipos de tradiciones, es evidente que la tradición es también un conjunto de tradiciones que acontecen simultáneamente. Aun en un mismo ámbito, como la política o la moral, se pueden encontrar distintas tradiciones *conviviendo* en el mismo tiempo, puede ser una convivencia pacífica o violenta, pero al fin convivencia. En el encuentro de dos tradiciones se puede dar la *primacía* de una sobre otra, que no necesariamente significa la desaparición de una de ellas pero sí su *subordinación*, aunque sí se dan los casos de la *quiebra o hundimiento de una tradición por aparición de otra más poderosa*. También se da la *superposición* de dos tradiciones que terminan *conviviendo o fusionándose*.

Además de las relaciones que se dan entre diferentes tradiciones, podemos establecer al menos *cuatro grandes frentes en los que se dan las relaciones del sujeto (intérprete) con la tradición*. Primero, las que se dan *desde* la tradición hacia el intérprete; en segundo lugar, las que se establecen en la dirección contraria, cuando el intérprete se dirige *hacia* la tradición; después tenemos las que se dan *frente* a la tradición y, finalmente, las que se realizan cuando el intérprete se ubica *en* la tradición. Desde luego que esta clasificación sólo cumple una función analítica, y no debe pensarse como una jerarquización real de estas relaciones. Sólo en un sentido hermenéuticamente originario es posible decir que siempre estamos *en* la tradición, es decir, ontológicamente estar en la tradición es una situación irrebalsable. Partiendo de esta situación hermenéutica se pueden revisar las relaciones que se establecen estando en la tradición.

EN LA TRADICIÓN

La relación más básica, si es posible decirlo así, es la de *pertenencia*. El intérprete pertenece a su tradición porque "la pertenencia a tradiciones per-

tenece a la finitud histórica del estar ahí tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras de sí mismo".¹ No se trata, pues, de una decisión del intérprete el pertenecer o no a una tradición, sino, más bien, de un modo de ser fundamental. Esta *pertenencia constituye una relación vital* con la tradición. Esta relación no puede concluir por la vía de la reflexión sobre la tradición, ni con el desplazamiento físico del intérprete a otras comunidades humanas que participen de tradiciones distintas, en todo caso, el horizonte de la propia tradición se desplaza también. Así, el intérprete permanece *inmerso* en su tradición, incluyendo sus prejuicios y las limitaciones a su libertad, pero entendiendo que "los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios [son] la realidad histórica de su ser".²

Al asumir su propia finitud histórica y su pertenencia a la tradición, el sujeto tiene que pensar su propia historicidad como condición de su comprensión de la tradición, más que pensar que puede superar toda determinación histórica de su comprensión. Este juego de conocimiento y reconocimiento es lo que permite afirmar que la pertenencia a la tradición no "limita la libertad del conocer sino que la hace posible".³

El estar *en* la tradición no determina de un modo unívoco el modo en que uno se puede relacionar con ella, así la tradición puede ser *asumida, afirmada o cultivada*, entendida como algo propio, ejemplar, de aquí la idea de que defender a la tradición es una actitud conservadora. Pero me parece que la dimensión de *conservación* de la tradición es sólo una de las dimensiones que se deben considerar al pensar la tradición. La relación con la tradición también implica *transformación e innovación*, y así como puede asumirse también que la tradición es *aborrecible*, en todo caso *la relación con la tradición es siempre una relación dinámica que modifica a la tradición, al intérprete y a su relación*.

No importa el modo en que se esté dando la relación con la tradición, lo que es importante es reconocer el momento de la tradición en todo comprender. En este sentido es que la comprensión se entiende como una interpenetración del movimiento de la tradición con el movimiento del intérprete, que es propiamente el círculo hermenéutico.

Uno de los conceptos clave de la hermenéutica es el de horizonte; tener un horizonte hermenéutico es precisamente estar *en* la tradición. Es

¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1993, p. 328.

² *Ibid.*, p. 344.

³ *Ibid.*, p. 437.

por pertenecer a una tradición que el intérprete tiene un horizonte, y este horizonte se mueve con el intérprete, es así que toda comprensión se realiza desde un horizonte; esta relación fundamental, vital con la tradición, es irrebalsable en sentido ontológico. Dice Gadamer:

el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta. La conciencia histórica que quiere comprender la tradición no puede abandonarse a la forma metódico-crítica de trabajo con que se acerca a las fuentes, como si ella fuese suficiente para prevenir la contaminación con sus propios juicios y prejuicios. Verdaderamente tiene que pensar la propia historicidad. Estar en la tradición no limita la libertad del conocer sino que la hace posible, como ya habíamos formulado.⁴

Estar *en* la tradición nos da un horizonte desde el que nos encontramos con otras tradiciones o con aspectos desconocidos de la propia tradición, es este horizonte el que posibilita escuchar las voces que vienen desde la tradición.

DESDE LA TRADICIÓN

Cuando decimos que algo habla *desde* la tradición, es primariamente porque no lo reconocemos como propio, es más bien algo extraño, por ello es que pensamos que nos habla otro. *Ese otro, que es la tradición, se hace valer a sí mismo en su propio derecho a decir*, y es en ese momento en que la tradición nos habla, que decimos que somos *alcanzados e interpelados* por la tradición. Para Gadamer, este momento de interpelación es fundamental para el quehacer de las ciencias del espíritu, en tanto es esto lo que permite la comprensión y determinación de sus objetos de investigación.

Este momento de la *interpelación* produce una doble pregunta: por una parte, la tradición misma viene a ser una pregunta para nosotros, es decir, "comprender una palabra de la tradición que le afecta a uno requiere siempre poner la pregunta reconstruida en el campo abierto de su propia cuestionabilidad, esto es, pasar a la *pregunta que la tradición viene a ser para nosotros*".⁵ Por otra parte, *la tradición nos plantea preguntas*, esto es, la tradición no sólo es una pregunta, sino que también plantea preguntas:

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, p. 453.

Lo que hay al principio es más bien la pregunta que el texto nos plantea a nosotros, nuestra propia afición por la palabra de la tradición, de modo que su comprensión implica siempre la tarea de la automediación histórica del presente con la tradición. Así pues, en realidad la relación entre pregunta y respuesta queda invertida. Lo transmitido, cuando nos habla [...] nos plantea una pregunta y sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto.⁶

Esta doble pregunta es fundamental para el quehacer hermenéutico, en tanto es uno de los momentos constitutivos de la lógica de pregunta y respuesta, que no sólo es una característica de la indagación hermenéutica sino también del fenómeno hermenéutico que “encierra en sí el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta”.⁷ Es en esta lógica y estructura que escuchamos *las voces que vienen desde la tradición*, y con esto se muestra en toda su fuerza otro de los elementos centrales de la estructura y proceder hermenéuticos, es decir, la escucha.

Cuando la tradición hace oír su voz con derecho propio, *pone límites a la precipitación de los propios prejuicios del intérprete y de la asimilación apresurada del pasado* con las propias expectativas de sentido; es la voz que viene desde la tradición la que nos ayuda a realizar una de las condiciones hermenéuticas fundamentales, que es protegerse contra la arbitrariedad de las propias ocurrencias, “sólo entonces se llega a escuchar la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente”.⁸

La importancia de escuchar la palabra que viene *desde* la tradición o desde el otro, ha sido destacada por Mariflor Aguilar cuando señala: “He mencionado que no deja de sorprender el hecho de que nuestra tradición occidental, siendo una tradición del *logos*, no incluya a la escucha como parte central de la racionalidad. Lo que domina en nuestra cultura es pensar la razón en términos de hablar y decir, nunca de escuchar”.⁹ Escuchar no sólo afecta a nuestra concepción de la racionalidad, también lo hace a nivel ontológico y práctico, pues “demorarse en la escucha es darle al otro todo su peso ontológico, es reconocer que el otro tiene ser propio, no que responde a mis pretensiones, ni a mi reconocimiento ni a mi refutación sino a las fuerzas de su propia formación”.¹⁰

⁶ *Ibid.*, p. 452.

⁷ *Ibid.*, p. 447.

⁸ *Ibid.*, p. 376.

⁹ Mariflor Aguilar, “Ética y lenguaje simbólico: Hacia una ética de la escucha”, en Luis Villoro, coord., *Los linderos de la ética*. México, Siglo XXI/UNAM/CIICH, 2000, p. 90.

¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

Ahora bien, si aceptamos que el fenómeno hermenéutico tiene la estructura de la conversación, podemos decir que la escucha no es optativa, esto es, la actitud que tomamos al escuchar o el modo en que respondemos a lo que se nos dice puede ser tan diverso como queramos, pero lo que no es posible es no escuchar, *podemos cerrar los ojos pero no los oídos*. Si hacemos como si no escucháramos, esto no significa que efectivamente no lo hagamos, no altera la estructura del fenómeno hermenéutico, pero sí nuestras actitudes y acciones. De aquí la pertinencia de la propuesta de una ética de la escucha, que desarrolle las *virtudes hermenéuticas*

considerando que en el lenguaje simbólico se representa y se actualiza el *ethos* de un pueblo, hay comportamientos que se deben generar para atender representaciones de tal magnitud que unifiquen al pueblo. Los comportamientos requeridos pertenecen a un ámbito de la ética que puede denominarse *de escucha*; ética de la escucha que confiera todo su valor y su dimensión ontológica a la expresión simbólica.¹¹

En todo caso, *las relaciones que se generan desde la tradición* tienen implicaciones.

HACIA LA TRADICIÓN

Si bien el intérprete tiene una relación que viene *desde* la tradición, también se establece una relación que va del intérprete *hacia* la tradición. No toda tradición llega al presente con la misma fuerza, de algunas sólo tenemos débiles indicios; en esos casos, es evidente que el intérprete tiene que *abrir el camino hasta esas tradiciones*.¹² Aun cuando es al dirigirse a las tradiciones olvidadas cuando es más obvio este trabajo del intérprete, esta relación se establece respecto a todas las tradiciones con las que nos encontramos.

El encuentro con la tradición no es regularmente fruto del azar, sino que se conduce por el interés del intérprete, es decir, el investigador histórico que se dirige hacia la tradición lo hace *motivado por el presente y sus*

¹¹ *Ibid.*, p. 90.

¹² Cuando Gadamer se refiere a la tradición del *sensus communis* en relación a Vico dice: "En cambio nosotros tendremos que abrirnos penosamente el camino hasta esta tradición, mostrando en primer lugar las dificultades que ofrece a las ciencias del espíritu la aplicación del moderno concepto de método. Con vistas a este objetivo perseguiremos la cuestión de cómo se llegó a atrofiar esta tradición". (H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 54.)

intereses, y en tal caso se cumple con la condición hermenéutica de que toda comprensión de la tradición requiere un horizonte propio del intérprete pero, por otro lado, el movimiento del intérprete hacia la tradición también muestra que *aun la tradición más extraña tiene alguna clase de presencia en el horizonte actual*, la pertenencia de la tradición a nuestro propio horizonte es lo que permite dirigirse hacia ella. Gadamer señala que:

Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro; por el contrario todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición.¹³

Sólo teniendo presente este horizonte único es que toma su verdadera dimensión hermenéutica la relación del intérprete cuando se dirige *hacia* la tradición, y se afirma entonces que *el intérprete debe desplazarse al horizonte histórico desde el que habla la tradición* y que comprender la tradición es este desplazarse a su horizonte evitando los malentendidos generados por la imposición de nuestros prejuicios a la palabra de la tradición. Es en este horizonte único donde ocurre la fusión de horizontes y la historia efectual.

Creo que es el horizonte único lo que muestra la universalidad ontológica de la hermenéutica y a la vez lo que permite desarrollar la universalidad del enfoque hermenéutico en la investigación histórica. Es pues, en el momento en que el intérprete se dirige hacia la tradición en el que se muestra de modo evidente la doble cualidad de la tradición de ser propia y extraña.

FRENTE A LA TRADICIÓN

La última relación que me parece debe ser revisada es la que se da cuando el intérprete se encuentra *frente* a la tradición. Ésta es la relación que más preocupa y molesta a Habermas, y hasta cierto punto la relación que él ve como única, dado que es aquí donde se menciona de manera más explí-

¹³ *Ibid.*, p. 375.

cita la autoridad de la tradición. Es en el campo de las relaciones frente a la tradición que Gadamer propone la rehabilitación de autoridad y tradición, vinculando esto con el concepto del prejuicio y

Con ello se vuelve formulable la pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave: ¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios?, ¿en qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?¹⁴

Si bien Habermas ve a la tradición como fuente de malentendidos y de imposición de autoridad, fuente que debe ser enfrentada con una razón universal y libre de dominio para distinguir entre reconocimiento dogmático y consenso, para Gadamer la relación del intérprete frente a la autoridad de la tradición no es sólo un asunto de reconocimiento dogmático, pero tampoco es algo que deba quitarse de en medio a través del uso de una razón universal y libre.

Para Gadamer, la esencia de la autoridad no es ser lo contrario a la razón y la libertad, ni de sumisión y abdicación de la razón, sino más bien *un asunto de reconocimiento y conocimiento*, es decir, se tiene la posibilidad de reconocer que *el otro está en condiciones de superioridad en juicio y perspectiva*, y que eso le da una ventaja respecto al juicio propio. En este caso, la autoridad a la palabra del otro no es un caso de imposición, sino de reconocimiento y, visto desde este punto, su *autoridad es adquirida y otorgada por el interlocutor*. Esta relación frente a la tradición creo que debe ser pensada desde el conjunto de tradiciones con las que nos enfrentamos y no sólo desde la tradición de las autoridades políticas, ya que incluso en la tradición política, en sentido amplio, disponemos de tradiciones a las que les reconocemos autoridad.

Aun cuando *la relación con la tradición siempre implica extrañeza y familiaridad*, en el caso de estar frente a la tradición, los términos que usamos para referirnos a ella, por lo regular, *resaltan la extrañeza*. Podemos identificar expresiones respecto a la tradición como: reconocer, estudio de, comprenderla correctamente, objeto de crítica, reflexionar sobre, distancia de la conciencia de la historia efectual, vincularse, desvirtuar, etcétera. Todas estas expresiones y otras se usan cuando estamos frente a la tradición.

¹⁴ *Ibid.*, p. 344.

CONCLUSIÓN

En resumen, la tradición, como uno de los conceptos centrales de la hermenéutica filosófica, requiere ser comprendida en un sentido amplio. Asimismo, para la comprensión de la compleja trama de elementos que construyen el sentido de la tradición para la hermenéutica, es pertinente tener presentes los múltiples tipos de tradición a que hace referencia la hermenéutica, para evitar generalizaciones apresuradas o reduccionismos simplificadores al hablar de la tradición. Algunas cosas que es posible decir de una tradición, no es tan fácil decirlas de otra, pero en un sentido amplio, sólo el conjunto de predicados en torno a las distintas tradiciones permiten comprender la propuesta hermenéutica.

Si, en ocasiones, al hablar de la tradición sólo se hace mención de un tipo, por ejemplo, la política, sobre todo en el campo de los debates sociológicos, algo parecido sucede al hablar de las relaciones con la tradición, generando análisis limitados, y más que decir que esta clase de análisis sea correcto o no, el riesgo es el de reducir el potencial heurístico de la hermenéutica en los diversos campos a los que se aplica.

Construir un diálogo continuo entre hermenéutica, humanidades y ciencias sociales, que sea mutuamente enriquecedor, es una tarea que la hermenéutica no puede eludir.

EL *SENSUS COMMUNIS* GADAMERIANO, CONCEPTO BASE PARA EL HUMANISMO. ACERCAMIENTOS Y COINCIDENCIAS CON G.-B. VICO

DORA ELVIRA GARCÍA*

Una cultura que otorga a la ciencia un puesto eminente y por tanto también a la tecnología basada en ella, nunca puede rebasar el marco más amplio que envuelve a la humanidad como entorno humano y como sociedad [...] Así las cosas resulta bastante cercano volverse a la tradición humanista e indagar qué se puede apreciar de ella para la forma de conocimiento de las ciencias del espíritu.

H.-G. GADAMER

REFLEXIONES INICIALES: REPLANTEAMIENTO DEL HUMANISMO

La propuesta filosófica de Gadamer puede entenderse en gran medida como una defensa y una preocupación sobre el humanismo. *Verdad y método* muestra una apología de la legitimación de las ciencias humanas y del espíritu, y su importancia para la filosofía. Gadamer reflexiona sobre las humanidades que conformaron la piedra de toque de la concepción humanista olvidada. Su pretendida rehabilitación de las humanidades se dirige contra la pujanza del humanismo en tanto desnudaba a tales humanidades del título de ciencia, y contra el dominio y las falsas pretensiones de la ciencia metódica en la cultura contemporánea.

* Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, México.

El dominio del método había tenido como resultado el abandono de la tradición humanista, por lo cual, el filósofo alemán pretende con su hermenéutica, construir un puente hacia dicha tradición en tanto considera que las ciencias humanas han de entenderse como las verdaderas defensoras y emisarias del humanismo. Este humanismo representa un contramovimiento del modelo metódico del conocimiento representado por las ciencias naturales.

La tarea que se propone Gadamer en *Verdad y método* inicia con el rechazo de la concepción trivializada de la estética en las ciencias humanas y con el uso exclusivo del método en las ciencias. Sin embargo, Gadamer no quiere excluir totalmente el método del reino de las humanidades; está convencido de que los métodos —por sí mismos— no determinan la cientificidad y relevancia de las ciencias humanas. Para él éstas tienen que entenderse como los verdaderos mensajeros del humanismo. Así, señala que “lo que convierte en ciencias a las del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de formación, que desde la idea de método de la ciencia moderna”.¹ Esta afirmación hace referencia a la tradición humanista que, por un lado, considera a la formación como caldo de cultivo del humanismo, y por el otro hizo una crítica a la “ciencia de ‘escuela’”² en donde se pueden apreciar los *motivos antiguos*. Entre estos motivos podemos encontrar la consideración de las lenguas clásicas que conllevó el surgimiento de la retórica, la cual iba contra la citada “escuela” en tanto mostraba su oposición con la filosofía y en cuanto pretendía la verdadera sabiduría sobre la vida.³ El arte de la interpretación y de la comprensión iniciado ya en el siglo xvii mediante los recursos retóricos usados desde la Antigüedad son características propiamente humanas. Como dice Gadamer “pertenece(n) al ser humano como tal. Por eso las denominadas ‘ciencias del espíritu’ se llamaban y se llaman con razón *humaniora* o *humanities*”.⁴ Ellas son las especificidades característicamente humanas.

No muy distantes de estas apreciaciones gadamerianas en relación con el retorno a la tradición humanista, podemos encontrar una resonancia con Gian-Battista Vico, quien realizó reclamos reivindicativos para las ciencias humanas, a partir del concepto de *sensus communis*. Gadamer retoma del filósofo napolitano este concepto, y reconoce en él una enorme riqueza

¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1997, p. 47.

² *Idem*.

³ *Ibid.*, p. 49.

⁴ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1994, p. 281.

para la construcción del humanismo distinguiendo entre el erudito escolar y el sabio de la vida, entre *sophía* y *phrónesis*. El *sensus communis* recalca de manera contundente en realidades tales como la cultura y la tradición, conceptos que tienen un valor enorme para el humanismo y fungen como su sustrato. El ser humano siempre está en el proceso de cultivarse, nunca deja de aprender aun estando siempre amenazado por los lados oscuros de la animalidad —dirían Gian-Battista Vico y Gadamer— que puede desencadenarse y aparecer en cualquier momento. Por ello la necesidad de formarse, hacerse humanamente y educarse, como elementos cruciales del humanismo.

Gadamer sostiene que

según Vico el término “humano” significa algo, tiene que haber suficiente en común a todos esos seres para que sea posible, con un esfuerzo suficiente de la imaginación, entender lo que debió parecerles el mundo a criaturas muy alejadas en el espacio o en el tiempo, o a quienes practicaron determinados ritos y utilizaron ciertas palabras y crearon ciertas obras de arte como medios naturales de autoexpresión con los que intentaban entender e interpretar para sí mismos su mundo.⁵

El humanismo viquiano se nutre del pasado, pero busca hacia el futuro del que recibe estimulación, dirección e inspiración.

Cuando se recurre a métodos puramente científicos de desciframiento de las culturas se rompe la comunicación. El *quid* interpretativo en Vico no está ahí, sino más bien en las conjeturas radicadas en el sentido común, para tratar de entender lo que habría sido vivir en una situación dada, en una época concreta, cómo veían las cosas aquellos que creían en la hechicería, sacrificios o encantamientos, y lo que hacían para cambiar esas situaciones. Por ello Vico apunta: “Los hombres empezaron a pensar humanamente en diferentes tiempos y lugares [...] El criterio enseñado por la Providencia divina común a todas las naciones es el sentido común del género humano determinado por la concordancia de las mismas cosas humanas y es lo que constituye la belleza del mundo civil”.⁶

El humanismo es, entonces, una actitud de inclinación a la perfección y el cuidado para evitar caer en los estados humanos más bajos o, como diría Vico, de estulticia. Por ello es necesario el proceso de educación o for-

⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 75.

⁶ Gian-Battista Vico, *Ciencia nueva*. Madrid, Tecnos, 1995, p. 167.

mación —en ambos pensadores— a través del cual se entiende la realización de tal humanismo en continuo devenir y como proceso de la cultura.⁷

LA *BILDUNG*: PUNTO DE PARTIDA PARA LA ALTERIDAD Y ENGARCE NECESARIO DEL *SENSUS COMMUNIS*

La revitalización que hace Gadamer del humanismo en *Verdad y método* inicia con la noción de cultura o *Bildung* en su dimensión histórica, de ahí que la caracterice como el modo propiamente humano de desarrollo de talentos naturales. Gadamer estructura el primer tercio de *Verdad y método* alrededor del concepto de *Bildung* y sus correlativos *Bild*, forma, imagen, retrato e imaginación, entre otros. De este modo, la humanidad procura formarse o cultivarse, es un camino sin fin en el que nos tenemos que formar por la *Bildung*, y en ese caminar nos encontramos con los otros que tienen perspectivas diferentes de las propias, de ahí el requisito que tenemos de estar abiertos. Esta apertura es una característica importantísima

⁷ Los conceptos de método y educación son de sumo relevantes para el replanteamiento que tanto Gadamer como Vico hacen del humanismo. La herencia viquiana defiende que la mejor educación enseña a los alumnos el análisis para el descubrimiento de la verdad al hacerlo de modo claro y distinto apoyado en la retórica para guiarlo a él y a los otros a través del problema más común de elegir entre probabilidades. Un arte (educación) ejercita la razón, la otra (retórica) el sentido común. La educación griega retomada y postulada por Vico muestra un pluralismo metodológico con una unidad pedagógica. La retórica, la geometría y los tópicos eran enseñados por medio del análisis, en tanto los griegos creían que ninguna regla sola podría ser aplicada a toda la experiencia humana. Por ello Vico sostiene que el método cambia y se expande de acuerdo con la diversidad y la expresión de los materiales propuestos, de manera que el hombre debe aprender prudentemente a escoger el método apropiado por sí mismo. De ahí que, si los estudiantes modernos siguieran el ejemplo griego, ellos serían “exactos en la ciencia, listos en cuestiones prácticas, influidos en la elocuencia, imaginativos en el entendimiento poesía o pintura, y fuertes en memorizar lo que ellos aprendieron en sus estudios legales”. Ahora bien, el aprendizaje era más que meramente intelectual, era también político, es decir, lograban adaptarlo a lo vulgar y emplearlo para el bien público. El conocimiento de los grandes problemas —dice Vico en *Sobre los métodos de estudio en nuestro tiempo*— sobre lo que los filósofos eran, y llamados por los griegos *politici* hacía referencia a los expertos en cuestiones relacionadas con la vida total del cuerpo político. Entre los antiguos, la enseñanza de las doctrinas racionales, físicas y éticas estaban confiadas a los filósofos, quienes tomaban el cuidado de ajustar aquellas doctrinas al sentido común práctico que debe gobernar la conducta humana. El filósofo del *tavolino* con su nuevo método de estudio basado en el revivir la *paideia* griega, sugiere el retorno al reino humano del *certum* y reinstala las virtudes de la prudencia y la moderación, desaparecidas en la vida de la Modernidad.

del humanismo en tanto las diferentes perspectivas ajenas nos iluminan, perspectivas ya sea tanto de aquellos que están con nosotros o de quienes nos precedieron en el tiempo (de aquí la importancia de la tradición).

Gadamer —siguiendo a Hegel— hace énfasis en el carácter general de la *Bildung*, el hecho de mantenerse cada quien abierto a lo otro como otro, hasta el más universal punto de vista,⁸ lo cual significa abrirse a los otros, y en ese sentido alude a la alteridad. Esto es lo que distingue a la humanidad: la habilidad de ir más allá de nuestra propia particularidad al considerar la herencia que nos puede ayudar a crecer sobre nuestros límites propios. Tal apertura hace referencia también al concepto de tradición en tanto heredada de sabiduría de los otros que vivieron en el pasado histórico. El filósofo alemán afirma “la esencia de la tradición [...] aparece en la multiplicidad de voces”.⁹ Las verdades que se adquieren en ese salir a lo otro y en la vuelta a la tradición son genuinas y nos hacen ser más humanos, abiertos y comprensivos (en un sentido abarcante en la interpretación), lo que muestra la forma de conocimiento perseguido en las humanidades. Por ello es que podemos afirmar que desde el concepto de *Bildung* se propicia que las ciencias humanas puedan ser entendidas mejor. Y, como defiende el mismo Gadamer, es la tradición humanista a la que debemos volver.¹⁰

La estructura de la *Bildung* es importante en tanto el movimiento de espíritu es fundamental para encontrar lo propio y sólo es posible en lo ajeno; se sale de sí hacia lo otro y se retorna a sí al ser lo otro. En este movimiento de salida y regreso se discierne la estructura circular del entendimiento hermenéutico, somos nosotros únicamente en lo otro, en la alteridad, pero siempre retornando a nosotros mismos. Con este proceder hay un ascenso de la humanidad; la formación o *Bildung* es ascenso a la generalidad y como tal es una tarea humana.¹¹

La apertura permite desarrollarnos y hacer las cosas mejores, y apunta al necesario diálogo que nos muestra la requerida relación con otros, en tanto se manifiesta nuestra finitud. Lo que tenemos que decir está implicado con nuestras tradiciones. Estamos en diálogo en tanto vivimos en comunidad en donde hay pluralidad de opiniones y deuda con tales tradiciones.

⁸ Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pp. 40 y ss.

⁹ *Ibid.*, p. 353.

¹⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 41.

La *Bildung* es un modo de conocer, pero también de ser, significa el modo humano para encontrarse a sí mismo a través de esa formación. En sentido estricto, es diferente de cultura en tanto ésta es adquisición de potencias, más que el desarrollo de latencias o talentos. El concepto de formación va más allá del mero cultivo de capacidades previas, el cultivo de un talento es el desarrollo de algo dado y esta práctica es sólo medio para un fin. En la *Bildung*, la tradición cultural que uno asimila no es usada como medio, es apropiada y empieza a ser propia en el proceso de autoformación, pero no desaparece o deja de funcionar. Así entonces, la formación no es la producción de objetos, surge más bien “del proceso interior de la formación y conformación, y se encuentra en constante desarrollo y progreso”.¹²

La importancia que tiene la *Bildung* en Gadamer, radica en que prepara para la sensibilidad y la receptividad de los otros, que subyace al sentido común. Es lo que Helmholtz llamó tacto, que significa mantenerse abierto a lo que es otro respecto de uno mismo; es la formación de un sentido estético e histórico, es el ver las cosas con nuevos ojos, es el recordar. El tacto se presenta como una prudencia aplicada a casos particulares que no podría derivarse de principios generales, determina la sensibilidad y la capacidad de percepción de situaciones particulares, manteniendo la distancia.

Consecuentemente, la formación que reclaman las ciencias del espíritu no remitiría ya al método cientista, sino que incitará un regreso a la tradición humanista conformada por la prudencia y la elocuencia, cualidades espirituales que se contraponen a una conciencia metódica matemática o científica. Así, lo histórico —en las ciencias humanas— está regido por la libertad humana, mientras que el conocimiento natural, por leyes.

Las raíces que encontramos en Gadamer, muy similares a las sostenidas por Vico, aluden al relato bíblico que sostiene que tenemos una parte más baja de lo que somos debido a que fuimos hechos de cenizas, y que fuimos creados a imagen y semejanza de Dios, de manera que nos humanizamos si nos acercamos al nivel divino y domesticamos nuestra animalidad. Gadamer señala que “el resurgimiento de la palabra ‘formación’ despierta más bien la vieja tradición mística según la cual el hombre lleva en su alma la imagen de Dios conforme la cual fue creado, y debe reconstruirla en sí”.¹³ En la *Bildung* está contenido el concepto de “imagen” (*Bild*) el cual acoge dos significados “imagen imitada” y “modelo por imitar”. Tenemos que educarnos y cultivarnos para posibilitar nuestra humanidad y superar

¹² *Ibid.*, p. 39.

¹³ *Idem.*

nuestra indigencia. De ahí que *Bildung* surja del proceso interior de la formación y conformación “y se encuentra por ello en un constante desarrollo y progresión [...] uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma”.¹⁴ Por ello, y como apuntábamos recién, ese proceso de formación se muestra en la salida hacia lo extraño y el regreso a lo propio, llevando a cabo un ascenso a la generalidad.

De esta manera, lo que convierte en ciencias a las del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de formación que desde la idea de método de la ciencia moderna. Entonces, si *Bildung* es apertura a la alteridad y a la comunidad, implica el ámbito común que propicia el *sensus communis*, implicándose mutuamente de manera dialéctica.

SENSUS COMMUNIS: PUNTO DE FUGA PARA LA COMPRENSIÓN DEL HUMANISMO

Las cercanías entre Gadamer y Vico son enormes. Para ambos, la importancia de la formación ha de ser mostrada en el proceso educativo. En el caso de Vico, la reivindicación de la retórica como “ideal de sabiduría humana”¹⁵ resulta fundamental, y no se aleja de la propuesta gadameriana que busca una humanidad más plena. Por ello señala que:

estas partes del *trivium* [gramática, dialéctica y retórica, que incluye la poética] lejos de ser ciencias son artes “liberales”, es decir, forman parte de la conducta básica de la existencia humana. No son algo que se hace o se estudia para aprender. Esta capacidad de formación es una de las posibilidades del ser humano como tal, algo que todo individuo es o puede hacer.¹⁶

La *Bildung* es el telón de fondo en el que se presenta el concepto de *sensus communis* —como concepto eje fundamental del humanismo y punto de fuga de los conceptos base—, es la fuente más importante para la comprensión de lo humano, reconociendo y aprehendiendo imaginativamente las diversas experiencias humanas ya sea en el presente o en el pasado. En este sentido, marca lo común, lo compartido, es el sentido que funda la comunidad.

¹⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 280 y 281.

Algo similar ocurre con el sentido común de Vico, que funge también como concepto fuente que comprende entre sus claves hermenéuticas: la fantasía, memoria y la penetración imaginativa. Ellas nos permiten comprender lo diverso en tiempo y espacio. En *La ciencia nueva* el filósofo napolitano sostiene la necesidad de la penetración imaginativa, un don que él llama *fantasía*,¹⁷ y con ella es como se gesta la posibilidad de entender a los otros, a las otras culturas en su actuar, experimentar, en su valorar y en su vivir la vida. Al igual que en Gadamer, implica salida hacia lo otro. El concepto de *fantasía* es necesario para la concepción viquiana del conocimiento histórico, en el cual se aprecia la historia humana y el devenir de las culturas realizadas por los seres humanos. Se revive el pasado a través de ciertas conjeturas que parten de esos datos, cuando se escucha a los hombres y se aprecia cuál pudo haber sido su experiencia, sus vivencias, sus formas de expresión, sus valores, sus puntos de vista y sus modos de vida. Al reunir tales datos sobre estas consideraciones, entendemos cómo eran esos pueblos en el pasado. Así, al ser Vico un gran teórico de la historia, propone su punto de partida desde la hermenéutica (con sus claves). Además de nominar plenamente los datos fácticos obtenidos a través de los mejores métodos críticos accesibles, logra la profundidad de *penetración imaginativa* gracias al recurso del lenguaje, y específicamente mediante los símbolos y metáforas, y esa *penetración imaginativa* permite la comprensión de lo histórico. Así, considera cada hecho histórico como el fragmento que remite a la totalidad. Con esta penetración imaginativa, Vico logra un método crítico para la comprensión de las culturas diferentes. Este “entrar en” imaginativo en los otros pueblos y culturas se entiende como el procedimiento por el cual los comprendemos, y va íntimamente ligado con el *sensus communis*. Las claves hermenéuticas señaladas se relacionan con la formación en Vico en tanto presupone la salida comprensiva a lo otro, a lo común. La historia constituye para ambos filósofos un elemento fundamental, es fuente de verdad --en Gadamer-- y de verosimilitud --en Vico-- diferente de la razón teórica.

Tanto Vico como Gadamer plantean sus respectivas hermenéuticas a partir de la historia expresada mediante el lenguaje. Para Gadamer --siguiendo a Humboldt--, ese lenguaje significa apertura del mundo, tener lenguaje es tener mundo y lo común se manifiesta en ese entendimiento lingüístico. Ahí está el *sensus communis* como concepto llave para ese entendimiento.

¹⁷ Isaiah Berlin, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas*. Barcelona, Península, 1990, p. 76.

Resulta importante señalar que el *sensus communis*, el juicio y el gusto —tres conceptos base del humanismo gadameriano— son conceptos de gran relevancia en el *constructo* de Gadamer y fueron cuestiones cultivadas por la tradición humanista que implicaban lo social, lo político y lo cognitivo. Esta esfera que se había relegado al campo netamente subjetivo —debido al marcado cientismo que prevaleció durante tanto tiempo— le desproveyó a esta tradición de cualquier sentido científico, esto es, de cualquier apuesta de verificabilidad por normas de la ciencia metódica moderna, puesto que su validez era únicamente subjetiva o estética.

Por su parte, el sentido común en Vico se traduce en el elemento común y universalizable de la humanidad —mediante su proceso hermenéutico—, mientras que en Gadamer, el tacto tiene un sentido para lo social y lo comunal, y es el concepto guiador al *sensus communis*. La insistencia en la función del *sensus communis* como un sentido comunitario y de lo particular, vuelve a poner el dedo en el punto opositor en contra de la sabiduría de *escuela* que no dice nada de lo concreto, sino que se queda en los meros modelos abstractos y teóricos.

Ya lo decíamos antes, en Gadamer, el hombre se debate en la vida en los procesos constructivos de formación que incluyen el aspecto ético, social y comunitario. Por ello afirma que:

sensus communis no significa en este caso evidentemente sólo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad [...] Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida.¹⁸

El hombre se hace con los demás en circunstancias cambiantes e históricas específicas. Es al hombre práctico al que el sentido común le dicta cambiar según las circunstancias, en tanto es relativo a ellas. El sentido común lo es de lo concreto porque es un sentido adquirido por vivir en una comunidad concreta y determinada en tanto apoyo del valor de las tradiciones comunes. El sentido común es histórico en tanto preserva las tradiciones como principio de acción y no sólo como dato de conocimiento. De acuerdo con Vico, Gadamer explica que lo que le da a la voluntad humana su dirección no es la universalidad abstracta de la razón, sino la universa-

¹⁸ *Ibid.*, p. 50.

lidad concreta, representando la comunidad de un grupo, un pueblo, una nación o toda la raza humana.¹⁹ El desarrollo del sentido común dibuja a las naciones desde el *barbarismo* a la civilización en forma ordenada. Vico quiere mostrar que a pesar de las diferentes formas sociales en lo extenso del mundo y en el tiempo, por debajo de ellas existe en todas partes un conjunto de formas compartidas necesarias para la vida social. Así, muestra que esas formas compartidas tienen sus raíces en las facultades humanas más profundas y no emergen fortuitamente. De ahí que afirme que el derecho natural de las personas surge de las costumbres de las diversas naciones y son conformes entre sí gracias al sentido común. El sentido común, entendido como la categoría en la que se articulan las conciencias de las personas, debe ser reforzado desde el principio de su educación, de modo que puede crecer en prudencia y elocuencia.²⁰ Por ello debe dejárseles que la imaginación y la memoria se fortifiquen y así pueden ser efectivos en aquellas artes en las que la fantasía predomina. La importancia de esta última en el pensamiento viquiano es enorme por ello señala que “la fantasía es tanto más robusta cuanto más débil es el razonamiento”.²¹

El sentido común es benéfico y tiene un grado supremo gracias a su discrecionalidad, por ello es una virtud que poco puede hacer cuando existe gran cantidad de tratamientos preceptivos. La discrecionalidad es la guía de las incontables particularidades de eventos que, como consecuencia de querer tener todos los aspectos detallados, resulta insuficiente. Por su parte, los criterios y formas preceptivas acogen el hábito de lo perdurable a través de las máximas generales, sin embargo, y apuntalando su apuesta sobre el sentido común, Vico sostiene que esas reglas o criterios sirven como señales para ver el camino que se ha de tomar. Por eso “sólo hay un arte de la prudencia y éste es la filosofía”,²² y con el arte de esta prudencia encontramos y logramos la articulación y tensión entre la colección de casos.²³ Sobre el sentido común —dice Vico— reposan las conciencias de todas las naciones²⁴ y ahí se determina el albedrío humano en relación con “las necesidades o utilidades humanas, que son las dos fuentes del derecho natural

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Gian-Battista Vico, *On the Study Methods of Our Time*. Itaca & Londres, Cornell University Press, 1994, p. 33.

²¹ G.-B. Vico, *Ciencia nueva*, Axioma xxxvi, p. 128.

²² G.-B. Vico, *On the Study Methods of Our Time*, p. 48.

²³ *Idem.*

²⁴ G.-B. Vico, *Ciencia nueva*, p. 169.

de las gentes”.²⁵ De este modo, el sentido común constituye un atributo humano universal. Vico —desde momentos tempranos— intenta derivar una teoría de esas facultades humanas y costumbres, y anuncia dos *principios de humanidad* para animar toda acción humana, a saber: vergüenza (*pudor*) y libertad (*libertas*). Estos elementos son compartidos de diferente forma por los seres humanos. El común denominador o sustrato está constituido por la *humanitas* que significa —para Vico— la afección que induce a los hombres a ayudar a los otros y a ver por los demás en un sentido mutuo. Esta sociabilidad natural está constituida por la libertad —como su material— y el *pudor* —como su forma. Ahí está el marcado énfasis viquiano del sentido común en su aspecto ético que tanto aprecia Gadamer.

Sólo con ese sentido común es posible comprender lo ajeno y lo diverso. Por ello su radical importancia en el rubro histórico. Vico nos “aconsejaba no juzgar las culturas del pasado con las varas de medir de nuestra propia civilización [para] no perpetrar anacronismos”.²⁶ Valorar a una cultura con criterios ajenos que tienen sentido para otras culturas hace que se tergiverse su carácter y se pierda lo que es ella misma. Por ello es necesario ese sentido común que evita esa ruptura en el tiempo y en la comprensión de lo diferente.

Para Vico, la historia humana no es sólo un conjunto de regularidades de *facto*, “el modelo cumple los objetivos de Dios que acepta una especie de derecho natural temporalizado”,²⁷ es decir, la historia ideal o la Providencia. De ahí sus constantes avisos contra el anacronismo y el egocentrismo cultural, y su insistencia en el uso de una facultad imaginativa especial que permita en sus puntos de vista “entrar en ellos” como diferentes de los suyos propios. Así se evita pensar en que los paradigmas morales han sido en todos los lugares y tiempos los mismos. Para poder comprender a los otros pueblos se requiere del sentido común, concepto que aparece primeramente en Vico como un tipo de sabiduría práctica que puede infundir una educación ordenada en los tópicos.²⁸

Entonces, la consideración de una racionalidad más amplia, abierta y articulante de las circunstancias y el conocimiento de lo concreto, se completa con el *sensus communis*. Los principios concretos sobre los que actúa el ser humano, sin razonamientos y deliberación, son de inmediata apli-

²⁵ *Ibid.*, p. 119.

²⁶ I. Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas*, p. 97.

²⁷ *Ibid.*, p. 89.

²⁸ *Ibid.*, pp. 13-35.

cación en el servicio de la comunidad porque ellos se derivan de la vida común, de lo que es la tradición común. De ahí emerge el sentido común, el cual se adquiere por el ejemplo, más que por preceptos, y se aprende desde la elocuencia más que por demostración. Gadamer alinea la discusión de Vico del *sensus communis* en la tradición retórica en la que la elocuencia es central. Se busca, con esa retórica (tópica) encontrar argumentos y contribuir a la formación de un sentido para lo convincente. Vico decía que a través de la prudencia y la elocuencia es posible enfrentarse a la nueva ciencia en donde la educación funge como rubro central. Es por ello que, como apunta Gadamer, en Vico la cuestión de la educación es también la de la formación del *sensus communis* "que se nutre no de lo verdadero sino de lo verosímil".²⁹ En este tenor, al reconocer lo verosímil, Vico pretende articular teoría y práctica, y apela al saber práctico o a aquello que se ubica en lo concreto. En este sentido, podría decirse que el filósofo napolitano asume la duda cartesiana pero le da una respuesta más amplia, en tanto el *factum* que es verdadero se extiende en la obra histórica, social, cultural, etcétera.

Gadamer señala explícitamente que lo que le interesa de ese *sensus communis* alude a la capacidad puesta en todos los hombres, y "al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad".³⁰ Además, Gadamer rescata de Vico la consideración sobre que lo que orienta la voluntad humana no es la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo o una nación. Por ello la "formación de ese sentido común sería de importancia decisiva para la vida".³¹ Gadamer sostiene que, para Vico, lo que se admite es un motivo ético, y el *sensus communis* es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres. Es un sentido que se puede adquirir a través de la comunidad de vida, y es determinado por las ordenaciones y objetivos de ésta.

Gadamer tiene claras las pretensiones de Vico y las analogía con el mecanismo racional de la *phrónesis* como forma de saber diferente y que se orienta a lo concreto acogiendo las circunstancias, advirtiendo los motivos éticos. Gadamer pretende, con Vico, reencontrarse con una tradición filosófica que privilegia el concepto de la *phrónesis* sobre la teoría. El *sensus communis* fungiría aquí como el balance de la *demonstratio* escolar y de

²⁹ Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pp. 50-51.

³⁰ *Ibid.*, p. 50.

³¹ *Idem.*

la ciencia moderna, por ello el sentido común constituirá el modelo para la capacidad de todo juicio. Lo que le interesa a Gadamer es el tono crítico viquiano heredado de los clásicos romanos como Cicerón, dirigido contra la especulación teórica y la defensa de las tradiciones de la vida estatal y social. Su objeto es, a decir de Gadamer, “la existencia moral e histórica del hombre tal como se configura en sus hechos y obras, [y] está a su vez decisivamente determinado por el mismo *sensus communis*”.³² La historia representa para Gadamer una fuente de verdad que debe incorporarse al conocimiento en tanto las posibilidades de la demostración y la teoría racionales no agotan completamente el ámbito del conocimiento. En este punto, Gadamer menciona el metodologismo antiterretórico de la Modernidad, el cual es ciertamente verdadero para muchas formulaciones de la metodología científica de Descartes y Locke que habían ido explícitamente contra la retórica.

En Vico, el *sensus communis* es una capacidad espiritual que abarca el conjunto de juicios y baremos de juicios que lo determinan en cuanto a su contenido. Gadamer sostiene que quien tiene un sano juicio, además de juzgar lo particular según puntos de vista generales, sabe qué es lo realmente importante, enfoca las cosas desde los puntos de vista correctos, justos y sanos. Hay que juzgar sobre lo justo e injusto así como la existencia del provecho común. Esto es lo que Gadamer rescata y reconoce con mayor fuerza como aportación para la tradición humanista por parte de Vico. Creo que el elemento que nos permite la comprensión del humanismo es el *sensus communis*, de ahí que lo considere como punto de fuga y fuente de ese humanismo.

Según Gadamer, el concepto de sentido común se adelgazó en el siglo XIX y se volvió un análogo del juicio, el tercer concepto de la tradición humanista, que subyace a las ciencias humanas, de modo que la relación entre ellos es de complementariedad. El sentido común es considerado como juicio escuchado que reproduce el concepto de *judicium* considerada como virtud espiritual fundamental. Esto prepara a Gadamer para su discusión sobre la estética kantiana y poskantiana (en tanto el verdadero sentido común es para Kant el gusto).³³ De ahí que haga un llamado —a sugerencia de Helmholtz— a las ciencias humanas a distinguirse por los elementos estéticos.

³² *Ibid.*, p. 53.

³³ Kant escinde el sentido común en dos vertientes: por un lado, el sentido moral del sentido común y, por el otro, el gusto estetizado y subjetivado, que para él será el verdadero.

El juicio es, como el sentido común, una exigencia para todos, no puede ser certificado lógicamente. Si el juicio es la facultad que nos guía al subsumir lo particular bajo lo universal, entonces se verá menos en el sentido de una regla, sino una regla para la aplicación de reglas. La cuestión es que haya congruencia interna.

El gusto —cuarto y último concepto base del humanismo para Gadamer— es un sentido hermenéutico, juzga a lo particular en relación al todo de acuerdo con lo que es, es apropiado a lo particular, viene a ser como enjuiciamiento espiritual de las cosas. Gadamer sugiere que todas las leyes que gobiernan nuestra vida moral y cívica son precisamente de este tipo (lo particular se subsume bajo la regla general), el gusto para Gadamer es más moral que estético. El gusto es un juicio estético que se da primero en lo individual y sobrepasa los límites de lo estético y su necesidad de la vida moral y legal de la vida humana. El gusto es necesario donde la subsunción no es suficiente. Es un ideal de la humanidad auténtica que se acuña por separarse críticamente del dogmatismo de las “escuelas”. El gusto es la espiritualización de la animalidad, con ello la cultura es deudora de este gusto y es punto de partida de la formación social.

Gadamer quiere que empecemos a hablar sobre el buen gusto en ética. Sobre él no se argumenta, hay seguridad, y hay capacidad de discernimiento espiritual; en este sentido, es la realización más acabada del juicio moral, y, podemos decir, implica *phrónesis*. Es así como se involucra lo ético a la hermenéutica, al implicar el conocimiento aplicado. El conocimiento ético no es conocimiento de un objeto o conocimiento objetivo, no quiere sólo saber qué es cada caso o cuál sería la reacción correcta. La situación ética no se separa como objeto de la persona tratando de entenderla. Requiere de una decisión, no sólo el conocimiento, sino también la acción.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En suma, uno de los reconocimientos que hace Gadamer a Vico tiene que ver con la relevancia ética que le imprime al *sensus communis*, categoría con un peso ético, social y epistemológico en ambos filósofos, que funge —en Gadamer— como punto de fuga de la articulación entre los cuatro conceptos del humanismo; ellos se articulan mutuamente de manera que mutuamente también se van explicitando. Por su parte, Vico —mediante este *sensus communis*— articula las claves hermenéuticas de la memoria,

fantasía y penetración imaginativa. La inclinación de Vico por lo humano es constante, por ello es que afirma que:

ponemos excesiva carga de atención a las ciencias naturales y no suficiente a la ética. Nuestra principal falla es la despreocupación frente a la parte de ética que trata del carácter humano, de sus disposiciones, sus pasiones y la manera de ajustar estos factores a la vida pública y la elocuencia.³⁴

Vico y Gadamer muestran que su preocupación por el humanismo recalca en la educación que ha de promoverlo y generarlo. Por su parte, Vico dice que ahí es

donde viene la cuestión de la conducta prudencial en la vida [...] la prudencia se distingue del conocimiento abstracto en que en éste los efectos físicos múltiples se reducen a una sola causa, mientras que en el dominio de la prudencia.³⁵

Y por su parte, Gadamer afirma que:

El tema de la educación también sería ahora otro: el de la formación del *sensus communis* [...] Un punto capital de mi intento de expresar a nivel hermenéutico la universalidad de la dimensión lingüística es considerar el aprendizaje del habla y la adquisición de la orientación en el mundo como la trama indisoluble de la historia educativa del ser humano [...] El tema que Vico defendió en su argumentación, la función educativa de la retórica, estuvo siempre vivo y sigue estándolo hoy.³⁶

Después de todo lo dicho, podemos afirmar que la confluencia del humanismo de Gadamer y de Vico se apuntala en las concepciones de la formación y el sentido común. La preocupación por el humanismo hace referencia a una propuesta con un sentido integrador que incluye el respeto al otro, su validez y sus perspectivas; es la posibilidad de colocarse en la posición del otro y de las otras culturas. Formación, educación y cultivo de sí se requieren y se alcanzan mediante el diálogo, que apuntala el buscado humanismo en la experiencia mundana de salida a lo otro me-

³⁴ G.-B. Vico, *On the Study Methods of Our Time*, p. 33.

³⁵ *Ibid.*, pp. 33 y 35.

³⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pp. 50 y 13; del mismo autor, *Verdad y método II*, p. 271.

dante el lenguaje. Tal apertura muestra la posibilidad de elevarnos de nuestra indigencia.

Así, los ideales del siglo xvii adquieren medidas decididamente contemporáneas. El reconocimiento recíproco fundado en la apreciación del sentido común da lugar al sentido ético comunitario, se expresa en el derecho de gentes postulado hoy entre las reflexiones del humanismo y, con ello, se genera la posibilidad de apreciar la caracterización del conocimiento de las ciencias del espíritu.

LA PERMANENCIA DEL SENTIDO Y LA HERMENEÚTICA

PEDRO JOEL REYES*

Me referiré en este trabajo a un supuesto ontológico que posibilita la interpretación de la experiencia humana. Mi aproximación al pensamiento de Gadamer la hago desde una perspectiva preocupada por los problemas de la historia y del conocimiento histórico. Debido a ello, trataré de aclarar que conocer el significado de lo histórico radica en aceptar su permanencia como condición de posibilidad.

El mérito central de la postura de Gadamer es, desde mi punto de vista, la propuesta según la cual la comprensión es la condición básica de toda forma de conocimiento; en este sentido, su concepción no se inserta en la polémica entre dos formas distintas de pensar el mundo, de cuya expresión han surgido diversas denominaciones, como las de ciencias duras *versus* humanidades, ciencias naturales *versus* ciencias sociales; ciencias de la naturaleza *versus* ciencias del espíritu, ciencias nomotéticas *versus* ciencias ideográficas, concepción galileana *versus* concepción aristotélica, entre otras. Gadamer no se inserta directamente en esa polémica, sino que considera que la explicación de cualquier tipo sólo es posible en el trasfondo de la comprensión o de la interpretación. Así, la idea de imponer un método como *El método* por antonomasia se desvanece a partir del reconocimiento de la diversidad de los objetos y de las formas de comprensión. Mediante esta tesis, Gadamer coloca a la interpretación en una dimensión general más allá de las propuestas que la redujeron a un método específico o como una forma específica de concebir a la historia. La idea de que el conocimiento se inicia con una pregunta y no con una percepción ha sido aceptada en todos los ámbitos del conocimiento. Preguntar es la forma de abrir

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

y limitar un horizonte teórico y a la vez es la manera de expandirlo, pues cada respuesta apunta hacia nuevas preguntas.

Para Gadamer, la interpretación es el modo de reflexión inicial de cualquier descripción y de toda explicación, esa forma de reflexión cierra y abre horizontes específicos que permiten describir y explicar un acontecimiento. La interpretación es la reflexión que permite delimitar una *totalidad* a partir de la cual se explica o se describe un *algo* como un objeto. Además, la concepción de Gadamer establece que las interpretaciones *se aplican* ante algo que por definición no es de la misma condición que cada una de las versiones que lo interpretan, pero que no puede saberse sino en la esfera en la que se interpreta. Así, lo irracional, lo absurdo de la historia es eso, no tiene por qué imaginarse un curso racional que lo justifique. La identidad ser = pensar opera como referencia a un objeto interpretado. Infinitud y relatividad son los horizontes de la verdad de las interpretaciones.

Existe un rasgo peculiar en el fondo de todo acto de interpretación que constituye la condición de posibilidad y que justifica, aunque no del todo, la recurrencia de términos como espíritu, pensamiento, mente, en la fundamentación del conocimiento del pasado.

Una manera de comprender a qué me refiero es considerar las características del ser de Parménides, de las cuales todas, excepto una, han sido superadas. Sólo me referiré ahora a aquella que continúa vigente: la permanencia. Curiosamente, uno de los supuestos ontológicos de la interpretación del pasado consiste en asumir que un vestigio es susceptible de ser interpretado siempre y cuando se presenten dos condiciones: que el denominado soporte material de una obra se conserve y que los códigos de desciframiento se conozcan para formular preguntas pertinentes. Sin embargo, existe una condición general más amplia, según la cual el sentido permanece. Las posturas que reaccionaron favorablemente a la crítica humana de la noción de causalidad no tuvieron problemas para superar el escollo de la imposibilidad de establecer causas en el pasado aunque aceptasen que la repetición de los acontecimientos fuese imposible. La razón de ello consistió en reconocer que el objeto de estudio de la historia son las acciones. Las acciones se definen por el hecho de ser realizadas con sentido, a diferencia del resto de los acontecimientos que simplemente ocurren. La presencia del sentido ofrece la certeza necesaria para que, desde el presente que interroga al pasado se pregunte acerca de su sentido, acerca de la *lógica* que los hizo posibles. La cuestión acerca del cómo acceder a lo que ya ocurrió, a lo que sólo existe como huella, se responde a través de la permanencia del sentido en los vestigios del pasado. Sin ese supuesto, el conocimiento del pasado sería imposible. Esta concepción, por decirlo

de una manera, fue secuestrada por el historicismo en tanto que fueron autores como Dilthey, Croce y Collingwood quienes la sostuvieron frente a concepciones rivales, especialmente el positivismo y el marxismo que insistieron en unificar el análisis de lo social mediante el recurso de una imagen fuerte del método científico. Sin embargo, la *reconstrucción del sentido* de las acciones forma parte de cualquier análisis del pasado, ya se trate de procesos económicos, políticos, sociales o culturales.

Lo interesante del supuesto de la permanencia del significado consiste en que es una condición de la experiencia humana, y uno de los méritos de Parménides consiste justamente en haberlo observado. La obviedad de este supuesto nos impide verlo, ya que todos los modos de comunicación y de conservación se basan en él. Existe la preocupación por conservar las *fuentes* y por conservar los códigos de interpretación que permiten *leerlas*, pues eso basta para preservarlos del paso del tiempo, pero el designarlas como *fuentes* apunta justamente al supuesto que de ellas emanen y emanarán significados. Existe también la destrucción intencional del pasado, como lo ilustra la destrucción de culturas completas, la de las bibliotecas y obras artísticas, o la desaparición no intencional de vestigios o códigos de lectura perdidos para siempre, pero las excepciones confirman en nuestro supuesto: de no haber desaparecido, su sentido permanecería.

Uno de los rasgos centrales de las concepciones de la historia del siglo XIX y del XX consistió justamente en colocar en el centro de sus concepciones a los conceptos de *Praxis*, *práctica social*, *acción* en lugar de conceptos como el de esencia humana o de *condición humana* por considerarlos ahistóricos. La noción de *hecho* fue de las más discutidas, pues se concibió inicialmente como lo *dado*, como punto fijo de las pruebas que corroboraban una explicación. *Hecho* perdió el vínculo con *hacer* y por ello se borró la significatividad inherente a lo social, pues *hecho* abarcaba cualquier fenómeno y, desde la perspectiva de la ciencia moderna, en la naturaleza los *hechos* no tienen creador, simplemente ocurren. La polémica en torno a qué son los hechos incluyó dos niveles: el del reconocimiento de que no es posible conocer algo en sí, pues el conocimiento implica relaciones y el nivel del reconocimiento de que los hechos sociales poseen elementos de significación que los caracterizan y diferencian.

Hacer, actuar, practicar, producir son los verbos de la historia, son los verbos de la diferencia. La filosofía de Hegel fue el primer intento por pensar la diferencia como elemento sustancial del mundo, no como accidentes de la sustancia. La hermenéutica de Gadamer se zambulle a la vez

en tema de las diferencias de la interpretación y en la interpretación de las diferencias. Pero esto es posible porque la significatividad permanece.

No podemos imaginar siquiera que los libros de las bibliotecas, los cuadros en los museos, las obras arquitectónicas, las partituras en los atriles, los resultados de las investigaciones científicas estén allí, en tinta y papel, en piedra o metal, en tela y pintura, en manchas en una pantalla y que pierdan su sentido, no por olvido, no por descuido o repetición, sino porque su sentido desapareció. Asumimos que si están allí, de algún modo su sentido permanece, podemos preguntar por él, podemos buscarlo porque de un modo misterioso permanece allí. Sin embargo, la permanencia del sentido está acompañada de fragilidad. La fragilidad de los materiales, la fragilidad de nuestra existencia y la fragilidad de nuestro esfuerzo por comprenderlos. Hegel afirma que la historia es la contemplación de las ruinas de lo egregio, pues de lo demás, de lo común, de lo mediocre, no queda nada.

Si hacer, actuar, practicar, producir son los verbos de la historia, podríamos preguntarnos por qué los filósofos de la historia no los han elegido en lugar de espíritu, pensamiento, mentalidad, imaginarios. Una respuesta posible es que estos últimos permiten pensar un rasgo fundamental de nuestra existencia: la creatividad. Crear es la fuente de la diferencia, de la novedad, y todos los mitos en los cuales da cuenta de la diferencia y la creatividad, por ejemplo el Prometeo encadenado (por el manejo de fuego y de la convivencia política), la asume como un *don*, o como un mal o un castigo; por ejemplo, la torre de Babel (por la diversidad lingüística), o la expulsión del paraíso que nos condenó a la reproducción sexual, al trabajo y a la escuela. En ninguno de estos casos la creatividad nos es inherente. Así el espíritu, el pensamiento, son activos y conformadores y, por ello, sólo ciertas formas de hacer, de producir, de actuar pueden ser creativas. El resto son repetitivas, monótonas, aburridas, irracionales, en fin, cotidianas porque carecen de espíritu, de ideas, de imaginación. El reconocimiento de la creatividad como inherente a las acciones emerge con el reconocimiento de la presencia del sentido. Por ello la acción, la praxis se colocan en el centro de las concepciones de la historia.

Evidentemente, lo anterior no significa que los contenidos del sentido sean inmediatamente conocidos, la labor de la hermenéutica como experiencia ante el sentido lo rastrea, lo renueva y lo conserva. La ubicación del sentido permite definir lo propiamente humano; por ejemplo, Vico sostuvo que no existen pueblos ateos; Humboldt sostuvo que no hay pueblo que no cante; la antropología (filosófica) asume que toda comunidad humana se cohesionan mediante la celebración del nacimiento, el

matrimonio y la muerte de sus miembros. La vinculación entre la vida y la significatividad es muy estrecha, la cuestión de las relaciones entre nuestra condición biológica y las acciones está en discusión.

Por otra parte, el señalamiento de Saussure según el cual la lengua es un sistema estable, público y arbitrario, lo que permite localizarlo en cualquier punto de la historia de una comunidad lingüística, apuntaló el desarrollo de la lingüística como ciencia y generó un fuerte impacto en el resto de las ciencias sociales que se abocaron al descubrimiento de sistemas o estructuras con esas características. El reconocimiento de la estabilidad de los sistemas lingüísticos corrobora no sólo el supuesto de la permanencia del sentido, sino, además, cómo las lenguas dotan de sentido a todas las actividades de una comunidad. En la lengua, cada diferencia es significativa. Así, el giro lingüístico en la hermenéutica propuesto por Gadamer forma parte de esta reubicación de la presencia del sentido a partir de la omnipresencia de la lengua, de la presencia de la diferencia.

El lenguaje como tema de la filosofía del siglo xx también fue abordado por Gadamer. La problemática de la definición de qué es significado se desplaza de la pregunta acerca del qué al cómo del significado en las tradiciones, pero esta significatividad es un punto de partida y de llegada de la interpretación. Las complejas relaciones entre nombrar, pensar y el referente ocupa un papel central en la discusión en tanto que nombrar y pensar se encuentran estrechamente vinculados, casi hasta confundirse. La tradición filosófica desde Platón discute el tema bajo la intuición de que no existe confusión entre las cosas y sus nombres, pero la supuesta diferenciación entre los nombres y las ideas parece escapársele. En un enfoque contemporáneo, sabemos ahora que las relaciones entre los nombres y las cosas son arbitrarias y esa arbitrariedad impide suponer que exista una escisión radial entre ellas. Describir o narrar un acontecimiento, incluso el reconocerlo como acontecimiento, implica una serie de supuestos impuestos por una tradición y esto es lo que la hermenéutica estudia. Toda descripción o narración requiere de *esquemas* de interpretación. No hay descripciones o narraciones *puras*. La preferencia por los esquemas tripartitos en la narración (inicio, desarrollo, desenlace), en la lógica clásica (premisa mayor, menor y conclusión), la división de las facultades intelectuales (intuición, entendimiento y razón), entre muchas otras, dan cuenta de una forma dominante de *ver* el mundo que opera con credenciales de naturalidad: suponemos que el mundo es así. La hermenéutica no se limita a suponerlo, penetra en el círculo de la interpretación y establece los rangos de sentido de las formas de comprensión del mundo en sus

propios términos. No hay otra manera, no podemos salir del círculo virtuoso de la interpretación.

El modelo tradicional de la verdad como correspondencia suponía la contrastación imparcial de las afirmaciones con respecto a los hechos, y la suposición de que una vez alcanzada la verdad, la crítica cesa. Todas las concepciones contemporáneas de la verdad sostienen que el conocimiento es un proceso, no un estado, y por ello la crítica es su elemento permanente. La analogía entre el desarrollo de las ciencias naturales y las humanidades levantaba la sospecha sobre éstas en tanto que parece que nunca existen acuerdos, que todo se discute y se critica, como si en las ciencias naturales eso ya no existiese. Esa imagen errónea, pero muy difundida, de la ciencia parecía inhabilitar los esfuerzos de investigación en las disciplinas donde eso no ocurre. Y si efectivamente eso no ocurrirá, tampoco significa que no se alcancen conocimientos. El conocimiento como un proceso requiere de la crítica. En cambio, donde la crítica cesa, sólo existe la opinión. Gadamer sostiene que la "Opinión es lo que reprime el preguntar. Le es inherente [a la opinión] una particular tendencia expansionista; quisiera ser siempre opinión general, y la palabra que entre los griegos designaba a la opinión, *doxa*, significa al mismo tiempo la decisión alcanzada por la mayoría en la reunión del consejo".¹ La hermenéutica no es pues el reino de la opinión, el espacio donde todo se vale, pues todo depende de interpretaciones. La hermenéutica constituye una actividad reflexiva que crea conocimientos. Preguntar y responder son actividades de diálogo, de comunicación, que obviamente se enfrentan a dificultades que en principio, pueden superarse. Así, las interpretaciones se someten a la crítica especializada. El diálogo entre la diferencia y lo mismo es permanente. El conocido dilema expuesto en el *Menón*, de Platón, y analizado por Gadamer en *Verdad y método*, según el cual, cómo podemos conocer lo que ignoramos si no lo conocemos y si ya lo conocemos para qué lo buscamos, ilustra esa tendencia aproximativa del conocimiento, lo desconocido se devela mediante la analogía del como sí (del *als Ob* de la poesía y la filosofía).

En fin, considero que el supuesto ontológico de la hermenéutica es el de la permanencia del sentido. Evidentemente existen grados, obras con un enorme contenido simbólico, otras con menos y algunas hay que interrogarlas de manera peculiar para descubrir su sentido; por ejemplo, los estudios sobre aspectos de la vida cotidiana han requerido de nuevas perspectivas en su análisis, a partir de series documentales que son básica-

¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1999, p. 443.

mente cuantitativos, para descubrir el sentido oculto en la repetición. Al parecer, todas nuestras actividades están dispuestas de modo tal que siempre gotean significaciones. Así pues, no sólo el arte, la política, la ciencia, la filosofía y la religión crean sentidos, sino que también lo hacen las actividades más *insignificantes* de nuestra existencia. La permanencia del sentido se manifiesta, repito, en las diferencias, cuando una diferencia carece de significado simplemente no existe.

LA TAREA DEL PENSAR EN TIEMPOS DE NIHILISMO. HERMENÉUTICA, DIFERENCIA Y TRAGEDIA

LUIS SÁEZ RUEDA*

En honor a Gadamer, quisiera afrontar en mi charla una de las cuestiones más apremiantes, a mi juicio, que la proximidad al pensamiento del hermenauta fallecido invita a considerar: la del nihilismo como acontecimiento crucial de nuestra época, y el modo en que las ciencias humanas podrían *habérselas con él*. Comenzaré describiendo el nihilismo *impropio* como el *máximo peligro* de nuestra era, tanto siguiendo a Heidegger como en espíritu gadameriano (§ 1). A continuación intentaré mostrar que la superación de dicha situación requiere la afirmación de un nihilismo *propio* (haciendo uso de una distinción heideggeriana), que dicha afirmación es hoy *tarea del pensar* y que el nihilismo, en este segundo sentido, subtiende la estructura de la filosofía de Gadamer (§ 2). En este punto, apoyaré una transformación de la ontología hermenéutica capaz de vincular los motivos *sentido* y *fuerza*. Para ello me serviré de ideas procedentes del *pensamiento de la diferencia* (§ 3). Finalmente, dando por supuesta la dependencia interna entre *fuerza* y *poder-de-ser-afectado*, relacionaré la superación del nihilismo (impropio) con una crítica de patologías cuya estructura calificaré de *trágica* (§ 4).

ÉPOCA DE NIHILISMO, TIEMPOS DE PENURIA

El acontecimiento nihilista es, de suyo, inquietante, tanto por la intensidad de su amenaza como por la extensión de su penetración en la cultura del presente. De ese *huésped molesto como ninguno*, decía Nietzsche, que nos

* Universidad de Granada, España.

agita desde hace largo tiempo, bajo una presión angustiosa, como si quisiera desencadenar una catástrofe, una deflagración lenta pero segura que —vaticinaba— constituiría la historia de los dos siglos ulteriores, es decir, al menos hasta finales de la centuria presente.¹ El temible acontecer nihilista que nos envuelve es, desde la perspectiva nietzscheana, la época en la que el hombre, lo sepa o no, experimenta que *la vida no vale nada*. Incluso en un proceso de decadencia, se encuentra en el zaguán de la negación más anonadante, aquella que Nietzsche llama *nihilismo incompleto*: tras el derrumbe de los grandes valores de antaño, es decir, *muerto Dios*, resulta que el hombre no es capaz aún de afirmar su finitud vital, y se mantiene impotente para *hacer mundo* mediante la creación de nuevos valores. En semejante situación, incurre en un *pesimismo débil*, dinamizado por la *voluntad de nada*, por la búsqueda de sucedáneos (por medio, principalmente, de una autoafirmación del sujeto dominador como fundamento del mundo), sumido, al mismo tiempo, en el prurito por encontrar un calmante o un bálsamo para su anonadamiento, vale decir: su hostilidad hacia la vida, en virtud de lo cual venera nuevos dioses de cartón. La existencia, pues —dicta la experiencia nihilista— es *nada*, no hay en ella *sentido*.²

Se sabe que Heidegger, en su diagnóstico del *más incómodo de los huéspedes*, ha querido profundizar el desenmascaramiento nietzscheano, hasta el punto de incluirlo en la fase final y culminante del nihilismo. No entro ahora en esta encrucijada, de difícil tránsito, aunque emergerá puntualmente a lo largo de estas reflexiones. Basta con señalar que, de acuerdo con Heidegger, Nietzsche no ha pensado aún la radicalidad de la negación nihilista. Ésta, desde el comienzo de la *metafísica* occidental de la *presencia*, no se ha limitado a decir no a la vida, sino que, más originariamente, ha dirigido su *nihil* sobre el ser en cuanto tal. La historia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay *nada*.³

No hay de él nada porque se lo ha convertido en un ente, en pura presencia asequible a la representación, dejando así negada su dimensionalidad abismal: ésa en virtud de la cual es el acontecimiento de apertura, originario y no representable, del que depende la presencia del ente. En la tortuosa historia del *olvido del ser*, nuestra época, como se sabe, es la que

¹ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Hrg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1967-1982, KGW, VIII. Traducción parcial al castellano, "La voluntad de dominio", en *Obras completas*, vol. IV. Buenos Aires, Aguilar, 1962, Libro Primero, "El nihilismo europeo", "Prefacio", p. 1 y "Razón del plan", punto 1.

² Cf. *ibid*, pp. 1-37 y 1018-1051.

³ Martin Heidegger, *Nietzsche*. Barcelona, Destino, 2000, vol. II, pp. 275-276.

concentra el *máximo peligro*: se trata del olvido en cuanto *comprensión técnica del mundo*, en la que el nihilismo alcanza su consumación. Por mor de la técnica, el hombre aprehende lo existente como *existencias (Bestand)*, en el sentido de lo que, a la manera de los productos en el mercado, está puesto a disposición de la subjetividad.⁴ De este modo, la técnica es la *usura* elevada a acontecer ontológico; mediante ella, el mundo que cobija al hombre se convierte en in-mundo, en cosa para el hombre, en materia que, sujeta al ordenamiento y al cálculo anticipador, existe en cuanto puede ser cuantificada y aprovechada. Es así como en la técnica, el ser, despojado de su originariedad, queda reducido a *nada*. Pero con ello, y al mismo tiempo, el hombre mismo es llevado fuera de sí, a una existencia nula y vacía; ya no se experimenta como el ser que habita la tierra *haciendo por ser e invocando*, por tanto, su ligazón al ser mismo. En su existencia abre una brecha el vacío y por ello, cae víctima de una compulsiva huida hacia delante, a saber, en una actividad desaforada que es *nada*, en el sentido de que no es más que, según la brillante expresión de Heidegger, una insistente “organización de la carencia”.⁵

He aquí cómo la técnica une dos caras, haz y envés, del nihilismo más extremo. Ella es *Ge-stell*, *dis-positivo* en el que se traban la experiencia de lo real como *dis-puesto* y la compulsión humana del *dis-poner*.⁶ El primer rostro del anonadamiento atañe al ser. El ser, en la técnica, experimenta el cenit de su *abandono* por el hombre, pues, siendo comprendido como lo *disponible*, es negada su esencia de raíz, a saber, su carácter *indisponible*, lo cual, señala Heidegger, constituye la culminación del olvido del ser en “lo imposible”.⁷ Por otro lado, la técnica, al provocar este extremo aban-

⁴ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Serbal, 2001, pp. 9-33 y 17 ss.

⁵ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *ibid*, pp. 51-75, xxvi, 67-71.

⁶ “*Ge-stell* (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias”. (M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *ibid*, p. 21.) Pedro Cerezo prefiere traducir *Ge-stell* como “dis-positivo”, porque este término expresa mejor la unidad entre lo real como lo *dis-puesto* por el hombre (puesto a su disposición) y la compulsión del propio hombre al dominio de lo real como un *dis-poner*. (Cf. Pedro Cerezo, “Metafísica, técnica y humanismo”, en Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez, eds., *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid, Complutense, 1993, pp. 59-92 y 65 y ss.)

⁷ La técnica es un abandono del ser, no sólo pasivamente, sino de un modo activo: la inquietud por la dis-posición presupone la querencia de que todo lo que es “esté presente”. Se trata de querer prescindir del ser en cuanto fenómeno de ocultamiento, por el cual el ser se revela indisponible. La técnica se orienta *contra* la esencia misma del ser. Pero esto

dono, amenaza con negarle al hombre la posibilidad misma de experimentarse alguna vez como interpelado, lo que constituiría una completa narcosis, un olvido del olvido mismo. Este estado es anonadante hasta el punto de que puede decirse que la época del nihilismo es la época de penuria más asfixiante y profunda que ha experimentado el hombre. En su sentido originario, la penuria (*Not*) expresa la necesidad que tiene el hombre del ser, la experiencia, pues, de *lo que hace falta* y lo que se echa en falta. Ahora bien, la penuria de la técnica consiste, precisamente, en no experimentar semejante nexo con el ser. La penuria del hombre en la técnica es precisamente su *ausencia de penuria*,⁸ su sentimiento de potencia allí donde su esencia está anegada por la nada. Lo que explica que en la cultura humana quizás más vacía y banal de la historia, el hombre se ufane de su autosuficiencia dentro de lo existente y no tenga más lenguaje con el mundo y con sus propios congéneres que el del comando.

Pues bien, ¿cómo afecta esta diagnosis del presente a la hermenéutica gadameriana? Tal vez hay algo de razón en que, como dice Habermas, Gadamer haya *urbanizado la provincia de Heidegger*, pero en cualquier caso, es necesario admitir que ese trabajo de urbanización no ha levantado muros para esquivar la amenaza de lo terrible. Él mismo se lo advierte al frankfurtiano sin ahorrar una pizca de dramatismo:

¿No estamos aquí en un suelo común, conscientes de que hablamos de algo real y de que no me mueve un afán de emborronar el cuadro idílico de los filósofos cuando hablo de un peligro de autodestrucción de la humanidad que viene de lejos y veo en la historia occidental una tendencia que Heidegger nos ha enseñado a calibrar recientemente? Con el tiempo, esta visión formará parte de la conciencia obvia de la humanidad. Hoy lo vemos con creciente claridad, y lo hemos aprendido sobre todo de la técnica.⁹

Sin utilizar el enfático término *nihilismo*, Gadamer se ha referido a él, sin duda, en diferentes momentos cruciales de su obra, cuando explicita de

es querer lo imposible: "El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible. Sólo la voluntad, que por todos lados se instala en la técnica, zamarrea a la tierra, estragándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial. Obliga a la tierra a ir más allá del círculo de lo posible, tal y como ha crecido en torno a ella, la obliga a aquello que ya no es lo posible y por tanto es lo imposible". (M. Heidegger, "Superación de la metafísica", en *op. cit.*, p. 72.)

⁸ Por ejemplo, *cf. Ibid.*, p. xx.

⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca, Sigueme, 1992, p. 198.

modo más preciso *el peligro de los peligros*. Así ocurre, por ejemplo, en *Verdad y método*, cuando protege la indisponibilidad de la *cosa misma* que se da a la interpretación frente al cálculo técnico supuesto en la racionalidad científica, un cálculo que amenaza con reducir la cosa real a mero constructo¹⁰ (sin decirlo, se refiere aquí a un *nihilismo científicista*); o bien, cuando arremete contra la emancipación del lenguaje proposicional respecto al habla, porque presupone una voluntad técnica por *regular lingüísticamente* el mundo y hacerlo disponible¹¹ (*nihilismo lingüístico*). O, finalmente, por acabar aquí, cuando en *Arte y verdad de la palabra* defiende la diversidad de las lenguas frente a la posibilidad del lenguaje único, que aniquilaría la riqueza del ser en favor de un dominio sobre el otro¹² (*nihilismo identitario y moral*).

Pues bien, es ahora cuando podemos preguntar: ¿Cuál es la tarea del pensar en tiempos de nihilismo? Heidegger responde: “es necesaria una cosa: que previamente el pensar, impresionado por el ser mismo, piense al encuentro del ser”.¹³ De modo similar, Gadamer invoca el poder de la palabra poética o filosófica, una palabra *diciente*, mediante la cual el pensar “fija —dice— la cercanía al ser”.¹⁴

Ir al encuentro del ser, procurar su cercanía. ¿Qué responsabilidad se nos demanda de este modo a nosotros, como pensadores y, por tanto, a las *ciencias humanas*? En el siguiente paso de mis reflexiones intentaré mostrar que lo que se exige al pensar, aunque no es todo, es una forma de escucha que, paradójicamente, debe afirmar el nihilismo, pero, esta vez, un nihilismo productivo e inexorable. Por este camino, intentaré reconstruir cómo opera la afirmación nihilista en la trastienda de la hermenéutica gadameriana.

AL ENCUENTRO DEL SER COMO AFIRMACIÓN DE LA NADA

La proximidad al ser debe comprenderse, al mismo tiempo, como afirmación de la nada. Es asunto bien conocido que Heidegger mostró la copertenencia esencial entre ser y nada. No me detendré por ello en este

¹⁰ *Ibid.*, pp. 71-80.

¹¹ Cf. H.-G. Gadamer, “Lenguaje y comprensión”, en *ibid.*, pp. 186-188 y 189-191.

¹² H.-G. Gadamer, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós, 1998, pp. 114 y ss.

¹³ M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 299, y cf. pp. 297-303.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, pp. 44-48.

problema, sino que me esforzaré por presentarlo desde una óptica que permita reencontrarlo en el entramado de la filosofía gadameriana. La nada del ser no es una negación de éste, sino el carácter mismo de su acontecer como ocultamiento. El ocultamiento es un decir *no* a lo descubierto entitativo, en la medida en que el ser no es ente y se encubre al desvelarlo en un mundo de sentido. El encubrimiento muestra, al mismo tiempo, que el ser, en su diferencia ontológica con el ente, no posee fundamento, que es abismal. Semejante nada del ser merece, según Heidegger, la escucha y el solícito cuidado por parte del *Da-sein*, pues su olvido equivale a tornar todo en presencia plena, clave de la metafísica y de su exultante expresión en la técnica. Por eso, en su libro sobre Nietzsche, distingue el filósofo entre el nihilismo en sentido *impropio*, que abandona al ser, negándolo como pura nada, y el nihilismo en sentido *propio*, que acoge y se atiende a la indisponibilidad del ser, salvaguardando el encubrimiento.¹⁵ Este último nihilismo expresa la experiencia más profunda de la verdad del ser: la nada de lo ente como plenitud del misterio que se reserva.

Pues bien, la óptica que quisiera destacar es aquella a cuya luz se descubre la nada del ser no sólo como experiencia más profunda de verdad sino, al unísono, como nada productiva, creativa. Aunque esta temática aparece en el texto más tardío de su libro sobre Nietzsche (1961), es recreada con detalle y belleza, quizás inigualadas en cualquier otra obra, en los escritos de 1936 a 1940 que componen su póstuma publicación, *Beiträge* (1989), traducida recientemente como *Aportes a la filosofía*.¹⁶

Como no dispongo de mucho espacio, intentaré extraer sucintamente la esencia del problema. La nada del ser, en cuanto encubrimiento y falta de fundamento (*Ab-grund*), es el movimiento o acontecimiento de un rehusar (*Verweigern*). Se trata de un rehusarse originario del ser respecto a la presencia y en el desvelamiento de sentido. Pero este fenómeno no debe entenderse como un mero límite del ente o de nuestra experiencia, sino como potencia positiva del ser *en virtud de la cual y sólo por mor de la cual*, hay ente y presencia, pues no habría presencia para el hombre allí donde éste estuviese ante una presunta *transparencia total*; el acontecimiento del venir

¹⁵ Cf. M. Heidegger, "La determinación del nihilismo según la historia del ser", en *Nietzsche*, cap. vii, especialmente las pp. 289-293.

¹⁶ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Friedrich-von Hermann Wilhelm, Vittorio Klostermann, eds., Fráncfort del Meno, 1989. Traducción al español: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires, Almagesto, 2003. Para lo que sigue, son especialmente relevantes las páginas 47, 129, 130, 144-147, 245, 254-256. Debo la incursión en esta obra a las inestimables indicaciones de mi colega J. Luis Vermal.

a presencia necesita forjar un perfil definido y un ámbito abierto concreto para lo presente, y no habría apertura en la plenitud de lo abierto como claro absoluto. El rehusarse, de otro modo, es la clave de la existencia en cuanto inherentemente finita y yecta. El rehusarse es, según una rica expresión heideggeriana, una *Lichtung für*, una iluminación en la que lo que se ilumina es el rehusarse mismo *en pro de*. En pro de lo propio del existir, de un *ahí* del ser. He aquí un bello pensamiento: el *permanecer fuera* (*verbleiben*) del ser, su rehusarse, es, al mismo tiempo, un *envío*, su retrotraerse, una apertura, su sustraerse, un *don*. Hay una tensión o litigio en el corazón del ser: por abismarse en la falta de fundamento, funda. La donación es el *contraimpulso* de la sustracción. Por eso dice Heidegger que la nada lleva en sí una especie de *exceso* y que en cuanto tal, es el *estremecimiento* del ser mismo.

¿No habita en el fondo de la hermenéutica gadameriana, que es una hermenéutica de la finitud, esta afirmación nihilista? Las condiciones del comprender, que Gadamer explora en *Verdad y método*,¹⁷ incorporan, en efecto, sin mencionarlo, esta unidad nihilista entre el rehusarse y la donación. No habría comprensión sin *distancia temporal* (un *nihil* del tiempo) que instaurase la apertura desde otros prejuicios; tampoco sin la *fusión de horizontes*, que es distinto de una suma o agregación de horizontes en un todo, lo cual esconde de nuevo una negación: la del sentido pleno; tampoco sin círculo hermenéutico, en cuyo seno, podríamos decir, *la cosa misma se da*, interpelando desde sí, y se sustrae al unísono, al ser reinterpretada desde el horizonte del intérprete.

Todas estas condiciones operan en el interior mismo de la comprensión histórica y de la interpretación que enlaza los aconteceres de sentido, e implican, como he sugerido, un *nihil creador* o productivo. El nihil es la falta o sustracción de un tiempo, de un horizonte o de una aprehensión interpretativa absolutas. Pero esa falta, proyectando la perspectiva heideggeriana, es precisamente la que, en un contraimpulso, dona sentido. Ahora bien, con ello, Gadamer opera un giro respecto a Heidegger en el que, podríamos decir, la afirmación del nihilismo *propio* se conserva y se desplaza, al mismo tiempo, a otro nivel, el de la *discusión*. Por un lado, partiendo del conocido principio según el cual, “el ser que puede ser conocido es lenguaje”, reconoce la originariedad del encubrimiento, del rehusarse del ser, allí donde afirma “la esencia desocultadora-ocultadora del lenguaje”

¹⁷ Me refiero a las condiciones que se explanan en el capítulo 9 de H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1977.

en cuanto tal.¹⁸ Pero, por otra parte, interioriza en la inmanencia de la *conversación hermenéutica* la potencia donadora de la nada (sustracción), al comprender el lenguaje como *medium* del entendimiento y al ligar el nihil, como hemos visto, a las condiciones inmanentes a la interpretación temporal y dialógica del sentido.¹⁹

Llegados a este punto, podríamos precisar mejor el sentido de la tarea del pensar. La tarea había sido formulada así: *ir al encuentro del ser* (Heidegger); *buscar su cercanía* (Gadamer). En esa misma formulación queda afirmada la futuridad de la tarea y la carencia del presente. Heidegger lo expresa con contundencia al presentar como problema el *factum* de que “no pensamos todavía”.²⁰ ¿Qué quiere decir esto? ¿Se trata de que carecemos aún de ciertas facultades ignotas? En modo alguno. La clave está en que, estando inmersos en el nihilismo *impropio* de la técnica, el hombre no puede construir y provocar a voluntad su superación. Incluso, la superación del falso nihilismo en dirección al nihilismo propio, debe entenderse como un acontecer del ser, en el que se nos da la interpelación correspondiente. La superación —dice Heidegger— es un *advenimiento del ser mismo*. En este punto es donde se aferran los nuevos ilustrados cuando acusan al movimiento hermenéutico de abandonar la responsabilidad humana al destino del ser. Pero esta acusación constituye un sinsentido, pues el envío del ser no es una ley inexorable para el hombre. Él mismo depende de la disposición del hombre a escuchar la llamada. *Ir al encuentro del ser* significa despertar una disposición a *dejarse afectar* por la interpelación. La tarea del pensar es, por ello, al mismo tiempo, para nosotros, una espera activa, una preparación. “Dicha tarea —dice Heidegger— tiene

¹⁸ “Una vez que se conoce la esencia desocultadora-ocultadora del lenguaje hay que franquear necesariamente las dimensiones de la lógica enunciativa y buscar horizontes más amplios [...] Habitamos en la palabra. Esta sale como fiadora de aquello de que habla. Así lo vemos especialmente en el uso poético del lenguaje”. (H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 194.)

¹⁹ Es fácil, en coherencia con lo que se ha dicho, redescubrir desplazados en el acontecer de conversación los rasgos que Heidegger atribuye al acontecer del ser. Expresión fundamental de este desplazamiento es que sea la conversación ahora el elemento de lo indisponible: “El hablar de una primera palabra es contradictorio. El sentido de cada palabra presupone siempre un sistema de palabras. Tampoco puedo decir que introduzco una palabra. La palabra se introduce a sí misma. Es el lenguaje mismo el que prescribe lo que es el uso lingüístico. No se trata de ninguna mitologización del lenguaje, sino que el fenómeno expresa una exigencia del lenguaje no reductible a la opinión subjetiva e individual. Nosotros, ninguno en particular y todos en general, hablamos en el lenguaje, tal es el modo de ser del lenguaje”. (*Ibid.*, pp. 192-193.)

²⁰ M. Heidegger, “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos*, pp. 95-105.

el sentido de una preparación y no de una fundación. Le basta con hacer despertar una disponibilidad del hombre para algo posible, cuyo perfil permanece oscuro y cuyo advenimiento resulta incierto".²¹

Si ahora tomamos en cuenta el giro mencionado de Gadamer respecto a Heidegger, habría que presumir que para el hermeneuta la superación del nihilismo técnico (lo que Heidegger llama nihilismo *impropio*) y, por tanto, la tarea del pensar, no puede consistir tampoco en la fundación misma de un determinado mundo de la vida, sino en la preparación de lo que puede generar, desde sí, *mundo*, es decir, de la conversación, una preparación en la que confluyen la propia interpelación del diálogo y el dejarse afectar, mediante la escucha, por ella. Y en efecto, Gadamer invoca, por un lado, la autodonación de un poder apelativo inherente a la conversación. "Lo que falta —dice frente al lenguaje técnico que nos amenaza— es que una palabra engendre la otra, que cada palabra sea suscitada por la otra y al mismo tiempo mantenga abierta la marcha del discurso".²² Por otro lado, no podremos mantener viva la apelación si no nos sumergimos en el curso de la conversación *dejándonos afectar* por él. Esto significa, en efecto "darnos mutuamente nuevos oídos, algo —dice Gadamer— de lo que carece bastante este mundo".²³

En cualquier caso, quisiera insistir en que la tarea del pensar, procurando la cercanía del ser, incorpora un nihilismo propio, una nueva forma de relación con la nada en cuanto productiva. Así, Heidegger nos advierte que la superación del nihilismo impropio, como *advenimiento del ser* a cuyo encuentro nos dirigimos, comporta el poder para *dejarse afectar* por el *rehusarse* mismo del ser, puesto que éste constituye, como contraimpulso, la promesa de sí mismo.²⁴ Por su parte, Gadamer, vincula la palabra y el

²¹ M. Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en Sartre, Heidegger *et al.*, *Kieerkegaard vivo*. Madrid, Alianza, 1968, p. 137. Hay que dejar atrás la metafísica técnica "a partir de la disponibilidad de los hombres para un destino para el cual no deja de llegar a nosotros, los hombres, en el corazón de una partida no detenida aún, y se la oiga, una llamada". (*Idem.*)

²² H.-G. Gadamer, "¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?", en *Verdad y método II*, p. 193. Añádase lo siguiente: "Habitamos en la palabra. Ésta sale como fiadora de aquello de que habla". (*Ibid.*, p. 194.)

²³ H.-G. Gadamer, *Arte, verdad y palabra*, pp. 125-126.

²⁴ El *ir al encuentro del ser* es ser capaz de escuchar la liberación que él promete, justamente en la medida en que se oculta: "El ser mismo, en cuanto se retiene y se reserva a sí mismo en el desocultamiento de su esencia, ya se ha anunciado con su palabra [*vorgesprochen*] en la esencia del hombre y ha intercedido [*ingesprochen*] en ella. El ser que dirige de este modo su palabra, pero que se retiene en el quedar fuera, es la *promesa* [*Versprechen*] de sí mismo. Pensar al encuentro del ser en su permanecer fuera quiere decir: penetrar en

silencio, sustracción en el tejido mismo del hablar, como fuente de la conversación. “De lo que se trata sobre todo es de liberar el lenguaje en sus posibilidades creadoras”, para lo cual “es necesario encontrar la palabra precisa y también aprender el silencio elocuente: en síntesis, *estar presente en el diálogo (im Gespräch sein)*”.²⁵ Por eso no extraña que, al caracterizar la conversación como juego cite a Rilke. En el juego dialógico *el puro defecto se transforma inefablemente, cambia bruscamente en ese exceso de vacío* (Rilke).²⁶

HERMENÉUTICA Y DIFERENCIA ANTE LA TAREA DEL PENSAR EN TIEMPOS DE NIHILISMO

Me gustaría ahora elaborar una sospecha crítica sobre la hermenéutica intentando valorar un conflicto entre ésta y el pensamiento de la diferencia, ayudándome de ingredientes de la filosofía de Deleuze. Este momento de mi reflexión no es un simple añadido, sino que emana con necesidad de un problema que arrostra la interpretación del nihilismo originada en Heidegger y desplazada en Gadamer, a saber, la interpretación de Nietzsche como nihilista.

Heidegger, como se sabe, incluyó el intento nietzscheano de superación del nihilismo en la historia misma de la metafísica como nihilismo *impropio*. Sin entrar en detalles que necesitarían un estudio específico, se puede decir que, según ello, Nietzsche contribuyó a conformar el nihilismo técnico al comprender el ser como valor. El valor, según el diagnóstico de Heidegger, es el medio de autoafirmación de la *voluntad de poder*, desenmascarada así como voluntad de voluntad y, por tanto, como fundamento soterrado de la voluntad de dominio.²⁷

Mediante esta interpretación, Heidegger yerra, a mi juicio, porque despacha con descuido la noción de *fuerza*, que es la esencia de toda voluntad de poder. Al vincular la noción de fuerza con la de dominio, el pensador alemán se mantiene fiel a toda la tradición de la metafísica occidental que

esa promesa, como la cual es el ser mismo [...] *La esencia de la metafísica descansa en que es la historia del misterio de la promesa del ser mismo*". (M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 300.)

²⁵ H.-G. Gadamer, *Arte, verdad y palabra*, pp. 127-128.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 128.

²⁷ La confrontación de Heidegger con Nietzsche aparece, fundamentalmente, en M. Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", en *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza, 1998, pp. 157-198, especialmente, las pp. 175-186; del mismo autor, "Superación de la metafísica", en *op. cit.*, IX-XXIII y *Nietzsche*, sobre todo, vol. II, cap. V.

equipara fuerza a violencia, estableciendo así un abismo entre ella y el *Logos*. Este hiato se reproduce en Heidegger y Gadamer como incompatibilidad entre fuerza y sentido. La tarea del pensar, como hemos visto, debe promover un *poder-de-ser-afectado*. Y aquello que afecta, la donación, posee la textura de un acontecimiento de sentido separado de la fuerza, lo abierto en el acontecimiento del ser (Heidegger) o en el entramado de la conversación (Gadamer).

Para comenzar a deconstruir esta segregación, me gustaría señalar, en primer lugar, que no podemos evitar pensar un enlace interno entre sentido y fuerza, si entendemos esta última noción, no en un sentido peyorativo (como violencia), sino en la acepción foucaultiana, asumida por Deleuze, que le reconoce un poder positivo. En una comprensión del mundo, inscrita en una práctica social o forma de vida, acontece una emergencia o apertura de sentido. Ahora bien, una comprensión del mundo es, al unísono, un acontecimiento de *fuerza*, en la medida en que, por el hecho mismo de acontecer, ejerce un poder de influjo en el contexto: desplaza, torsiona, intensifica, oculta, muestra, etcétera, otras comprensiones (y sus prácticas asociadas). No creo, con Foucault, que el sentido comprensible sea reducible a la dimensión de fuerza que es presupuesta, pues una fuerza, en el sentido indicado, no puede ser pensada sin atribuirle, a la inversa, una orientación comprensible. Comprensión del mundo y acontecimiento de fuerza son, más bien, dos caras de un mismo fenómeno. La comprensión, por un lado, porta una interpretación del mundo; por otro lado, en cuanto acontecimiento de fuerza, opera además un cambio en el mundo. Podríamos, así, reconocer en el acontecimiento la inextricable unidad *fuerza-sentido*.

En segundo lugar, es posible mostrar que esta unidad no interrumpe el flujo donación-afección. Deleuze ha señalado, en su interpretación de Nietzsche, y de un modo muy brillante, que la vigorosidad de una fuerza está en estrecha relación con su susceptibilidad inherente para ser-afectada por otras.²⁸ La vitalidad de este poder de ser afectado determina sin duda el modo y la intensidad mediante los cuales es capaz de actuar sobre otras y ocasionar cambios en el entramado, así como el modo y la intensidad de su poder para dejarse transformar a sí misma.

Tal vez sea éste el camino para un rebasamiento de la alternativa, hoy tan debatida, Nietzsche-Heidegger. Quede esto sugerido, pues rebasa nuestro contexto. Me limito ahora a mostrar qué alteración produce esta nueva perspectiva en lo que concierne a la cuestión del nihilismo. El acontecer

²⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1971, p. 11.

del sentido conserva, en el paradigma hermenéutico, la primacía de una interioridad. La comprensión interpretativa acontece en el interior de la esfera del sentido, en la que *ya siempre estamos instalados*. Además, esta interioridad está articulada por la *filia*. Un sentido se reinterpreta como otro sentido y desde otro sentido, lo que presupone un desplazamiento inmanente en una continuidad de flujo.

Ahora bien, la integración de la fuerza en el sentido mismo abre el espacio de un acontecimiento que comienza en la exterioridad de las *fuerzas-sentido* y que sustituye la *filia* por la *diferencia*. En este punto confieso estar seducido por las ideas de G. Deleuze,²⁹ que adaptaré a la perspectiva que aquí intento dibujar. Tomemos la unidad mínima de relación entre fuerzas: dos fuerzas se encuentran. Pues bien, la diferencia misma entre ambas configura un movimiento. La cualidad y la intensidad diferencial determinan una situación agonal de recíproca interafección y que demanda ser resuelta, como una *situación problemática*, en el despliegue mismo del encuentro. Ninguna identidad de sentido antecedente determina de antemano la secuencia del proceso. Las fuerzas diferentes se enlazan y se transforman recíprocamente debido al poder unitivo mismo de la diferencia. A dicha unión móvil la llama Deleuze *síntesis disyunta*.

Recomponer la hermenéutica gadameriana a la luz de esta perspectiva implicaría mostrar la diferencia en el interior del sentido. La síntesis disyunta opera en el fondo de la fusión de horizontes, como encuentro de dos complejos *sentido-fuerza* en el que la diferencia misma promueve un desplazamiento. Otro tanto ocurre respecto al círculo hermenéutico: en él dos fenómenos de *fuerza-sentido* se enlazan en síntesis disyunta dando lugar a un proceso. La transformación afecta también a la noción de sentido. El sentido por aprehender, la *cosa misma*, es ya un entramado de *fuerzas-sentido* en relación diferencial. No podría entenderse como una unidad idéntica a sí misma si está conformada por el fenómeno *fuerza-sentido*: una fuerza no existe más que en el campo de juego de otras; su ser es el plural. Pero la transformación esencial, como adelanté, concierne al modo en que pensamos ahora la *nada* en su sentido propio o positivo. Ésta es el diferenciante mismo que opera en las síntesis disyuntas, un elemento que no posee identidad, pues es la diferencia misma, que forja el encuentro entre lo diferente y se forja continuamente en él. A esta especie de *no-ser*, lo ha llamado Deleuze *instancia paradójica* o *precursor oscuro*. Adaptando

²⁹ Véase, para lo que sigue, G. Deleuze, *Difference et répétition*. París, PUF, 1969, caps. II y IV; del mismo autor, *Logique du sens*. París, Minuit, 1969, cap. 9.

términos heideggerianos, es el rehusarse de la diferencia, que como contraimpulso, genera un movimiento diferencial.

¿Cuál es la tarea del pensar en tiempos de nihilismo a esta nueva luz? Ir al encuentro del ser es pensar al encuentro de una llamada. Pero la llamada ahora no la ejerce un acontecimiento (el del ser, en Heidegger, o la donación de la cosa misma en la conversación (Gadamer), sino el encuentro entre acontecimientos en relación diferencial. Si Gadamer asociaba la pregunta con aquello que hay que comprender, la cosa misma, ahora Deleuze invita a repensarla como *problema*. El problema es el encuentro mismo de lo diferente, que fuerza a un despliegue agonístico y que la inteligencia genuina debe aprehender. *El poder de afectación* se manifiesta en este punto como un poder de ser-afectado por los problemas subrepresentativos del tejido vital, lo que implica situarse de modo inmanente en la dinámica propia del *precursor oscuro*.

LA TAREA DEL PENSAR Y LAS CIENCIAS HUMANAS

Heidegger ha dicho que la tarea del pensar, el ir al encuentro del ser, debe llevarse a cabo mediante un pensar meditativo que va más allá de las ciencias del espíritu concretas.³⁰ Con ello clausura, a mi juicio, la crítica en la experiencia meditativa, cerrando el paso a una mediación del pensamiento crítico a través de las ciencias humanas. ¿Y no sería preciso, hoy más que nunca, una recuperación de la dirección crítico-desenmascaradora de las ciencias humanas? Ni Gadamer ni Deleuze, según creo, se opondrían a ello. Al formular mi punto de vista, presupongo el nexo entre *sentido* y *fuerza* del que he hablado más arriba, porque esta última noción podría ayudar a esclarecer con mucha precisión el significado de *poder-de-ser-afectado*, ese poder al que se ha invocado desde Heidegger y Gadamer para la superación del nihilismo. Presupongo dicho nexo, pero dejo a un lado la imposible tarea, en este contexto, de demostrar la originariedad de la categoría *fuerza-sentido* respecto a la de *sentido*. Esta limitación necesitará tal vez un largo recorrido de investigación antes de ser subsanada.

Si el nihilismo impropio que acosa al presente necesita este retén del *poder de ser afectado*, es claro, me parece, que las ciencias humanas podrían contribuir a un desenmascaramiento de patologías *ontológico-existenciales*, cuya clave de descubrimiento estaría dada en el principio de la pérdida de

³⁰ M. Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", en *op. cit.*, p. 197.

la escucha o del *poder de ser afectado*. He aquí un ejemplo de patología en el sentido referido: la he llamado *vinculación impasible*. Ocurre cuando la flaqueza del sentirse afectado en el campo de la intersubjetividad da lugar a una vinculación que ha colapsado la *dynamis* interna de la interafección y debe, por ello, sustituirla por una vinculación exógena, provocada, bien por el poder de intereses preformados por la sociedad técnica (y sus reverberaciones en la organización económica y política), bien, incluso, por el poder de las razones argumentativas (pues sin el arraigo prerreflexivo, éstas permanecen huérfanas de la dirección que procede de las cosas mismas). La *vinculación impasible* puede crear acuerdos firmes, pero nada impide que el contenido de éstos sea, por su desarraigo, banal o insignificante. En cualquier caso, es una vinculación exógena entre las comunidades y los hombres que hace del nexo entre ellos algo cada vez más alejado de las demandas de los acontecimientos reales (problemas, en sentido deleuzeano) y que hace que la realidad adquiera cada vez más un carácter ficcional. Otras patologías posibles serán ahora tan sólo nombradas, en la confianza de que el lector me entenderá: *atonía interrogante*, *constructivismo interrogante* o, finalmente, una *estetización de la realidad* cuyo resorte habría que buscarlo en una *anaesthetica*, una anestesia del hombre.

Ahora bien, una crítica de patologías ontológico-existencial no me parece suficiente. Habría que vincularla con la crítica desenmascaradora ilustrada al modo como lo hicieron los primeros frankfurtianos. El *poder de ser afectado* involucra la posibilidad del *sufrimiento*. Hay un sufrimiento provocado por el extrañamiento que produce el desarraigo respecto a la dimensión ontológico-existencial del *ser-en-el-mundo*. Pero no dudo de que también, como pensaban Horkheimer y Adorno, existe otro dolor provocado por fuerzas heterónomas, originadas, por ejemplo, en las relaciones de poder, fuerzas que no están vinculadas a la generación del sentido, sino que se identifican con la violencia. En este caso, las patologías son producidas por la interiorización de un afuera coercitivo, una coerción que se convierte en una especie de cuasi-ley del comportamiento capaz de sojuzgar al hombre desde la trastienda de la conciencia.

A este tipo de patologías las llamaré *excéntrico-reflexivas*, por afectar a la capacidad para ejercer de forma autónoma la reflexión distanciada. Ya ven que con esto pongo en duda el principio, asumido por la hermenéutica gadameriana y el pensar heideggeriano, según el cual la conciencia reflexiva no es más que la expresión de la comprensión en la existencia, y los juicios, la sombra de los pre-juicios. Creo que la dimensión pre-reflexiva de la existencia abre el campo de juego en el que los juicios, las razones, operan a manera de jugadas. Y al mismo tiempo, que la capacidad reflexiva

posee un poder propio irreductible a esta génesis. Se trata de la vocación de distanciamiento y autodistanciamiento, arraigada en lo que llamó Plessner *posicionalidad excéntrica*. Interpretando de modo ontológico la antropología de Plessner, podríamos asociar la dimensión ontológico-existencial del ser-en-el-mundo con lo que llamó *posicionalidad céntrica* del hombre.

Tal y como yo entiendo estas categorías, entre la centricidad del existir y la vocación excéntrica existe una tensión inexorable e insuperable al mismo tiempo. La reflexión, como he dicho, sólo es posible en el campo de juego que la existencia prerreflexiva abre desde la existencia. Pero, al mismo tiempo, pertenece a ella la vocación de inspeccionar y valorar el mundo desde la distancia y autodistancia de un espectador. La participación e inmersión hermenéutica en el mundo de la vida, de otro modo, es siempre susceptible de hacerse objeto de una experiencia de extrañamiento reflexivo. Es esta potencia excéntrica la que permite tematizar el estado de arrojamiento en el mundo, la facticidad y la pertenencia al ser. Las dos dimensiones, pues, son inexorables. Ahora bien, ponen en juego, al unísono, dos potencias antagónicas, pues la centricidad exige del hombre hacerse cargo de su finitud y de su facticidad, mientras que la excentricidad espolea la conciencia hacia la conquista de un ámbito de validez incondicional que trasciendese, como dice Habermas, la que emana de los contextos finitos.

Habermas y Apel, creo, no han entendido bien el sentido de esta vocación. Creen que puede ser domesticada en la dirección a una *idea regulativa*. Pero, estando preñada la reflexión de las precomprensiones procedentes de la existencia, no cabe pensar en esta idea más que, a la manera de Heidegger, como un *ideal innombrable*. Sea como fuere, entre centricidad y excentricidad, existe una tensión que no puede ser resuelta en una síntesis. Ni la reflexión podrá, por su arraigo en la vida prerreflexiva, cumplir su vocación de distanciamiento, jamás, ni la dimensión ontológico-existencial podrá satisfacer, desde sí, las demandas de la excentricidad.³¹ Si hay

³¹ Vengo esforzándome desde hace tiempo en perfilar desde varios puntos de vista esta tensión entre centricidad y excentricidad. (Véase L. Sáez Rueda, "Facticidad y excentricidad de la razón", en D. Blanco Fernández, J. A. Pérez Tapias y L. Sáez Rueda, eds., *Discurso y realidad*. Madrid, Trotta, 1994, pp. 228-251; "Für ein 'tragisches' und 'offenes' Konzept der Rationalität", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlín, Akademie Verlag, vol. 44, núm. 3, 1996, pp. 343-361; "¿Es posible una razón crítica sin recurso a ideas regulativas? El nexo entre las dimensiones reflexiva y existencial de la crítica de patologías", en *Isegoría*, núm. 26, 2002, pp. 257-275; "Die Spannung zwischen existenzieller und reflexiver Pathologiekritik", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlín, Akademie Verlag, vol. 51, núm. 6, 2003, pp. 903-1072.)

patologías ontológico-existenciales generadas por la distancia respecto a la profundidad abisal de la existencia y de su interpelación, hay patologías también allí donde la vocación excéntrica queda exangüe, sobre todo allí donde fuerzas heterónomas, como señalé, colapsan el acontecer de esa vocación. El sufrimiento que de ello se deriva es el rostro de una injusticia cuya eliminación como meta justifica la teoría crítica.

Esta tarea para las ciencias humanas no sólo complementa a la hermenéutica, que he descrito cuando hablé de las patologías del *poder-ser-afectado*. Implica comprender de otro modo la situación del hombre en el mundo. Esta situación es, a mi modo de ver, trágica. Trágica, no en el sentido de una agonía, sino en el sentido de una situación agonal. Y agonal, no como el conflicto entre el destino y la libertad que se acusa en la tragedia griega. Estoy pensando en una comprensión de la tragedia parecida a la que alienta desde el fondo el pensar de nuestro Unamuno. Lo trágico es la tensión necesaria e insoluble y no frena la tarea del pensar, sino que, más bien, le insufla un movimiento vertiginoso. En el interior de ese movimiento siempre jugará un papel crucial la valentía para dejar crecer el *poder-de-ser-afectado*. Sin ese poder no habrá ante nosotros emergencia de acontecimientos. Hay que merecer el acontecimiento.

CIENCIAS SOCIALES



TRADICIÓN, HERMENÉUTICA Y POLÍTICA

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ*

INTRODUCCIÓN

En la modernidad se ha defendido a la ciencia y a la tecnología como el paradigma de la racionalidad humana. La filosofía moderna, desde Bacon y Descartes hasta Karl R. Popper, se ha esforzado por ofrecernos una imagen de la racionalidad científica basada en métodos rigurosos y algorítmicos con poder para demostrar la verdad o falsedad de hipótesis y teorías, más allá de toda duda o discusión. Este recurso al método científico se ha convertido en la prueba de fuego a la que debe someterse toda hipótesis o teoría científica. Así, la racionalidad científica metódicamente fundada elimina toda otra fuente de autoridad epistémica, incluyendo desde luego a la tradición. Y es precisamente este concepto el que varios críticos agudos de la modernidad han tratado de revalorar. Entre ellos cabe mencionar a Michael Oakshott, Eduard Shills, Alasdair MacIntyre y, desde luego, a Hans George Gadamer.

Así pues, la crítica contemporánea a la racionalidad moderna parte de la reivindicación de la tradición y de los procesos intersubjetivos que la constituyen. Esta reivindicación epistémica de la tradición tiene implicaciones políticas de gran importancia que se han expresado en debates tan importantes como se puso de manifiesto en el debate de Habermas con Gadamer en los años sesentas. En este trabajo exploraremos tanto los aspectos epistémicos de la reivindicación gadameriana de la tradición, como sus implicaciones políticas.

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

TRADICIÓN, HISTORICIDAD Y RACIONALIDAD

Gadamer es quizá uno de los filósofos contemporáneos que más ha contribuido a la discusión del concepto de tradición y más explícitamente se ha propuesto revalorar su función en el campo de las humanidades. La hermenéutica filosófica de Gadamer no se centra solamente en el estudio de la ciencia, sino que pretende dar cuenta de lo que sucede en toda comprensión humana, incluyendo de manera especial a la ciencia.¹ Gadamer deplora el descrédito que la idea de tradición ha sufrido durante la Ilustración moderna y cuestiona la oposición entre razón y tradición que ha predominado en la Ilustración. Esta oposición entre tradición y razón también es sustentada por las corrientes románticas del siglo pasado, pero a diferencia de la Ilustración, valoran la tradición por el mero hecho de ser antigua y desconfían de la razón, adoptando una actitud "tradicionalista". En contra de la Ilustración y el romanticismo, Gadamer defiende el carácter racional de las tradiciones² y en oposición a la Ilustración, el carácter tradicional de toda racionalidad.³

La tradición, aunque es fundamentalmente conservación de lo dado, no excluye el cambio y la transformación. Lo transmitido por la tradición puede ser cuestionado, corregido y suplantado. Recíprocamente, "en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez".⁴

Gadamer también se opone a la idea de que las tradiciones son monolíticas y unívocas. Por el contrario, la esencia de la tradición "es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado".⁵ Esta idea de las múltiples voces implica que la tradición, lejos de ser un objeto o estructu-

¹ Cf. Hans-George Gadamer, "La universalidad del problema hermenéutico", en *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1994.

² "No creo, sin embargo, que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible [...] Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación [...] la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí". (H.-G. Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 349.)

³ "la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros, la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce". (*Ibid.*, p. 343.)

⁴ *Ibid.*, p. 350.

⁵ *Ibid.*, p. 353.

ra con poderes causales sobre las creencias y acciones de los hombres es algo semejante a un interlocutor que únicamente puede hacerse presente si el intérprete está dispuesto a escuchar.⁶

La comprensión de la tradición es una conversación entre el intérprete y los elementos significativos de la tradición (textos, obras de arte, vestigios, monumentos, etcétera) a través de la cual sus voces se actualizan, se hacen presentes. Este traer al presente las voces del pasado que se transmiten en la tradición es para Gadamer una fusión de horizontes hermenéuticos: el horizonte del pasado que la tradición transmite y el del presente, definido por los prejuicios propios de la situación hermenéutica del intérprete. Si bien los prejuicios condicionan la comprensión de la tradición, el diálogo que se establece, si se trata de un auténtico diálogo, pone en juego los prejuicios que el intérprete había heredado, posibilitando su cuestionamiento y crítica, sea para reafirmarlos o para rechazarlos:

una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Éstos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver [...] el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presentes "horizontes existentes para sí mismo".*⁷

La comprensión no es sólo la interpretación del pasado, sino también el proceso mismo a través del cual la tradición se transmite y evoluciona históricamente. Junto con la tradición el intérprete cambia su situación y horizonte hermenéuticos.

El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era.⁸

⁶ "La tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto, sino que se comporta respecto a objetos [...] la tradición es un verdadero compañero de comunicación al que estamos vinculados como lo está el yo al tú" (*Ibid.*, p. 434.)

⁷ *Ibid.*, pp. 376-377.

⁸ *Ibid.*, p. 458.

Para Gadamer, la interpretación que resulta de la comprensión de la tradición no es un conocimiento impersonal y demostrable, se trata más bien de un acuerdo entre los interlocutores de la conversación hermenéutica.

En síntesis, para Gadamer la tradición no es un conocimiento teóricamente formulable sino un conjunto de expresiones (textos, obras de arte, etcétera) en nuestro propio lenguaje y en lenguajes diferentes al nuestro, que requiere de interpretación y comprensión. En cuanto expresión, la tradición no es un objeto que pueda ser descrito con precisión, ni estructuras causales que puedan explicar comportamientos o creencias). La tradición se manifiesta y desarrolla dialógicamente. Sus presupuestos y significados no son fijos ni invariables, sino que siempre están en continua formación, a través de un proceso circular: transmite al intérprete los prejuicios de los que parte toda comprensión y, por lo tanto, contribuye a la formación de la identidad histórica y cultural del intérprete.⁹ Recíprocamente, el intérprete, a través de la comprensión, trae al presente voces de la tradición que no han sido recuperadas y transmitidas hasta entonces. Se establece así una conversación entre los puntos de vista de los prejuicios del intérprete y los significados que se recuperan del pasado. Como resultado de esta conversación o fusión de horizontes, se cuestionan y eventualmente cambian y se renuevan los prejuicios, dando lugar a otro ciclo del "círculo hermenéutico". A través de los ciclos del círculo hermenéutico la tradición acontece y se desarrolla en la historia. En este sentido, la comprensión no es el proceso de apropiación de la tradición, sino más bien, "es un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición".¹⁰ El saber que resulta de la comprensión de la tradición afecta la identidad de las personas y orienta sus acciones en situaciones concretas, por ello, es un saber moral, no teórico, ni técnico.¹¹

⁹ "Los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser". (*Ibid.*, p. 344.)

¹⁰ *Ibid.*, p. 360.

¹¹ "Es completamente evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de la materia con la que trabaja [...] En consecuencia, el saber que tenga de sí mismo en su ser moral será distinto y se destacará claramente del saber que guía un determinado producir. Aristóteles formula esta diferencia de un modo audaz y único, llamando a este saber un saberse, esto es, un saber para sí". (*Ibid.*, p. 387.)

LOS LÍMITES DE LA TRADICIÓN Y DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

En su ya famosa polémica con Gadamer, Habermas comienza por reconocer importantes avances de la hermenéutica gadameriana en relación a concepciones anteriores del lenguaje y la comunicación. En particular, en relación a Wittgenstein, Habermas considera un avance notable, en cuanto que Gadamer ya no concibe a los lenguajes particulares como aislados de otros. Por el contrario, gracias al reconocimiento de la "porosidad interna" (tradición) y "externa" (traducción) Gadamer reconoce la posibilidad de comunicación y fusión entre aspectos distintos de la tradición. También reconoce Habermas que este pluralismo abre la posibilidad de cuestionar y criticar los prejuicios que la tradición transmite y promueve así su desarrollo racional.¹² Sin embargo, Habermas señala que la insistencia de Gadamer en la autoridad de los prejuicios de la tradición, significativamente limita la capacidad crítica de la reflexión hermenéutica ante la pluralidad de interpretaciones. Debido al énfasis en la autoridad de la tradición, hay en Gadamer una tendencia a privilegiar los prejuicios de la propia tradición y a rechazar los puntos de vista de otras tradiciones.¹³

Además, Habermas señala que Gadamer no toma en cuenta que en el lenguaje también pueden atrincherarse mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación que ocultan y protegen ciertos prejuicios, que quedan fuera de la crítica hermenéutica. Esta limitación es grave, ya que la hermenéutica por sí misma no es capaz en todos los casos de realizar la función crítica que pretende. En particular, en los casos en que operan mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación, la reflexión hermenéutica no podría distinguir entre prejuicios legítimos y prejuicios falsos.¹⁴

¹² Cf. J. Habermas, "A Review of Gadamer's truth and Method", traducido al español en su libro *La lógica de las ciencias sociales*. México, Rei, 1994, pp. 228-275.

¹³ "El prejuicio de Gadamer a favor del derecho de los prejuicios acreditados por la tradición pone en cuestión la fuerza de la reflexión, fuerza que por su parte se acredita en su capacidad de poder también recurrir a la pretensión de las tradiciones". (*Ibid.*, p. 255.)

¹⁴ "La hermenéutica nos ha enseñado que mientras nos movamos en un lenguaje natural, siempre somos participantes y no podemos rebasar el papel de participante reflexivo. Por tanto, no disponemos de ningún criterio general que nos permita constatar cuándo somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal teniendo por dificultades aclarar simplemente en términos hermenéuticos algo que en realidad necesitaría de una explicación sistemática". (J. Habermas, "La pretensión de universalidad de la hermenéutica" en *op. cit.*, p. 287.)

En lugar de la hermenéutica filosófica basada en la reflexión lingüística, Habermas propone una hermenéutica profunda que integra teorías causales de los mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación (patologías psíquicas y estructuras ideológicas). Con base en teorías críticas de este tipo, como el psicoanálisis y el materialismo histórico, es posible identificar y desarticular mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación y, por decirlo así, limpiar los obstáculos para que la reflexión hermenéutica pueda efectivamente realizar su trabajo en condiciones ideales, libres de toda coacción y obcecación.

Así pues, Habermas considera que la reflexión hermenéutica que siempre opera en lenguajes y situaciones específicas requiere del apoyo y fundamentación de teorías críticas y explicaciones causales de alcance universal, que identifiquen y desarticulen los mecanismos causales de la falsa conciencia.

Esta crítica de Habermas es muy parecida a la que hace MacIntyre sobre Winch.¹⁵ El punto de coincidencia de estas críticas reside en que, según MacIntyre y Habermas, la comprensión hermenéutica puede pasar por alto y legitimar casos de falsa conciencia, de formas ideológicas de dominación. Ambos autores consideran que la explicación causal externa es necesaria para garantizar la comprensión objetiva.

La respuesta de Gadamer a Habermas es también análoga a la de Winch a MacIntyre. La réplica se basa en cuestionar la posibilidad de un punto de vista externo a la tradición, sin adoptar un punto de vista etnocentrista o tecnocrático cuya legitimidad se presume de antemano y está fuera de discusión y consenso. Apelar desde fuera de la tradición a una teoría causal que explique y evalúe las interpretaciones que acontecen dentro de la tradición, "implica forzosamente el rol del ingeniero social que actúa sin dejar opción".¹⁶ Al introducir al experto, al ingeniero social que se pretende poseedor de una verdad absoluta, se le otorga un monopolio sobre la opinión pública. Con ello, según Gadamer, se eliminan las bases mismas de la racionalidad: la pluralidad, el diálogo y el consenso. Al defender estas bases en contra de criterios universalistas, Gadamer reconoce que no puede ofrecer un criterio de verdad y afirma que la reflexión hermenéutica tan

¹⁵ Cf. Alasdair MacIntyre, "La idea de la ciencia social", en A. Ryan, ed., *La filosofía de la explicación social*. México, FCE, 1976, pp. 27-53.

¹⁶ H.-G. Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*" (1971), en *Verdad y método II*, p. 264.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 254.

sólo mantiene abiertas posibilidades para el desarrollo del conocimiento que de otra manera se cerrarían.¹⁷

En suma, Gadamer sostiene la tesis de la autonomía racional del acontecer y desarrollo de la tradición, mientras que Habermas considera necesaria una teoría causal que explique, elucide y fundamente la relación entre tradiciones e interpretaciones y acciones. Las tradiciones no son para él autónomas ni pueden justificar por sí mismas la racionalidad del conocimiento a ellas integrado.

Tomando en cuenta la discusión entre Habermas y Gadamer, la pregunta puede plantearse así: ¿puede el saber hermenéutico de las tradiciones que constituye las formas de vida de una comunidad contribuir a la evaluación y, eventualmente, a la transformación de esas formas de vida de manera racional y legítima? O bien: ¿es indispensable, como sostiene Habermas, complementar la hermenéutica filosófica con una teoría crítica de la sociedad?

HERMENÉUTICA Y POLÍTICA

Paul Ricoeur ha planteado este problema con mucha claridad: “¿es posible una hermenéutica que haga justicia a la crítica de las ideologías, quiero decir, que muestre su necesidad desde el fondo mismo de sus propias exigencias?”¹⁸ Esto es: “¿bajo qué condiciones una filosofía hermenéutica puede dar cuenta en sí misma de la demanda de una crítica de las ideologías? ¿Es al precio de su reivindicación de universalidad y de una reestructuración suficientemente profunda de su programa y de su proyecto?”¹⁹ Por otra parte, refiriéndose a Habermas, agrega: “¿En qué condiciones es posible una crítica de las ideologías ¿Puede, en última instancia, estar desprovista de presupuestos hermenéuticos?”²⁰ Lo que Ricoeur está sugiriendo es una necesaria complementación entre crítica y tradición, sin presupuesto alguno de universalidad, ni de la teoría crítica (Habermas), ni de la reflexión hermenéutica (Gadamer); así lo sostuvo en un artículo publicado originalmente en la revista *Philosophy Today* en 1973.

¹⁸ Paul Ricoeur, “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, FCE, 2002, p. 306.

¹⁹ *Ibid.*, p. 307.

²⁰ *Ibid.*, p. 309.

La relativa esterilidad de este debate me lleva a examinar más de cerca nuestra propia época, para encontrar una forma de antinomia más terminada, más auténtica y dramática: encuentro esta forma más completa en el debate que en estos últimos años ha puesto la filosofía hermenéutica surgida de Heidegger y representada en forma notable por Gadamer en su *Verdad y método*, y la crítica de las ideologías proveniente de la Escuela de Frankfurt, y detrás de ésta del marxismo, tal y como lo ilustra Jürgen Habermas en *Conocimiento e interés*.²¹

Así pues, el problema que nos planteamos es: ¿cómo es posible la crítica racional de la tradición sin criterios o teorías de validez universal?, o, dicho de otra manera, ¿cómo es posible la crítica de la tradición desde la tradición misma?

Considero que para responder a estas preguntas tenemos que partir de la posición de Gadamer y no de la de Habermas, pues como señala acertadamente el autor de *Verdad y método*: “¿Se define adecuadamente el fenómeno de la comprensión diciendo que consiste en evitar los malentendidos?, ¿no presupone en realidad todo malentendido una especie de ‘consenso latente’?”²² Esto es, tenemos que reconocer que el *sensus communis* de una colectividad determinada es el único ámbito donde puede analizarse y debatirse la legitimidad de los prejuicios y la validez de las interpretaciones. Aceptar lo contrario, esto es, el punto de vista de Habermas, implica someterse a la pretensión de superioridad epistémica de una supuesta teoría científica ajena a la tradición misma de la comunidad. En este sentido, aceptar la supuesta superioridad epistémica de las teorías críticas de la sociedad implica doblegarse a un punto de vista extraño a la comunidad misma, doblegarse a la “tiranía de la verdad” o, como dice Gadamer, a “la figura del ingeniero social” que decide y actúa fuera de todo debate o consenso, sin dejar alternativa:

Las ciencias modernas guardan con su objeto, la realidad social, una relación especialmente tensa que necesita de la reflexión hermenéutica [...] El ingeniero social que cuida el funcionamiento de la máquina de la sociedad parece disociado de la misma sociedad a la que pertenece.²³

²¹ Cf. P. Ricoeur, “Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue”, en *Philosophy Today*, xvii (1973), núms. 2-4. (Cito su versión castellana: “Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo”, en P. Ricoeur. *Ética y cultura*. Buenos Aires, Docencia 1986, p. 22.)

²² H.-G. Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*, p. 216.

²³ H.-G. Gadamer. “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios meta-críticos a *Verdad y método I*”, en *Verdad y método II*, p. 240.

Pero, si bien Gadamer no ofrece teorías verdaderas o criterios últimos para evaluar los prejuicios de la tradición, sí nos ofrece abrir posibilidades de conocimiento nuevo para evaluar crítica y racionalmente nuestra tradición y formas de vida, siempre y cuando estemos abiertos a aprender otras formas de vida, a comprender lo distinto y distante, y fusionarlo con lo propio. Al fin de cuentas, éste es el lugar propio de la hermenéutica, la mediación entre lo propio y lo extraño:

Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica [...] La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y ese punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.²⁴

Gracias a la confrontación dialógica entre el presente familiar y lo extraño y distante en el tiempo se hace posible para Gadamer resolver “la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos de los prejuicios falsos que producen malentendidos”.²⁵

Sin embargo, me parece que esta propuesta gadameriana es muy vaga y general, y deja sin respuesta los cuestionamientos de Habermas. Se requiere, para responder a Habermas, especificar las condiciones sociales que hacen posible la elaboración crítica y racional de los prejuicios no tanto a partir de criterios epistemológicos, sino a partir del *sensus communis* de cada sociedad particular, excluyendo los mecanismos coercitivos, económicos y políticos que señala Habermas. Al respecto, indica Albrecht Wellmer, representante de la última generación de la Escuela de Frankfurt:

La Ilustración sabía lo que la hermenéutica olvida: que el “diálogo” que, según Gadamer, “somos”, es también un plexo de poder y que por eso mismo no es diálogo alguno [...] la pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de la verdad posible y de acuerdo fáctico es también el no-lugar de verdad posible y de perpetuación de poder.²⁶

²⁴ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método 1*, p. 365.

²⁵ *Ibid.*, p. 369.

²⁶ Albrecht Wellmer, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona Ariel, 1979, p. 51.

DIÁLOGO HERMENÉUTICO Y SOCIEDAD CIVIL

Considero que las condiciones sociales y políticas para el diálogo hermenéutico libre de coerción han sido desarrolladas por los teóricos contemporáneos de la sociedad civil, incluyendo desde luego y de manera destacada a Habermas. A partir de la concepción gramsciana, Habermas y sus discípulos Cohen y Arato han desarrollado una teoría del espacio público y de la sociedad civil que responde a los requerimientos sociales y políticos del diálogo plural planteado por la hermenéutica gadameriana como vía para la reflexión y transformación crítica de las tradiciones específicas de una comunidad determinada.

Respecto al concepto de espacio público, Habermas considera que la mejor manera de entenderlo es como una red para la comunicación de contenidos y toma de posiciones, es decir, de opiniones, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal manera que se condenan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicas. Al igual que en el mundo de la vida en su totalidad, también el espacio de la opinión pública, se reproduce a través de la acción comunicativa, para la que basta dominar el lenguaje natural.²⁷

Así, los procesos comunicativos en el espacio de la formación de opiniones públicas no requieren de un saber científico metodológicamente fundado, sino simplemente del intercambio dialógico de posiciones basado en el uso público de la razón. Esta afirmación representa un punto de vista muy distinto al sustentado por el propio Habermas en los años sesentas, durante su polémica con Gadamer.

Dentro del espacio público, Habermas destaca de manera especial las asociaciones, instituciones y movimientos que constituyen la sociedad civil. Es importante subrayar que Habermas, a diferencia de Hegel y de Marx, no ubican a la sociedad civil en el ámbito privado del mercado, sino precisamente en la esfera pública que media entre el Estado y el mercado. Se trata, por decirlo así, de una esfera social intermedia entre el ámbito de la producción económica y el del poder estatal, que gracias a su autonomía puede permanecer al margen de la relación de explotación económica y de dominación política:

Su núcleo institucional lo constituye esa trama asociativa no-estatal y no-económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas

²⁷ J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 1998, p. 440.

del espacio de la opinión pública en la componente del mundo de la vida, que (junto con la cultura y la personalidad) es la sociedad. La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y elevándola, por así decir, el volumen o voz, la transmiten el espacio de la opinión pública política.²⁸

A mi manera de ver, esta concepción habermasiana de la sociedad civil recoge algunas de las ideas insinuadas pero no desarrolladas por Gadamer: que es en la sociedad civil donde se expresan la pluralidad de intereses sociales y concepciones sustantivas del bien y de la justicia, con la intención de formar consensos y opiniones públicamente reconocidas que puedan influir con legitimidad en el ámbito del poder político. En otras palabras, el espacio social e institucional del diálogo hermenéutico es precisamente la sociedad civil. Ya Gadamer había insinuado esta tesis en un texto de 1971:

La hermenéutica filosófica amplía su pretensión. Reivindica la universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formados metodológicamente, sino que son la forma efectiva de la realización de la vida social, que en última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo ni las instituciones de poder y administración políticas que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica.²⁹

CONCLUSIONES

Si esta idea es correcta, el diálogo hermenéutico —y con él la reflexión crítica sobre la propia tradición y sentido común— podrían desarrollarse de manera adecuada en una situación donde exista un amplio espacio público y una fuerte y plural sociedad civil que al mismo tiempo que exprese y procese en consensos la diversidad de interpretaciones y posiciones existentes en una sociedad, influya efectivamente en la toma de decisiones

²⁸ *Ibid.*, p. 447.

²⁹ H.-G. Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*", en *op. cit.*, p. 247.

gubernamentales y particularmente en la elaboración del sistema de leyes y normas que rigen a un pueblo.

Los Estados donde existe una fuerte, amplia y activa sociedad civil, cuyas opiniones y consensos son tomados seriamente en cuenta por las instituciones y actores políticos, son Estados donde florece la democracia deliberativa o republicana. Así pues, el diálogo hermenéutico es una condición indispensable para el desarrollo de una sociedad democrática, capaz de integrar y procesar cívicamente la pluralidad de tradiciones, de intereses y puntos de vista existentes entre los ciudadanos. Pero a su vez, tal Estado democrático posibilita y promueve el diálogo hermenéutico, plural y crítico. En este sentido, la formación hermenéutica de los ciudadanos y el desarrollo de la dimensión cívica de la hermenéutica son dos procesos pedagógicos y culturales inseparables que reditúan tanto en el fortalecimiento de nuestra comprensión del mundo como de nuestras libertades republicanas.

Considero que, en el futuro inmediato, el desarrollo del legado filosófico de Gadamer tiene que orientarse en esta dirección política republicana, con el fin no sólo de superar una asignatura de la hermenéutica filosófica que quedó pendiente desde la polémica con Habermas, sino ante todo para mostrar el poder, la verdad efectiva, como diría Maquiavelo, del saber hermenéutico no sólo para transformar moralmente a la persona, sino también para transformar políticamente a las sociedades y a los Estados. Continuar y profundizar los indicios y atisbos que propuso Gadamer en el plano político y de la crítica a la ideología significa impulsar progresivamente el desarrollo de la hermenéutica filosófica, ante retos y problemas que hasta ahora no han tenido solución o respuesta adecuada en esta orientación filosófica. Con ello, se estaría demostrando el potencial heurístico de la hermenéutica filosófica lograda por Gadamer para propiciar la emancipación de las personas y pueblos de la dominación y la explotación. Y seguramente esto sería un digno homenaje al gran humanista del siglo xx y del xxi que fue Hans-Georg Gadamer.

EL DIÁLOGO COMO EXPERIENCIA. LA TENSIÓN ENTRE SOLEDAD Y COMUNIÓN

GABRIELA HERNÁNDEZ GARCÍA*

LA ARQUITECTURA DE UN DIÁLOGO QUE COMIENZA

La estructura del presente trabajo se basa en tres componentes: a) algunas definiciones de Gadamer en relación al diálogo, b) algunas críticas y variaciones acerca del trabajo de Gadamer postuladas por Hans Herbert Kögler,¹ y c) algunas anotaciones sobre lo que nos parece podrían constituir las líneas de una investigación crítica sobre el tema, las cuales retomarán algunos elementos de diversos autores que, desde una perspectiva diferente, han abordado el tema del diálogo.

Gadamer realizó una serie de aportaciones trascendentales en varios campos: 1) la importancia de la tradición, los prejuicios y la experiencia vivida en el empleo dialógico del lenguaje; 2) las condiciones de la comprensión; 3) La comprensión de los procesos de significación, comunicación y comprensión; 4) el carácter dialógico de la comprensión, y 5) las implicaciones éticas de la comprensión. En relación con el punto uno, la perspectiva de Kögler advierte que es necesario complementar la visión gadameriana con una investigación crítica sobre las complejas interconexiones entre precomprensión y lenguaje. Desde nuestro punto de vista, la serie a analizar debería incluir experiencia, precomprensión, lenguaje y comunicación. En relación con el punto dos, Kögler plantea que es necesario explorar los límites de la comprensión, a lo cual se agrega la necesidad de acceder a una visión transpersonal de los procesos de comunicación y, el estudio de las condiciones antropológicas de la enunciación. En relación con el punto tres, este autor sugiere que los procesos lingüísticos deben interconectarse con las relaciones de poder. En ese sentido, es importante

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ Hans Herbert Kögler, *The Power of Dialogue*. Cambridge, MIT Press, 1999.

agregar que el proceso de comprensión, si bien mantiene la tensión entre fidelidad al objeto y creatividad de la recepción, dicho proceso involucra una relación de comunicación política en la cual el proceso de comunicación implica la alteración de las relaciones de poder entre sus participantes. En relación con el tema cuatro, Kögler plantea la necesidad de establecer al diálogo productivo como criterio de eficacia interpretativa; a ese respecto nos parece necesario señalar la idea bajtiniana de la orientación dialógica del alma humana, y al diálogo como interacción entre conciencias, por lo cual, en relación con el punto cinco, coincidimos con Kögler en la necesidad de explorar las implicaciones éticas del proceso comunicativo y consideramos que el diálogo, como lo han planteado Gadamer y Kögler, pero sobre todo Bajtin, implica considerar que no se tiene la última palabra sino sólo la penúltima y que el proceso histórico es un gran diálogo abierto que puede tender hacia la formación de una gran comunidad dialógica.

LAS COMPLEJAS INTERCONEXIONES ENTRE PRECOMPRESIÓN Y LENGUAJE

La investigación gadameriana se dirige al estudio de las condiciones de posibilidad de la interpretación y la comprensión, especialmente en las ciencias humanas, y entiende dicha comprensión como rasgo constitutivo del *Dasein* humano. Su teoría hermenéutica establece los rasgos básicos de una teoría general de la comprensión —de raigambre heideggeriana—, y efectúa un giro ontológico hacia el ser que es el objeto de la comprensión: el lenguaje. Pero la interpretación (hermenéutica), que es requerida para la comprensión, la realiza un sujeto histórico, que parte de unas condiciones dadas espacio temporales, y que parte, también, de unas estructuras previas de pre-comprensión. Es decir, en todo proceso de comprensión se parte de presupuestos o prejuicios —en el sentido etimológico de juicios previos—, que son los que hacen posible todo juicio y constituyen una memoria cultural que abarca teorías, mitos, tradiciones, etcétera.

El sujeto de la comprensión no parte, pues, de cero ni se enfrenta al proceso de comprensión a partir de una *tabula rasa*, sino que tiene detrás suyo toda la historia. Esto debe ser asumido y esta tradición debe jugar un papel activo ayudando a adoptar una actitud de apertura total hacia lo que se interpreta, ya que solamente a partir de la tradición pueden abrirse caminos nuevos.

Gadamer rehabilita así la autoridad y la tradición. Éste es el punto del que parte el problema hermenéutico. Si se quiere hacer justicia al modo

de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos. Con ello se vuelve formulable la pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave sería: ¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios?, ¿en qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?

Sin asumir la existencia de experiencias previas al proceso comunicativo se pretendería una coexistencia atemporal entre el intérprete y lo interpretado. Ante este psicologismo en contrapunto, Gadamer defiende una concepción ontológica basada en la temporalidad del ser de ambos polos: autor e intérprete. Por ello, postula la necesidad de una distancia temporal en el proceso de la comprensión. Dicha distancia temporal es productora de sentido y es la que permite desembarazarse de los falsos prejuicios para permitir destacar aquellos otros pre-juicios que ofrecen el camino de la comprensión.

Kögler plantea que Gadamer tiene aquí dos elementos a superar: el prejuicio sobre la ventaja del distanciamiento y la necesidad de resolver la contradicción entre lenguaje y lengua. La primera observación de Kögler nos parece verdaderamente importante porque el historicismo se ha encargado de convertir en dogma la idea de que el historiador requiere de una distancia temporal para comprender sin prejuicios impuros la realidad. Esa idea ha jugado un papel nocivo y ha sumergido a nuestra comunidad en la insana práctica de virtualmente desterrar a la historia contemporánea de nuestras aulas. En ese sentido, suena muy bien la idea de Kögler de considerar como un prejuicio la idea de que la historia tendría que ocuparse esencialmente del pasado. En relación con la segunda idea, resulta sumamente pertinente la idea de que si la lengua es un sistema dinámico, pero con un ritmo de cambios diferente al ritmo del cambio histórico, parece bien eso de asumir la necesidad de considerar la existencia del problema de los diferentes ritmos entre cambio histórico y cambio lingüístico, con lo que eso implica para los procesos históricos y comunicativos.

Gadamer constituye un momento fundamental en la elaboración del concepto de individuo situado, en el sentido de que considera la experiencia previa como una premisa de los procesos de interpretación. Sin embargo, cabe seguir indagando para dar cuenta de las diferencias entre experiencia y narración. Replantear la cuestión entre historia social e historia personal, entre proceso histórico objetivo y subjetividad. Es decir, establecer una diferencia precisa entre interpretación y comprensión.

LOS LÍMITES DE LA COMPRENSIÓN

Sobre la comprensión del texto, Gadamer dice que:

Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico.

Teniendo en cuenta la primacía que detenta la ciencia moderna dentro de la aclaración y justificación filosófica de los conceptos de conocimiento y verdad, esta pregunta no parece realmente legítima. Y sin embargo ni siquiera dentro de las ciencias es posible eludirla del todo. El fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico.²

Toda interpretación que haya de acarrear comprensión ha de partir ya de la comprensión previa de lo que ha de interpretar: la interpretación ha de moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello. En el proceso hermenéutico, el intérprete, que parte de una situación temporal distinta y distante del texto, ha de reconocer lo distinto de la situación. Si la interpretación se efectúa desde una situación presente junto con el horizonte que la define, la comprensión determina también un horizonte de esta comprensión que, de esta manera, es una fusión de horizontes. Desde ahí se obtiene una experiencia de la verdad que sobrepasa el ámbito del distanciamiento alienante del criterio de objetividad del conocimiento científico, y se muestra y expresa bajo otras formas, a la vez que muestra el carácter difuso de la noción misma de experiencia.

Lo anterior nos permite señalar una serie de problemas de interpretación que podríamos referirlos en las siguientes cuestiones: ¿cómo se debe leer un texto?, ¿el texto mismo contiene instrucciones sobre la manera en que debe ser leído? o ¿se puede formular libremente la estrategia para leerlo? En suma, ¿existe una sola interpretación legítima de un texto?, ¿existen infinitas interpretaciones de un texto a condición de seguir ciertas reglas?, o ¿cualquier comentario a un texto puede considerarse como una inter-

² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 23-24.

pretación? Es necesario advertir que el complejo estructural de nuestra experiencia previa impide la fusión de horizontes.³ La comprensión del significado en Gadamer no puede incluir nada opaco. La pertinencia de confrontar sistemas de significados diferentes. La inconmensurabilidad cultural. La alteración de significados en los procesos de transcontextualización. El tipo de preguntas que se nos plantea al leer dependen, en buena medida, de las políticas de interpretación vigentes en una época histórica determinada.

RELACIONES ENTRE LENGUAJE, SIGNIFICADO Y PODER

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. Éste es el verdadero meollo de una frase expresada por Humboldt con otra intención, la de que las lenguas son acepciones del mundo. Con esto, Humboldt quiere decir que el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una especie de existencia autónoma, y que introduce al individuo, cuando éste crece en ella, en una determinada relación con el mundo y en un determinado comportamiento hacia él. Pero más importante aún es lo que subyace a este aserto: que el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre. Tendremos que perseguir un poco más la relación de lenguaje y mundo si queremos ganar un horizonte adecuado para la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica.⁴

³ El tema de la interpretación de textos ha sido abordado desde diferentes posturas y distintos debates, como la postura generativa y la postura interpretativa. La primera sostiene que el texto prevé todas las posibilidades de su interpretación. La segunda sostiene que el lector debe descubrir o inventar las posibilidades interpretativas de una obra. Otro debate se da entre quienes priorizan lo que el autor quiso decir, lo que el texto dice o lo que el lector encuentra, produce o inventa. Y otro más surge respecto a la existencia de una sola interpretación del texto, infinitas interpretaciones ponderables y atenuadas a la coherencia con el texto, y cualquier lectura.

⁴ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 531.

Gadamer afirma que la experiencia lingüística coincide con la experiencia hermenéutica de verdad que acontece históricamente, pero ¿realmente podemos decir esto?, es decir, ¿la experiencia lingüística coincide con la experiencia hermenéutica de verdad que acontece históricamente? Si bien Gadamer apunta con certeza a las estrechas relaciones entre pensamiento y lenguaje, historia y lenguaje, lenguaje y verdad, entre diálogo e historia, es decir, entre *dinamis* comunicativa y experiencia de verdad, hace coincidir esferas de la historia que pueden convenir en un momento determinado y que no pueden usarse como sinónimos; lo anterior nos permite preguntar: ¿podemos estar tan seguros de la coincidencia entre pensamiento y lenguaje, aunque se trata de entidades autónomas?, ¿puede afirmarse la coincidencia entre historia y lenguaje, aunque la historia se parezca más a esa realidad que se resiste a la simbolización y el lenguaje al reino simbólico con que el hombre intenta domesticar la realidad?, e igualmente, ¿puede hablarse de lenguaje y verdad, de diálogo e historia o de *dinamis* comunicativa y experiencia de verdad?

Las aportaciones de Gadamer son innegables, pero es necesario: a) establecer una clara diferencia entre lenguaje, significado y poder; b) advertir que en cada proyección simbólica existen empotradas relaciones de poder que no se anulan por la fusión de horizontes sino que forman parte de él; c) reconocer la preocupación por el problema referencial, permitiría una intersección más adecuada entre lenguaje, relaciones de poder, trabajo y producción de significado.

EL DIÁLOGO PRODUCTIVO COMO PARADIGMA DE LA INTERPRETACIÓN

Gadamer plantea la comprensión como fusión de horizontes. La referencia del texto no se puede comparar con un punto de vista fijo, inamovible y obstinado, que sólo planteara al que intenta comprenderlo, la cuestión única de cómo ha podido el otro llegar a una opinión tan absurda. En este sentido, la comprensión no es seguramente una "comprensión histórica" que reconstruya la génesis del texto. Pero está comprendiendo el texto mismo, es decir, que en la resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete.

Es el romanticismo alemán el que sentó las bases del significado sistemático que posee la lingüisticidad de la conversación para toda comprensión. Él nos ha enseñado que, en última instancia, comprender e interpretar son la misma cosa. Sólo este conocimiento podrá sacar al concepto de la

interpretación del significado pedagógico-ocasional que tuvo en el siglo XVIII, y darle un lugar sistemático, caracterizado por la posición clave que ha alcanzado el problema del lenguaje para el planteamiento filosófico en general.

Desde el romanticismo ya no cabe pensar como si los conceptos de la interpretación acudiesen a la comprensión, atraídos según las necesidades desde un reservorio lingüístico en el que se encontrarían ya dispuestos, en el caso de que la comprensión no sea inmediata. Por el contrario, el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación. Esta constatación no quiere decir que no exista el problema particular de la expresión.

Con esto, el fenómeno hermenéutico se muestra como un caso especial de la relación general entre pensar y hablar, cuya enigmática intimidad motiva la ocultación del lenguaje en el pensamiento. Igual que la conversación, la interpretación es un círculo encerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta. Es una verdadera relación vital histórica, que se realiza en el medio del lenguaje y que también, en el caso de la interpretación de textos, podemos denominar "conversación". La lingüisticidad de la comprensión es la concreción de la conciencia de la historia efectual.

La relación esencial entre lingüisticidad y comprensión se muestra para empezar en el hecho de que la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística.

Como ha señalado Bajtin, el hombre posee un alma esencialmente dialógica, pero desde luego, no sólo el hombre individual, también las clases, las culturas, los Estados tienen esta orientación relacional, pero se relacionan en condiciones antropológicas concretas.

IMPLICACIONES ÉTICAS DEL DIÁLOGO

El sujeto está inserto en el proceso que condiciona su participación en el proceso comunicativo y, consecuentemente, no puede ver. El lenguaje es una condición previa. Es un encuentro entre el yo y el tú. Para Gadamer:

1. Un entendimiento intersubjetivo se ha desarrollado en el escenario de un mundo que ha sido construido como escenario. Pero la experiencia histórica es un diálogo. La actitud dialógica funda el mundo compartido de los hablantes.
2. Aquello de lo que se habla aparece en el curso de la conversación.

Respecto a la primera idea, coincidimos con Gadamer y Bajtin en el sentido de que la actitud dialógica funda el mundo en el que pueden desarrollarse la comunión y el amor, pero, y aunque parezca paradójico, habría que tener cuidado en atribuirle al lenguaje una función ontológica como si la nominación compartida decretara un estatuto del mundo. El mundo del que se habla aparece en el curso de la conversación, pero, como ha señalado Paolo Virno, la complejidad de los problemas relativos a la teoría de la referencia no anula la necesidad de asumir que en algunos casos las palabras coinciden con el mundo, pero en otros no, y en todos los casos esa coincidencia o discrepancia tiene consecuencias relevantes.

Las aportaciones de Gadamer para fenómenos como la comprensión y el diálogo son innegables y en el mejor espíritu dialógico reclaman respuestas o nuevas preguntas en algunos puntos y temas. No sería muy consecuente pretender decir aquí una *última palabra*, más vale decir que éste es, como se anunció al principio, el inicio de un diálogo. Desfetichizar el lenguaje y abrir el espacio para el análisis de las propias fantasías políticas de la teoría social de Gadamer, forma parte de su recuperación crítica en ese gran diálogo que es la historia y en la que Mijail Bajtin ha señalado que:

Todos los argumentos se componen en torno al otro, sobre él se han escrito todas las obras, se han vertido todas las lágrimas, a él se han dedicado todos los monumentos, todos los panteones están llenos de otros, sólo al otro lo conoce, recuerda y reconstruye la memoria productiva.⁵

⁵ Mikhail Mikhailovich Bakhtin, *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI, 1982, p. 102.

CRÍTICA E INTERPELACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE H.-G. GADAMER

MARÍA EUGENIA BORSANI*

LÍNEAS CONTEXTUALES: EN TORNO A LA RECEPCIÓN

Algo menos de dos décadas a esta parte comienza a estudiarse la obra de quien hoy nos convoca, Hans-Georg Gadamer, en el ámbito académico argentino.

Las condiciones socio-políticas previas a 1983 en mi país —tiempos de terrorismo de Estado— hicieron que primara en Argentina la perspectiva filosófica ajustada al predicamento de raigambre neo-positivista, tenuta por inocua. Así, la hermenéutica filosófica gadameriana comienza a difundirse mayormente en tiempos de democracia, habiendo ingresado de manera indirecta, esto es, mediada, principalmente, por dos vías a las que me referiré a continuación.

PRIMERA VÍA: GADAMER POR HABERMAS

Sobre mediados y finales de la década de los ochentas, la obra de J. Habermas es muy bien recibida en el panorama filosófico argentino. Su entrada triunfal es acompañada por la carta de presentación *Ciencia y técnica como "ideología"*.¹ Sus libros son leídos con voracidad por intelectuales de disciplinas diversas —sociólogos, filósofos, politólogos, historiadores, científicos sociales en general— y paulatinamente se instala en la *academia*. La conjunción hermenéutica/neo-marxismo trae nuevos aires y es indiscutida su buena recepción, logrando así erigirse como el movimiento de filosofía contemporánea de inevitable abordaje. La temática habermasiana en

* Universidad Nacional del Comahue, Argentina.

¹ Cf. Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid, Tecnos, 1984.

torno a la crisis de la razón, sus alcances y límites, hegemonizan buena parte de los debates filosóficos centrados en la polaridad Modernidad-Posmodernidad. Las menciones a Gadamer de parte de Habermas son tomadas desde algunas miradas como un *dictum*, reñidas, indudablemente, con toda práctica de lectura filosófica que procura ejercerse desde la *crítica*. Cabe, entonces, hacer notar que ciertas objeciones provenientes de la pluma habermasiana se anticiparon a la recepción de Gadamer.

SEGUNDA VÍA: GADAMER POR RORTY

En 1987 se celebró en Argentina el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, en la ciudad de Córdoba, con motivo de la apertura democrática. No es un dato menor que de un total de 454 ponencias, sólo seis de ellas remiten en su título a la temática hermenéutica y sólo tres del total proceden de argentinos. La casi inadvertida presencia de la hermenéutica en el escenario argentino se revierte con la difusión del plantemiento de R. Rorty, que generó discusiones muy acaloradas. Se trata del Rorty de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*,² obra que puertas afuera se consagra —en virtud de su inusitado éxito editorial— en un *best-seller* epistemológico. Como expresé allá por 1991: “A criterio del autor [Rorty], la historia oficial de la filosofía con su mirada puesta en ‘lo epistemológico’, afortunadamente se corta o interrumpe con la propuesta de la hermenéutica filosófica, reivindicando, en particular, la hermenéutica gadameriana”.³ Allí nos encontramos con un Gadamer elevado a la categoría de uno de los tantos *héroes de este libro*,⁴ en palabras del propio Rorty. La filosofía edificante tiene el sello hermenéutico y viceversa, esto es, la filosofía hermenéutica ha de pensarse en clave edificante. Poco tiempo después, el tratamiento rortyano de temáticas ético-políticas propiciará la identificación de su pensamiento con el pragmatismo y en una alianza, que tal vez no sea la más apropiada, se instala la asociación entre pragmatismo-neoliberalismo-conservadurismo.

Sin procurar hacer un exhaustivo relevamiento del modo en que la obra de Gadamer llega al escenario argentino —sino advirtiendo su carácter fragmentario— intento una aproximación a la atmósfera intelectual en

² Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983.

³ María Eugenia Borsani, “Legitimación del conocimiento en la hermenéutica”, en *Páginas de Filosofía*, vol. II, año 1, 1991, p. 35.

⁴ R. Rorty, *op. cit.*, p. 265.

la que se recibe su pensamiento. Así, las dos vías seleccionadas remiten a dos pensadores provenientes de horizontes diversos, quienes indudablemente coadyuvaron a generar interés por su *opera prima*, *Verdad y método*,⁵ leída en gran medida en su edición de 1991, la que ya incorpora respuestas a las críticas suscitadas. En los dos años siguientes se publicaron en castellano *Verdad y método II*, en 1992,⁶ y *El problema de la conciencia histórica*, en 1993,⁷ sin embargo, una década atrás, en 1981, Alfa publicó *La razón en la época de la ciencia*,⁸ texto casi desapercibido y escasamente citado. Por tanto, los debates generados por la perspectiva de Gadamer, como también los elogios (*i.e.* Rorty) se recibieron si no simultáneamente, sí con antelación a *Verdad y método*, que contaba ya con tres décadas de publicada.

GADAMER EN RETROSPECTIVA: CONTROVERSIAS EN RELACIÓN CON LA DIMENSIÓN CRÍTICA-INTERPELATIVA DE LA REHABILITACIÓN DE LA TRADICIÓN

Una de las palabras más denostadas en la arena argentina que recuperaba su democracia era justamente el término *tradición*, palabra que encabezaba el lema identificador de la ideología propugnada por la recalitrante aristocracia nacional aliada con la ortodoxia clerical pro-dictadura y cómplice del terrorismo de Estado.

Por tanto, a la luz de este escenario político, adherir al planteamiento filosófico gadameriano que exhortaba a que la tradición “necesita ser afirmada, asumida y cultivada”⁹ y agregando que “es esencialmente conservación”¹⁰ parecía estar absolutamente en disonancia con perspectivas críticas que nutrieron el campo de la filosofía en tiempos de mediados y finales de la década de los ochentas. Sin embargo, este rechazo respondía a una lectura amarrada a la literalidad de la palabra de Gadamer y, en tal sentido, una lectura no hermenéutica, renuente a poner en práctica la misma gimnasia que nuestro filósofo ha invitado a ejercer. A su vez, el eco habermasiano ya había incidido notoriamente sumado al viraje de la orientación

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1991.

⁶ Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992.

⁷ Cf. H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, Tecnos, 1993.

⁸ H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona, Alfa, 1981.

⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 349.

¹⁰ *Idem*.

rortyana, lo que hacía desvanecer, por carácter transitivo, los elogios otrora adjudicados al pensamiento gadameriano, esto es, el héroe de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* corría el riesgo de recibir un tratamiento propio de villano.

Restablecida la posibilidad de dar cuenta del genuino carácter disruptivo¹¹ de la filosofía, y con ello la función de ésta como crítica del sistema de creencias imperante, hubo voces que consideraban anacrónico hablar de “interpretación”, ya que se daba de bruces con lo que cabría esperar por parte de los intelectuales en un contexto posdictatorial; esto, claro está, por entender que la interpretación estaba divorciada del ámbito práctico habida cuenta de la resonancia de la tan mentada *Tesis sobre Feuerbach*. El alcance crítico por excelencia quedó reservado como patrimonio casi excluyente de una perspectiva que había tomado para sí la palabra misma para adjetivarse como *teoría crítica*.

No obstante, una lectura oblicua, y no por esto forzada del planteamiento de Gadamer, nos permitió en aquel entonces y aún hoy, polemizar con quienes recusaban toda potestad crítica a la práctica hermenéutico-interpretativa e incluso, insistir en el carácter interpelativo de y hacia la tradición recibida y su integración en el presente.

Gadamer, en principio, no adjetiva la palabra tradición de un único modo, ésta es presentada en términos de continente del cual un absurdo sería pensarse por fuera. Así, la tradición es histórica, es cultural, es científica, vaya si es filosófica, y más. La tradición es legado y como tal exhorta al reconocimiento de un entramado, una urdimbre histórica a la que estamos inexorablemente amarrados. Claro que reconocerse en dicha trama obliga a su vez a un dinámico trabajo de revisión y reversión de los efectos, nunca absolutos, de la historia —efectualidad de la historia—, siempre que se denoste lo recibido. Gadamer no niega esta posibilidad, muy por el contrario, la conciencia histórico-efectual anima a tal ejercicio. Las aristas políticas del concepto de tradición y lo prolífico del mismo no fueron en su momento ponderadas adecuadamente, siendo que el autor ofrece claves para su aplicación en tal sentido, aun cuando, ciertamente, no es éste el enfoque en el que se detiene.

La tradición en Gadamer contiene un gran potencial heurístico, no obstante, dada la presencia de prejuicios no controlados, de prejuicios ilegítimos, resultantes de un acto de precipitación, se consolidó una resistencia a advertir tal potencialidad. Dirá Gadamer que: “la precipitación es la fuente

¹¹ Cf. Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*. México, FCE, 1985. Villoro aplica el término “disruptivo” para dar cuenta de la auténtica filosofía.

de equivocación que induce a error en el uso de la propia razón".¹² Los prejuicios no controlados reforzaron una connotación hostil a la noción de tradición. El mismo Gadamer reconoce que la tradición goza de una connotación poco amable que no siempre favorece la comprensión de su planteo, expresando que: "Es evidente que la expresión que yo utilizo a veces, diciendo que conviene adherirse a la tradición, se presta a malentendidos. No se trata en modo alguno de privilegiar lo tradicional, sometiéndose ciegamente a su poder".¹³ No obstante, su fuerza radica en reconocer en el vínculo que se establece con la tradición, la posibilidad de sabernos interpelados por ella y a su vez, ejercer sobre el legado recibido que la conforma una auténtica actividad dialógica interpelativa. Entrevistado por Andrés Ortiz Osés, quien le consulta en torno a cómo funciona la interpretación crítica, Gadamer responde: "Se ha dicho de la hermenéutica que se orienta sólo al entendimiento y al acuerdo (*Einverständnis*) y que por eso infravalora la función crítica que nuestra razón ha de asumir en el contexto social. Pienso que esto es falso. Todo proceso de entendimiento (*Verständigung*) sobre algo implica una comprobación crítica".¹⁴

Ahora bien, ¿cómo conciliar conservación, cultivo y afirmación de la tradición con el alcance crítico que procuro enfatizar? En discrepancia con planteamientos discontinuistas, la perspectiva nihilizadora del legado es incongruente con la idea misma de círculo hermenéutico. Aun aquellas tradiciones execrables quedan como tales incorporadas en el presente en tanto herencia recibida, no hay posibilidad de presente *ex-nihilo*, ni de *tabula rasa* del ayer; en tanto sujetos finitos históricos, imposible salirnos de la trama misma que habitamos. Pero dicho reconocimiento no implica obediente y resignado acatamiento de la tradición, pasiva aquiescencia al legado, no es esto lo que la hermenéutica gadameriana propone, en cuyo caso sí serían admisibles las imputaciones de conservadurismo si por tal se entiende reproducción sin más del *status quo*. Moratalla, en su estudio preliminar a *El problema de la conciencia histórica*, invita a "preguntarnos hasta qué punto este afán por evitar todo dogmatismo, esta continua instalación en la *revisabilidad reflexiva*,¹⁵ limita el carácter asertivo y propositivo que la hermenéutica puede llevar a cabo".¹⁶ Pero claro está que dicha limitación

¹² H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 345.

¹³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 258.

¹⁴ H.-G. Gadamer, A. Ortiz Osés y P. Lanceros, *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 228.

¹⁵ El subrayado es mío.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 34.

no implica una situación deficitaria de la hermenéutica, sino su genuino sello. Gadamer enmarca tal limitación en términos de lo que podríamos denominar constricción ontológica, ya que tal revisabilidad reflexiva no adquiere jamás instancia conclusiva, por ser imposible sustraernos de la inserción histórica, epocal. Así como inexorablemente somos y estamos insertos, morando, habitando en la palabra, lo somos y estamos en la historia.¹⁷ Gadamer no anula la controversia y la discrepancia, las cuales no quedan invalidadas en la conservación de la tradición, sino, en tal caso, son aplicables a aquello que llega y conforma nuestra proveniencia. En tal sentido, el postulado de la rehabilitación de la tradición comporta en Gadamer una dimensión crítica-interpelativa del presente, de lo recibido que lo constituye y, según sea el modo en que éste se resignifica, el futuro resultante, dinámica no siempre rescatada con el tenor que, a mi criterio, merece. Poco se repara en dos adjetivaciones presentes en otro párrafo de *Verdad y método*; allí Gadamer expresa lo siguiente:

nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, *ejemplar o aborrecible*,¹⁸ es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición.¹⁹

Repárese, entonces, en estos dos posibles registros de la tradición: ejemplar o aborrecible. La tradición no es siempre acervo histórico-cultural que obliga al orgulloso reconocimiento y cuidado cual patrimonio que enaltece nuestra procedencia; tradición es también lo aborrecible que, constitutivo del presente cual herencia, nos deshonra y obliga a su revisión como a la reversión de sus efectos, pero jamás es posible su eliminación, su clausura, su negación. También lo aberrante como proveniencia se conserva en tanto tal; aunque esto provoque repulsa, se conserva aún como distinto a lo deseable, como la alteridad en relación con el horizonte de expectativas al que apostamos desde el presente, pero nunca como ajeno al horizonte de experiencia que llega del ayer.

¹⁷ Ya expresó Heidegger que "historia es aquel específico gestarse del 'ser ahí' existente que acontece en el tiempo, pero de tal suerte que como historia vale en sentido preferente el gestarse 'pasado' y al par 'tradicional' y aun actuante, todo en el 'ser uno con otro'". (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. Barcelona, Planeta, 1993, p. 409.)

¹⁸ El subrayado es mío.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 350.

Reconocimiento de la tradición y del legado no implica reproducción y reiteración sin más, no hay un sino ineluctable del cual sólo cabe esperar copia de lo mismo. No es éste el alcance de la rehabilitación de la tradición planteada por la hermenéutica filosófica contemporánea, pues implicaría, por cierto, una incongruencia con el carácter dinámico, abierto e inconcluso de toda praxis interpretativa. En este sentido, la tradición no puede ser concebida como *res*, cosa, momento o instancia coagulada de una vez y para siempre, ajena a quien da cuenta de ella, allende al condicionamiento epocal de quien la tematiza, planteo inadmisibles y reñidos con la circularidad hermenéutica. Es justamente esta circularidad, que rompe con la escindida polaridad sujeto-objeto, la que contribuye a una prolífica y pro-teica des-reificación, des-sustanciación de la tradición misma. Gadamer sostiene que: "lo propio de la experiencia histórica es que nos encontramos en un proceso sin saber cómo, y sólo en la reflexión nos percatamos de lo que ha sucedido. De tal manera, la historia debe escribirse de nuevo desde cada presente".²⁰ No hay ojo exiliado desde donde mira, no hay, entonces, mirada interpretativa cabal, final que reclame para sí la verdad de modo absoluto, ficción que Gadamer desbarata, generando, sin duda, una situación de desprotección y desamparo epistemológico para quienes se cobijaban en tan ilusorio auxilio. "No hay salida del reino de la historia, no hay redención de nuestra esclavitud"²¹ dirá Bubner, lo que remite a la naturaleza finita de nosotros y con ello de nuestro conocimiento siempre prisionero de la finitud. Cuestión ésta que si no exaspera, al menos ciertamente incomoda a buena parte de los historiadores²² al advertir que su empresa cognitiva comporta siempre un carácter constitutivamente provisorio, ineludiblemente precario, sostenida no en la verdad sino en la verosimilitud, habida cuenta de que "ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse".²³

Lo dicho hasta aquí permite, por tanto, rechazar las imputaciones que ha recibido la perspectiva gadameriana en torno a la acriticidad de su perspectiva, lo que ha traído como corolario la asimilación con un planteo conservador, y con ello, derivaciones inadecuadas.

²⁰ H.-G. Gadamer, "Texto e interpretación", en José Domínguez Caparrós, comp., *Hermenéutica*. Madrid, ARCO/LIBROS, 1997, p. 80. Publicado en *Verdad y método II*, Sección IV: Ampliaciones, punto 24.

²¹ Rudiger Bubner, *La filosofía alemana contemporánea*. Madrid, Cátedra, 1991, p. 86.

²² Cf. M. E. Borsani, "Importancia de la obra de H.-G. Gadamer para el quehacer del historiador", en Ezequiel Adamovsky, ed., *Historia y sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001.

²³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 372.

Si bien, en gran medida, he responsabilizado de tales derivaciones a la incidencia de Habermas y Rorty, a la procedencia frankfurtiana y norteamericana se suma la voz italiana por parte de Maurizio Ferraris, con menor predicamento en el escenario argentino. Ferraris sostiene que Gadamer considera la integración de las tradiciones como aporosa, a diferencia del planteo propio de la hermenéutica de la sospecha. Se enrolaría, por tanto, entre aquellos que entienden que Gadamer propicia una integración cercana a perspectivas conciliatorias, actitud meramente receptiva, no conflictiva. Manifiesta Ferraris que: "la integración gadameriana se presenta como una posición excesivamente irónica, como una relación muy poco problemática con los legados de la tradición entendidos como objetos hermenéuticos".²⁴ Sin embargo, Gadamer da cuenta del presupuesto fundamental que radica en sentirnos interpelados por la tradición misma, y esta interpelación impugnaría el carácter aporoso de la integración, sostenido por Ferraris. Gadamer afirma que:

Incluso cuando la vida sufre sus transformaciones más tumultuosas, como ocurre en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez.²⁵

La problematicidad se incrusta en la configuración de esa nueva forma de validez, allí radica dado el carácter contingente de dicha validez, resultante de un acto interpretativo. Leemos en *La razón en la época de la ciencia*: "Una interpretación definitiva parece ser una contradicción en sí misma. La interpretación es algo que siempre está en marcha, que no concluye nunca. [...] hace pues referencia a la finitud del ser humano y a la finitud del conocimiento humano".²⁶ Por el contrario, aporoso sería justamente sostener que las nuevas validaciones son absolutas y acabadas, como si se tratara de cristalizar un sentido de una vez y por siempre, lo que definitivamente contraría el ejercicio hermenéutico propiamente dicho. Así, sólo se advertirá lo prolífico del planteo gadameriano en torno a la tradición toda vez que se vea cómo "pone siempre en juego una reflexión sobre la temporalidad de nuestra comprensión y la historicidad de

²⁴ Maurizio Ferraris, "Jacques Derrida. Deconstrucción y ciencias del espíritu", en Manuel Asensi, ed., *Teoría literaria y reconstrucción*. Madrid, ARCO/LIBROS, 1990, p. 353.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 350.

²⁶ H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, p. 75.

nuestra existencia".²⁷ De tal modo, en torno a la tradición convergen y se ordenan cual entramado las tesis principales de su teoría: la historicidad como determinación ontológica de todo intérprete dada la naturaleza histórica de nuestro ser, la lingüisticidad como modo básico de la existencia humana y forma de realización de la comprensión que se explicita en la interpretación.

Finalmente, ignorar el alcance crítico-interpelativo de la filosofía de H.-G. Gadamer implica no sólo quedar anclados en una lectura no hermenéutica de su planteamiento sino, a su vez, desconocer que la conjunción *verdad y método* que titula su obra más relevante no es sino el norte emblemático de una tradición que él mismo recibe y que, sin embargo, propugna desarticular críticamente. Tematizar dicha conjunción por entender se trata sólo de uno de los tantos ámbitos de indagación filosófica que no puede reclamar para sí entronización alguna, y vaya si esto comporta por tanto una actitud genuinamente crítica.

²⁷ H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1998, p. 201.

UNA LECTURA FEMINISTA DE GADAMER

MARIFLOR AGUILAR*

GADAMER Y FEMINISMO ¿NO SON PALABRAS EN CONFLICTO?

La conocida interpretación que alguna teoría crítica hace de la reflexión hermenéutica, conduce a pensar que un pensamiento basado en la tradición, en la autoridad y en la reivindicación de los prejuicios no puede tener nada que ver con el feminismo ni con ninguna crítica social¹ ya que justamente son estos tres (tradición, autoridad y prejuicio) los que han promovido, conservado y reproducido el lugar del sometimiento y la devaluación de las mujeres a través de la historia.

No quiero repetir ahora los argumentos del debate entre críticos y hermeneutas que ha durado más de veinte años y que al menos a algunas nos ha convencido de las posibilidades críticas de la hermenéutica. Para darle la cara a las objeciones, por ahora sólo quiero recordar lo que han afirmado algunas teóricas: que precisamente de los desarrollos de Gadamer lo que más ha parecido ir en contra del feminismo es la más útil herramienta para el análisis feminista.² Y esto pasa no sólo por el trío prejuicio, tradición y autoridad, sino también por el lenguaje y el diálogo.

Lo que quiero hacer en este trabajo es agrupar este paquete de conceptos en el espacio de la universalidad de la hermenéutica para después relacionarla con otro concepto del universal, al que llamaré *universal del antagonismo*, propuesto por el filósofo esloveno Slavoj Žizek. La relación

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ Cf. Meili Steele, "Three Problematics of Linguistic Vulnerability", en Lorraine Code, ed., *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2003, p. 350.

² Cf. Susan Hekman, "The Ontology of Change", en *ibid.*, p. 184.

que quiero encontrar entre ambos universales es tanto de analogía como de diferencia complementaria.

Comenzando con Gadamer: se sabe que la universalidad de la hermenéutica es una de las afirmaciones más polémicas de sus trabajos y que se ha interpretado de mil maneras; por ejemplo, puede leerse en clave nietzscheana diciendo que toda comprensión es una interpretación³ o, en términos del mismo Gadamer, como “el hacer de la cosa misma” comprendida en términos del “acceso del sentido al lenguaje” o bien, refiriéndose a la lingüisticidad como “la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión”.⁴

Estas precisiones hechas en el último apartado de *Verdad y método* son el marco del controvertido *dictum* “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” que ha sido considerada la tesis de la universalidad, sobre la que también han caído un sin fin de interpretaciones, empezando por las del propio Gadamer, quien frente a la acusación de *idealismo lingüístico* en la época del debate con Habermas todavía respondía insistiendo en que “no hay ninguna realidad social, con todas sus pretensiones reales, que no se exprese en una conciencia lingüísticamente articulada”.⁵ Más tarde, sus respuestas dan un giro y en 1984, en el marco del encuentro con Derrida, aclara que cuando acuñó la frase, lo que ésta dejaba sobrentender es “que lo que es, nunca se puede comprender del todo”.⁶ Más o menos en el mismo sentido va otra respuesta en 1996 en la que afirma que a lo único que quiso referirse con esa expresión es a “la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad efectiva”.⁷ Pero la formulación que más me interesa es la conocida respuesta a Grondin, según cuenta él mismo en su *Introducción a la hermenéutica filosófica*, cuando éste le pregunta “en qué [consiste] en realidad exactamente el aspecto universal de la hermenéutica”, a lo que Gadamer respondió ante la perplejidad de quien lo interrogaba: “en el *verbum interius*”. Y dijo más todavía ante la insistencia de su interlocutor: “La universalidad se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo”.

³ Richard Shapcott, “Cosmopolitan Conversations: Habermas, Gadamer and the Cosmopolitan Project”, en *Global Society*, Australia, School of Australian and International Studies-Deakin University, julio 2002. Disponible en: <<http://www.isanet.org/noarchive/shapcott.html>>.

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1991, p. 567.

⁵ H.-G. Gadamer, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios meta-críticos a *Verdad y método I* (1967)”, en *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, p. 237.

⁶ H.-G. Gadamer, “Texto e interpretación”, en *ibid.*, p. 323. [Ed. al. 1984.]

⁷ H.-G. Gadamer, *Antología*. Salamanca, Sígueme, 2001, p. 371.

Son muchas las consecuencias que Grondin ha extraído de esta conversación que tuvo con Gadamer. Yo me voy a referir solamente a las tesis que por un lado me permiten establecer la analogía con el universal de la estructura social y que por otro lado me permiten articularla con el pensamiento de género.

Frente a estas pretensiones, uno podría preguntarse para comenzar: ¿Por qué o para qué hay que referirse a la universalidad, si como se sabe su crítica ha acompañado a la puesta en cuestión de la metafísica desde Nietzsche? ¿Por qué insistir en la universalidad para defender posturas relacionadas más bien con el pensamiento de la diferencia y cuando por otra parte muchas críticas feministas que han dejado de creer en los grandes relatos, se alejan también de las pretensiones universales de la subjetividad, pues las asocian con posturas fundamentalistas?⁸

A esto puedo responder, en una primera aproximación, que lo que me parece interesante de este lúcido *insight* de Gadamer es que, como suele hacer en relación con otros conceptos canónicos de la historia de la filosofía, al usar una categoría altamente especulativa de la metafísica como el *verbo interior*, su propuesta se enfrenta a esta problemática y desde ella misma la rechaza; y en segundo lugar, como sostiene Madison, con la pretensión de universalidad, la hermenéutica resiste a la corriente actual que sostiene distintas formas de inconmensurabilidad, incluyendo la cultural.⁹ Lo que yo quiero rescatar de esta forma de pensar la universalidad es su estructura interna, la cual me permitirá establecer relaciones con el pensamiento social del universal.

Lo que parece claro es que, pensada así, la universalidad de la hermenéutica tiene una estructura compleja, dividida entre la palabra dicha y lo no dicho, entre la palabra exteriorizada y el verbo interior. Y además de ser una estructura compleja, es también tensa puesto que la relación entre una y otra parte no es necesariamente una relación de continuidad —aunque tampoco necesariamente de discontinuidad ni de distorsión. En esto, dicho sea de paso, Gadamer discreparía con la escuela de la sospecha. Como lo dijo en su momento, no sólo se comprende deshaciendo subterfugios y desenmascarando falsas presunciones.¹⁰ La relación entre ambas partes no es de inversión, sino en todo caso de dispersión.

⁸ Cf. Alesandra Tanesini, "Ethics without foundations: the Question of Universalism", en *Surfaces*, vol. VII. 114. Cardiff, University of Wales, 28/06/97, p. 3.

⁹ Cf. Gary Brent Madison, "Hermeneutics' Claim to Universality", en Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, Chicago, Open Curt, 1997, p. 349.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 235.

Pensar así la universalidad es importante por varias razones. Una de ellas es que refuerza la tesis que extrae de la patrística y la escolástica según la cual entre el verbo interior y la palabra dicha no hay diferencia ontológica alguna. Pero, por otra parte, pensar así la universalidad refuerza también la tesis de la tensión interna en el lenguaje, o como apunta Grondin, la tesis de la discrepancia del *logos* interno y el *logos* externo.¹¹ Esta discrepancia es la que quiero enfatizar y desde ahí ubicar a Gadamer en relación con el otro pensamiento del universal, el *universal antagónico*.

Éste, como dije, es el de Slavoj Zizek, quien piensa al universal como la condición de posibilidad de construir el concepto del todo, de totalidad social. Lo atractivo de esta propuesta es que no plantea concepciones universales en conflicto, como podría pensarse de un teórico sensible y consciente de las diferencias entre los grupos sociales, sino que piensa la universalidad del todo social con el antagonismo inscrito en su propio seno, como incluyendo en sí mismo y por definición el punto de exclusión, como atravesado por una brecha insuperable.

Dicho de otro modo, como Zizek comprende el universal es como resultado del antagonismo, antagonismo que hace las veces de condición de posibilidad. Es decir, el hecho del antagonismo social se postula no como una alternativa al universal hegemónico, vacío y homogeneizante, sino como la condición de posibilidad del pensamiento mismo de lo universal; el antagonismo no es alguna oposición o alternativa a lo que es, sino al revés: lo que es se levanta sólo como respuesta al antagonismo.¹² Dicho en concreto, lo que Zizek plantea es que el universalismo posible es sólo el que se construye sobre la base y en relación con algún grupo social excluido.

¿Qué se puede decir, entonces, de la relación entre ambas propuestas? Las diferencias son ostensibles, entre ellas su inserción en la filosofía. Zizek tiene formación marxista-lacanianiana, entre otras. Gadamer, husserliana-heideggeriana, también entre otras. Zizek tiene buena relación con el postestructuralismo y con la deconstrucción, mientras se sabe que el encuentro de Gadamer con la deconstrucción fue catastrófico. El discurso del esloveno se enmarca en la filosofía de las ciencias sociales y la teoría política; el discurso de Gadamer en la fenomenología y la hermenéutica. ¿Qué tienen que ver uno y otro además de ir contra la corriente de muchos de sus contemporáneos insistiendo en pensar la universalidad mediante un concepto fragmentado de la misma?

¹¹ Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*. Barcelona, Herder, 2003, p. 210.

¹² Rex Butler, "Slavoj Zizek: What is a Master Signifier", disponible en <<http://www.lacan.com/zizek-signifier.htm>> .

Como dije al principio, creo que ambas propuestas tienen cosas en común y al mismo tiempo se complementan. Considero que en ambos casos se ejecuta el acto filosófico del que hablé antes: se recurre a un concepto de la metafísica para cuestionarlo desde su interior. En ambos casos está presente el gesto irónico y crítico al universal metafísico comprendido como completud. El pensamiento del todo social antagonico está atravesado por una brecha que, según afirma su autor, constituye un suplemento ontológico irreductible,¹³ así como desde la perspectiva hermenéutica la finitud constituye al habla misma.¹⁴ No hay más universalidad que aquella que excluye, dice el de Eslovenia, no hay más universalismo que el de lo posible, diría el de Tübingen.

Por otra parte, algo que ambos rechazan de la universalidad positiva es su ceguera implícita. Desde la perspectiva de Zizek, el discurso del poder que construye los falsos universales de la igualdad y/o la justicia se niega a escuchar o entender su propio discurso entre líneas, se niega a ver aquello excluido sobre lo que él mismo está construido como positividad. Lo que el poder *se niega a ver* es la posibilidad misma de la inclusión de ciertas demandas sociales, puesto que esa positividad ha sido construida a partir de una demarcación entre lo legítimo y lo ilegítimo, entre lo *incluible* y lo que no lo es, por lo que las demandas no incluidas están, dice Zizek, “rechazadas peyorativamente y a priori como algo que no está a la altura de su dignidad”¹⁵, como lo que rompe las reglas del orden, pero también del *buen gusto*, de un buen gusto que, como bien rescata Gadamer, puede tener también férrea función normativa. Desde esta perspectiva, las demandas de los excluidos no son siquiera consideradas como demandas puesto que también rompen las reglas de un pacto mítico de *civilidad*, que sigue usos y costumbres del poder.

Por su parte, la ceguera de la universalidad criticada implícitamente por Gadamer consiste también en un olvido o en una exclusión: en la exclusión que el enunciado lleva a cabo de sus contextos¹⁶ o en el olvido de que la carga de la prueba significativa no recae necesariamente en la palabra dicha. Dice Gadamer: “El uso de palabras está inserto en una estruc-

¹³ Slavoj Zizek, *El espinoso sujeto*. Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 258.

¹⁴ Dice Gadamer: hablar “es algo nunca realizable del todo, un buscar y encontrar palabras”. (H.-G. Gadamer, “Fenomenología del ritual y el lenguaje”, en *Mito y razón*. Barcelona/México, Paidós, 1997, p. 81.)

¹⁵ S. Zizek, *op. cit.*, p. 255.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 144.

tura de acción [...] de tal modo que, en realidad, no tienen [...] qué ejercer íntegramente [la función de...] portadoras de significados".¹⁷

Ahora, después de ver estos dos aspectos críticos al universalismo, en los que coinciden las propuestas que analizamos, surge otra vez la duda: si tanto desde las posturas teóricas alimentadas por el pensamiento heideggeriano —como es el caso de Gadamer—, como desde las teorías postestructuralistas —como es el caso de Žižek—, hay una tendencia a rechazar los universalismos en favor del particularismo o del contextualismo, ¿cuál es el sentido de seguir bordando y elaborando un pensamiento alternativo de lo universal? ¿No podría convenir ubicarnos en el contextualismo o en el particularismo de una vez por todas sin buscar hacer concesiones o negociaciones con discursos que a la vez intentamos poner en cuestión?

Lo que hay que decir ahora es que el pensamiento de lo universal no solamente es relevante para establecer entidades o cualidades esenciales y permanentes, no es solamente el universal abstracto cuya única forma de concreción son los particulares. El pensamiento de lo universal puede tener y tiene también la función de establecer —y aquí estamos ya en Hegel— la manera particular como se relacionan las cosas, de tal manera que cada parte sólo puede ser comprendida por sus relaciones con el todo.¹⁸ Desde esta perspectiva, el universal designa al todo en tanto que articulador, lo que resulta de enorme importancia para el pensamiento crítico, pues es a partir de esta articulación que es posible pensar la salida del solipsismo implícito en los particularismos incomunicados entre sí. El universal así entendido permite también pensar la fina línea que puede o no promover la solidaridad entre los individuos.

Según esto, son al menos dos nuevas razones por las que el pensamiento de lo universal es relevante desde un punto de vista no esencialista: el pensamiento del *todo articulado* y el pensamiento de la solidaridad; y es este otro punto que tienen en común las dos propuestas que analizamos.

Al respecto, es conocida y discutida la concepción holista del lenguaje en Gadamer y en cuanto a la solidaridad, Richard Palmer destacó la importancia de la solidaridad, sobre todo en los últimos trabajos de Gadamer. Se refirió a dos de estos trabajos pero también señala que desde *Verdad y método* puede vislumbrarse esta problemática en los temas de la pertenencia y la comunidad. Por otro lado, ¿qué mayor solidaridad puede plantearse que la de posponer los juicios de rechazo y exclusión previo al diálogo comprensivo?

¹⁷ H.-G. Gadamer, "Fenomenología del ritual y el lenguaje", en *op. cit.*, p. 89.

¹⁸ Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*. Houghton, Mifflin & Co., 1892.

En la propuesta de Zizek, como dije, el todo se articula desde el antagonismo y, en esa misma, medida permite pensar la solidaridad no abstracta sino en el conflicto. La única universalidad posible en Zizek es la del antagonismo, y desde ahí, y sólo desde ahí, es posible la solidaridad; solidaridad en la lucha, desde el conflicto, desde la posición de exclusión.

Hay aun otra razón para defender estos dos planteamientos y es que ellas mismas representan su propia distancia autocrítica, es decir, en su concepto mismo está incluido el índice de sus límites: en ninguna de las dos el planteamiento universalista está rodeado de todo un *aparato crítico* adjetivador que requiera advertir que el universal del que se habla no es esencialista sino contingente, como el que propone Judith Butler, o un *universal débil* del que podría hablar la escuela italiana, o *interactivo*, como el de Seyla Benhabib. Lo que ambas tratan de pensar es que no hay algún sentido de lo universal que no sea el que señalan sus propios límites. Es por esto que antes dije que se trataba de un gesto irónico-crítico, puesto que, en suma, lo que en ambos casos se afirma acerca del concepto de lo universal es su misma imposibilidad. Es también quizás por eso que Gadamer puede decir que el conjunto que forman el discurso interior y la palabra dicha es “un proceso con una estructura peculiar y enigmática”.¹⁹

Pero ¿por qué *peculiar y enigmática?*, *enigmática* tal vez, porque desde ella se realiza la apertura del lenguaje a la dimensión de lo posible; dimensión a la que podríamos añadir, si buscamos con detenimiento entre los trabajos de Gadamer, la dimensión de los sueños.²⁰ Por otra parte, lo *peculiar* que tiene la composición del universal hermenéutico está relacionado con su autolimitación, con el hecho de que son las mismas partes que lo constituyen las que se limitan entre sí, con el hecho de que las dos dimensiones del lenguaje que constituyen la universalidad de la hermenéutica no se relacionan entre sí, según se afirma, como si una fuera el modelo de la otra,²¹ sino como dos dimensiones diferenciadas que se acotan una a la otra. Pero, sobre todo, este proceso de autolimitación interna es *peculiar* porque tal como está establecido en todo el edificio teórico gadameriano, la línea que separa a las dos partes del universal, es al mismo tiempo lo que las une, a saber, el factor dialogal, que no es otra cosa que lo que posi-

¹⁹ H.-G. Gadamer, “Fenomenología del ritual y el lenguaje”, en *op. cit.*, p. 98.

²⁰ Dice Gadamer: “Sigo soñando porque quiero seguir viviendo. No sé si se cumplirán mis sueños. Pero, ¿sabe?, los sueños no se cumplen. O mejor, se cumplen en sí mismos”, en entrevista realizada por Donatella Di Cesare y publicada en honor a Gadamer en su centenario, reproducida parcialmente por el diario argentino *La Nación*, el 24 de marzo de 2002.

²¹ *Idem*.

bilita el tránsito de uno a otro de los fragmentos del universal, de la palabra dicha al "ámbito de las relaciones que los humanos establecen",²² como Gadamer mismo dice, que tienen la forma de los diferentes conceptos de la historia de la filosofía que estructuraron la formación y el pensamiento gadameriano: mundo de la vida, plexo de significaciones, tradición, ritual y deseo.²³

Ahora me quiero referir a otro punto que encuentro en común entre ambas propuestas: éste es que, apoyándose y complementándose, ofrecen un eficaz instrumento para la teoría y la práctica de grupos sociales marginados, y del feminismo. Ambas contribuyen a que teorías feministas que enfatizan el situacionismo puedan enfrentar las críticas que exigen que se levante una justificación normativa.²⁴ En nuestros dos casos se puede decir que las únicas, aunque férreas justificaciones normativas que estos universales admiten son las de hablar desde una situación y situarse frente al efecto de que la situación puede moverse o no al vaivén del juego, de las fuerzas.

La eficacia de Gadamer está en cómo combina la situacionalidad con el carácter abierto y dialógico de la comprensión;²⁵ su fuerza está en la complejidad de una propuesta que construyó una racionalidad alternativa, racionalidad en construcción, siempre en proceso por saberse siempre fragmentada y en la confrontación permanente de perspectivas y tradiciones. Esto es lo que la hermenéutica filosófica puede aportar al universal antagónico: una noción de comprensión y de diálogo como asuntos de la facticidad humana.

Lo que, por su parte, el principio del antagonismo puede inyectar a la universalidad de la hermenéutica es el enraizamiento político, un pensamiento de la diferencia radical según el cual el lugar desde el que se habla se decide en función del antagonismo social, en una relación directa, necesaria y constituyente con el o los grupos sociales excluidos de la universalización positiva. Medio en broma, medio en serio, la postura del antagonismo podría decir: todos somos diferentes, pero unos más diferentes que otros.

²² H.-G. Gadamer, "Fenomenología del ritual y el lenguaje", en *op cit*, p. 78.

²³ La dimensión del deseo en el pensamiento gadameriano es introducida por James Risser en su artículo "The Voice of the Other in Gadamer's Hermeneutics", en Lewis Edwin Hahn, ed., *op. cit.*

²⁴ Como advierte Seyla Benhabib en *Situating the self*. (New York, Routledge, 1992, p. 228.)

²⁵ Cf. Verónica Vasterling, "Postmodern hermeneutics?", en Lorraine Code, ed., *op. cit.*, p. 177.

Recurriendo a lo medular de ambas orientaciones teóricas, la perspectiva feminista puede, así, contar con una teoría que no dé la espalda al antagonismo y a la exclusión social al mismo tiempo que con una teoría que marca el índice de la constitución y transformación de sus demandas, que las percibe siempre situadas en relación y en confrontación con otras; que las concibe como resultado de la confrontación con tradiciones enfrentadas a otras perspectivas que también son resultado de la acción de tradiciones, y que, por último, obliga a pensar que este proceso no puede detenerse, que el diálogo y la confrontación siguen y seguirán con la posibilidad siempre abierta de que nos ubiquemos del lado cuestionador mientras sigan existiendo en el mundo de la vida significaciones, rituales y tradiciones incapaces de ver y valorar los logros cotidianos de las mujeres.

LO QUE ME DIJO GADAMER

RAÚL ALCALÁ CAMPOS*

Lo primero que quiero hacer en esta presentación es justificar el título. No me refiero con él a que yo haya tenido algún contacto directo con Gadamer, sino más bien a lo que me dijo, si así se le puede llamar a una acción indirecta, cuando leí algunos de sus trabajos.

Por otro lado, conviene enfatizar que la intención no es analizar lo que Gadamer dice, sino lo que me dice a mí respecto al tema que quiero tratar. Pienso, siguiendo su propuesta, que la posible relación entre mi persona y la de él está mediada por una interpretación de su obra. En este sentido, me cuesta trabajo considerar la posibilidad de entablar una controversia sobre lo que Gadamer dijo, porque esto nos llevaría, a su vez, a aceptar una sola interpretación sobre su pensamiento; lo que sí creo es que mi versión sobre un tema que él trató puede ser puesto sobre la mesa de discusiones con la finalidad de decidir sobre la corrección o no de tal presentación. En otras palabras, no acepto que haya una interpretación única y correcta sobre la obra de Gadamer, pero tampoco acepto que cualquier interpretación sea adecuada; es decir, usando la terminología de Mauricio Beuchot, ni univocismo ni equivocismo al respecto.

Ahora bien, mi lectura de la obra del autor de *Verdad y método* estuvo guiada, siguiendo nuevamente su pensamiento, por la pregunta: dada nuestra situación actual, ¿qué tipo de sujeto debemos considerar? Por cierto, no dirigida exclusivamente a él. Con esta pregunta me acerqué a algunos de sus trabajos con la esperanza de encontrar ciertas respuestas, lo que presento es pues *lo que me dijo Gadamer*.

Recurriendo a la historia del concepto en cuestión, es decir, la del sujeto, nos dice que

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

detrás del concepto de intersubjetividad se encuentra inequívocamente el de subjetividad. Es más: se puede decir que el concepto de intersubjetividad resulta únicamente comprensible en la medida en que tratamos previamente el concepto de subjetividad y de sujeto y el papel que desempeña en la filosofía fenomenológica. Aquello que imprimió su sello a la palabra "subiectum" y al concepto subjetividad, y que a todos nos parece natural, fue que "sujeto" quiere decir algo así como referencia a sí mismo, reflexividad, yo.¹

De aquí que para comprender las relaciones intersubjetivas y para comprenderme en el otro, se requiera comprender previamente el concepto de intersubjetividad, pero para ello necesitamos haber comprendido los conceptos de subjetividad y persona. Esto, aunque parece trivial, manifiesta su importancia cuando se piensa que la comprensión de uno mismo está mediada por el otro, de tal manera que ese sujeto que tiene como referencia a sí mismo se puede comprender si comprende al otro como sujeto.

Desde luego, ésta no es la concepción cartesiana que constituye al sujeto epistemológico sin fisuras, resistente a todas ellas, fundamento racional del conocimiento. En este caso podríamos decir que el otro deja de serlo para convertirse en mero objeto de estudio; no es alguien como yo, sino un objeto sobre el que adquirimos conocimiento de manera tal que en mi relación con él se considera como cosa, y no como un igual que me permite comprenderlo, es decir, comprenderme a mí mismo. Para Gadamer, el yo y el tú están fundidos, pues uno se reconoce en el otro. Digámoslo así, el nivel en que se encuentran las cosas es diferente de aquel en el que se encuentran el yo y el tú, pues en este último caso se comparte el nivel.

Lo anterior, pienso, permite comprender la crítica de Gadamer a Heidegger de que el otro podría mostrarse en su propia existencia únicamente como limitación. Gadamer, por el contrario, afirmaba que la posibilidad de comprensión se sostenía en el reforzamiento del otro en contra de uno mismo. En sus propias palabras:

Darle al otro validez frente a uno mismo, y es a partir de aquí de donde han ido naciendo poco a poco mis trabajos hermenéuticos, no significa sólo reconocer las limitaciones de la propia perspectiva, sino que exige también ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico [...] No se trata únicamente de que cualquiera sea en principio un ser limitado. Lo que a mí me interesa

¹ Hans-Georg Gadamer, "Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona (1975)", en *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1995, pp. 12-13.

es llegar a saber por qué es precisamente la respuesta del otro la que me muestra mis limitaciones y por qué debo aprender a experimentarlas siempre de nuevo y una vez más si es que quiero llegar a verme ni siquiera en la posibilidad de superar mis límites.²

Es en el lenguaje, en la conversación, en donde se encuentra la posibilidad de comprensión de uno mismo, siendo esto al mismo tiempo lo que permite superar la subjetividad, pues pensar en la posibilidad del lenguaje es situarse más allá de la subjetividad. Mariflor Aguilar sostiene, con razón, que Gadamer es claro en su rechazo al subjetivismo, del cual se protege al exigir la objetividad de la comprensión hermenéutica a través del examen de los prejuicios, de las opiniones previas, evitando dirigirse de manera directa a los textos.³ Aunque habría que mencionar que no son los prejuicios del autor, sino los del intérprete, los que se encuentran en suspenso. Reconocer los legítimos de los que no lo son sólo se logra, creo, con base en la intersubjetividad, pues de otra manera volveríamos a caer en el subjetivismo. Aquí conviene mencionar dos rasgos de la reflexión en sentido gadameriano que analiza esta autora: la apertura y la disolución del sujeto. Sostiene que a la primera, entendida como *lichtung* (despejamiento) le corresponde un sujeto que se disuelve en la tradición o en la historia. En tanto que *lichtung* se abre una gran gama de posibilidades de conocimiento, pero ésta no es un producto de sujeto alguno sino de la tradición, si acaso surge en el sujeto al escuchar las voces que nos llegan vía la tradición.

El lenguaje para Gadamer es un medio de relación entre los seres humanos que establece una especie de tensión entre ellos y con el mundo, tensión que permite arribar a un lenguaje común sin que esto nos lleve necesariamente a la comprensión plena. Ni siquiera nos encontramos ante un mundo de objetos, sino ante un lenguaje que vamos conformando para hablar de ese mundo, o más bien para develar lo que el mundo nos presenta. No se trata de que un sujeto se encuentre frente a un mundo de objetos, al contrario, participar en un lenguaje es hablar unos con los otros, realizar un esfuerzo por entendernos, presionando al mundo, a los otros y a nosotros mismos con la intención de arribar a un lenguaje común, pues al lenguaje, sobre todo cuando éste trabaja, no podemos separarlo de lo que dice, de aquello sobre lo que dice algo, ni de aquel a quien dice algo.

² *Ibid.*, pp. 22-23.

³ Cf. Mariflor Aguilar, "Conflicto de intersubjetividades", en Mariflor Aguilar, ed., *Reflexiones obsesivas. Autonomía y cultura*. México, UNAM/Fontamara, 1998, p. 81.

Las relaciones entre los seres humanos no pueden prescindir del lenguaje, se realizan principalmente en una conversación que pretende compartir mi punto de vista con el del otro, y ambos somos llevados por la propia conversación.

Es en esta conversación, cuya concepción se basa en el concepto de juego tanto de Nietzsche como de Wittgenstein, de donde surge la cosa misma, que es a lo que nos remitimos cuando se afirmó que no se trata de un sujeto que se encuentra ante un mundo de objetos, sino que más bien la cosa se va constituyendo a través de la conversación. Conversación que no parte de cero ni termina en una suma de una cantidad total, en otras palabras, podemos decir que la cosa que surge de la conversación nunca termina de brotar, por esto puede afirmar Gadamer:

La conciencia es también aquello que motiva que toda conversación se convierta en lenguaje. Todo hablar dirigido al otro —al presente, ausente, determinado o indeterminado—, sea en forma de pregunta sea en forma de respuesta, es al fin y al cabo consciente de que no ha dicho lo que en realidad hubiera querido decir. Sólo en esas ocasiones felices en que se logra verdaderamente una conversación, donde el otro nos sale al encuentro y corresponde realmente, todo intento pasa del fracaso al logro. Esto vale tanto para la conversación del alma consigo misma, a la cual Platón denominó “pensar”, como para cualquier forma de aproximarse a un texto, sea un poema, sea un pensamiento.⁴

La idea anterior requiere contar con una cierta habilidad para llevar a cabo interpretaciones, pues la hermenéutica no consiste en aferrarse a lo que alguien ha dicho, sino más bien en comprender lo que ha querido decir.

Y esto es precisamente lo que se logra en la conversación, no sólo captar lo que el otro ha querido decir, sino también arribar a un lenguaje común con el otro, en palabras gadamerianas: lograr la fusión de horizontes, que es algo que sucede en la continuidad de la conversación, que es lo que permite continuarla, sin que exista un punto de inicio ni un punto final. Aquí conviene mencionar que para Gadamer, como refiere Mariflor Aguilar, la experiencia lo es de la finitud humana y de la propia historicidad, finitud que constituye nuestra esencia como seres históricos, incompletos en el saber y en el saberse.⁵ Somos inacabables en nuestra comprensión, nunca nos comprendemos del todo.

⁴ H.-G. Gadamer, “Fenomenología, hermenéutica, metafísica (1983)”, en *El giro hermenéutico*, p. 37.

⁵ Cf., M. Aguilar, “Conflicto de intersubjetividades”, en *op. cit.*, p. 79.

Prestemos atención a tres de los puntos a los que nos hemos referido. Por un lado, tenemos que la comprensión de uno mismo está mediada por el otro, que nos comprendemos si comprendemos al otro como sujeto; por otro lado, tenemos que dicha comprensión se logra si arribamos a un lenguaje común que nos permita la continuidad de la conversación y, por último, que esta conversación que se desarrolla en el lenguaje no parte del vacío ni contempla un punto final como si fuese una especie de suma total. Si esto es así podemos afirmar que la comprensión de uno mismo es una empresa inacabable, que nunca logramos comprendernos plenamente, pero precisamente por eso es que nuestra relación con los otros se hace importante, porque somos seres históricos, cambiamos con los otros y por los otros, contamos no sólo con nuestro proyecto de vida, sino también compartimos un proyecto común con los otros.

Lo anterior manifiesta su importancia cuando se piensa que si bien la historia nos afecta de alguna manera, también debemos considerar que nuestro ser actual afectará a las futuras generaciones. El pasado nos determina de la misma manera que nosotros afectaremos al futuro. En este sentido, nuestro actuar nos compromete con el futuro, somos responsables de él y no podemos eludir tal responsabilidad. Somos, en algún sentido, el futuro. Sabemos que afectaremos el futuro, lo que no sabemos es cómo, pues esto depende del desarrollo de la humanidad. Es más, yo no tengo clara la relación entre tradición e historia, pues a veces la veo como una tensión en la que se toman decisiones históricas al margen de las propias tradiciones. Como seres históricos podemos incluso cambiar nuestra tradición y con ello la concepción de sujeto.

La concepción de Gadamer sobre el pasado permite darnos cuenta de que la historia está constituida de rupturas, que no hay una continuidad en la historia si se concibe ésta como un fluir incesante del tiempo. Esto se ve más claro si se recurre a la noción de experiencia epocal, porque un corte epocal para la historia no es un criterio de medición del tiempo, sino que tiene un contenido temporal, por eso, afirma Gadamer, cuando alguien dice que hemos entrado a la época de la energía atómica, está señalando que ha ocurrido algo nuevo que nos lleva a considerar lo anterior a ello como antiguo y a la vez considerar el futuro como afectado por ese acontecimiento.⁶

Gadamer tiene claro que no podemos saber con certeza si un acontecimiento tiene realmente importancia epocal, pero basta con que tengamos

⁶ Cf. H.-G. Gadamer, "La continuidad de la historia y el instante de la existencia (1965)", en *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1994, p. 143.

la convicción de que hizo época para considerarlo como tal. La historia de los historiadores no coincide con la que él nos presenta. Podríamos decir, recordando a Ricoeur, que aquellos nos presentan una historia muerta, en cambio, Gadamer está mostrándonos una historia viva. Es la historia de la tradición que se refleja en nosotros, que somos nosotros quienes cargamos con ella; no se trata de una historia que nos presenta hechos brutos, sino de una historia de tradiciones, una que ha hecho tradiciones. La historia de los historiadores no es la de la tradición, sino la de los hechos verificables de alguna manera, en otras palabras: "El problema de la historia es simplemente un problema epistemológico: cómo es posible la ciencia de la historia".⁷ Para Gadamer, en cambio, la cuestión de la historia tiene que ver con la idea de que en su movimiento buscamos el sentido de nuestro ser. Pero esta búsqueda, lo sabemos ahora, está impregnada de prejuicios, a diferencia de la búsqueda de los historiadores que pretenden acoger las fuentes y los testimonios con la misma imparcialidad de un juez para llegar al fondo del asunto.

Basados en lo anterior podemos sostener que la historia no tiene un carácter predictivo, algo que ya había señalado Popper, pero esto no implica que no tengamos que tomarla en cuenta si queremos planificar el futuro. Gadamer en realidad critica la idea de una planificación del futuro a partir del pensamiento científico que se ha apoderado de todos los ámbitos de la praxis social. Es en nuestros días, y gracias al desarrollo de la ciencia moderna, que se ha planteado el problema del orden mundial, la idea de un mundo perfectamente administrado, de un mundo donde todo esté en orden, pero tal idea carece de un fin porque ha puesto el énfasis en los métodos y en el dominio científico de las cosas y no en los fines de la vida humana. Hasta aquí consideramos lo que me dijo Gadamer, falta decir algunas palabras sobre la importancia de su propuesta.

Regresemos a la pregunta que nos hicimos al principio: dada nuestra situación actual, ¿qué tipo de sujeto debemos considerar? Podemos darnos cuenta de que tenemos parte de la respuesta en el sentido de considerar cierto tipo de sujeto, debemos ahora remitirnos a nuestra situación actual para ver cómo responde a ella.

Un tema que actualmente tiene una amplia relevancia es aquel que se refiere a la cuestión de las relaciones entre las culturas. Considerar al sujeto como subjetividad, como sujeto epistemológico sin fisuras, fundamento racional del conocimiento, egoísta y arrogante, como lo vimos anterior-

⁷ *Ibid.*, p. 35.

mente, nos lleva a concebir la idea de una cultura superior a las otras en tanto se manifiesta como el único sujeto. Sin embargo, en nuestros días se mantiene la idea del respeto a las culturas, a todas, incluso se ha hablado de la igualdad entre ellas, aunque tal respeto no implica una aceptación sin más. Sostener esto, pienso, requiere cambiar nuestra concepción de sujeto, es más, considero que no basta con generar una interpretación sobre esta noción, sino que debemos asumirla si pretendemos mantener una práctica intercultural.

Partamos de la aceptación de que toda comunidad tiene su propio proyecto de vida, éste genera una gama de posibilidades de desarrollo de los proyectos individuales, es decir, permite espacios para que los individuos que la constituyen generen sus propios proyectos. No es que estos últimos sean una consecuencia lógica de la comunidad, sino que se permiten aquellos que no pongan en peligro a la propia comunidad.

Ahora bien, la noción de sujeto contemplada por Gadamer lo concibe como un ser inacabado, podríamos decir por ello que su propio proyecto tiene la misma característica: es inacabable, lo cual quiere decir que su identidad está siempre en construcción. No hay esencia humana por buscar en la historia, en nuestro pasado, sino, más bien, la historia es la búsqueda de nuestro ser. Hay un proyecto humano que cambia constantemente, incluso podríamos decir que la historia de la filosofía es la historia de la constante revisión de dicho proyecto con la idea de encontrarnos a nosotros mismos.

Por otro lado, la noción de sujeto aquí contemplada nos permite desarrollar la idea de que al contemplar al otro como tal podemos, por un lado, excluirlo de nuestra identidad, y por el otro, reconocerlo como un referente; en otras palabras, es otro, diferente a mí, en el cual me reconozco al mismo tiempo que exhibo un reconocimiento de su propia identidad. Reconocimiento y exclusión, éste es un tema árido en nuestros días. La noción de sujeto heredada de la Ilustración podríamos decir que se encontraba limitada en el ámbito cultural a la alternativa: asimilación o desconocimiento. La que nos proporciona Gadamer permite el reconocimiento y la exclusión.

Así pues, ese sujeto gadameriano concebido como histórico, inacabado, que requiere del otro para construir su identidad y por ello no se asume como único, que busca un lenguaje común para continuar la conversación, que no parte del vacío ni pretende llegar a un punto final, que se concibe a sí mismo como finito, es, desde mi punto de vista, el que hay que asumir para llevar a cabo en los mejores términos posibles las relaciones interculturales. Desde luego, esto no implica la aceptación ciega de los otros y de

lo otro, pero sí una disposición para la escucha. Escuchar a los otros, darles la palabra, atender a sus razones y evaluarlas desde las nuestras, en fin, comprenderlos sin que esto signifique la aceptación total.

Quiero terminar esta presentación mencionando que en las últimas décadas el estudio de la obra de Gadamer se ha llevado a cabo con una idea que creo tiene un lado erróneo y otro aceptable. La expresión: el hilo conductor de la obra de Gadamer es... (el arte, el lenguaje, el diálogo, la hermenéutica, etcétera), que parece estar atrás de las ideas de algunos estudiosos, nos lleva a pensar que no hay tal hilo conductor, sino más bien un tejido en el que los diferentes hilos se entrecruzan, el mismo Gadamer sostiene que un texto es la unidad de un tejido y como textura se presenta en su totalidad, desde luego pienso que es posible tejer de diferentes maneras, podría incluso decir que la aguja que hila es la pregunta, pues ésta es la que guía a la conversación fructífera.

Por lo anterior, creo que la afirmación debe ser modificada y que se debería expresar, si acaso, de la siguiente manera: mi hilo conductor para acercarme a la obra de Gadamer es... (el arte, el lenguaje, la conversación, la hermenéutica, etcétera). Es más, no sé si su verdadero interés consista en que se le comprenda, o bien, que a través de un diálogo con su obra, el lector pueda conocerse a sí mismo, sin embargo, como se hace patente en el desarrollo de este trabajo, yo me inclino por esto último.

Tomé como tal hilo la noción de sujeto en la versión gadameriana. El tejido no fue demasiado fino debido a que mi pretensión fue la de tomar algunos elementos de su pensamiento que permitieran darle sustento a las relaciones entre las culturas.

GADAMER Y LA PALABRA DE LA EXPERIENCIA EN LA EXPERIENCIA DE LA PALABRA

ERNESTO DE ICAZA VILLALPANDO*

Los hombres marchan por distintos caminos; quien los siga y compare, verá surgir extrañas figuras; figuras que parecen pertenecer a aquella escritura difícil y caprichosa que se encuentra en todas partes. (Novalis, Los discípulos en Sais.)

¿Hemos hablado y pronunciado algo digno de Dios? Ciertamente conozco que no he dicho nada de lo que hubiera querido decir. Si lo dije, esto no es lo que quise decir. ¿Por qué medio conozco esto? Porque Dios es inefable; y si fuese inefable lo que fue dicho por mí, no hubiera sido dicho por mí. Tampoco debe denominarse a Dios inefable, pues cuando esto se dice algo se dice. No sé qué lucha de palabras existe, porque si es inefable lo que no puede ser expresado, no será inefable lo que puede llamarse inefable. Esta contienda de voces más bien debe ser acallada con el silencio que apaciguada con las palabras. (San Agustín, De doctrina cristiana I, 6.)

I

¿Cómo debemos entender la relación que hay entre la palabra y la experiencia en la obra de Gadamer? No hay duda de que tanto el lenguaje como la experiencia ocupan un lugar decisivo en su pensamiento. Pero no siempre se presenta con claridad para el lector la naturaleza de esta primacía, ni la relación que se da entre ellos.

La pregunta por la relación entre la palabra y la experiencia es, como muchas de las interrogaciones del filósofo alemán, una cuestión que podemos encontrar en numerosos momentos de la tradición. Es un asunto

* Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM.

que se aprecia ya en la mitología de los griegos y de los romanos. Por ejemplo, Ovidio nos cuenta, en el segundo libro de la *Metamorfosis*, que cuando Faetón se presentó ante Febo, *dudando* de su origen, éste, para comprobar su paternidad, le concedió un don. El joven que se había mostrado incapaz de controlarse ante la duda, eligió reemplazar durante un día a Febo en su labor. El dios-sol intenta persuadir en reiteradas ocasiones a su hijo indicándole el enorme riesgo que corre si realiza una acción para la cual no está preparado. Pero Febo no consigue que su hijo atienda a su palabra. El resultado de la imprudencia y de la incomprensión es funesto. Ovidio nos narra cómo la impericia de Faetón para controlar a los corceles desbocados produjo grandes y graves destrozos, no sólo causó el incendio de la Tierra, sino que al desviar al carro del sol de su recorrido diario, *modificó el curso habitual del tiempo*. El hijo del sol carecía de la fuerza y de la experiencia para dominar a los caballos en su carrera enloquecida. Faetón también ignoraba los nombres de las bestias. Faetón murió golpeado por un rayo de Júpiter (Zeus), al ser incapaz de controlarse ante la duda, y al no poder corregir el rumbo de las bestias. ¿Qué relación hay en el incidente de Faetón, entre la ignorancia del nombre de los corceles y el hecho de su incapacidad para gobernarlos?

¿Qué podemos aprender en este pasaje poético, sobre dicha relación? No sabemos qué habría pasado si Faetón hubiera conocido el nombre de los corceles, porque no sabemos bien qué relación había entre ellos y su señor; entre ellos y aquel que sabía nombrarlos, y que solía conducirlos. Sin embargo, no lo ignoramos todo, porque conocemos que Febo mantenía sobre las bestias una relación de dominio basada en la fuerza, en el conocimiento del nombre y en la experiencia de guiarlos. ¿Qué relación hay entre los nombres y la experiencia?, ¿qué nos señala Gadamer sobre ello? Hasta donde he llegado a comprender, la clave para entender la relación entre la palabra y la experiencia en el pensamiento de Gadamer está conectada con el tema del conjuro y del olvido del lenguaje.

Dado que el asunto del que hablo es un problema antiguo y complicado, debo reconocer que aquí sólo haré un breve esbozo del mismo. Pero antes de ver lo que nos responde Gadamer, debemos reflexionar un poco sobre lo que se cuestiona en esta pregunta, para llegar así mejor preparados para la comprensión de nuestro asunto. Para ello presentaré la perspectiva desde la cual presento mis preguntas, para que sea más claro ver desde dónde abordo la cuestión. Me parece que podemos presentar el problema de los vínculos entre la palabra y la experiencia circunscribiéndolo a las siguientes posibilidades:

1. Que el campo de la lengua rebasa los límites del ámbito de la experiencia.
2. Que el campo de la experiencia rebasa los límites del ámbito de la lengua.
3. Que se dé una identidad entre los campos de la lengua y de la experiencia.

Ahora pasaré a explicar con brevedad estos puntos. El primero nos señala que la lengua es la que rebasa los límites de la experiencia. Ésta se presenta cuando el cúmulo de palabras que conocemos es mayor que nuestra propia experiencia. Cuando sabemos nombrar aquello que nunca hemos experimentado. Como sucede en el mito de Febo, ya que Faetón es capaz de decir que *quiere manejar el carro del sol* sin la experiencia correspondiente. En el mito esto acarrea consecuencias funestas, porque la candidez en el habla de Faetón desborda su vivencia. El hijo del sol está fuera de sí mismo porque no conoce sus límites. Inmerso en la palabra se siente competente para hacer aquello que es capaz de decir. La segunda posibilidad nos dice lo opuesto, que la experiencia rebasa los límites de la lengua. Esto es: hay más cosas y experiencias de cosas que palabras. El hombre es capaz de pasar por vivencias que no puede expresar mediante su palabra. También se manifiesta esta idea cuando se intenta sostener el carácter inexpresable de la totalidad de algo particular, o de la totalidad del mundo circundante. Se trata de la experiencia de la falta de palabras para expresar determinados aspectos de una vivencia. En el mito, vemos cómo Febo se vence ante la dificultad de hacerle comprender a Faetón las complicaciones y los peligros que puede encontrar si se empeña en su deseo, así como las fatales consecuencias que pueden ocurrir si intenta llevarlo a cabo. La tercera se presenta cuando alguien no se ubica dentro de los extremos anteriores. Por ejemplo, el que Febo sea capaz de conducir los corceles y conozca sus nombres, así como el que Faetón sea incapaz de hacerlo y desconozca la manera de designarlos.

Ahora estamos en mejores condiciones para indagar en las reflexiones de Gadamer sus ideas sobre la relación entre la palabra y la experiencia. Mi idea es que intenta mantenerse precisamente *entre* los extremos, pero sólo puede sostener ese punto medio en la medida en que no cancela los extremos. Si los elimina, su lugar se derrumba, puesto que su idea se sustenta precisamente en la tensión que se produce entre ellos. Esto lo explicaré siguiendo el mismo orden al que circunscribí las posibilidades, sin afán de profundizar mucho, sino con la intención de bosquejar su pensamiento sobre ello.

II

Hablaré ahora sobre el primer punto. Gadamer toca constantemente la cuestión de que la lengua rebasa los límites de la experiencia, cuando discurre sobre tópicos pedagógicos, por ejemplo, cuando distingue tres tipos de preguntas: la pedagógica, la retórica y la verdadera. Asimismo, es un tema que se asoma cuando aborda la cuestión de la lectura, de ahí que también es la diferencia entre el repetir y el auténtico comprender. Aquí debemos detenernos para explicar la posición del filósofo alemán respecto a estos temas.

Gadamer hace la distinción entre la pregunta pedagógica, la retórica y la verdadera. Las dos primeras son falsas preguntas, sólo la última no resulta ser una pregunta aparente. ¿Por qué? porque está fundada en la duda auténtica del que la formula, esto es, se trata de algo que el mismo interrogador se cuestiona. La verdad de la pregunta recae en su autenticidad originaria, y a la inversa. Pero ¿qué significado tiene que se hable aquí de una autenticidad originaria? No resulta fácil responder esta pregunta, cuando esto debe realizarse en pocas líneas. Sin embargo, parece que nos es necesario hacerlo para poder avanzar. Esta misma observación puede indicarnos el camino, ya que con esta pregunta se hacen presentes nuestros límites. De manera que la formulación de una pregunta, cuya respuesta no se conoce, es una manera de tomar conciencia de los límites del propio conocimiento. El reconocimiento de estos límites parece ser rebasado o borrado cuando se sabe o se cree que se conoce la respuesta. Así, el saber parece anular la posibilidad del conocimiento de nuestros límites, y la posibilidad que con ello se abre de rebasarlos. De esta manera, la pregunta verdadera es la experiencia del límite. Quien no sabe preguntar o quien no pregunta no conoce sus límites. Pero no sólo eso, sino que quien no conoce sus límites puede pensar que está más allá de ellos: puede pensar que es capaz de acometer algo para lo cual, en realidad, es incompetente, o a la inversa; puede imaginarse incapaz de realizar algo que realmente entra dentro de sus posibilidades. Así, la falta de preguntas y de comprensión de nuestros límites puede llevarnos a efectuar movimientos inútiles y también puede provocar que lleguemos a paralizarnos de manera innecesaria.

He dicho que la pregunta verdadera constituye nuestra experiencia del límite, porque es ella la que nos abre propiamente, según entiendo a Gadamer, el camino de la experiencia hermenéutica. Pero ¿el valor que se concede aquí a la pregunta no puede confundirse con el valor que la Modernidad le otorga a la misma? A mí me parece que aquí no se debe equiparar el valor que se encuentra en el preguntar, porque, aunque la pregunta moderna

también funge como impulsora de la experiencia (a través, por ejemplo, del experimento), la pregunta se transforma en método. Esta transformación es peligrosa porque su empleo metódico nubla nuestra conciencia de los límites, ya que así como se pregunta metódicamente, también se intenta rebasar límites sistemáticamente. En otras palabras: la experiencia uniformiza artificialmente a los hombres cuando son guiados por el camino homogéneo del método y de la sistematización.

Por otro lado, cuando se hace una pregunta cuya respuesta se conoce o está fijada de antemano, se cierra la experiencia del límite y, por lo mismo, se cancela la posibilidad para una auténtica experiencia, porque enseñamos lo que ya sabemos, o lo que se ha establecido como algo ya conocido. No hay propiamente nuevas experiencias para el que cuestiona porque no hay nuevas preguntas, a menos que éstas estén dirigidas para alguien que no conoce las respuestas ni ha hecho la experiencia que éstas traen consigo. De esta manera, vemos que en las preguntas verdaderas, que se formulan mediante la palabra, se da una identidad entre el campo de la palabra y de la experiencia. Pero dejemos este asunto aquí para comentar rápidamente lo que sucede en el caso de la lectura.

Gadamer nos invita y nos hace pasar del simple leer a la experiencia hermenéutica del leer. Leer no es deletrear, sino demorarse en la escucha y comprensión de lo leído: "Leer —dice— es dejar que le hablen a uno". Leer es comprender, no balbucear deslizando simplemente la mirada sobre el texto.¹ El que lee sin demorarse en lo que lee no es capaz de asimilar lo que está estudiando. Aunque Gadamer acepta que de esta manera se recibe información, señala que conocer datos no significa comprenderlos. En la repetición de datos no hay fusión de horizontes, porque no hay más que un horizonte: el que sustenta a aquel cuyo discurso se repite. En la lectura que busca datos para repetirlos no hay propiamente experiencia, porque al limitarnos a repetirlos dejamos de lado nuestro propio horizonte: es la voz del texto repetido la que habla por nosotros. Aquí también se pierde la palabra como experiencia, porque se pierden nuestros límites: creemos que son nuestros cuando en realidad pertenecen a aquel que habla por nosotros. Es decir, creo saber lo que él dice saber. Sin embargo, no se debe caer en el extremo de silenciar al texto, porque entonces tampoco hay fusión de horizontes ni experiencia, porque entonces sólo repetimos lo que ya sabemos, reiteramos nuestra palabra. La experiencia hermenéutica también aparece en este caso como la experiencia de la tensión de los extremos.

¹ Cf. Hans-Georg Gadamer, "La voz y el lenguaje" y "Oír-ver-leer", en *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós, 1998, pp. 49-81.

Debemos conservar sus límites, pero también los nuestros, para llegar entre los dos a límites nuevos. La experiencia es producto no de la repetición ni de la imposición, sino del esfuerzo que se realiza para producir una conjunción. En otras palabras, es producto de la fusión de los límites. Quien vive de la repetición o de la imposición desconoce sus límites y, por lo mismo, se paraliza. Además se ve que la posibilidad de leer es la posibilidad de ganar experiencia mediante la palabra, cuando se formula lo que en ella se ha comprendido y no cuando sólo se repite lo que de ella se ha memorizado. Aquí también hay, pues, una identidad entre la palabra comprensiva y la experiencia hermenéutica. De esta manera, la palabra es el camino de la vida de los hombres. Lo no dicho acompaña a lo dicho como el sustrato de la experiencia que acaece de manera simultánea a la palabra.

III

Por otra parte, no puedo evitar ver en lo dicho hasta aquí ciertos ecos que evocan a Rousseau (y también a Kierkegaard, aunque no me ocuparé aquí de él). Estoy pensando en particular, en el texto del *Emilio*, donde el filósofo ginebrino realiza una crítica a la enseñanza de las escuelas, y a la educación del hombre en general. La crítica a la que me refiero está dirigida a cuestionar la manera en la que se da el aprendizaje de palabras, cuando éste resulta ser ajeno a la experiencia. Porque la palabra que sirve para designar algo es precisamente el fruto del trabajo realizado en la experiencia con ese algo. Hay que sentir sin discernir, insiste Rousseau: "que el niño ame a su mamá antes de que sepa que debe de amarla".² Aprender palabras sin contar con el sustrato de la experiencia que ellas pretenden nombrar es aprender a articular y pronunciar sonidos sin entenderlos. Así, se pueden hacer discursos que ni el orador mismo entiende. Hablar palabras de otro es cederle nuestra posibilidad de articular. Es pertenecerle a él mientras estamos enajenados, porque es el otro quien habla a través de nosotros, y así seguimos su camino y no el nuestro.

Gadamer comparte con Rousseau esta crítica a las instituciones educativas. Va a conservar la crítica, pero no el planteamiento de la misma, que le resulta problemático porque ¿acaso no son otros los que nos enseñan a hablar en una lengua? Y en este sentido ¿no todas nuestras palabras son siempre de otro? El filósofo alemán considera que no, primero porque las palabras no son de nadie y, segundo, porque las palabras no son algo

² Cf. Jean Jaques Rousseau, *Emilio, o de la educación*. Madrid, Alianza, 1998, libros I y II.

que esté ahí en espera, con la disposición de ser usadas cuando el caso lo requiera. Las palabras no son de nadie en particular porque son de todos los que pertenecen a una determinada tradición. La tradición está viva en nosotros, así que nuestra lengua está atravesada, efectivamente, por el *otro* de la tradición, aunque no se agota con ello, porque también nos pertenece a nosotros. De esta manera, nuestra palabra tiene dos fuentes: lo *otro* en la que habla y se conserva la tradición, y lo nuestro en tanto que somos nosotros los que hablamos ahora. Además, las palabras no están a la espera para ser requeridas cuando se necesite de ellas (¿en dónde están en espera las palabras mientras no son usadas?), sino que es la experiencia la que nos obliga a buscar palabras para nombrarla: la experiencia se transforma en experiencia hermenéutica cuando es llevada a la lingüisticidad. Esto significa que, de hecho, no hay propiamente experiencia si ésta no se resguarda en la palabra: así, la palabra es la experiencia del hombre en el tiempo. La palabra se forma con nosotros conforme crecemos en el tiempo. La palabra crece y decrece con nosotros.

También para Rousseau, la palabra es la experiencia del devenir en el tiempo de aquel que habla, cuando su palabra no es palabra vacía y enajenada por ser memorizada. El ginebrino también piensa que hablamos la lengua que el otro nos enseña, y que sólo accedemos a ella realmente cuando la usamos para dar expresión a nuestra propia experiencia. La palabra memorizada es la experiencia del otro que nos atraviesa. Pero para Rousseau, éste es un rasgo claramente negativo que nos saca de nosotros mismos. Para ambos, toda palabra es aprendida, pero difieren en la valoración de lo *otro* que hay en ella, y en la necesidad que hay, para recuperarnos, de expulsar a ese otro que habla en ella. Gadamer pretende escucharla para consumir la fusión de horizontes, mientras que Rousseau pretende ignorarla para liberarnos de su conducción. En ambos casos, el hombre es presa del encubrimiento del lenguaje, es decir, del engaño en el que el hablante vive cuando cree que comprende todo aquello de que habla. En ambos casos, la palabra debe ser fruto del trabajo, de la cimentación en la experiencia, para escapar del encubrimiento.

A la idea gadameriana de la tradición como fuente y sustrato del habla se le puede oponer una observación que hace Rousseau ante las propuestas lingüísticas de Condillac, a saber, que está presuponiendo lo que el ginebrino pone en entredicho: "que hay una sociedad ya establecida entre los inventores del lenguaje".³ Es cierto que Gadamer no pretende hablar sobre

³ Cf. J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid, Tecnos, 1998, p. 138.

dicha invención, pero ello parece que no alcanza a liberarlo de la objeción, porque Gadamer da por hecho una comunidad previa que no nos explica. Él nos explica cómo se mantiene en la palabra una tradición, pero ¿nos explica cómo se conforma la tradición, es decir, cómo llega a ser lo que es?, ¿no es aquí donde Gadamer insiste en el *milagro* del lenguaje y de la multiplicidad de lenguas? Tal vez lo que debemos preguntar es si ésta es realmente una objeción, o si no estamos esperando del hombre proezas divinas. Pero dejemos aquí este problema, y vamos al otro punto que nos encamina hacia el umbral de esta cuestión.

IV

El segundo punto, que la experiencia rebasa los límites de la lengua, también aparece de manera persistente en el pensamiento del filósofo alemán, aunque a mi entender no lo hace con la misma determinación con la que se entrega al desarrollo de la idea anterior. Una de las razones de ello es que esta cuestión es problemática, sobre todo para aquellos que pretenden sostener la universalidad del lenguaje, como sucede en este caso. En Gadamer, el problema de la existencia de experiencias que se escapan a la fijación lingüística aparece regularmente cuando trata de temas relacionados con el arte y con la experiencia estética.⁴ No obstante, aquellos que estamos interesados en dicha cuestión, notamos la falta de referencias religiosas sobre el asunto; ¿por qué, el filósofo que habla del *milagro* del lenguaje, de la diversidad de lenguas y de la comprensión no refiere sobre este punto al ámbito de lo sagrado?

Reconozco que se trata de un tema realmente complicado, por eso no pretendo entretenerme mucho, porque sé por experiencia lo difícil que es hablar sin balbucear sobre el asunto. Sin embargo, me parece que puedo considerar que se trata de una experiencia que compartimos los que nos encontramos en este recinto. La presuposición de aquello de que hablo es una petición de principio que nos resulta necesaria por lo siguiente: si hablo de ello entonces podría decirse que ya no rebasa los límites del lenguaje, es decir, ya no se nos escapa, ya que al señalarlo nuestro precisamente que es posible hablar de ello. Pero ¿ésta es realmente una experiencia o se trata únicamente de una ficción del lenguaje, de un recurso retórico —en sentido peyorativo— para seducir al oído atento que nos escucha?, ¿por

⁴ Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1993, p. 481.

qué hace Gadamer tan pocas referencias a lo inefable?, ¿hay realmente experiencias que sobrepasen la capacidad lingüística del hombre? Según lo que vimos antes, la respuesta es que no, porque debe ser llevada a la palabra para que esta experiencia sea una experiencia hermenéutica. ¿Entonces qué sucede con los que *creemos* tener alguna *experiencia* semejante? ¿Será posible que seamos víctimas de algún sabio malandrín como Frestón, aquél sabio encantador enemigo de don Quijote, que acostumbraba hacerle pasar todos los sinsabores posibles? Esa, parece que lo tenemos claro, no es la respuesta que buscamos. Ante ello se puede preguntar si Gadamer afirma que es posible decirlo todo. La respuesta es que no, porque, según él, siempre existen cosas que no se alcanzan a decir, aunque esto no signifique que las mismas sean inefables en términos absolutos. Pero veámoslo en las palabras del filósofo alemán: “La proposición que diga completamente lo que uno quiere decir no existe. Siempre queda algo no dicho por detrás o dentro, sea que se oculta, sea que no ha salido como debiera”.⁵

Entonces ¿qué pensar ante esta ambigüedad?, ¿existen o no cosas que se escapan a la palabra? No, porque el problema que encontramos para rebatirle es que la objeción (“que algo escapa a la palabra”) se presenta siempre bajo la mediación de la lingüisticidad. Por ello la respuesta será que lo que parece quedar fuera del lenguaje, en realidad está comprendido de alguna manera en él. El argumento al que apela Gadamer para sostener esto es el de Hegel, en el sentido de que todo límite manifiesta siempre los dos extremos —el dentro y el fuera— de lo limitado.⁶ El problema no consiste en la existencia de cosas inexpresables, sino en la limitación que encuentra el hombre, como ser finito, para poder comprender y para poder expresarlo todo, de una vez y para siempre, sobre algo. Sin embargo, no todo es negativo, porque en esta imposibilidad para decirlo todo descansa la posibilidad para que siempre podamos decir algo no dicho todavía sobre algo. En pocas palabras, lo que nos señala Gadamer es que quienes hablan sobre estos temas no han atinado a distinguir lo inefable de lo no dicho. El problema está, por una parte, en la comprensión que hemos alcanzado del lenguaje y del diálogo que se realiza en él y, por otra, en la comprensión que se tiene de la experiencia y de la misma comprensión.

⁵ H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1998, pp. 236-237.

⁶ Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 417. Para Rousseau, con la intelectualización del lenguaje se dejan fuera los sentimientos y las pasiones que se comunicaban mediante lo musical del lenguaje. (Cf. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Madrid, Akal, 1980.)

Así, muchas de las cosas que nos parecen experiencias inefables son, por un lado, cosas no dichas que acompañan a lo dicho y, por otro lado, son el resultado de una falsa expectativa depositada en el diálogo, bajo una equivocada comprensión del lenguaje. Dice Gadamer:

El principio supremo de toda hermenéutica filosófica es [...] que nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir. ¿Y qué queríamos en realidad? Bueno, lo que al parecer pretendíamos es que el otro nos comprendiese, y quizá algo más.⁷

De esta manera, lo que queda *detrás* o *dentro* no es algo inefable, sino algo no dicho. Y también queda *detrás*, porque lo que pretendíamos era *que el otro nos comprendiese*. Es claro que aquí no se puede desarrollar una reflexión adecuada sobre ambas cosas, a pesar de ello podemos perfilar un par de respuestas. Sobre la primera podemos preguntar ¿y qué diferencia hay entre decir que es algo *no dicho* y decir que es algo inefable? Hasta donde me parece entender al filósofo alemán, la distinción entre ambas visiones reside en su relación con la palabra y en las consecuencias que se fundan en esta relación. En otras palabras, nos parece que lo *no dicho todavía* puede llegar a ser dicho alguna vez, y por ello vale la pena realizar el esfuerzo hermenéutico por llevarlo a la palabra; en cambio, si se le considera como inefable resulta más común cuestionar o incluso renunciar a tal esfuerzo. Ésta es la parte superficial del problema que mora en la distinción. La otra parte, la que se oculta bajo la piel del lenguaje, es la interdependencia que se da entre lo dicho y lo no dicho. Me refiero a la idea de que la palabra siempre está compuesta por lo que se dice y por lo que no se dice en ella. La palabra hace presente lo ausente: lo dicho en el lenguaje hace presente lo no dicho en él. Es decir, como se sugiere en el epígrafe que cité al principio de san Agustín, *no es inefable lo que puede llamarse inefable*. Bien, esto significa que lo que se pretende decir no es inefable, sino *no dicho*, en el sentido de que el decir, aun antes de ser dicho, se mide a través de su lingüisticidad. Esto no quiere decir que lo no dicho sea algo que ya está ahí esperando a ser dicho, sino que lo no dicho *es* cuando llega a ser dicho. Es algo que simplemente *ocurre*, como sucede en los ejemplos de la pregunta y de la conversación verdadera.

Sobre la segunda cuestión, relativa a la pretensión de ser comprendidos, puedo decir lo siguiente: parece que Gadamer piensa que hay una confusión entre el significado de lo inefable y nuestras aspiraciones, en el

⁷ H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 227.

sentido de que consideramos inexpresable no lo que no podemos expresar, sino aquello en lo que el otro no parece comprendernos. En otras palabras, cuando consideramos que la experiencia puesta como sustrato en nuestra palabra no suscita la misma experiencia en el otro que la escucha. Pero de esta manera la idea de lo inefable sufre una transformación: deja de ser lo que no puede ser dicho para convertirse en lo que no puede ser comprendido. Ésta es la modificación que nos conduce al error porque, según Gadamer, la comprensión no se produce por aquello que es mentado en la palabra, sino por aquello que se comparte, por lo común. Mientras nos mantengamos en este nivel de la comprensión, el diálogo no pasa de ser una tentativa de intercambio de subjetividades. Sin embargo, esta subjetividad debe quedar atrás, porque debemos dejar que sea la misma conversación la que nos guíe, y no intentar guiarla nosotros. La primacía está en la palabra, no en el *tú* ni en el *yo*. Lo que tenemos en común con el otro es la alteridad de *lo otro del lenguaje*, esto es, la comunidad de lo otro que nos trasciende en el lenguaje.

V

En cuanto al tercer punto que se anunció al principio, que se de una identidad entre la lengua y la experiencia, voy a decir pocas cosas, pues quien ha estado atento a lo dicho se habrá dado cuenta de que está comprendido, como la hermenéutica filosófica de Gadamer, en la tensión existente entre los dos puntos que ya se han esbozado. Sólo puedo señalar que dicha identidad encuentra su expresión en la verdad de la palabra. Es decir, dicha identidad se escucha cuando nosotros mismos nos movemos dentro de la tensión de los extremos (entre la familiaridad y la extrañeza), esto es, cuando dejamos hablar a la palabra de la experiencia, y obtenemos simultáneamente, a través de ella, una experiencia de la palabra. Cuando vemos lo no dicho en el decir de lo dicho. Cuando la palabra enuncia la verdad: aquello que *es* y que se devela en el momento de su enunciación. Según entiendo a Gadamer, hay un olvido del lenguaje, mejor, del *plano* ontológico del lenguaje, en el sentido de que se ha olvidado que *es en la palabra en la que se da la verdad*. En el nivel ontológico no hay que contemplar al lenguaje desde la abstracción que lo considera como mero discurso, sino como una palabra que el hombre habla, por decirlo así, con todo su cuerpo: con la mirada, con los gestos, con el tono, y sin olvidar que lo hace siempre al interior de un contexto. Cuando tomamos todo esto en cuenta es más sencillo entrever el significado de aquello no dicho que *es* en lo

dicho, cuando la palabra *es* experiencia.⁸ Ahora sólo me falta hacer un par de comentarios a manera de conclusión.

Primero, atendiendo a Gadamer, uno de los grandes errores que se da en la visión de la educación universitaria en México consiste en ver a las instituciones educativas como centros de enseñanza. Porque uno debería de ir a la universidad, en principio, no a enseñar o aprender, sino a conversar. Con esto no se quiere negar el hecho de que se enseñe o se aprenda, sino que busca hacer hincapié en que éstos únicamente son frutos de la conversación. Segundo, que de esta manera Gadamer recupera para nosotros la experiencia griega y la experiencia romántica: la palabra engaña a los hombres al hacerlos creer que saben lo que no saben. Pero la idea de que la palabra se ligue a la experiencia nos lleva a cuestionar, si esto no hace que las lenguas se multipliquen en proporción a los individuos que hablan, ¿son las cosas como dice Gadamer?

Es verdad que lo dicho hasta aquí ha dejado muchos cabos sueltos, en ocasiones porque se busca que el oyente las ate, en otras porque el autor de estas palabras no ha logrado anudarlas o ni siquiera los ha visto. En todo caso podríamos decir, parafraseando a Gadamer, que la ponencia que lo diga todo no existe. Aquí los dejo porque me parece que ya he abusado de su atención, y ya he dicho demasiado. Muchas gracias.

⁸ Cf. H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1998, y del mismo autor, *Mito y razón*. Barcelona, Paidós, 1997.

LA TAREA DE LA FILOSOFÍA EN SU RELACIÓN CON LA CIENCIA

ELIZABETH PADILLA*

A fines del siglo XIX y principios del XX se despertó un fuerte interés en problemas filosóficos inherentes a la ciencia, con el propósito de llegar a acuerdos generales sobre cómo deberían ser resueltos. En el reconocimiento de cuáles eran los problemas y los modos de resolución que pudieran ser considerados legítimos, tuvo su génesis la concepción conocida como positivismo lógico. Uno de los primeros acuerdos a los que arribó esta concepción fue la erradicación de la especulación metafísica en el tratamiento de las cuestiones científicas, las cuales deberían quedar ceñidas a la estricta investigación empírica. Un modo de evitar, precisamente, la introducción de entidades metafísicas en teorías científicas consistió en sujetarlas a una teoría general acerca de la significación cognitiva. Como sugiere Suppe:

El único discurso significativo era el hecho o bien en términos de lenguaje fenoménico o bien usando términos que fueran abreviaturas de expresiones del lenguaje fenoménico; toda aserción que no reuniese estas condiciones era un sinsentido metafísico¹

Esta doctrina, que adquirió distintas formulaciones, fue conocida con el nombre de teoría verificacionista del significado. Tal doctrina se extendió a todo discurso, incluso al filosófico. La tarea filosófica, que se había constituido desde sus orígenes como saber sustantivo, devino en tarea *terapéutica*, ya que su función quedaba restringida a señalar cómo debería ser usado el lenguaje, toda vez que quisiéramos formular un discurso cog-

* Universidad Nacional del Comahue, Argentina.

¹ Frederick Suppe, *La estructura de las teorías científicas*. Madrid, Nacional, 1979, pp. 28-29.

nitivamente significativo. Así pues, el uso correcto del lenguaje conduciría al reconocimiento de enunciados fácticos formulados en lenguaje observacional. De este modo, una vez determinados esos enunciados sólo restaba ver cómo deberían ser verificados para luego arribar a las leyes o generalizaciones. Y este *cómo* nos lo era provisto por el método, el que a su vez se caracterizaba por su impronta normativa y su carácter universal y ahistórico. De esta manera, la aplicación tanto del método como del criterio de verificación del significado constituían los parámetros de demarcación de todo saber que pretendiera ser calificado como científico.

El conocimiento científico y el filosófico bajo las condiciones antedichas se constituyeron, pues, en los únicos discursos cognitivamente significativos, uno acerca del uso correcto del lenguaje y el otro del mundo. En esta atmósfera se enmarcaron los distintos intentos, como por ejemplo el de Reichenbach de formular una filosofía científica. Al respecto sostiene: "la especulación filosófica es una etapa pasajera, que ocurre cuando surgen problemas filosóficos en épocas que carecen de medios lógicos para resolverlos".²

Sin embargo, lo que resultó pasajero, parafraseando la cita anterior, fue ese modo peculiar de entender la filosofía como teoría de la ciencia, ya que la misma sufrió serios avatares a partir de la primera mitad del siglo xx por parte de aquellos que habían sido formados —en su mayoría— al interior de dicha concepción y que con sus críticas se encargaron de asestarle el golpe de gracia. Pero lejos de pensar que tal revisión de los presupuestos positivistas lógicos (principio verificacionista del significado, univocidad del método, rechazo de la metafísica) condujera a recobrar nuevamente la necesidad de rescatar el carácter totalizante que nos provee la filosofía a partir del reconocimiento de los límites de toda teoría de la ciencia, la tendencia de muchos de ellos apuntó a posiciones reduccionistas dispuestas a reemplazar a la filosofía directamente por la ciencia. Pareciera que el fracaso del proyecto original llevara consigo, en su bancarota, el de toda la filosofía. Así, los planteamientos naturalistas, que inauguran Quine y Kuhn, a partir de las críticas a la teoría de la ciencia de corte positivista, parecen ser la inevitable respuesta a la imposibilidad de una filosofía prescriptiva, bien conocida como *filosofía primera*, proclamando de una vez por todas el abandono de los intentos justificatorios realizados por la filosofía y su reemplazo por la ciencia sin más pretensiones que la de la descripción. No obstante, podemos sostener —junto con Van Fraassen—

² Hans Reichenbach, *La filosofía científica*. México, FCE, 1975, p. 7.

que el desvanecimiento de las fronteras entre filosofía y ciencia que caracteriza a los planteamientos naturalistas —como un caso del reduccionismo señalado— podría ser evaluado sólo como la debacle del proyecto original empirista, en tanto tribunal último de justificación de todo conocimiento fáctico, y no el de toda especulación filosófica.³

Como podemos observar, somos testigos del intento fallido de elaborar una teoría de la ciencia con una intencionalidad no filosófica, o al menos explícitamente antimetafísica; una teoría que si bien se postulaba con carácter normativo respecto al discurso científico y por lo tanto no reducible a él, pretendía compartir el mismo criterio de científicidad de las ciencias positivas, objeto de sus análisis. Es notable que a pesar de la proclamada no reducibilidad, este tipo de teoría de la ciencia haya asumido sin más como metalenguaje el de las ciencias formales. Un ejemplo en este sentido es la prescripción de la *concepción heredada*⁴ de que las teorías científicas se expresen como teorías axiomáticas formuladas en una lógica matemática de primer orden L con identidad.⁵ En un escenario tal, la teoría de la ciencia fijaba los límites de lo que podía ser dicho en términos de lenguaje cognitivo, y la ciencia —bajo la atenta orientación de la primera— era la que finalmente elaboraba un discurso legítimo acerca del mundo. Ahora bien, una vez mostrados los obstáculos que impedían la realización del carácter justificador de tal teoría, a la que Quine calificó por los propósitos que perseguía de *filosofía primera* en su célebre artículo “La naturalización de la epistemología”⁶ arribamos —siguiendo a este autor— no al reemplazo de esta teoría de la ciencia por otra más adecuada, sino a su reducción a una ciencia particular; en el caso de Quine, la propuesta de reducción se inclina por la psicología empírica. Así, el camino iniciado por la filosofía en la Modernidad, de búsqueda de los fundamentos de legitimación del conocimiento científico, parecen conducirla finalmente, en los planteamientos reduccionistas a tomar para sí como propios los modos que caracterizan a la ciencia positiva en sus tratos con el mundo.

³ En *La imagen científica*, Van Fraassen se encarga de revisar los presupuestos del empirismo tradicional sostenido por la teoría de la ciencia y postula una nueva redefinición del mismo, al que denomina “empirismo constructivo”. (Cf. Bas Van Fraassen, *La imagen científica*. México, Paidós, 1996.)

⁴ La expresión “concepción heredada” fue usada por primera vez en 1962 por Hillary Putnam. Con ella refiere al modo en que los filósofos de la ciencia, a partir de los años veinte, entendían a las teorías científicas como cálculos axiomáticos a los que se les daba una interpretación observacional parcial por medio de reglas de correspondencia.

⁵ F. Suppe, *op. cit.*, p. 35.

⁶ Cf. Willard Van Orman Quine, “La naturalización de la epistemología”, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1986, pp. 93-119.

La filosofía, pues, como teoría de la ciencia, termina confundándose con la ciencia positiva y por tanto desvirtuando uno de sus propósitos fundamentales, es decir, su afán de totalidad.

Podemos admitir, como hemos señalado, que ciencia y teoría de la ciencia comparten el carácter de *cientificidad*. ¿En qué sentido entendemos tal carácter? ¿Será en uno que conduce a la inevitable reducción de la filosofía en la ciencia? O quizá necesitemos retrotraernos más lejos, a los fines de reencontrar el sentido originario de esta particular comunidad con la esperanza de que ese sentido tenga un efecto saludablemente crítico sobre nuestra consideración presente de la compleja relación entre filosofía y ciencia; crítica que se torna fundamental en un mundo seducido y dominado por la perspectiva de esta última.

Una investigación lúcida de esta compleja relación es la que Gadamer⁷ realiza y que nos servirá de guía a partir de ahora en nuestra exposición. Gadamer sostiene que la filosofía puede ser llamada con propiedad *científica*, pues a pesar de las diferencias conserva una proximidad con las ciencias que le permite separarse del ámbito de la concepción del mundo basada en evidencias subjetivas. No obstante, nos alerta, es un grave error de nuestra época confundir la *cientificidad* de la filosofía con aquella noción derivada de las ciencias positivas. La filosofía no trabaja sobre lo dado, como la harían estas últimas, sino que se ocupa del todo. Y esta idea supera las posibilidades finitas del conocimiento que pueda ser adquirido científicamente. No obstante, sigue siendo pertinente referirse al carácter científico de la filosofía. Ella radica en el orden de la obligatoriedad, propio del conocimiento científico, mientras que lo filosófico responde a la exigencia de justificación.

Pues bien, si volvemos sobre la cuestión de la teoría de la ciencia, observamos que esta satisface, por un lado, la exigencia de obligatoriedad pero no desde un orden particular de lo dado, y por otro, de necesidad de justificación propia de la filosofía. Por tanto, la teoría de la ciencia se inscribe como tarea filosófica. Sin embargo, como lo hemos advertido antes, al ocuparse de la ciencia pareciera clausurar —al menos en su modalidad positivista— la preocupación por el todo, en el sentido en que “la filosofía debe mantener la unidad en el todo del ente”.⁸ Ahora bien, ¿por qué tal

⁷ Cf. H.-G. Gadamer, “Acerca de lo filosófico en las ciencias y lo científico en la filosofía”, en *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona, Alfa, 1981, pp. 7-24.

⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1991, p. 8.

La filosofía, pues, como teoría de la ciencia, termina confundiéndose con la ciencia positiva y por tanto desvirtuando uno de sus propósitos fundamentales, es decir, su afán de totalidad.

Podemos admitir, como hemos señalado, que ciencia y teoría de la ciencia comparten el carácter de *cientificidad*. ¿En qué sentido entendemos tal carácter? ¿Será en uno que conduce a la inevitable reducción de la filosofía en la ciencia? O quizá necesitemos retrotraernos más lejos, a los fines de reencontrar el sentido originario de esta particular comunidad con la esperanza de que ese sentido tenga un efecto saludablemente crítico sobre nuestra consideración presente de la compleja relación entre filosofía y ciencia; crítica que se torna fundamental en un mundo seducido y dominado por la perspectiva de esta última.

Una investigación lúcida de esta compleja relación es la que Gadamer⁷ realiza y que nos servirá de guía a partir de ahora en nuestra exposición. Gadamer sostiene que la filosofía puede ser llamada con propiedad *científica*, pues a pesar de las diferencias conserva una proximidad con las ciencias que le permite separarse del ámbito de la concepción del mundo basada en evidencias subjetivas. No obstante, nos alerta, es un grave error de nuestra época confundir la *cientificidad* de la filosofía con aquella noción derivada de las ciencias positivas. La filosofía no trabaja sobre lo dado, como la harían estas últimas, sino que se ocupa del todo. Y esta idea supera las posibilidades finitas del conocimiento que pueda ser adquirido científicamente. No obstante, sigue siendo pertinente referirse al carácter científico de la filosofía. Ella radica en el orden de la obligatoriedad, propio del conocimiento científico, mientras que lo filosófico responde a la exigencia de justificación.

Pues bien, si volvemos sobre la cuestión de la teoría de la ciencia, observamos que esta satisface, por un lado, la exigencia de obligatoriedad pero no desde un orden particular de lo dado, y por otro, de necesidad de justificación propia de la filosofía. Por tanto, la teoría de la ciencia se inscribe como tarea filosófica. Sin embargo, como lo hemos advertido antes, al ocuparse de la ciencia pareciera clausurar —al menos en su modalidad positivista— la preocupación por el todo, en el sentido en que “la filosofía debe mantener la unidad en el todo del ente”.⁸ Ahora bien, ¿por qué tal

⁷ Cf. H.-G. Gadamer, “Acerca de lo filosófico en las ciencias y lo científico en la filosofía”, en *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona, Alfa, 1981, pp. 7-24.

⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1991, p. 8.

teoría se desentiende de su destino filosófico? A esta cuestión debemos agregar una más preocupante y que Gadamer formula en estos términos:

¿No es acaso en la época de la ciencia en la que vivimos, la teoría de la ciencia el único sentido legítimo de la filosofía? ([1974], 95). ¿Hay todavía alguna vía, que permita conservar y corroborar la gran herencia de saber y sabiduría de la humanidad?⁹

Esta vía es la de “la vieja tarea de justificación de la vida conformada por la ciencia”¹⁰ y de la cual, nos atrevemos a afirmar, la teoría de la ciencia no pudo, ni podrá hacerse cargo.

¿Cómo hemos arribado a una concepción de filosofía dominada por la de la ciencia? Gadamer señala que fue en el siglo XVII en dónde se dio inicio a una nueva idea de ciencia. En efecto, con la mecánica de Galileo y su extrapolación a todo el campo de la experiencia, nació una concepción de ciencia que se separó radicalmente de los fundamentos de la *filosofía primera*. Ésta se caracterizó por la descripción y análisis matemáticos de los fenómenos y de un nuevo concepto de ley natural. La investigación de las leyes naturales posibilitaron la aplicación de la ciencia en la transformación técnica de la naturaleza que caracteriza a nuestra época y la universalidad postulada en el método apoyaron las pretensiones de un nuevo concepto de unidad de saber y conocimiento. Así, asistimos a la emergencia de un conocimiento que ya no se encuentra en ninguna relación evidente con nuestro antiguo conocimiento del mundo. Al respecto, Gadamer afirma: “Esta nueva concepción de ciencia fundamentó, por primera vez, el concepto estricto de filosofía que desde entonces vinculamos con la palabra ‘filosofía’”.¹¹

En este sentido, la independencia de la ciencia respecto de la filosofía a partir de la Modernidad condujo a elaborar un tipo de teoría de la ciencia que no consideró necesario justificar aquello que la ciencia significa en el todo de la existencia humana, es decir, en su aplicación a la naturaleza y a la sociedad. Precisamente, la justificación de ese ámbito no es lo que la teoría de la ciencia consideró como parte de su tarea filosófica.¹² Es más, se desentendió de cuestiones tales, una vez deslindados los problemas de

⁹ H.-G. Gadamer, “¿Filosofía o teoría de la ciencia?”, en *ibid.*, p. 102.

¹⁰ *Ibid.*, p. 104.

¹¹ *Ibid.*, p. 100.

¹² Aquí viene bien mencionar algunos planteamientos superadores en teoría de la ciencia que intentan dar cuenta —en cierta medida— de esta dimensión a la que Gadamer refiere con el mundo de la vida conformado por la ciencia, como por ejemplo los planteamientos

los cuales consideró era legítimo ocuparse en los contextos de descubrimiento y de justificación. Y si bien las propuestas posteriores rechazaron la división de los contextos, el tratamiento de estos problemas quedó supe-
ditado al análisis provisto por alguna ciencia particular y no por el de la filosofía. Por otra parte, la tarea filosófica supone la búsqueda de una justificación no condicionada y la teoría de la ciencia no estaría en condiciones de proporcionarla, pues debería ir más allá de la tarea de justificación inmanente del quehacer científico. A toda teoría de la ciencia subyace —sostiene Gadamer— “la idea de la autojustificación, que la obliga a ir más allá de ella misma”.¹³

De ahí que podríamos concluir, provisoriamente, que una teoría de la ciencia dominada por una determinada concepción de ciencia no hace más que ponerse a su servicio como medio o instrumento de justificación de la misma. Ello implicaría, en palabras de nuestro autor, “una limitación de su autocomprensión de su autojustificación [...] Si toma en serio la tarea de la justificación que lleva a cabo, tendrá que ir más allá de estos límites”,¹⁴ y si no correrá el riesgo de caer en el dogmatismo. En este sentido, reconocemos que las críticas surgidas en el seno mismo del positivismo lógico se ocupan de desmontar los presupuestos dogmáticos de sostener, por ejemplo, que el fundamento de todo conocimiento reside en la observación. Respecto a este tema, la concepción antedicha modificó su posición inicial acerca de cuáles serían las unidades básicas sobre las que recaería la nota de certeza. En un principio fueron las oraciones protocolares, pero luego se arribó a la conclusión de que no es posible adjudicar certeza a oraciones tomadas aisladamente, sino que ésta es función de las oraciones en el todo de la teoría. Ese resultado no hace más que reconocer en este ámbito el principio hermenéutico de que lo individual depende del todo, como el todo de lo individual.

Ahora bien, ¿es posible obtener la certeza sin margen de duda? Como es sabido, las críticas al razonamiento inductivo por parte de Hume condujeron de la mano de Popper al reemplazo del método, basado en este tipo de razonamiento, por el de la falsación y con ello al reconocimiento de que ninguna ciencia fáctica avanza más allá que de su carácter conjetural. Sin embargo, si reparamos en la historia de la ciencia observamos

que tematizan los fines de la praxis científica y sus relaciones con el resto de la cultura: estudios sobre la ciencia y el género, relaciones entre ciencia e ideología, etnometodología de los laboratorios, entre otros.

¹³ *Ibid.*, pp. 104-105.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 108-109.

los cuales consideró era legítimo ocuparse en los contextos de descubrimiento y de justificación. Y si bien las propuestas posteriores rechazaron la división de los contextos, el tratamiento de estos problemas quedó supe-
ditado al análisis provisto por alguna ciencia particular y no por el de la filosofía. Por otra parte, la tarea filosófica supone la búsqueda de una justificación no condicionada y la teoría de la ciencia no estaría en condiciones de proporcionarla, pues debería ir más allá de la tarea de justificación inmanente del quehacer científico. A toda teoría de la ciencia subyace —sostiene Gadamer— “la idea de la autojustificación, que la obliga a ir más allá de ella misma”.¹³

De ahí que podríamos concluir, provisoriamente, que una teoría de la ciencia dominada por una determinada concepción de ciencia no hace más que ponerse a su servicio como medio o instrumento de justificación de la misma. Ello implicaría, en palabras de nuestro autor, “una limitación de su autocomprensión de su autojustificación [...] Si toma en serio la tarea de la justificación que lleva a cabo, tendrá que ir más allá de estos límites”,¹⁴ y si no correrá el riesgo de caer en el dogmatismo. En este sentido, reconocemos que las críticas surgidas en el seno mismo del positivismo lógico se ocupan de desmontar los presupuestos dogmáticos de sostener, por ejemplo, que el fundamento de todo conocimiento reside en la observación. Respecto a este tema, la concepción antedicha modificó su posición inicial acerca de cuáles serían las unidades básicas sobre las que recaería la nota de certeza. En un principio fueron las oraciones protocolares, pero luego se arribó a la conclusión de que no es posible adjudicar certeza a oraciones tomadas aisladamente, sino que ésta es función de las oraciones en el todo de la teoría. Ese resultado no hace más que reconocer en este ámbito el principio hermenéutico de que lo individual depende del todo, como el todo de lo individual.

Ahora bien, ¿es posible obtener la certeza sin margen de duda? Como es sabido, las críticas al razonamiento inductivo por parte de Hume condujeron de la mano de Popper al reemplazo del método, basado en este tipo de razonamiento, por el de la falsación y con ello al reconocimiento de que ninguna ciencia fáctica avanza más allá que de su carácter conjetural. Sin embargo, si reparamos en la historia de la ciencia observamos

que tematizan los fines de la praxis científica y sus relaciones con el resto de la cultura: estudios sobre la ciencia y el género, relaciones entre ciencia e ideología, etnometodología de los laboratorios, entre otros.

¹³ *Ibid.*, pp. 104-105.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 108-109.

que el método falsacionista no condecía con la actitud que adoptan los científicos ante la presencia de posibles falsadores de sus teorías. Kuhn sostendrá, en *La estructura de las revoluciones científicas* [1969], con el objetivo de dar cuenta de la actividad real de los científicos, que no es el método lo que permite demarcar ciencia de pseudociencia, sino lo que es ciencia se define a partir del reconocimiento de acuerdos en el orden de lo teórico y de la práctica que delimitarían las comunidades científicas. Estos acuerdos cambiarían con el tiempo y de una manera no acumulativa en relación con el conocimiento adquirido anteriormente. En virtud de esa caracterización del cambio,¹⁵ el planteamiento kuhneano se ve llevado a realizar una revisión crítica de lo que se había entendido como historia de la ciencia desde una perspectiva no acumulativa del conocimiento. Al respecto, Gadamer afirma:

Su teoría de la “revolución” critica con razón la falsa estilización del proceso lineal que se pretende vincular al progreso de la ciencia y muestra la discontinuidad que provoca el respectivo dominio de proyectos básicos paradigmáticos. A ello está vinculada toda la problemática de la cuestión de la “relevancia”; y ésta es una dimensión hermenéutica.¹⁶

Así, Kuhn constituye un punto de inflexión en la teoría de la ciencia, un punto sin retorno, a partir del cual se inscribe, por un lado, la posibilidad de recurrir a cuestiones interpretativas en teoría de la ciencia, y por otro, al establecer —junto a Quine— que no hay criterios absolutos de conocimiento o de justificación que puedan ser establecidos *a priori*, hace posible el surgimiento de distintas versiones de naturalización del conocimiento. Ahora bien, llegados a este punto, y aún cuando la teoría de la ciencia se haya abocado a corregir mediante una lúcida autocrítica los presupuestos dogmáticos que en ella aparecían, observamos que no hemos avanzado demasiado lejos en cuanto al nivel de autocomprensión de lo que la ciencia significa en el todo de la vida. Al respecto, advertimos que entre los presupuestos dogmáticos no revisados, la teoría de la ciencia mantiene como base no explicada cuestiones relativas a la intersubjetividad, la interacción, la intercomunicación y el lenguaje,¹⁷ cuestiones entre otras que harían a la compleja relación entre ciencia y mundo de la vida conformada

¹⁵ Cf. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 1985, pp. 149-175.

¹⁶ H.-G. Gadamer, “¿Filosofía o teoría de la ciencia?”, en *op. cit.*, p. 107.

¹⁷ Cabe destacar el análisis de estos temas realizado por la escuela fenomenológico-comprensivista en Sociología, a partir de los trabajos de Alfred Schutz. (Véase, por ejemplo,

por ella. Este estado de cuestión permanece sin modificación aún en las propuestas superadoras que disuelven, por ejemplo, la distinción entre contexto de justificación y contexto de descubrimiento.

Ahora bien, ¿desde dónde podemos avanzar entonces en la exigencia de autocomprensión, dado que ésta no puede ser provista por la teoría de la ciencia? Al respecto, afirmamos que es la reflexión hermenéutica la que nos permitiría avanzar en este sentido. Uno de los puntos clave que hacen a la compleja relación entre ciencia y mundo de la vida conformada por ella, es revisar el uso peculiar que hace la ciencia del lenguaje. Para Gadamer¹⁸ todas las formas de la comunidad humana son formas de comunidad lingüística, y el lenguaje que debemos privilegiar es el de la conversación. Precisamente, sostiene que el lenguaje adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento, de ahí que de ninguna manera pueda ser entendido como su medio o instrumento. De acuerdo con esta última observación, no podrían ser considerados estrictamente lenguajes los sistemas de entendimiento creados artificialmente. Así, un ejemplo paradigmático de estos sistemas artificiales serían los lenguajes utilizados por la ciencia contemporánea, los cuales, al no tener en su base una comunidad ni de lenguaje ni de vida, operan como meros instrumentos del entendimiento. En otras palabras, el sistema de signos de la ciencia “no tiene su ser en la conversación sino que sirve como medio a objetivos informativos”¹⁹ y esto constituye su principal carácter limitante. Hablar no significa, como sí lo hace la ciencia, volver a las cosas disponibles y calculables. En la acepción lingüística de la experiencia humana del mundo no se calcula o se mide lo dado, sino que se deja hablar a lo que es tal como se muestra a los hombres, y ésta sería la tarea de la filosofía.²⁰

Por tanto, si retomamos nuevamente la pregunta de Gadamer: ¿puede en algún sentido, haber una filosofía fuera de la teoría de la ciencia?, podemos sugerir que la reflexión hermenéutica de cuño gadameriano es una muy buena base de sustentación para elaborar teorías filosóficas que medien entre la ciencia y el mundo de la vida, y en especial entre sus respectivos lenguajes. La reflexión hermenéutica es uno de los modos posibles de tender un puente entre las ciencias especiales y el mundo de la vida.

Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995. En especial el capítulo 2 de la primera parte.)

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 535.

¹⁹ Cf. *idem*.

²⁰ Cf. *ibid*, p. 546.

Al explicitar las presuposiciones de la idea del método, de sus formas de abstracción y, sobre todo, de los contenidos implícitos que requieren siempre un trabajo de elucidación, logra mantenernos en un estado de vigilia que desalienta la recaída en la lógica seductora de los productos científicos.

PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN HERMENÉUTICA

— — —
PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ*

En un conocido pasaje de *Ser y tiempo*, convertido desde hace ya mucho tiempo en un lugar común, Martin Heidegger define la hermenéutica como una radicalización de la fenomenología en tanto que ésta busca explicitar las estructuras ontológicas sobre las cuales acontece el existir humano. “Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente —ontología... De la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la *interpretación* [Auslegung]. La fenomenología del Dasein es *hermenéutica*, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación”.¹ Heidegger ponía así punto final a las divagaciones hermenéuticas tanto de Schleiermacher como de Dilthey respecto al estatuto epistémico del comprender. Éste no es parte de ninguna metodología sino un modo de ser de la existencia humana. El método de la fenomenología heideggeriana consiste en mostrar que la relación sujeto-objeto no es originaria, pues corresponde a una consideración exclusivamente epistémica de la vida humana; el conocer (*Erkennen*) es un *modo de ser* derivado de una instancia más fundamental: el comprender (*Verstehen*).² El problema de la comprensión en *Ser y tiempo* se aleja del marco psicológico en que lo había situado Dilthey, pues para éste com-

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2003, p. 60.

² Karl-Otto Apel, “Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, núm. 1, 1955, pp. 142-199. Sobre la historia de este concepto cf. Joachim Wach, *Das Verstehen: grundzüge einer geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, vol. I, *Das grossen systeme*, vol. II, *Die theologische hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann*, vol. III, *Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum positivismus*. Tübinga, C. B. Mohr, 1926, 1929 y 1933.

prensión e interpretación es el método que llena el ámbito de las ciencias del espíritu. La empatía (*Einfühlung*), entendida como la comprensión de las vivencias psíquicas del otro, fue ampliamente tratada en la literatura fenomenológica y de la filosofía de la vida de entonces,³ pero quizá fueron Dilthey y Scheler quienes más contribuyeron a su difusión como un problema filosófico de primer nivel que Husserl retomará posteriormente bajo la denominación de la *experiencia de lo extraño* (*Fremderfahrung*). Scheler indicó una serie de problemas en torno a la comprensión del otro que han sido dejados de lado y que una hermenéutica renovada deberá apropiarse, pues la crítica que realiza Heidegger en *Ser y tiempo* a la empatía va dirigida precisamente a ese ámbito que Scheler señaló como último referente de la comprensión: la ética. Comprender es comprensión de lo otro.⁴ La empatía se refiere a aquel sector de nuestra experiencia en la que se nos presenta lo otro como irreductible a lo propio, es lo que Paul Ricoeur ha llamado *la paradoja de la alteridad* expresada en la idea gadameriana de *fusión de horizontes*, pues ésta "significa que no vivimos en horizontes cerrados, ni en un horizonte único. En la misma medida en que la fusión de horizontes excluye la idea de un saber total y único, este concepto implica la tensión entre lo propio y lo ajeno, entre lo próximo y lo lejano".⁵ Esta experiencia de lo otro es definida como una experiencia originaria a partir de la cual se articula el sentido del mundo en general. No obstante, si la comprensión estaba ligada, al menos desde Dilthey y Theodor Lipps, a la experiencia del otro, con Heidegger se realiza un desplazamiento hacia una problemática estrictamente ontológica donde la comprensión del psiquismo ajeno es eliminada como un falso problema; la comprensión es para Heidegger un tema propio de una hermenéutica del *ser en el mundo* y no del *ser con el otro*. Heidegger realiza una crítica a la cuestión de la empatía como un paso necesario para escapar a los planteamientos husserlianos en torno a la subjetividad en los que todavía laten las categorías de la filosofía trascendental. Ya no se trata de concebir al sujeto como constituyendo

³ K.-O. Apel, "Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte", en *op. cit.*, p. 150 y ss. Para Apel sólo en Alemania el concepto de "comprensión" ha adquirido un *status* estrictamente filosófico. Ricoeur trata de mostrar que "la théorie de l'interprétation n'a pas connu en France l'essor dont elle a bénéficié en Allemagne" y que "une théorie general de l'interprétation fondée sur une théorie philosophique de la compréhension fait presque entièrement défaut en langue française". (Paul Ricoeur, "Interprétation", en *Lectures 2. La contrée des philosophes*. París, Seuil, 1989, pp. 456-457.)

⁴ Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires, Losada, 1957, p. 300.

⁵ P. Ricoeur, "La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, FCE, 1975, p. 93.

un horizonte de significaciones a partir de su actividad cogitativa; el sujeto antes que una instancia puramente reflexiva existe en un mundo dado pre-teóricamente; desde esta perspectiva, la pregunta por la experiencia del otro es vaciada de todo su contenido. En el § 26 de *Ser y tiempo*, “La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano”, Heidegger esboza su crítica al modelo trascendental de la intersubjetividad propuesto por Husserl; el concepto de *ser en el mundo* encierra, de principio, la idea de un mundo intersubjetivo de manera que el *ser uno con otro* es un modo de existencia del mismo *Dasein*.⁶ Situando la cuestión desde esta perspectiva, la pregunta por el otro pierde su consistencia; *yo* mismo soy *otro* para otro: así se despoja de su lugar de enunciación diferencial absoluta al sujeto husserliano. “‘Los otros’ no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está”.⁷ Ricoeur ha señalado con claridad esta situación: “La pregunta por el *mundo* toma el lugar de la pregunta por el *otro*. Al *mundanizar* así el comprender, Heidegger lo *despsicologiza*”.⁸ La oposición, ya clásica desde la hermenéutica romántica, entre *comprender* (*Verstehen*) y *explicitación* (*Auslegen*),⁹ puede ser superada a través de una concepción amplia de la *interpretación* (*Deutung*) donde la pregunta por la alteridad no quede aproblematicada por una ontologización del comprender establecida por Heidegger y continuada por Gadamer.¹⁰ La interpretación se constituye en la disciplina que abarca la explicación estructural (*Erklären*) y la comprensión existencial (*Verstehen*); la triangulación *explicar-comprender-interpretar* permite proponer una concepción de la hermenéutica más atenta a los aportes de las ciencias humanas como lo son la teoría de la acción, la teoría de los textos y la teoría narrativa de la historia, la lingüística, y el psicoanálisis; la dialéctica entre explicar y comprender se muestra aquí más fructífera que la oposición establecida por la hermenéutica alemana.¹¹ Más que oponerse a la *vía corta* operada por Heidegger y, en cierta medida por Gadamer —al colocar la

⁶ Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. París, PUF, 1994, p. 104.

⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 146.

⁸ P. Ricoeur, “La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey”, en *op. cit.*, p. 85.

⁹ Sigo aquí la propuesta de Ricoeur de traducir *Auslegung* por *explicitation*. Con el término “interpretación” se traduce *Deutung*. (Énfasis mío.)

¹⁰ P. Ricoeur, “La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey”, en *op. cit.*, pp. 95-110.

¹¹ P. Ricoeur, “Interprétation”, en *op. cit.*, p. 457.

pertenencia en el centro de su propuesta—, Ricoeur trata de completar esta hermenéutica ontológica con la idea del distanciamiento que se opera frente al mundo asumido como un texto, es decir, como susceptible de ser interpretado, pues a su juicio la alternativa gadameriana entre verdad y método no es definitiva: “mi propia reflexión”, nos dice Ricoeur, “proviene de un rechazo de esta alternativa y de un intento de superarla”.¹² La concepción del mundo como un texto permite salvar la dualidad entre verdad y método que sigue dominando en la obra de Gadamer. “Desde que se la somete a la *Selbstdarstellung* —a la *presentación de sí*— de la cosa del texto, una *crítica* de las ilusiones del sujeto parece incluida en el acto mismo de comprenderse delante del texto. Precisamente porque el sujeto se lleva a sí mismo en el texto y porque la estructura de comprensión de la cual habla Heidegger no podría ser eliminada de la comprensión que quiere dejar hablar al texto, la *crítica de sí* forma parte integrante de la autocomprensión delante del texto”.¹³

Aquí se encuentra el verdadero cambio de paradigma: la comprensión se considera una estructura ontológica y no únicamente epistemológica como en la hermenéutica de Dilthey. Así se inaugura, a juicio de Jean Greisch, la *edad hermenéutica de la razón*,¹⁴ o sea, la época en la que se busca explicitar la significación de lo humano desde la estructura de la pre-comprensión que acompaña a todo acto de intelección. El comprender es una tendencia de la propia existencia del *Dasein* que en su vivir se cuestiona por el *cómo* (*Vorsicht*) de su *mundo entorno* (*Umwelt*).¹⁵ Esta problemática fue expresada por Heidegger bajo la denominación de la *formación de conceptos* (*Begriffsbildung*): la manera en que surgen y se determinan las categorías que dan cuenta del fenómeno de la existencia pero sin instalarse en la lógica neokantiana que atribuía a la actividad de una conciencia trascendental dicha formación, pues para Heidegger era necesario replantear la génesis de las categorías desde una perspectiva distinta.¹⁶ Por ello la *Retórica* y la *Ética Nicomaquea* serán la mejor expresión de la génesis de las categorías, pues surgen de una actividad práctica y no teórica. La perspectiva *práctica* que supone el universo conceptual de la retórica y la ética aris-

¹² P. Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 95.

¹³ P. Ricoeur, “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica” en *ibid.*, p. 122.

¹⁴ Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*. Paris, Cerf, 1985.

¹⁵ M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Madrid, Trotta, 2002, p. 31.

¹⁶ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920), GA 59, 1993, pp. 29-41.

totéticas indica que la *comprensión del ser* acontece en el campo semántico relacionado con la *poiesis* y la *práxis*, es decir, en el ámbito del actuar.

En este sentido, una hermenéutica crítica se plantea la exigencia de una crítica de la razón pero, a su vez, una crítica de la propia hermenéutica. Hay que retomar un planteamiento ya presente en un debate interno a la tradición hermenéutica llevado a cabo a inicios de los años setentas. Me refiero a la polémica sobre la crítica de las ideologías entre Gadamer y Habermas.¹⁷ Como sabemos, desde el punto de vista de Gadamer, la hermenéutica es una teoría para la cual toda comprensión e interpretación se encuentran siempre afectadas por la historia, los prejuicios, la autoridad y la tradición; las condiciones de la comprensión, así como de la interpretación, las ofrece la estructura de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) inherente a nuestra experiencia. Por su parte, Habermas, sostiene que tanto la comprensión y la interpretación son susceptibles de deformaciones sistemáticas producto de las distintas interacciones humanas.¹⁸ Así, para Gadamer la tradición transmite comprensión, mientras que para Habermas la tradición no sólo transmite comprensión, sino también violencia, dominación y deformaciones de la comunicación. Asumiendo, como suele ser común en su obra, una postura mediadora —como cabe esperar de todo buen hermenauta— Ricoeur más que rechazar una u otra posición, intenta recuperar sus implicaciones para una renovada teoría hermenéutica que no se mantenga ajena a los desafíos de una crítica de la razón. Si Ricoeur habla de *violencia* y *dominación*, así como *deformación* de la comunicación, es porque está empeñado en realizar un giro crítico en la hermenéutica que ya no puede limitarse a la mera interpretación de textos (sean escritos o no, como la acción [*action*] o el hacer [*agir*]), sino que busca dar cuenta precisamente

¹⁷ Albrecht Wellmer, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona, Ariel, 1979, pp. 45-57.

¹⁸ H.-G. Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*", en *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992; Jürguen Habermas, "La pretensión de universalidad de la hermenéutica", en *La lógica de las ciencias sociales*. México, Rei, 1993, pp. 277-306. Entre nosotros, Mariflor Aguilar Rivero ha escrito una excelente exposición del debate. (Mariflor Aguilar Rivero, *Confrontación: crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*. México, Fontamara/UNAM, 1998.) A mi juicio, la presentación que hace Aguilar Rivero de la postura de Ricoeur tiene que ser completada —pues nuestra autora se limita a la concepción de la hermenéutica de Ricoeur en la década de 1960— con un estudio de las obras que éste dedicó, por un lado, al debate Gadamer-Habermas y sus implicaciones para una redefinición de la hermenéutica (años setentas y ochentas), y, por otro, con los estudios ricoeurianos dedicados a la ética, la política y la utopía (años ochentas y noventas). Sobre este último punto cf. la minuciosa obra de Bernard Dauenhauer, *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

de los mecanismos que deforman la autocomprensión y, por ende, la relación con los demás. La subjetividad que resulta de la crítica hermenéutica es, según una afortunada expresión de Ricoeur, un *cogito* herido, finito, vulnerable, necesitado del otro, de una vida buena, de dignidad. La búsqueda de una adecuada comprensión de uno mismo se define por mediación por lo otro de sí, a través de los símbolos, los signos, los textos y las obras que dan testimonio de este esfuerzo. Por ello Ricoeur destaca, al igual que Gadamer, la condición originariamente lingüística de la experiencia humana.¹⁹ Compartiendo los resultados de la analítica existencial, concretamente aquellos que plantean la necesidad de explicitar, para dar cuenta del quién del *Dasein*, la estructura cotidiana del *ser-con* y sus múltiples implicaciones,²⁰ Ricoeur afirma: “el autoconocimiento puede ser presunto por otras razones. En la medida en que se trata de un diálogo del alma consigo misma y en que el diálogo puede ser sistemáticamente distorsionado por la violencia y mediante todas las intrusiones de las estructuras de dominación en las de comunicación, el conocimiento de sí, como comunicación interiorizada, puede ser tan dudoso como el conocimiento del objeto”.²¹ El problema de la *falsa conciencia*, la distorsión sistemática de la interacción humana, y la ilusión de alcanzar un diálogo inclusivo se convierten en el tema central de una crítica de la razón hermenéutica como paso previo para plantear una hermenéutica crítica.

El recurso al lenguaje como instancia para realizar una crítica tanto del sujeto como de la razón es el rasgo fundamental que comparten posturas teóricas tan distintas entre sí como la hermenéutica, la filosofía analítica o el neoestructuralismo. Es de sobra conocida la centralidad que juega el lenguaje en la hermenéutica de Gadamer, tanto así que sostuvo, en consonancia con la llamada por Charles Taylor, tradición de las tres “H” —Herder, Humbolt y Hamman—,²² la tesis de que la experiencia humana se encuentra simbólicamente estructurada; el lenguaje representa —*Darstellung* y no *Vorstellung*— el mundo. El lenguaje, según Gadamer, no copia únicamente la estructura del ser, sino que delimita y conforma la finitud de nuestra experiencia. “Sólo el medio del lenguaje, referido al todo del ente, media

¹⁹ P. Ricoeur, “Acerca de la interpretación”, en *op. cit.*, p. 31.

²⁰ “La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no ‘hay’ inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros”. (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 141.)

²¹ P. Ricoeur, “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, en *op. cit.*, p. 49.

²² Charles Taylor, “Theories of Meaning”, en *Human Agency and Language. Philosophical Papers*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 248-292.

la esencia histórico-finita del hombre consigo misma y con el mundo".²³ La deuda de Gadamer con el pensamiento de Heidegger es incuestionable a este respecto; lo interesante es constatar las distintas lecturas que se pueden realizar de su legado. A diferencia de los autores neoestructuralistas que toman a Nietzsche y a Heidegger como mentores intelectuales para cuestionar la idea de razón, la obra de Gadamer reivindica el aspecto de universalidad y consenso implícito en la hermenéutica. Lo que separa a Gadamer del neoestructuralismo es la escasa importancia que juega en su propuesta hermenéutica el pensamiento de Nietzsche, la lingüística y el psicoanálisis, piedras angulares de la crítica de la razón en las tendencias más radicales del neoestructuralismo francés. Esto fue patente en su encuentro con Jacques Derrida en el Instituto Goethe de París en abril de 1981. En su respuesta a la conferencia de Gadamer sobre "Texto e interpretación", Derrida señaló:

¿Qué hacer con la buena voluntad – condición del consenso e, incluso, del desacuerdo— cuando se pretende integrar una hermenéutica psicoanalítica en una hermenéutica en general? Pues eso es lo que propuso el profesor Gadamer ayer por la tarde. ¿Qué es la buena voluntad para el psicoanálisis o, simplemente, para un discurso similar a éste? ¿Bastará, como parecía pensar el profesor Gadamer, con una mera ampliación del contexto interpretativo o se necesitará, por el contrario, como tiendo más bien a pensar, una ruptura o una reestructuración general del contexto y del propio concepto de "contexto"? No me estoy refiriendo a ninguna doctrina psicoanalítica, sino sólo a una cuestión que vendría determinada por la posibilidad del psicoanálisis, a una interpretación elaborada por este último. Dicha interpretación estaría más cerca de la interpretación de tipo nietzscheano que de cualquier otra tradición hermenéutica, por muchas diferencias internas que quieran establecerse, como se hizo ayer, entre Gadamer y Schleiermacher.²⁴

En su respuesta a Derrida, Gadamer indica que la hermenéutica, en la medida en que busca comprender lo dicho por el otro, "no tiene nada que

²³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1961, p. 528.

²⁴ Jacques Derrida, "Las buenas voluntades de poder. (Una respuesta a Hans-Georg Gadamer)", en Antonio Gómez Ramos, ed., *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid-Cuaderno Gris, núm. 3, pp. 43-44.

ver con la ética", se trata de una *constatación*; en jerga heideggeriana: es un *factum* que, como tal, se sitúa, antes de lo normativo.

No se trata de tener razón a toda costa, y rastrear, por ello, los puntos débiles del otro; antes bien, se intenta hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir se convierta en algo evidente. Me parece que tal comportamiento es esencial para cualquier entendimiento. Es una pura constatación y no tiene nada que ver con una 'llamada', y para nada tiene que ver con la ética. Los seres inmorales también se esfuerzan por comprenderse mutuamente.²⁵

Pero ¿qué tipo de comprensión es aquella que se mantiene al margen de la ética? Es decir: ¿en verdad pueden comprenderse entre sí seres inmorales? ¿No es inmoralidad la imposibilidad de una adecuada comprensión? Esta anterioridad de la comprensión con respecto a la relación ética es resultado de la particular interpretación de la filosofía práctica de Aristóteles que realizó Heidegger durante la década de 1920, y que Gadamer seguirá fielmente, interpretación en la que las categorías del universo conceptual aristotélico, al menos las referidas a su filosofía práctica, son *vaciadas* de su contenido normativo para ser ontologizadas; el mismo procedimiento se encuentra en el tratamiento que da Gadamer al lenguaje.²⁶ El diálogo constituiría lo propio del hombre de modo que nuestro autor abogaría por una concepción de la subjetividad en la que ésta adviene sólo en la medida en que el acontecer del habla instaure ese espacio de significación en el que ya siempre se sitúa. "El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre".²⁷ Para Gadamer la posibilidad misma de la diferencia se sustenta en un acuerdo previo que ya está siempre supuesto;²⁸ pero pese a que en su respuesta a Derrida nuestro autor señala que la búsqueda de la comprensión del otro no es incum-

²⁵ H.-G. Gadamer, "Pese a todo, el poder de la buena voluntad", en *ibid.*, p. 45. Un interesante análisis sobre las posibles relaciones entre el deconstructivismo de Derrida y la hermenéutica de Gadamer, lo realiza Jean Greisch, *Herméneutique et grammatologie*. París, CNRS, 1977. Cf. el estudio más reciente de Zoran Jankovic, *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein*. París, L'Harmattan, 2003.

²⁶ H.-G. Gadamer, "El ser que puede ser comprendido es lenguaje", en *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 567.

²⁷ H.-G. Gadamer, "La incapacidad para el diálogo", en *Verdad y método II*, p. 209.

²⁸ "¿Se define adecuadamente el fenómeno de la comprensión diciendo que consiste en evitar los malentendidos?, ¿no presupone en realidad todo malentendido una especie de 'consenso latente'?" (H.-G. Gadamer, "La universalidad del problema hermenéutico", en *Ibid.*, p. 216.)

bencia de la ética; no obstante, en un texto de 1970, Gadamer indica: “la verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace ya que no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino la interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social”.²⁹ ¿Es el diálogo una estructura ontológica normativamente indiferenciada? En este punto es donde la hermenéutica se aleja de la concepción de la relación con el otro que sustenta una fenomenología de la alteridad.³⁰

En el acto dialógico se deben suponer unas determinadas condiciones para que el intercambio de sentido tenga un adecuado cumplimiento; el principio de argumentación (el poder emitir proposiciones veraces, inteligibles, sinceras, etcétera), se torna principio de discusión práctica, esto es, principio moral. Desde esta perspectiva, una teoría de la validez justifica una teoría moral, pues el entendimiento con el otro acontece desde una visión normativa de la acción lingüística. El lenguaje es la instancia donde se realiza la ética si entendemos a ésta como una relación esencialmente intersubjetiva y normativa. ¿Qué puede ofrecer una fenomenología de la alteridad para intentar una crítica de la razón hermenéutica? Tomemos como guía la siguiente afirmación de Levinas: “Llamamos *ética* una relación de términos en el que uno y otro no son unidos por una síntesis del entendimiento ni por la relación de un sujeto con un objeto [...] ellos están unidos por una intriga que el conocer no podría ni sabría desentrañar”.³¹ La recusación que realiza Levinas del primado dialógico va dirigido contra el principio de la filosofía reflexiva que late aún en las diversas expresiones de filosofías dialógicas: el del yo como criterio de construcción significativa, es lo que llama *el diálogo de la inmanencia*. Ya sea la mera introspección del *cogito* solitario con su propio pensamiento, o bien las relaciones con el prójimo, o la comunidad, la adecuación —la identidad y unidad— del yo consigo mismo que, como Kant sostenía, debe poder acompañar a todas mis representaciones, es la búsqueda de la unidad de lo separado lo que late en la idea de diálogo. “Podemos llamar diálogo a esta conversación en la que unos interlocutores entran en el pensamiento de los otros, en la

²⁹ H.-G. Gadamer, “Lenguaje y comprensión”, en *ibid.*, pp. 184-185.

³⁰ Pedro Enrique García Ruiz, “Hermenéutica y alteridad (Gadamer y Levinas)”, en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, UAM-I, núm. 49, 2000.

³¹ Emmanuel Levinas, “Langage et proximité”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París, J. Vrin, 1998, p. 225.

que el diálogo hace entrar en razón".³² Por ello, según Levinas, "la actividad del pensamiento *da razón* de toda alteridad y, a fin de cuentas, en ello reside su misma racionalidad. La síntesis y la sinopsis conceptuales son más fuertes que la dispersión y la incompatibilidad de lo que se da como otro, como *antes* y como *después*. Remiten a la unidad del sujeto y de la apercepción trascendental del *yo pienso*... La unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber. Y a esta unidad del *yo pienso* son reconducidas todas las cosas al constituir un sistema. El sistema de lo inteligible es, a fin de cuentas, una *autoconciencia*".³³ El modelo clásico de la autorreflexión ha sido concebido como una *presence à soi*, como un autoposicionamiento en el que el yo se encuentra en diálogo consigo mismo. Diálogo del alma en su pura interioridad. Diálogo de sí a sí en el que la inmanencia del saber coincide con la razón. La unidad entre saber y verdad que con tanta desesperación buscaron los sistemas del idealismo alemán, significa precisamente la búsqueda de la adecuación del yo consigo mismo. Unidad del yo que se expresa en el anhelo de sistema, esto es, en allanar el camino hacia lo incondicionado, como lo expresó Schelling:

Lo incondicionado no puede encontrarse, pues, en la cosa en general, ni tampoco en aquello que pueda devenir cosa; es decir, tan sólo puede hallarse en el sujeto, en aquello que no puede en absoluto hacerse cosa, o sea, si existe un Yo absoluto, sólo se encuentra en el Yo absoluto [...] ¡Yo soy! Mi yo posee un ser que antecede a todo pensar y representar. Es en tanto que es pensado, y es pensado porque es.³⁴

En un texto que busca exponer el desarrollo de la hermenéutica desde sus orígenes hasta la época contemporánea, Jean Grondin aventura la siguiente tesis que encuentra respaldo en el propio Gadamer: la universalidad de la experiencia hermenéutica consiste en el *verbum interius*.³⁵ *Palabra interior*: otra manera de llamar al diálogo que establece el alma consigo misma y que encuentra su mejor exposición en los diálogos platónicos; ¿será precisamente por esta interioridad del yo como diálogo de sí a sí lo que le impide a Levinas ver en él una verdadera relación con la alteridad? Jürgen Becker ha explorado esta posibilidad en un interesante ensayo que intenta

³² E. Levinas, "El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo", en *De Dios que viene a la idea*. Madrid, Caparrós, 1994, p. 229.

³³ *Ibid.*, p. 226.

³⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Del yo como principio de la filosofía o de lo incondicionado en el saber humano*. Madrid, Trotta, 2004, p. 75.

³⁵ Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona, Herder, 1999, p. 15.

establecer la posibilidad de encontrar entre la hermenéutica gadameriana y la filosofía de la alteridad de Levinas algo más que oposiciones.³⁶ Sin embargo, el rechazo por parte de Levinas de la hermenéutica viene dado precisamente por esta preeminencia del *diálogo de la inmanencia* que caracteriza a cierto modelo de racionalidad hermenéutico. “Podemos preguntarnos con toda legitimidad, si el discurso interior del *cogito* no es acaso un modo derivado de la conversación con el otro”.³⁷ Sin conocer la afirmación de Gadamer sobre el *verbum interius* aludida por Grondin, Levinas indica: “Según la interpretación tradicional del discurso interior que se remonta a esta definición [Platón], el espíritu, al pensar, no deja por ello de mantenerse uno y único, pese a sus procesos y a este vaivén suyo en los que puede contraponerse a sí mismo”.³⁸ La racionalidad del diálogo consistiría en buscar la unidad a través de los interlocutores, en hacer coincidir lo propio y lo ajeno bajo la sombra de un nuevo horizonte que ya no es de uno ni de otro, es una *fusión*. Unidad del diálogo, que es, a su vez, unidad de la razón:

Podemos llamar diálogo a esta conversación en la que unos interlocutores entran en el pensamiento de otros, en la que el diálogo hace *entrar en razón*. Podemos llamar *socialidad* a la unidad de las conciencias múltiples que han entrado en el mismo pensamiento en cuyo seno se suprime su alteridad recíproca. Es el famoso diálogo llamado a ponerle freno a la violencia conduciendo a los interlocutores a la razón, instalando la paz en la unanimidad, suprimiendo la proximidad en la coincidencia. *Via predilecta del humanismo occidental*.³⁹

El aspecto fundamental del lenguaje no consistiría en *conocer*, sino en *reconocer* un vínculo que me une al otro por el sólo hecho de hablar: todo lenguaje —y toda lengua— supone un otro. En términos de Derrida: “Por esta misma razón el monolingüismo del otro quiere decir además otra cosa, que se descubrirá poco a poco: que de todas maneras no se habla más que una lengua, y ésta, al volver siempre al *otro*, es, disimétricamente, del otro, el otro la guarda. Venida del otro, permanece en el otro, vuelve al otro”.⁴⁰

³⁶ Jürgen Becker, *Begegnung. Gadamer und Levinas. Der hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethisches Geschehen*. Francfort del Meno/Berna, Peter D. Lang, 1981. Sobre este tema cf. P. E. García Ruiz, “Hermenéutica y alteridad (Gadamer y Levinas)”, en *op. cit.*

³⁷ E. Levinas, “El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo”, en *op. cit.*, p. 236.

³⁸ *Ibid.*, p. 228.

³⁹ *Ibid.*, p. 229. (Énfasis mío.)

⁴⁰ Jaques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 59.

El lenguaje no es únicamente un instrumento para designar entidades o comunicar pensamientos, es decir, un medio de conocimiento, sino también el modo de significar una relación en la que el otro *expresa* su alteridad. Así, “el rostro abre el discurso original [...] Discurso que obliga a entrar en discurso, comienzo del discurso por el que el racionalismo hace votos, ‘fuerza’ que convence aún ‘a la gente que no quiere entender’ y funda la verdadera universalidad de la razón”.⁴¹ La ética es una dimensión de la comunicación y el pensamiento de Levinas no debe entenderse únicamente como una metafísica de la alteridad, sino también como una teoría de la comunicación.⁴² La ética es la afirmación de la pluralidad de seres separados frente a una totalidad o comunidad; comunicación sin correlación, en la cual la intencionalidad del saber no puede dar cuenta de la relación con el otro. “La razón hace posible la sociedad; pero una sociedad cuyos miembros no fuesen más que razones se desvanecería como sociedad. ¿De que podría hablar un ser íntegramente razonable a otro ser íntegramente razonable? Razón no tiene plural. ¿Cómo se distinguirían las numerosas razones?”⁴³ De este modo se torna comprensible el rechazo de Levinas de las filosofías dialógicas, ya sean de inspiración hermenéutica o de la comunicación, que buscan fundar sobre una comunidad originaria el surgimiento de la subjetividad “pero sin dar a esta comunicación original otro sentido que el empírico de un diálogo o una *manifestación* de uno al otro, lo que supone ya el nosotros que se intenta fundar, y que refieren el problema de la comunicación al problema de la certeza; nosotros suponemos, en cambio, que hay en la trascendencia del lenguaje una relación que no es palabra empírica, sino responsabilidad”.⁴⁴

Y en este punto es precisamente donde confluye la crítica de la fenomenología de la alteridad al dialogismo planteada por Levinas con la hermenéutica crítica de Ricoeur.⁴⁵ La problemática a la que apunta la hermenéutica del sí a través de sus implicaciones éticas es la manera en que la subjetividad puede definirse después de la aceptación de las críticas a la

⁴¹ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 214.

⁴² Joseph Libertson, “La recurrence chez Levinas”, en *Revue philosophique de Louvain*, 19, núm. 42, 1981, p. 224.

⁴³ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pp. 138-139.

⁴⁴ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 190.

⁴⁵ P. E. García Ruiz, “Hermenéutica del sí mismo y ética. Hacia una teoría del sujeto a partir de Paul Ricoeur”, en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, núm. 16-17, 2005.

evidencia del *cogito*. Se trata, como lo ha señalado con gran énfasis Jean Greisch, de situar este *cogito hermenéutico* en el actual horizonte posmetafísico.⁴⁶ Esto quiere decir: ¿puede la hermenéutica del sí que nos propone Ricoeur plantear una ontología después de la crítica masiva a la metafísica (Heidegger), o bien de la crítica ética a la ontología de la identidad (Levinas)? Esta tarea no solamente es posible, sino que es necesaria,⁴⁷ pues, en primer lugar, para Ricoeur la crítica a la metafísica llevada a cabo por Heidegger y sus epígonos es una crítica unilateral que bajo la noción de *metafísica de la subjetividad* pretende despachar todas las problemáticas que encierran las distintas filosofías del sujeto. Si aceptamos el análisis heideggeriano con sus lapidarios resultados, no se podría llevar a cabo el intento de reactivar una posible ontología que diera cuenta de los distintos modos de ser del actuar humano.

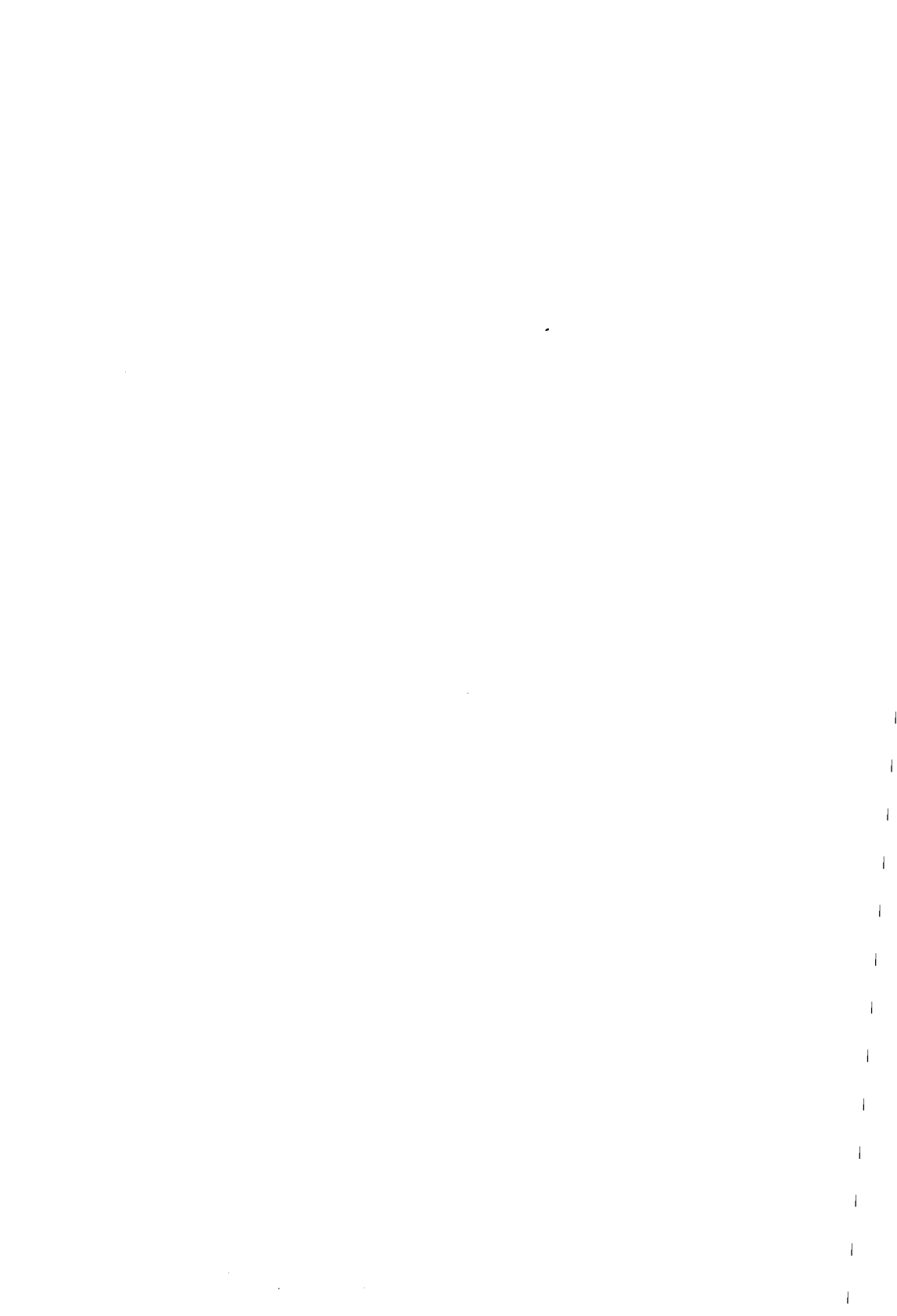
Una ontología sigue siendo posible en nuestros días, en la medida en que las filosofías del pasado sigan estando abiertas a nuevas interpretaciones y apropiaciones, gracias a un potencial de sentido no utilizado, incluso reprimido, por el sistema mismo de sistematización y de escolarización al que debemos los grandes cuerpos doctrinales que, de ordinario, identificamos con sus creadores: Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc. A decir verdad, si no se pudiese reavivar, liberar estos recursos que los grandes sistemas del pasado tienden a asfixiar y a enmascarar, no sería posible ninguna innovación, y el pensamiento de hoy sólo podría elegir entre la repetición y la errancia.⁴⁸

⁴⁶ Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. París, J. Vrin, 2000, pp. 51-73.

⁴⁷ "La nécessité intérieure qui, à moi, m'a guidé, ce sont plusieurs choses —et c'est à vous de voir si ça ressemble ou non à ce que font les autres, moi je ne suis pas bon juge. La première, c'est le caractère inépuisable des philosophies du passé. Sur ce terrain, je me sens vraiment très étranger au tee introduit par Heidegger parlant de la fin de la métaphysique". (P. Ricoeur, "De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira", en Christian Bouchindhomme y Rainer Rochlitz, eds., "*Temps et récit*" de Paul Ricoeur en débat.)

⁴⁸ P. Ricoeur, *Si mismo como otro*. Madrid, Siglo xxi, 1996, p. 330.

Gadamer y las humanidades II (filosofía, historia y ciencias sociales), editado por la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en julio de 2007, en los talleres de Editorial Cromo Color, S.A. de C.V., Miravalle, núm. 703, Col. Portales. México, D. F. El diseño de la norma editorial, la tipografía y la formación estuvieron a cargo de Ma. Alejandra Romero Ibáñez. La edición consta de 500 ejemplares.





LOS TRABAJOS QUE SE PRESENTAN EN *GADAMER Y LAS HUMANIDADES*, VOLS. I Y II, SON producto del Congreso Internacional que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras en noviembre de 2004, como un homenaje al filósofo H.-G. Gadamer, fallecido en 2002.

En este volumen II se recogen los trabajos que versan sobre la filosofía práctica, la historia y las ciencias sociales en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer. El orden en que aparecen toma en cuenta, en primer lugar, que la hermenéutica filosófica de Gadamer siempre se consideró deudora del legado de la filosofía práctica platónico-aristotélica, tal vez porque encontró en ella un modelo de puesta en práctica de la comprensión hermenéutica, la cual se realiza en la convivencia diaria entre diversos participantes. En segundo lugar, el tipo de convivencia que Gadamer recupera de la filosofía práctica no debe entenderse como un marco de referencia ahistórico o una idea regulativa separada de las prácticas concretas reales, es por ello que él pone énfasis en la comprensión hermenéutica como la vinculación de los sujetos a una tradición en tanto condición previa a toda interpretación, lo cual le asigna a la historia, junto con el lenguaje, un papel preponderante en la formación de los juicios previos desde los cuales los sujetos comprenden a su mundo y a sí mismos. En tercer lugar, en lo que respecta a las ciencias sociales, y en especial a las humanidades, no podemos dejar de lado la manera en la cual la rehabilitación hermenéutica de la filosofía práctica y de la interpretación histórica nunca se rehusó a dialogar tanto con sus contemporáneos como con los grandes pensadores de la tradición filosófica.



ISBN 970-32-4523-9



9 779703 245230