

EL LEGADO DE GADAMER

J.J. ACERO, J.A. NICOLÁS,
J.A. P.TAPIAS, L. SÁEZ, J.F. ZÚNIGA
(eds.)

EL LEGADO DE GADAMER

GRANADA
2004

Esta publicación ha recibido una ayuda del Proyecto de Investigación
BFF2002-02423 del Ministerio de Ciencia y Tecnología,
cofinanciado con FEDER.

Reservados todos los derechos. Está prohibido reproducir o transmitir esta publicación,
total o parcialmente, por cualquier medio, sin la autorización expresa de Editorial Univer-
sidad de Granada, bajo las sanciones establecidas en las leyes

- © LOS AUTORES.
- © UNIVERSIDAD DE GRANADA.
EL LEGADO DE GADAMER.
ISBN: 84-338-3198-4. Depósito legal: Gr-1.646-2004
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Diseño de cubierta: Rosa María Rodríguez Mérida.
Fotocomposición: Taller de Diseño Gráfico y Publicaciones, S.L. Granada.
Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

PRESENTACIÓN

La hermenéutica es, dice Gianni Vattimo, la filosofía de los nuevos tiempos. El impulso fundamental que la guía, la insistencia en la capacidad de comprensión como núcleo constituyente de lo humano, se compagina bien con el principio —al menos regulativo— de nuestras democráticas sociedades: el diálogo. Si no ejerciéramos, a pesar de las dificultades, un constante esfuerzo de comprensión, nuestro modo de vida no sería llevadero. La hermenéutica es sencillamente eso: el arte de comprender la opinión del otro, una cierta sabiduría o arte de conversar que consiste en ir abandonando poco a poco el propio punto de vista a favor de la búsqueda común de lo bueno y lo verdadero. Desde la hermenéutica se estudian las condiciones de posibilidad del diálogo, condiciones que, aunque no se toman como ingenuamente dadas, son pensadas al menos como posibles.

El principal impulsor de ese modo de pensar durante buena parte del siglo pasado y los primerísimos albores del presente fue el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer. Nació en Marburgo el 11 de febrero de 1900 y murió el 13 de marzo de 2002 en Heidelberg, donde ejerció la mayor parte de su actividad docente. Se convirtió en uno de los filósofos más influyentes del siglo XX al fundar esa corriente de pensamiento, conocida más específicamente como hermenéutica filosófica. Heredero de Martin Heidegger, su más profundo inspirador fue, sin embargo, Platón. Estando todavía cercano el momento de su muerte y teniendo presente la visita que en 1980 hizo el filósofo a Granada —donde en un auditorio lleno a rebosar del centro de la ciudad habló sobre existencialismo— el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada quiso dedicarle un homenaje: organizó el Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica que tuvo lugar en dicha ciudad entre el 10 y el 12 diciembre de 2003. En el presente volumen se recogen la mayor parte de las conferencias y ponencias que fueron presentadas entonces, revisadas y, en su caso, ampliadas por sus autores. Pretendemos así dar una mayor difusión pública a los trabajos

más sobresalientes, aunque quien quiera tener noticia más amplia de las discusiones que allí hubo, puede acudir al volumen que apareció, también editado por nosotros, a modo de actas del Congreso¹.

Grondin, el discípulo más conspicuo de Gadamer, sostiene, en el capítulo que abre este libro, que el legado de Gadamer ha tenido y está teniendo dos recepciones diferentes a las que, recordando la situación en que se encontraron los herederos de Hegel, se podría denominar recepción de derechas y recepción de izquierdas. Para unos su pensamiento representaría una suerte de nueva teología, mientras que para otros conduciría a un pensamiento radicalmente histórico y antropológico. Así, por ejemplo, para Emilio Betti o Jürgen Habermas, la hermenéutica conduce a un relativismo extremo, mientras que para Derrida, Rorty o Vattimo no es suficientemente relativista, de manera que habría que desarrollar puntos de vista más radicales. ¿Se trata, pues, de un pensamiento de la historicidad radical o de un pensamiento que trata de superar la historia? A juicio de su discípulo, Gadamer habría querido mantenerse en esa ambigüedad, pero no le cabe duda de que quiso defenderse de las consecuencias radicales del postmodernismo, de modo que, si hay dos Gadamer, habría que decidirse —piensa— por el que impulsa una cierta trascendencia de nuestra determinación histórica.

Sugerimos que se tome como guía la indicación de Grondin y que los diferentes capítulos del libro sean leídos teniendo presente la alternativa mencionada. La lectura mostrará seguramente que la hermenéutica puede funcionar como idioma común, como *koiné*, de la actividad filosófica y que, aunque sea cuestionable el pretender incluir bajo su manto a pensadores tan dispares como Heidegger, Habermas, Davidson, Rorty, Foucault, Derrida o Lévinas, sin duda desde Gadamer se puede conversar con todos ellos.

Queremos manifestar aquí, igual que hicimos en el volumen de actas, nuestro agradecimiento al comité científico del congreso, formado por Mariflor Aguilar Rivero (UNAM, México D. F., México), Jean Grondin (Universidad de Montreal, Canadá), Carlos Gutiérrez (Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia), A. Wellmer (Universidad Libre de Berlín, Alemania), José Francisco Zúñiga García (Universidad de Granada, España) su colaboración, así como a las entidades que apoyaron materialmente el acontecimiento y ahora esta publicación: la propia Universidad de Granada, su Vicerrectorado de Extensión Universitaria y Cooperación al Desarrollo, su Facultad de Filosofía y Letras, la Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía, la Delegación de Educación y

¹ ACERO, Juan J. et alii (editores), *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica*, Distribuciones Reprográficas de Granada, Granada, 2003, 252 págs.

Ciencia de la Junta de Andalucía, los CEPs de Granada, Guadix, Baza, Loja y Motril, el extinto Ministerio de Ciencia y Tecnología y La General. Caja de Granada.

Además, esta publicación ha recibido una ayuda del Proyecto de Investigación BFF2002-02423 del actual Ministerio de Educación y Ciencia, cofinanciada con FEDER.

Los editores

I

HERMENÉUTICA PRÁCTICA,
ESTÉTICA, LENGUAJE, VERDAD

CAPÍTULO PRIMERO EL LEGADO DE GADAMER

JEAN GRONDIN
Universidad de Montreal, Canadá

Es un honor enorme y una gran alegría poder estar con vosotros en esta ciudad tan «gadameriana», donde se fusionan tantos horizontes, islámicos y cristianos, mediterráneos y atlánticos, árabes y latinos, antiguos y nuevos en esa nueva constelación europea que se encuentra en el proceso difícil de darse una nueva constitución, en esta región de Europa que es la más cercana de África y de América. En otras palabras, es la región más avanzada de Europa, valiéndose también de un pasado incomparable, con raíces en tantos mundos y culturas, lo que simboliza de manera única la Alhambra, quizá el monumento más fenomenal del arte humano. Uno se siente verdaderamente muy pequeño en esta ciudad.

Hay algo más. Para mí, es muy especial estar aquí para hablar de Hans-Georg Gadamer, nuestro maestro, nuestro profesor y amigo, pero también, desgraciadamente, nuestro «objeto». Su desaparición el 13 de marzo del año pasado ha sido un golpe muy duro para sus alumnos y amigos. Naturalmente ha sido una muerte que hemos aprehendido o temido (no puedo decir «esperado») por mucho tiempo. ¡Ya cuando lo veía en los años setenta, ochenta o noventa, siempre creía que era por la última vez! Pero estaba siempre «ahí». Le veía muchísimas veces en Heidelberg o en otras ciudades, y cuando estaba un poco deprimido, le llamaba de Montreal, y él contestaba con su voz de abuelo: ¡*Ga-da-mer!* pronunciando muy despacio cada sílaba, quizás un recuerdo de un tiempo cuando las llamadas telefónicas estaban muy imperfectas. Después de haber hablado con él, y sabiendo que estaba muy bien, podía volver a mis cosas, mis clases, lleno de ilusión.

Ahora no es el caso. Así es la vida. Pero su desaparición ha sido una pérdida, un dolor tremendo. Es difícil explicar por qué razón después de una vida tan

llena, tan lograda, tan cumplida: ¡102 años! Nos ha mimado tanto con su presencia que su ausencia deja un vacío tremendo, una desolación también. ¡Como decía Albrecht Wellmer en el periódico *Die Zeit* (25. Marzo 2002), es tan difícil creer que Gadamer haya muerto como era difícil creer, poco antes, que vivía todavía, con cien años!

Por esta razón, es verdaderamente una forma de terapia venir aquí a Granada, para asociarse en esta labor que consiste en superar un dolor insuperable. Y creo que Andalucía es el lugar ideal para llevar luto por esta desaparición. Es una región, como saben muy bien, que le encantaba a Gadamer mismo. *Das sind ganz besondere Spanier*, decía Gadamer. Hablaba siempre de la «*Heiterkeit*», de la serenidad de los andaluces. Esta serenidad es lo que deseo a todos nosotros en este Symposium sobre Gadamer, y después de Gadamer. *Nos* deseo esta serenidad porque es una serenidad que me falta todavía.

De todas maneras, no puede ser la tarea de una persona sola el hacer balance de una obra como la de Gadamer, sino el resultado de la reflexión, del trabajo y, mejor, del *juicio* de muchos. Nunca tuvo un congreso internacional más sentido que en esta situación.

Entonces es muy difícil empezar solo a hacer un balance. Si no hay *última* palabra en la hermenéutica, como decía Gadamer, no hay tampoco una *primera*. Solo puedo plantear preguntas, poner cuestiones sobre el tapete a las cuales no puedo contestar solo.

En un cierto sentido, el legado durable de Gadamer me aparece bastante claro e innegable: en nuestra civilización fundada, en una manera siempre más intensiva y exclusiva, sobre la ciencia y la tecnología, nos ha ayudado a descubrir que la verdad esencial tiene otras fuentes: el arte, la historia, las ciencias humanas, la filosofía, pero también la religión, como insistía más en su obra más tardía (y mucho más que en *Verdad y método*), y últimamente el lenguaje. Es lo que quiere decir el título *Verdad y método*, que quizá nació accidentalmente (el título original debía ser *Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung — Rasgos fundamentales de una teoría de la experiencia hermenéutica*, en verdad «*Verstehen und Geschehen*», *Comprender y acontecer*). El título *Verdad y método* señala la anterioridad fundamental de la experiencia del sentido, y del sentido articulado en lenguaje, sobre el conocimiento metódico. O para hablar como Habermas, que ha aprendido mucho de Gadamer en esta perspectiva: la comunicación es la forma primera y el nervio vital del mundo de la vida.

Se trata de un saber distinto y más fundamental, en tanto compete al objeto del saber más que al tipo de verdad (participación en lugar de dominación) que nos lega. En consideración del objeto, no es un saber de algo distinto de nosotros: es siempre un saber de sí (*Selbstwissen*), al que la *phronesis* (la prudencia)

de Aristoteles proporciona el modelo. Pero hay también otro tipo de verdad: no se trata de un saber de dominación como el saber que promete la técnica, un saber de distancia, sino de un saber de formación y de participación.

En otras palabras, el legado de Gadamer es que nos ha dado un sentido del legado, del legado en nosotros y que compartimos. Ese trabajo de recuerdo me parece inolvidable. Pero todo eso es bien conocido y no quiero hacer algo que ya está hecho, o descubrir el Mediterráneo en Granada o, como decimos en francés, abrir puertas abiertas.

Lo que me interesaría aquí es el hecho de que, en otros aspectos, el legado de Gadamer queda indeciso. Por supuesto, nuestro congreso ayudará a clarificarlo, a clarificar lo que está en juego. Si queda indeciso, es quizá que nos encontramos en una situación similar a la situación de los alumnos de Hegel después de la muerte de su maestro: ¿qué hacemos con este legado, se preguntaban los jóvenes hegelianos? Evidentemente, la situación es muy diferente: la pretensión sistemática del pensamiento de Gadamer no se puede comparar a la de Hegel, la situación política no es la misma y no nos podemos comparar a los alumnos de Hegel. No desconozco las diferencias, evidentes.

Sin embargo, la situación me aparece similar en el sentido de que hay tensiones, si no contradicciones, en el pensamiento de Gadamer, en su legado, que se parecen a las del pensamiento de Hegel después de su muerte. La tensión decisiva es bien conocida: ¿en qué sentido va últimamente la filosofía de Hegel, se preguntaban los jóvenes hegelianos? La alternativa era esta: ¿se trata de una nueva teología (como las palabras del espíritu absoluto parecen sugerir) o, al contrario, de un pensamiento radicalmente histórico que acaba preparando una filosofía antropológica e histórica? Para el siglo diecinueve, Hegel ha sido el gran descubridor de la historia y de la constitución histórica de todo pensamiento, incluido el suyo. Pero por otro lado, Hegel había desarrollado una filosofía de la religión, una «teodicea» de la historia y apelaba a una terminología «pascual», hablando del Viernes Santo del espíritu, y todo eso.

Los jóvenes hegelianos se daban cuenta de esta ambigüedad del sistema hegeliano y han pensado que hay que decidir: ¿leemos a Hegel como un teólogo según la letra de su sistema o de un manera radicalmente histórica que acaba por liquidar la teología, quiero decir, como un pensador antropológico que suprime la metafísica en lugar de realizarla? Sobre esta pregunta, se dividió la escuela de Hegel entre la izquierda y la derecha.

Sin embargo, repito, la situación es muy diferente con Gadamer. La ambición de su «sistema», si se puede hablar de sistema (y sabemos que no se puede), no es la misma, ni siquiera comparable, y no se trata aquí de decidirse entre una izquierda y una derecha, categorías políticas bastante afortunadas, que quizá no tienen lugar en la filosofía. Que eso quede claro.

Sin embargo, pienso que hay tensiones, si no contradicciones, en el pensamiento de Gadamer entre las cuales quizás hay que decidirse. La filosofía de Gadamer (como la de Hegel o la de Paul Ricoeur, por ejemplo) es una filosofía bastante irénica y conciliadora. Pero a veces, se pregunta si las conciliaciones son siempre posibles. Es una pregunta para nosotros, sus herederos. Hoy, en esta modesta conferencia, quiero hacer estas preguntas a partir de la obra de Gadamer y de sus tensiones, pero lo que está en juego se puede también poner en evidencia partiendo de la recepción de Gadamer.

Si yo, por ejemplo, menciono los nombres de Emilio Betti, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Jacques Derrida, Richard Rorty, John Caputo o Gianni Vattimo, es claro que la recepción, la *Wirkungsgeschichte*, de la obra de Gadamer ha sido sobre todo relativista, histórica o historicista. Gadamer quería hacer de la historicidad del comprender un principio hermenéutico, había dicho que todo entender depende de su tiempo, de su época, de un lenguaje, etc. En otras palabras, un historicismo radical delante del cual se pregunta si hay una verdad no histórica o si todo es relativo. Las críticas de Gadamer son bien conocidas: Betti y Habermas se preguntaban si la hermenéutica de Gadamer no cae en un relativismo total. Pero por otro lado, autores postmodernos critican a Gadamer precisamente porque no es bastante relativista o historicista. Quieren desarrollar una hermenéutica más radical para la cual todo depende del lenguaje y de la historia.

Debates famosos, que ya forman parte del legado de Gadamer, como nuestras discusiones confirmarán seguramente. Mi punto de vista aquí es que la obra de Gadamer no es, en estas cuestiones, de una limpidez cristalina. Por eso hay que preguntarse, como los jóvenes hegelianos ¿en qué sentido se dirige en última instancia la filosofía de Gadamer? La alternativa aquí no es la de la izquierda y de la derecha, o la alternativa entre una teología o un pensamiento antropológico, es más bien ésta: ¿se trata de un pensamiento de la historicidad radical (como muchos textos de Gadamer parecen sugerir) o, al contrario, de un pensamiento que se esfuerza por superar el historicismo radical?

¿Se puede aquí mantener la ambigüedad o hay que resolverla? Creo, personalmente, que Gadamer ha querido mantenerla o, en otras palabras, guardar todas sus puertas abiertas. Su filosofía es entonces un gran equilibrio, pero quizás también un camino de saltimbanqui, un poco peligroso. Y si hay que resolver el conflicto, es para poder contestar al desafío del postmodernismo. Es conocido que Gadamer mismo siempre ha querido resistirse a las consecuencias del postmodernismo. Pero se pregunta cómo se puede hacer partiendo de su filosofía, si es verdad que el postmodernismo se ha adueñado, y profusamente, de su pensamiento.

En lo que sigue, sólo quiero señalar estas tensiones en la obra de Gadamer y preguntarme si la ambigüedad puede quedar mantenida. Lo quiero hacer

concentrándome sobre las tres partes de *Verdad y método*, tocando entonces los temas de la *Bildung* y del arte, la fusión de horizontes y la cuestión del lenguaje.

I. BILDUNG Y ARTE

El punto de partida de Gadamer, como es bien conocido, es una reflexión sobre la verdad de las ciencias humanas. La tesis de Gadamer es que las ciencias humanas se comprenderían mejor a partir de la tradición humanista de la *Bildung* que a partir de la idea de método característica de la ciencia moderna.

¿Pero cómo se debe comprender la idea de la *Bildung*? Se trata seguramente de una formación y de una formación del juicio y del gusto (*Geschmack*). ¿Pero de una formación exactamente para qué?

Referente a esto, se puede aludir a una rareza en el análisis de Gadamer. Habla en muchas páginas de la concepción humanística de la *Bildung*, pero sin hablar mucho de los humanismos mismos. Es un poco raro. No habla nunca de los clásicos del humanismo del Renacimiento, por ejemplo, de Erasmo o de Pico de la Mirandola. Nunca, aunque habría mucho, pero mucho que aprender de ellos para una concepción humanística de la educación. No, las referencias de Gadamer son otras: habla de su compatriota aragonés Baltasar Gracián (1601-1658), y del humanista napolitano Vico (1669-1744), dos autores del siglo diecisiete. Sin embargo, los autores de quienes Gadamer habla más cuando habla de la *Bildung* son Herder y Hegel. No es una gran catástrofe, porque Herder y Hegel se sitúan en una tradición humanista, pero se trata sin embargo de una referencia ambigua, como veremos.

La intención de Gadamer es mostrar que la formación del gusto nos eleva a una cierta universalidad, a una independencia respecto a nuestra condición histórica y social. Eso importa mucho: la elevación a la universalidad como objetivo fundamental de la formación y de la educación. Y esa formación consiste en la capacidad de poder tomar distancia con relación a sí y a su determinación¹.

1. Véase la discusión importante de Baltasar Gracián en *Wahrheit und Methode*, GW 1, 41: « Das Bildungsideal, das Gracian (...) aufstellt, sollte Epoche machen. (...) Innerhalb der Geschichte der abendländischen Bildungsideale liegt seine Auszeichnung darin, daß es von ständischen Vorgegebenheiten unabhängig ist. Es ist das Ideal einer *Bildungsgesellschaft*. Wie es scheint, vollzieht sich solche gesellschaftliche Idealbildung überall im Zeichen des Absolutismus von Spanien nach Frankreich und England und fällt mit der Vorgeschichte des dritten Standes zusammen. Geschmack ist nicht nur das Ideal, das eine

Gadamer dice que esta elevación es una elevación más allá de su *Borniertheit* o de «sus cortos alcances». Eso es *Bildung*, la capacidad de abrirse a otras perspectivas, más universales. Se ve entonces que lo que importa no es la celebración de la particularidad como tal, sino el alzarse más allá de ella y de sus cortos alcances. Es lo que tiene importancia para Gadamer, porque es en eso en lo que consiste la *Bildung* o lo que se podría llamar, y se llama en efecto, la «cultura», es decir, la cultura o el dominio de su particularidad, elevándose a un nivel más universal. Es claro que no es un nivel de la razón pura, de las ideas puras. Se trata de una elevación histórica, constituida por la historia y la *Wirkungsgeschichte*; sin embargo, es también una elevación *contra* su propia particularidad histórica.

Eso será también verdad de la experiencia del arte para Gadamer. Es claro que la experiencia del arte es siempre un encuentro histórico, pero que trasciende su determinación histórica en que nos ayuda a comprender la esencia de algo. Goya, por ejemplo, nos ayuda a descubrir lo que era la ocupación napoleónica de España en su dramático retrato del Dos de Mayo de 1808 en el Prado. Pero lo que nos permite ver es una esencia que trasciende en un cierto sentido la historicidad: la esencia de la revuelta española contra Napoleón, pero también la esencia de la revuelta humana contra toda ocupación. El último Gadamer habla aquí, como lo hacía ya el primero, de la transcendencia del arte. Es el título general de un grupo de estudios suyos en su último libro *Hermeneutische Entwürfe*².

Subrayamos entonces eso: en la *Bildung* como en la experiencia del arte, no se trata solamente de celebrar la historicidad, sino también, y sobre todo, de superarla en un modo del cual el arte nos da el modelo. Y esa elevación a la universalidad equivale a una distancia en relación a nuestro provincianismo.

neue Gesellschaft aufstellt, sondern erstmals bildet sich im Zeichen dieses Ideals des 'guten Geschmacks' das, was man seither die 'gute Gesellschaft' nennt. Sie erkennt und legitimiert sich nicht mehr durch Geburt und Rang, sondern grundsätzlich durch nichts als die Gemeinsamkeit ihrer Urteile oder besser dadurch, daß sie sich überhaupt über die *Borniertheit der Interessen* und die Privatheit der Vorlieben zum Anspruch auf Urteil zu erheben weiß. Im Begriff des Geschmacks ist also ohne Zweifel eine Erkenntnisweise gemeint. Es geschieht im Zeichen des guten Geschmacks, daß man zur *Abstandnahme von sich selbst* und den privaten Vorlieben fähig ist.»

2. «Zur Transzendenz der Kunst», *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000. Véase también la entrevista conmigo en el *Gadamer-Lesebuch*, 1997, p. 283 s.; tr. esp. H.-G. Gadamer, *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, 367-368: «Una obra de arte es buena o mala, poderosa o débil. Pero lo que en ella se experimenta es una presencialidad específica. A esto es a lo que yo llamo aquí transcendencia.»

Mi conclusión: Gadamer es más un pensador de la universalidad que de la particularidad histórica.

Por esa razón, la referencia a Herder (y a Hegel, pero en modo menos importante, considerando la pretensión universal de su pensamiento) queda un poco ambigua en *Verdad y método* porque Herder puede ser leído como un autor que quiere celebrar la particularidad histórica como tal. Autores como Charles Taylor y Alain Finkielkraut en Francia (véase su libro *La défaite de la pensée*, 1987) han mostrado las consecuencias más o menos funestas de esta celebración herderiana de la particularidad histórica.

Entonces, si hay aquí dos Gadamer, el más «herderiano» de la particularidad histórica y el que propone una cierta transcendencia de nuestra determinación histórica, creo que hay que decidirse por el último.

II. LA FUSIÓN DE HORIZONTES

La misma ambigüedad reaparece, sin duda, en la concepción de la historia y del entender histórico que desarrolla la segunda parte de *Verdad y método*. Aquí también, y quizás más que en otras partes de su obra, el acento parece puesto sobre los prejuicios que nos determinan siempre y de manera escondida. Así nos determina la historia, la autoridad, la tradición, la *Wirkungsgeschichte*. No habría que entender sin prejuicio histórico. Pasajes naturalmente muy bien conocidos, quizá demasiado bien conocidos que han dado alas al postmodernismo de obediencia rortyana o vattimiana.

Pero cuando se lee con más atención, se impone otra lectura de los mismos pasajes. Cuando Gadamer habla, por ejemplo, del círculo hermenéutico, el acento es puesto menos, creo, sobre la determinación insuperable que sobre la rectificación de sus prejuicios que será siempre posible o, al menos, deseable, y también necesaria, si no queremos quedarnos encarcelados en los mismos prejuicios³. De muchas maneras, Gadamer dice que los prejuicios tienen que con-

3. Véase el pasaje decisivo WM, GW I, 271: «Daß jede *Revision* des Vorentwurfs in der Möglichkeit steht, einen *neuen Entwurf* von Sinn vorauszuwerfen, daß sich rivalisierende Entwürfe zur Ausarbeitung nebeneinander herbringen können, bis sich die Einheit des Sinnes eindeutiger festlegt; daß die Auslegung mit Vorbegriffen einsetzt, die durch *angemessenere* Begriffe ersetzt werden: eben dieses *ständige Neuentwerfen*, das die Sinnbewegung des Verstehens und Auslegens ausmacht, ist der Vorgang, den Heidegger beschreibt [a mi parecer, hay duda que sea el caso]. Wer zu verstehen sucht, ist der Beirung durch Vor-Meinungen ausgesetzt, die sich *nicht an den Sachen selbst bewähren*. Die Ausarbei-

firmarse, comprobarse, verificarse en las cosas mismas. Estos pasajes no le gustan mucho a los postmodernos que creen que Gadamer sea la víctima de una contradicción: ¿cómo se puede hablar de las cosas mismas en una filosofía panhermenéutica o que sostiene un perspectivismo universal según el cual no se puede hablar de las cosas mismas?

Aquí hay evidentemente una tensión, o quizás una contradicción, en el pensamiento de Gadamer, en su mismo núcleo. La alternativa es *mutatis mutandis* similar a la de los posthegelianos, si no de los postkantianos con la «*Ding an sich*»: o se mantiene la idea de la cosa misma y de la adecuación del entendimiento a ella, o se la rechaza. Dicho de otro modo, hay que decidirse entre dos lecturas de Gadamer que se pueden justificar con sus textos: una lectura más postmoderna que renuncia a la idea de adecuación y de la cosa misma o una lectura que los mantiene. Creo, por mi parte, que una renuncia a la idea de adecuación sería fatal, porque en este caso, no se podría explicar la posibilidad de la revisión de los prejuicios o la posibilidad de superar su «*Borniertheit*» y de sus limitaciones.

Una tensión similar tiene lugar con la famosa idea de una fusión de horizontes. Gadamer dice, y de muchas maneras, que el entendimiento realiza una fusión de horizontes. En el entendimiento el proyecto de la comprensión se fusiona, se confunde, se podría decir, con su objeto, el presente con el pasado. Eso es, a mi parecer, una estúpida descripción de lo que pasa en una traducción lograda: el sentido del pasado llega a hablar en el idioma del presente. Sin embargo, también aquí amenaza la posibilidad de un error: una traducción o una interpretación lograda podría ser falsa, incorrecta, y, más importante, se lo puede saber. Por esta razón, Gadamer habla en *Verdad y método* de una fusión controlada.

Pero en esta concepción, se pierde una crucial connotación de la idea de una fusión de horizontes, principalmente la idea, importante para Gadamer, de que en el entender no se entiende muy bien lo que le pasa a sí mismo, por que es pura y simplemente un acontecer. Pero, ¿se puede controlar un acontecer? ¿Dónde debe caer el acento? ¿Sobre el acontecer o sobre su control?

tung der rechten, sachangemesseneren Entwürfe, die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich 'an den Sachen' erst bestätigen sollen, ist die ständige Aufgabe des Verstehens. Es gibt hier keine andere 'Objektivität' als die *Bewährung*, die eine Vormeinung durch ihre Ausarbeitung findet.» Me parece evidente no solo que Gadamer presupone aquí la concepción de la verdad como adecuación, sino que su concepción de la fusión de horizontes es una forma de traducción de la idea de *adequatio rei et intellectus*; como quiero mostrarlo en otro lugar.

La noción de horizonte tiene, por su parte, una significación bastante oscilante en *Verdad y método*. ¿Qué es verdaderamente un horizonte? Dicho de modo esencial, es al mismo tiempo algo que permite la visión y que la limita. Se nota en el lenguaje de Gadamer: hay el horizonte que encoge o estrecha el entender (y del cual se puede ser prisionero), pero hay también el horizonte que nos permite relativizar esta limitación. Se ve, por ejemplo, cuando Gadamer dice que la *Bildung* permite ganar, ampliar un horizonte. Gadamer escribe: «ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos.» (WM, 310; tr. esp. VM I, 376).

«Ganar horizonte» (*Horizont gewinnen*) quiere decir, entonces, que se puede «ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano». Es la promesa de universalidad de la hermenéutica. Si hubiera que decidirse entre dos lecturas de la hermenéutica, la que se concentra en sí, que se repliega sobre la particularidad, celebrando la diferencia, y la que promete más universalidad, más horizonte, creo que optaría por la segunda.

III. ¿LENGUAJE DE LAS COSAS?

Sabemos que cada fusión de horizontes proviene del lenguaje. «El ser que puede ser conocido es lenguaje». El Dr. Nebreda de la Universidad de Granada hablará, como otros seguramente, de esta declaración famosa. No quiero ofrecer aquí una interpretación completa que tendría que ser un libro espeso. Pero sabemos cómo ha sido interpretada por los postmodernos, Rorty y Vattimo, esta declaración. Los dos han hablado precisamente de este aspecto del legado de Gadamer en sus conferencias en Heidelberg por los cien años de Gadamer⁴. Han interpretado la tesis de Gadamer como la expresión de un relativismo lingüístico. Con argumentos muy buenos que corresponden sin duda al aire de la época. Decir que no hay acceso al ser, sino por el lenguaje, parece ir en el sentido de un relativismo según el cual lo que es depende del lenguaje. Así, cada idioma, si no cada ser hablante, tendría un acceso diferente al ser.

Es una tesis, no se puede negar, que Gadamer parece sostener cuando habla de una fusión entre el entender y su objeto o que dice que el lenguaje deter-

4. Véase R. Rorty, «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» y G. Vattimo, «Weltverstehen – Weltverändern», en «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache». *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001, 30-60.

mina no solamente el proceso (*Vollzug*), sino también el objeto (*Gegenstand*) hermenéutico.

Pero no es lo único que Gadamer sostiene. La idea, fundamental para Gadamer, de una fusión entre el ser y el lenguaje puede ser entendida de modo diferente, según que el acento sea puesto sobre el lenguaje o sobre el ser. Si es puesto sobre el lenguaje, en tal caso, no hay duda, el lenguaje absorbe, «devora» el ser. No se puede hablar de un ser, sino de un ser visto, si no creado o inventado por el lenguaje.

¿Pero qué pasa si el acento se pone sobre el ser? ¿Preguntado de otro modo, es el ser mismo que accediera a su inteligibilidad en el lenguaje?

Eso parece muy raro para nuestros oídos nominalistas. Sin embargo, es lo que sostiene Gadamer o lo que alude en las últimas páginas de *Verdad y método*. Se trata de ideas muy difíciles, extraordinariamente especulativas, pero que se hallan en estas páginas y que dan otro relieve a la tesis según la cual «el ser que puede ser conocido es lenguaje».

Es que para Gadamer, el lenguaje no es solamente el lenguaje del entender, según la fusión de horizontes entre el entender y su lenguaje (una tesis importante, radical, pero que se entiende relativamente bien). Hay otra fusión, quizás más discreta, pero no menos importante, la fusión del ser y del lenguaje. En otras palabras, no hay sólo el lenguaje del entender, hay también un lenguaje del ser (que es, de verdad, el mismo), de las cosas mismas, lo que Gadamer llama «*die Sprache der Dinge*»⁵. Parece ser una metáfora o una «*façon de parler*», una manera de hablar.

Si y no. Sí porque somos nosotros que hablamos así, pero hablamos así porque hay una ligadura primordial entre el ser y el lenguaje. Y para pensar este vínculo, Gadamer alude, de forma sorprendente al final de *Verdad y método*, a la metafísica medieval y a su doctrina de los trascendentes. Esta metafísica logró entender el vínculo entre el ser y el lenguaje. No veía una oposición entre los dos, sino un parentesco.

Lo que interesa a Gadamer es que la luz en la cual se tiene el lenguaje es algo como la luz del ser mismo. Se puede ver, por ejemplo, cuando se habla de la esencia de algo. — De paso, Gadamer habla frecuentemente en su obra de la *esencia* de las cosas, y nunca es para destruir esta noción, muy al contrario. Así habla de la experiencia del arte, como una experiencia que pone de relieve la esencia de alguien o de algo, lo que queda. — Si digo, por ejemplo, que la esencia del hombre consiste en que sea un «animal racional», es claro, a primera

5. Véase el trabajo del año 1960 «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge», *Gesammelte Werke*, Band 2, 66-75.

vista, que se trata de una vista del entender o del lenguaje o del espíritu. Sin embargo, lo que es apuntado es más, más que el lenguaje o un proyecto del entender, es el ser mismo. Es el ser del hombre, como ocurre cuando quiero entender su «esencia». Y es esa esencia la que me hace decir que la noción de «animal racional» quizá no sea la mejor, o perfectamente adecuada a la esencia del hombre (hay más o otras cosas en su esencia: es un ser que puede reír, aburrirse, volver loco, etc.). ¿Pero, que nos permite decir que la esencia de una cosa es así o así? La contestación de Gadamer: las cosas mismas y su lenguaje.

Cito un último ejemplo de este lenguaje de las cosas. Es bien conocido que la genética más reciente intenta poner al día el «genoma» de la naturaleza humana o su código genético. Es claro que se trata de una explicación científica, falsable y entonces de una pura vista de la inteligencia humana sobre los genes. Pero no se trata, sin embargo, de una «invención» de la inteligencia. Es el código de los genes mismas, de las cosas mismas, lo que el científico quiere poner al día, no el código de su lenguaje. La teoría genética no me interesa por sí misma, lo que me importa aquí es que la ciencia, como cada comprensión humana, quiere descubrir un lenguaje que es ya el lenguaje de las cosas y que nos permite valorar nuestras construcciones. Hay entonces un lenguaje de las cosas, del ser, que intentamos entender cuando nos esforzamos en comprender y abrimos nuestros oídos.

Así, la declaración de Gadamer según la cual «el ser que puede ser conocido es lenguaje» tiene un sentido casi metafísico en *Verdad y método*⁶. Como dice Gadamer, la hermenéutica «lleva así [de retorno] a toda la dimensión del problema de la metafísica clásica» (WM, 464; tr. esp. 551). O dicho más prudentemente, quizá no es solamente un relativismo lingüístico lo que viene sostenido con esta tesis. Es un recuerdo de que el lenguaje que tenemos debe ser el lenguaje de las cosas.

Eso es un Gadamer que quizás no haya conocido una recepción grandísima. Puede que sea un Gadamer anacrónico que se sitúa en las antípodas del pensamiento contemporáneo. Pero forma parte del legado de Gadamer y de un Gadamer que permite entender y defender la universalidad de la hermenéutica.

Muchas gracias.

6. Véase también *Hermeneutische Entwürfe*, 2000, 23, donde Gadamer defiende la concepción griega de la racionalidad del mundo (a propósito de la idea de *theoria* de los griegos): «Dem entspricht, daß die Vernünftigkeit des Seins, diese große Hypothese griechischer Philosophie, nicht primär eine Auszeichnung des menschlichen Selbstbewußtseins ist, sondern eine des Seins selber, das so das Ganze ist und so als das Ganze erscheint, daß die menschliche Vernunft weit eher als ein Teil dieser Vernünftigkeit zu denken ist und nicht als das Selbstbewußtsein, das sich dem Ganzen gegenüber weiß.»

CAPÍTULO 2 HANS-GEORG GADAMER Y EL COMUNITARISMO

JUAN MANUEL ALMARZA MEÑICA
Universidad de Deusto, España

INTRODUCCIÓN

Conceptos clave de la hermenéutica filosófica: pertenencia y aplicación

Considero que toda la aportación positiva o constructiva, más allá de su *pars destruens*, de la hermenéutica filosófica de Gadamer se puede centrar en dos conceptos íntimamente entrelazados: el concepto de pertenencia (conciencia de la determinación histórica), esencialmente vinculado al concepto heideggeriano de precomprensión y el concepto de aplicación, también vinculado a la hermenéutica fenomenológica que hace Heidegger de Aristóteles, concretamente al libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

Con el concepto de pertenencia, liberado de sus connotaciones negativas tanto la idea de prejuicio como la de tradición, Gadamer quiere aludir, en expresión de J. Grondin, al trabajo de la historia, es decir, el trabajo que realiza en nuestro mundo de la vida y particularmente en nuestra conciencia, por lo que es necesario que adquiramos conciencia de nuestra determinación histórica (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Si lo que verdaderamente caracteriza la posición filosófica de Kant, según Heidegger, es la conciencia de la finitud del conocimiento, para su discípulo Gadamer, esta finitud viene tipificada hegelianamente por su pertenencia a la historia. La posición, tanto de Heidegger como de Gadamer, en los parámetros de los grandes maestros de la filosofía es compleja: por un lado es manifiesta su vinculación a Kant en todo lo referente a las limitaciones del conocimiento, su finitud, pero esta finitud está caracterizada por ambos en los términos hegelianos de la historicidad. Dicho concepto en su dimensión práctica remite al concepto aristotélico de "*ethos*", como a su origen, y a su expresión actual como "comunidad" en los términos de Taylor,

Walzer o Sandel. El concepto de pertenencia, bien referido al “ethos” o a la “comunidad” pone en primer plano el carácter histórico-cultural de los valores, dimensión de la que arrancan todas las críticas que recibe esta concepción.

El concepto aplicación, a su vez, es entendido al filo de la ética nicomaquea como una racionalidad específica o saber alternativo caracterizado simultáneamente por dos elementos: un saber de la singularidad, lo que remite directamente a toda la problemática suscitada por Kant en la crítica del juicio, y un saber que es un saberse, lo que remite a su vez a la problemática de la autoconciencia suscitada por Hegel. Este concepto, esencialmente aristotélico y como tal puesto de relieve por Heidegger, pone en primer plano para la ética el carácter imprescindible del juicio y su carácter contextual.

Ambos elementos, pertenencia y aplicación, que configuran en su especificidad la racionalidad práctica, son tratados por Gadamer en su famoso capítulo 10 de Verdad y método.

Este capítulo marca la intersección de ética y hermenéutica, algo que distancia a la hermenéutica filosófica de la hermenéutica metódica configurando la interpretación no como clausura y acabamiento, es decir, como herramienta utilizable para otros menesteres, sino como una puerta abierta en la dimensión práctica del vivir, algo no utilizable instrumentalmente sino que confiere dirección y sentido a la tarea cotidiana del vivir. La verdadera dimensión de la hermenéutica es práctica, en el sentido estrictamente ético u originario de Heidegger de hacerse cargo de uno mismo. Desde la perspectiva de la ética, podemos decir a su vez, que lo esencial de la dimensión ética es hermenéutica: conocer y conocerse uno a sí mismo, en sus fuerzas —entendidas éstas en sus posibilidades y en sus límites— y en su pertenencia, lo que exige de cada persona un proceso de aprendizaje que permita a cada individuo saber distanciarse de sí mismo y adquirir el sentir de la comunidad. La verdadera dimensión ética, según Gadamer, es la que viene conservada en los conceptos humanistas de formación, sentido común, juicio y gusto, conceptos que en la tradición de la modernidad, y precisamente por obra directa de Kant, vinieron a ser traducidos (y adulterados) en su dimensión estetizante.

Lo que marca una línea de continuidad ética y hermenéutica entre el pensamiento de Hegel, Gadamer y el comunitarismo de Taylor frente a otras corrientes formalistas o deontológicas es precisamente el concepto de formación (*Bildung*), concepto esencialmente humanista y que es desarrollado por Hegel en sus aspectos cognitivos configurando la estructura de la *Fenomenología del espíritu*, dando lugar a la concepción dialéctica de la conciencia y del saber, y en su dimensión ontológico-metodológica por la filosofía hermenéutica de Gadamer, dando lugar a los citados conceptos clave de la hermenéutica filosófica: la conciencia de la determinación histórica y la aplicación del saber

práctico. Todo ello desemboca en dos cuestiones especialmente debatidas en la actualidad filosófica: los fundamentos de la dimensión ética y del diálogo intercultural. Desde esta perspectiva, haremos un recorrido desde el comunitarismo hacia la hermenéutica filosófica de Gadamer y desde éste, retomaremos los temas más característicos del comunitarismo.

Conceptos clave del comunitarismo

En oposición al agnosticismo sobre el bien y al individualismo abstracto propio de la mentalidad moderna y de aquellos liberales que en virtud de sus premisas formalistas y deontológicas separaron a los individuos de su contexto empírico y de sus fines concretos, los comunitaristas declaran que el sujeto tiene una específica identidad sólo en cuanto “pertenece” a una determinada comunidad. Consideran que el error del liberalismo consiste en postular una sociedad irreal compuesta de individuos “extraños” los unos a los otros. Critican abiertamente las fórmulas jurídicas y deshistorizadas de Rawls para describir la relación interpersonal como “asociación”, “reciprocidad” y consideran algo imposible y pernicioso la pretensión de ser neutral respecto al pluralismo de las concepciones de la vida buena. Los comunitaristas proponen sustituir las fórmulas puramente formales y deontológicas por términos que reclaman formas de vida en las que los miembros se encuentran situados desde siempre, tales como “comunidad”, “vinculación”, “compartimiento”, etc., porque sólo en esta óptica comunitarista aparece la noción de un “bien común compartido”. Tender al bien no es para los comunitaristas un dato accesorio de la actitud humana respecto al mundo sino, por el contrario, aquello que la cualifica en profundidad como parte constituyente de la apertura humana al mundo y de la comprensión de sí mismo.

Los liberales, a su vez, se encargan de mostrar los puntos débiles del comunitarismo desde una óptica moderna, es decir, liberal e ilustrada: por un lado la disgregación de la sociedad que hacen los comunitaristas a los que acusan de privilegiar la óptica local de la comunidad y poner límites a la solidaridad y por otro de identificar de modo historicista o hegeliano, es decir, acriticamente, el bien con aquello que una comunidad de facto considera como tal.

Si la polémica entre liberales y comunitaristas en el ámbito de la ética mantiene paritariamente las dos posiciones hasta el punto de ser considerado por Ch. Taylor un diálogo de sordos¹, sin embargo, en el ámbito más propiamente polí-

1. Ch. Taylor, “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo” en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona-Buenos Aires-México, 1997, pp. 239-267.

tico parece que esa paridad no es aceptada por ninguna de las dos partes, pues está inevitablemente vinculada al nuevo emerger de los nacionalismos. Después de la guerra de los Balcanes tras el colapso de la antigua Yugoslavia los liberales temen vislumbrar tras el comunitarismo el despertar de una fuerza oscura, atávica e irracional que se pensaba ya había pasado a mejor vida. Ven en el comunitarismo no sólo una doctrina discutible sino una justificación ideológica de identidades nacionales capaces de despertar fuertes pasiones irracionales de identificaciones y odios extremos difícilmente controlables.

Desde el otro lado, se considera también que sólo el comunitarismo es capaz de mostrar una visión coherente con la realidad multicultural de nuestro tiempo, es decir, tiene que ver inevitablemente con la profundización de la democracia.

Con estas observaciones no quiero hacerme eco de estas polémicas tanto en ética como en política, puesto que no es el tema de este encuentro. Lo que quiero decir es que la filosofía hermenéutica de Gadamer ha de manifestar su productividad o eficacia no sólo en ese ámbito hermenéutico-literario de las de las *Geisteswissenschaften* donde se discute de métodos y se trata de comprender la dimensión cultural, o en ese ámbito de la ética que siempre se resuelve en una opción personal o bien en un código deontológico. Ha de mostrar su productividad de modo particular en la pregunta que hoy se nos plantea, en nuestro tiempo, y en nuestras sociedades modernas e ilustradas en el ámbito social, cultural y político de la convivencia plural.

Lo que me propongo, en el contexto de este encuentro concitado por Gadamer y su legado, es en primer lugar poner de manifiesto cómo el comunitarista Charles Taylor ha enriquecido y explicitado los contenidos de la tradición a la que pertenecemos. En segundo lugar, mostrar cómo determinadas perspectivas gadamerianas, que brillan con luz propia en el horizonte de la claridad de Platón y Aristóteles y del pensamiento moderno vinculado a Hegel y Heidegger, se configuran en el pensamiento comunitarista. En tercer lugar, trataré de perfilar en la perspectiva del maestro algunas respuestas en las preguntas que hoy se nos plantean y de las que se hacen eco los comunitaristas.

Moralidad e identidad:

Explicitación de los contenidos de la tradición moderna

La vinculación de estas dos palabras nos hace entrar en el núcleo del pensamiento de Taylor. Llama la atención el estrecho paralelismo entre ética y hermenéutica que se da tanto en Taylor como en Gadamer. Para mostrar lo que significa la aplicación como clave inherente a todo ejercicio hermenéutico, es decir, a

toda comprensión, Gadamer ponía el ejemplo de la ética centrada en la *phronesis* aristotélica. Lo que simplemente pretendía ser una ilustración, se convirtió en el verdadero campo de propagación de toda una doctrina de renovación ético política que abarcaba de Leo Strauss, Eric Voegelin, Joachim Ritter, hasta Hannah Arendt, Hans Jonas y toda una herencia posterior. En el capítulo 10 de *Verdad y método*, a modo de ejemplo, aparecía perfectamente condensada la doctrina aristotélica de un saber alternativo de la razón práctica. Algunos lectores no comprendieron la relevancia hermenéutica de la aplicación, pero otros descubrieron (es mi caso) un paradigma de la comprensión ética perfectamente diferenciado del kantiano y del platónico, así como del aristotélico que se nos había transmitido a través de la tradición cristiana. La clave es este paralelismo entre ética y hermenéutica es que la comprensión siempre supone "comprenderse".

Pero este paralelismo de ética y hermenéutica es desarrollado por Taylor no alrededor del concepto de "aplicación" sino del concepto de "formación". Este es un concepto básico de la tradición humanista alemana. En las páginas iniciales de *Verdad y método*, Gadamer habla de este concepto que conserva en la tradición humanista la dimensión del saber práctico y recoge la progresiva transformación del sujeto y la comprensión de sí mismo a medida que crece su experiencia. Todos conocemos que es consustancial a Gadamer este modelo de la negatividad de la experiencia en este proceso de crecimiento que marca el hilo rojo de la dialéctica de Hegel en su fenomenología del espíritu.

Pero el camino de Charles Taylor es distinto. Estimulado por su maestro y amigo Isaiah Berlin, Taylor, formado en el clima analítico de Oxford, de rigor metodológico y lingüístico, concibe un programa de investigación al que hay que remitirse cuando se trata de comprender los sucesivos desarrollos de su reflexión. Se propone estudiar el comportamiento humano. Su intención fundamental es abrir dentro de la filosofía analítica un espacio que ponga en juego un modelo de acción no sometido a las limitaciones empíricas del conductualismo o behaviorismo. Las explicaciones del obrar humano siempre hablan de un fin, una intención, un deseo de alcanzar un objetivo. La estructura formal del lenguaje, cuando se trata del actuar humano, es siempre de tipo teleológico. Por eso su comportamiento no se deja jamás explicar en términos de estímulo-respuesta. Siempre es necesario recurrir a elementos subjetivos como las intenciones, los deseos y realización de fines. El comportamiento del hombre nunca podrá ser totalmente objetivado porque el agente moral es un agente que opera auto-comprendiéndose y proyectando en esta autocomprensión los elementos de su subjetividad. Sólo a partir de la intencionalidad, que no es de carácter lógico sino axiológico, se puede hacer un discurso sobre la identidad del sujeto moral.

Las fuentes del yo, estructurado de un modo muy semejante a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, da un paso más adelante que Gadamer. En vez subrayar de un modo indiferenciado, como hace Gadamer, la importancia de la tradición o del lenguaje al que pertenecemos, trata de especificar los contenidos concretos de nuestra tradición occidental, señalando cómo configuran nuestra identidad y consiguientemente nuestro universo axiológico. El objetivo final de este análisis, configurado al estilo de los elaborados por I. Berlin, será comprender la modernidad desde el concepto de cultura, esto es, mostrar la especificidad de los fenómenos histórico-culturales vinculados a la experiencia de la modernidad. Pero esta pormenorizada descripción del nacimiento de la idea de modernidad que Taylor nos hace tiene algunas características que llaman la atención desde una mentalidad formada por la hermenéutica filosófica.

Visión cultural de la modernidad

Taylor no sólo intenta la "comprensión" de la modernidad en su identidad específica sino que trata además de "explicarla", en sus causas, en su génesis y en su transformación². La finalidad del análisis está marcada por el intento de superar la contraposición entre el modelo impersonal de las ciencias sociales que de Durkheim al estructuralismo de Foucault y el individualismo metodológico que va de Weber a Hayek, pero el resultado del mismo es que la comprensión que los modernos tienen de la modernidad es totalmente "acultural". La modernidad no es concebida como una etapa de nuestra historia destinada a ser sustituida antes o después por otros modos de entender, sino como algo definitivo. No es entendida históricamente sino como una reconstrucción ideal, como un "paquete ilustrado" indeterminada históricamente.

Esta visión de Taylor recuerda punto por punto la visión que presenta Gadamer de los historicistas, particularmente Dilthey, que conciben la historicidad de la comprensión de cada una de las épocas anteriores excepto la suya. Su propia visión no está sometida a los condicionantes históricos sino que es científica, es decir, con bula respecto de los condicionantes de la historicidad. Taylor trata de evidenciar el error de perspectiva histórica que se conecta con la ilusión de que también las otras culturas, en su camino de emancipación, deben repetir nuestra historia mediante la realización de nuestros mismos valores tipificados como si el "paquete ilustrado" fuera una operación repetible en

2. Ch. Taylor, *Understanding and Explanation in the "Geisteswissenschaften"*, en S. Holtzmann-C. Leich (eds.) *Wittgenstein: to Follow a Rule*, London, Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 191-210.

todo tiempo y lugar. "La confianza en exclusiva en una teoría cultural obstaculiza aquello que en nuestros días es tal vez la tarea más importante de las ciencias sociales: comprender toda la gama de modernidades alternativas que se están realizando en las diferentes partes del globo". Nos encierra en una prisión etnocéntrica, condenándonos a proyectar nuestras categorías sobre cualquier otro, ciegameamente inconscientes de lo que estamos haciendo"³.

La interpretación acultural representaría un modo muy estrecho de ponernos frente a la modernidad. Esta actitud de hipervaloración que la modernidad tiene de sí misma produce muchos errores de perspectiva porque no es capaz de comprender la importancia de ciertos cambios ocurridos en los modos de entender la actuación del sujeto moral, particularmente los vinculados a la noción moderna de interioridad. En cambio, una visión "cultural" de la modernidad "nos permite reconocer las modernidades alternativas que se están desarrollando en otras partes del mundo, para librarlas de la lente distorsionante de una universalidad ficticia y liberarnos a nosotros de nuestra prisión etnocéntrica"⁴. La conciencia histórica, aplicada a los avatares de la modernidad, nos hace por tanto entender que el paradigma de lo moderno no es único, sino tan múltiple como lo son las identidades culturales a las que se aplica.

En este sentido, señala Taylor, hay dos criterios para reconstruir la historia de la modernidad. El criterio neutral o acultural según el cual el mundo moderno es visto como un proceso universalizable en el sentido que las transformaciones vinculadas a la modernización puedan interesar a cualquier cultura tradicional. Las teorías aculturales proponen la visión la modernidad como una época "generalizable", es decir, reconducible a una estructura de significado que puede realizarse en cualquier contexto histórico que ponga en acto los caracteres con que el mundo moderno occidental ha venido diferenciándose del mundo antiguo y medieval. En cambio, la teoría histórico-cultural que presenta Taylor de la modernidad es un tema que enlaza necesariamente con los fines que desea y se propone una determinada comunidad, es decir, remite a la consideración de lo que estima como bien.

El bien y la identidad

Antes de iniciar su periplo histórico sobre las fuentes del yo moderno, Taylor señala que la clave del análisis radica en una valoración de "qué es una vida plena". Esta es la referencia necesaria para saber qué merece la pena perseguir

3. Id. p. 9.

4. Id. p. 24.

en el curso de la vida. Tender al bien no es un dato accesorio de la actitud humana respecto al mundo sino que es aquello que la cualifica en profundidad. La adhesión al bien es parte constituyente e irrenunciable de la apertura humana a lo real y de la comprensión de sí mismo.

Entramos así en el núcleo de la interpretación histórico-cultural de la modernidad que realiza Taylor. La tesis que defiende es que "los fines o bienes no dependen de nuestros deseos, de nuestras inclinaciones y de nuestras elecciones, sino que más bien representan los criterios con los que juzgamos los deseos, las inclinaciones y las elecciones"⁵.

Nuestras valoraciones sobre la plenitud de vida o cuáles sean los valores en los que inspirar una vida, aunque sea imperfecta, representan los marcos de referencia o las opciones radicales que definen la tabla de los valores. Pues en Taylor este marco de referencia o valoración está marcada por aquellas opciones radicales o hiperbienes que configuran la propia identidad. "Mi identidad está definida por los empeños e identificaciones que constituyen el marco u horizonte dentro del cual puedo tratar de establecer, caso por caso, qué es bueno o apreciable, qué debo hacer, qué debo rechazar o suscribir. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual me es posible asumir una posición". Esto equivale a decir que "puedes saber quién eres si sabes orientarte en el espacio moral, o sea en el espacio dentro del cual nace el problema de establecer qué cosa merece la pena ser hecha y qué cosa no, qué cosa tenga significado e importancia para ti y qué cosa sea insignificante y fútil"⁶.

Se trata de una orientación del sujeto que interpreta el mundo y se dispone en él gracias a las coordenadas fundamentales en razón de las cuales se da una arriba y un abajo moral, al igual que en el espacio físico. A diferencia de los sujetos abstractos o imaginarios, todo sujeto real posee un marco de referencias, incluso cuando la teoría por él adoptada quiera prescindir de marcos de referencia. Como precisa Taylor, "la adopción de una orientación, en efecto, es una condición de funcionamiento del yo, no una visión metafísica que se pueda encender o apagar"⁷.

5. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*. La construcción de la identidad moderna. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1996., p. 35.

6. Id., pp. 43 y 44. "¿Cuál es mi identidad?" no puede ser proporcionada por cualquier lista de propiedades de otro género en torno mi aspecto físico, a mi origen, procedencia, capacidad, etc. Todo esto puede formar parte de mi identidad, pero en cuanto asumido de determinada manera... Mi estirpe es parte de mi identidad en cuanto que está ligada a ciertas cualidades que aprecio (...) nuestra identidad está por eso definida por ciertas valoraciones inseparables de nosotros en cuanto agentes". *What is human Agency?* En *Philosophical Papers I*; Cambridge University Press, 1985, p. 34.

7. Id., p. 136.

La conexión inescindible que establece Taylor entre identidad y moralidad aparece con nitidez como la tesis fundamental en torno a la cual se desarrolla su reconstrucción histórica: "Mi identidad depende de las fundamentales valoraciones sobre el bien y el mal, cualitativamente entendidos, que son asumidas en mi existencia. La identidad está por tanto constituida por el significado que han asumido para mí las cosas".

Podemos ver aquí la equivalencia intercambiable de ética y hermenéutica. Para Taylor lo trascendental de la identidad como de la moralidad se especifica por relación a la pluralidad y la jerarquía de los bienes. Los bienes a partir de los cuales valoramos los numerosos otros bienes que inciden en nuestra existencia son los "hiperbienes"⁸.

Historia de la subjetividad: los ideales de vida plena

La visión cultural de la modernidad no es una visión inmediata y miope centrada en qué cosa sea el deber moral sino que trata de percibir los factores más lejanos de la experiencia donde la cuestión primaria es establecer qué es obrar bien, esto es, definir la naturaleza de la vida buena. Desde esta perspectiva, Taylor hace una reconstrucción historiográfica de los ideales de vida, esto es, de las metamorfosis de la identidad del sujeto moral. Desde el ideal de la excepcionalidad que afirma la subjetividad del individuo frente al grupo marcado en el mundo antiguo tanto en el mundo griego de Pericles, mediante el ideal heroico-aristocrático, como en el mundo cristiano con el ideal de la vida eterna que persigue Francisco de Asís que abandona familia, amigos y riqueza, ideal que afirma la subjetividad como modelo de santidad.

En la modernidad, en cambio, se afirma el ideal de la vida común, no marcada por la excepcionalidad sino por la cotidianidad de la vida laborativa y familiar, aspectos de la vida humana que tienen que ver con la producción y la reproducción. Este ideal de vida común que caracteriza a la modernidad no tiene nada que ver con lo que a primer avista parece indicar su significado que nos sugiere el comunitarismo. La vida común o el ideal de vida normal, no excepcional, representa el distintivo de la edad moderna. Lo que desea descubrir y mostrar Taylor es por qué este ideal de vida común o normalizada termina por determinar la identidad moderna en términos individualistas.

Este ideal de vida común, según Taylor, se afirma en términos individualistas por una serie de causas religiosas, sociales y culturales que coinciden en sustancia con los elementos característicos de la modernidad.

8. Id., p. 91

El cristianismo descubre el valor absoluto de la conciencia personal. Pero el régimen de cristiandad con sus órdenes jerárquicos no libera hasta el fondo la libertad individual. Esta alcanza su radical afirmación en el mundo moderno cuando la libertad viene indicada por el concepto de autonomía. El individuo moderno es consciente de seguir su autónoma decisión; no cree interpretar un papel dentro de un orden cósmico general o dentro de una historia guiada por la Providencia. Siente que es el auténtico *faber fortunae suae*. Es sobre esta base como adquiere conciencia de su autónoma dignidad ontológica. No es que rechace del todo una finalidad de orden religioso, sino que la religión pertenece a otro orden del espacio y el tiempo de este mundo. La religión tiene su marco de juego en el ámbito des-espacializado y a-temporalizado de la interioridad. Así es como interpreta Taylor la vinculación entre el fenómeno de la secularidad y la interioridad luterana. La modernidad no rechaza la fe como tal, sino sólo algunas representaciones de la misma, como la vinculada al espacio y tiempo cosmológico o la concepción católica de lo sacro y sus mediaciones salvíficas exteriores. *Coram Deo*, ante Dios la persona está sola. La perfección no se mide ya con criterios exteriores, vinculados al resultado o a la naturaleza específica de una determinada acción. Donde hay que buscar la calidad religiosa es en el interior, exclusivamente en la intensidad de la motivación. De ahí el dicho que recuerda Taylor: "Dios ama los adverbios". Ellos son los que miden la intensidad a autenticidad de la motivación.

La conexión entre aspectos religiosos de la modernidad y aspectos histórico-sociales está dada por la vida común que es la que establece la conexión entre los aspectos religiosos y los aspectos histórico-sociales que interpretan lo moderno en términos de liberación del individuo. Por eso, Taylor analiza en los mismos términos la concepción utilitarista-liberal del bienestar para todos, versión secularizada del ideal de vida común. Esta dimensión de la vida común en la exterioridad mundana, también se desarrolla en términos de individualidad, al igual que la religiosa.

El ideal ilustrado de liberación o la idea de emancipación es entendida como reconocimiento del valor originario del individuo respecto a toda determinación externa. Y la idea del respeto como derecho de todo ser humano se afirma a partir del descubrimiento del valor del individuo independientemente del lugar que ocupa en las jerarquías sociales. En el nuevo derecho moderno afirmado por Puffendorf el respeto a la vida no se hace derivar de la ley de la naturaleza (derecho objetivo) sino del derecho subjetivo de la autonomía. Hablar del derecho universal a la vida no representa una innovación de contenido entre el pensamiento clásico y el moderno sino una innovación de la forma. No se trata ya de una ley natural que prohíbe quitar la vida a un inocente, lo que se impone con fuerza propia es el derecho subjetivo del individuo que lo reivindica o

hace eficaz. Ante la eventualidad de que el individuo no reclame o quiera hacer valer ese derecho, Locke declara que los derechos fundamentales son inalienables, esto es, irrenunciables, puesto que no descienden de la majestad de la ley sino de la sacralidad del individuo.

En esta configuración de la identidad moderna en torno al individuo que muestra Taylor, adquiere especial relevancia la historia de la interioridad o de la actitud reflexiva como aquello que marca con más nitidez el paso del mundo antiguo al mundo moderno, de la cultura antigua a la cultura moderna. En otras palabras, la reflexión radical es el modo típicamente moderno con que el yo se representa a sí mismo y que se declina en las formas de la auto-objetivación, del autocontrol, de la exploración de sí, de expresividad en las formas de realización personal, de originalidad artística e imaginación creativa. Esta torsión hacia sí mismo es ante todo una torsión en la perspectiva de la propia persona, del sí mismo en cuanto tal, de la individualidad en cuanto propia.

La reflexión tradicional es contemplativa, subordinada a la visión del orden cósmico de las cosas que hace de criterio o punto de referencia. Pero la reflexión radical de la modernidad toma una doble dirección: Un versión, representada por Descartes, que tiende a definir la interioridad radical hasta circunscribirla en la categoría general de pensamiento científico, y otra versión, representada por Montaigne que apunta a la expresión de la singularidad. La primera desembocara en el procedimentalismo de la racionalidad instrumental y la segunda en la instancia libertaria del individualismo existencialista. Ambas se sobreponen en la cultura moderna y contemporánea, indica Taylor: "Descartes es uno de los fundadores del individualismo moderno en cuanto que su teoría entrega al individuo a su propia responsabilidad individual, exigiendo que sea él quien se construya un orden intelectual y que lo haga en primera persona singular. Aunque para él el individuo debe afrontar esta tarea siguiendo criterios universales; él razona como lo hacen por doquier todos los demás. Montaigne da el vía libre a la búsqueda de la originalidad de la persona singular, dando lugar a una investigación no sólo distinta de la de Descartes, sino en cierto modo antitética. Uno y otro nos indican el camino de la interioridad y nos invitan a poner orden en nuestra alma; pero es precisamente esta semejanza la que hace particularmente agudo el conflicto entre las dos perspectivas"⁹.

Las diferencias entre ambos se establecen en función de sus respectivos objetivos: Descartes tiene como objetivo el carácter científico perseguido a través de un método universal. En cambio Montaigne persigue una conciencia de sí libre del peso monumental de las interpretaciones universales de modo que se manifieste nuestra fisonomía en su originalidad.

Nuestra identidad moderna

Lo que caracteriza al pensamiento de Taylor no es una contraposición entre la tradición y la modernidad, como puede pensarse en Gadamer, su problema no es el de un verdadero disenso respecto a la modernidad como ocurre en MacIntyre. Según Taylor, la identidad proporcionada por nuestra tradición es precisamente la modernidad. La modernidad no está constituida por el desencanto o la eliminación de los ideales sino por la sustitución de unos por otros. "Del largo tratamiento de la identidad moderna, desarrollado en las páginas precedentes, espero que emerja cuán envolvente y cuán profundamente estamos penetrados por esta identidad: la de la percepción del yo tal como es definido por los poderes de la razón separada (*objetivadora, instrumental*) y por la imaginación creativa, por la visión típicamente moderna de la libertad, por la dignidad y los derechos, por los ideales de autorrealización y auto-expresión, por los requerimientos de la justicia y de la benevolencia universal"¹⁰.

Esta identidad moderna es invasora y nos afecta en todos sus aspectos. Las lecturas antimodernas son todas ellas, según Taylor, "lecturas demasiado estrechas". Todos los bienes criticados, si son adecuadamente reconstruidos o no son valorados sobre la base de sus peores realizaciones, aparecen como válidos y sobre todo expresan referencias también compartidas por sus adversarios.

Estos hiperbienes que configuran nuestra identidad actúan sobre nosotros como una "resonancia personal": "Hoy vivimos en una época en que un orden cósmico de significados públicamente accesibles es una imposibilidad. La única vía a nuestra disposición para explorar el orden en que estamos situados en el intento de definir las fuentes de moralidad está constituida por la vertiente de la resonancia personal". Lo cual significa reconocer que algunas dimensiones morales esenciales son ahora posibles de esta manera.¹¹

Esta visión, que no ve contradicciones insoslayables entre los hiperbienes de la modernidad es tachado de exceso de optimismo cuando en lo esencial hay dificultades hasta para entenderse. Así lo observa MacIntyre de un modo mucho más realista. Pero Taylor respecto al conflicto de valores sobre valora el peso del consenso sobre las cosas fundamentales. Aunque existan dilemas éticos y sea necesario renunciar a algo, ve en el teísmo cristiano judío un motivo de esperanza porque es la síntesis y el origen de la amplia ramificación moral en la que existimos¹². Taylor, advierte MacIntyre, tiende a integrar todo en el marco

10. Id., p. 612.

11. Id., pp. 621-622.

12. Id., p. 632.

de una modernidad exuberante y ramificada, pero siempre idéntica en lo íntimo y sobre todo indiscutible¹³. Es éste un tema especialmente importante para un discípulo de Isaiah Berlin, que en su celebrada doctrina sobre el pluralismo de valores defendía la tesis contraria de la inconmensurabilidad o incompatibilidad de los bienes¹⁴.

Lo que he querido poner de manifiesto a lo largo de todo este recorrido es cómo Taylor ha explicitado los contenidos de la tradición a la que pertenecemos. En este sentido da un paso adelante muy importante respecto al indiferenciado concepto de tradición y decididamente ha eliminado todas las connotaciones de tradicionalismo al manifestar la modernidad como identidad y fruto de esa tradición. Pero a la vez ha puesto de manifiesto que la tradición no es tan armónica como él mismo quiere ver. ¿La pluralidad de valores de la tradición es inconmensurable? Sin duda, es muy conveniente para la hermenéutica abrir un diálogo con Isaiah Berlin sobre este tema.

2. LA COMUNIDAD COMO TEXTO ABIERTO¹⁵

Donde se aprecia con nitidez el influjo de Gadamer sobre Taylor es en el contexto de las polémicas generadas por el comunitarismo, no sólo en la forma de auto-narrarnos los legados y compromisos de nuestra propia comunidad de cara al presente y al futuro, esto es lo referente a la conservación, actualización y transformación de la tradición, sino también y sobre todo en la forma en que nos encontramos con comunidades distintas a la nuestra de cara a sus propios

13. MacIntyre, "Critical Remarks" (al libro de Taylor), en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1994, pp. 189-190.

14. I. Berlin afirma que en el seno de toda moralidad o código de conducta surgen conflictos que no puede resolver el razonamiento teórico ni práctico sobre los mismos. En nuestra moralidad liberal, por ejemplo, la libertad y la igualdad, así como la equidad y el bienestar son considerados bienes intrínsecos, pero en la práctica colisionan entre sí, son intrínsecamente rivales por naturaleza y sus conflictos no pueden ser objeto de arbitraje a partir de ningún criterio superior. Además cada uno de estos bienes o valores, internamente complejo a su vez e inherentemente pluralista, contiene elementos conflictivo, algunos de los cuales son constitutivamente inconmensurables. Tales bienes no son todos armónicos sino, a su vez, escenarios de conflicto, espacios de inconmensurabilidad. Cfr. John Gray, *Isaiah Berlin*, Novatores, Valencia, 1966, p. 61.

15. En este apartado utilizo algunas indicaciones y textos citados por Pablo Fernando Lazo Briones, de la Universidad Latinoamericana de México, en su trabajo aún inédito (ed. reprográfica) "El sentido hermenéutico del pensamiento ético de Charles Taylor". Universidad de Deusto, 2003.

legados y compromisos vitales. No se trata de problemas que puedan ser resueltos de manera instrumental, optimizando estrategias de acción comunicación o negociación diplomática o poniendo en juego instancias legales. Se trata más bien de problemas que están por debajo de estas vías instrumentales o procedimentales y que suponen la puesta en juego de formas de vida particulares que forzosamente han de ser interpretadas desde otras formas de vida, esto es, desde un lugar y un tiempo particulares y que no pueden ser resueltos bajo el esquema metodológico y generalizable de una serie de pasos a seguir al igual que se resuelve un problema técnico. En este contexto los criterios éticos remiten forzosamente a criterios hermenéuticos, en cuanto que la acción correcta ha de estar sometida a dos perspectivas de un mismo asunto, esto es, a un compromiso dialógico.

Las críticas desde el punto de vista ético y político que se suelen hacer al comunitarismo aluden con unos matices u otros a la "cerrazón", la falta de perspectivas y a las relaciones de aislamiento, confrontación y violencia. Es decir, reflejan temor por lo que puede representar en el despertar irracionalista de los nacionalismos o fundamentalismos o la opresión de los individuos por parte de la comunidad.

La crítica más común alude al carácter supuestamente cerrado de su propia autodescripción o tono etnocéntrico respecto a otras culturas, esto es, el comunitarismo parece justificar atrincherarse tras los muros de la propia comunidad en defensa de las propias tradiciones y usos culturales perdiendo de vista o pervirtiendo el sentido de otras comunidades, volviéndose incapaces de salir de su propia piel.

Esta es en esencia la crítica dirigida por Enrique Dussel¹⁶, filósofo de la liberación, al comunitarismo al acusarlo de evaluar todo contenido cultural, propio y ajeno, exclusivamente desde sus propios ojos. Es la acusación que hace del discurso que realiza la metrópoli sobre la periferia. Cualquier discurso sobre la "periferia" que parta de sí mismo en la filosofía occidental es "logocéntrico", ideológicamente heredero del "yo conquisto".

Otras críticas, realizadas desde un punto de vista liberal, aluden al hecho de que el comunitarismo detendría las transformaciones culturales y el progreso de los individuos mediante la institucionalización de la tradición dando lugar así a un conservadurismo extremo que impide al individuo acceder a un "reino de máximas universales". La comunidad que propugna el comunitarismo coacciona al individuo, manteniéndole enclaustrado y determinado unívocamente den-

16. E. D. Dussel, "Algunas reflexiones ante el comunitarismo: MacIntyre, Taylor y Walzer", en *Stromata* (LII) 1996, pp. 119-140.

tro de su identidad comunitaria. Desde esta perspectiva, Martín D. Farrell considera que los derechos de la comunidad vulneran los derechos del individuo y homogeneiza a los individuos: "Todos los ejemplos de supuestos derechos comunitarios que he mostrado consisten sólo en la restricción de los derechos individuales de los individuos que no integran el grupo protegido. Si el grupo protegido —como suele ocurrir— es una minoría, los derechos comunitarios son disfraces que encubren la restricción de los derechos individuales de la mayoría".¹⁷

Estas críticas no son puramente teóricas sino que tienen concomitancias directamente éticas y políticas.

Por eso la tesis de la identidad defendida por Taylor ha de ser muy matizada en su efectualidad práctica. Y es en este contexto polémico donde interviene directamente el influjo directo de Gadamer centrado en dos conceptos hermenéuticos claves con repercusión ética y política directa: el concepto de alteridad del texto y el concepto de fusión de horizontes. Al igual que Apel hace una reconversión ético-política de la semiótica o pragmática trascendental, Taylor efectúa una reconversión ético-política de la hermenéutica del texto.

Alteridad del texto

Taylor indica que el individuo no está determinado ni constreñido por su comunidad, más bien está habilitado por ella para afrontar lo extraño, lo diverso de sí mismo. El objetivo de toda "formación", sea ésta la del individuo sea la de la comunidad, es proporcionar la capacidad de afrontar lo diferente. Por otro lado, considerar los derechos de las comunidades como opuestos a los de los individuos es no comprender precisamente que los derechos de éstos solamente se pueden ejercer en la sociedad y que la imagen atomista del individuo defensor de sus derechos frente a la comunidad es por lo tanto falsa¹⁸.

Frente a las dos posiciones extremas que insisten en que frente a otras comunidades o a la diversidad de culturas sólo quedan dos alternativas —en el fondo las dos caras de la misma moneda— la de cerrarse amurallarse ante lo distinto (defensa) o bien imponerse violentamente o destruir lo distinto (ataque), Taylor responde que es posible una tercera vía de relación que hace

17. M. D. Farrell, "¿Hay derechos comunitarios?", en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Universidad de Alicante, (17-18), 1995, p. 84.

18. Ch. Taylor, "Atomism" en *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, p. 197 y ss.

justicia tanto a la peculiaridad de lo propio como a la de lo extraño, posibilidad a la que denomina lenguaje del contraste claro, manifiesto, transparente ("*language of perspicuous contrast*"). Podemos ver aquí la transposición hermenéutica de la "alteridad del texto". Este enfoque aparece como una transposición al ámbito de la multiculturalidad de la tesis hermenéutica, explicitada por Gadamer, de la alteridad del texto: La conciencia de la propia determinación no permite que el texto sea subsumido en las expectativas de la precomprensión, sino que ha de respetar su alteridad, y por lo tanto es la experiencia de su alteridad la que modifica las propias expectativas que hacen posible la comprensión.

Frente a las demandas de neutralidad y objetividad exigida por el modelo de las ciencias naturales, es fácil caer en la ilusión de una visión neutra sobre el mundo de la cultura, una visión aséptica, libre de prejuicios, incluso los de la propia cultura, como si fuera posible dejarlos al margen. La conciencia de la alteridad, el contraste manifiesto -lo otro siempre queda más allá de mi mirada teórica- es el punto de partida para la visión crítica de uno mismo, para adquirir conciencia de la propia determinación, de los propios prejuicios.

Taylor desarrolla esta conciencia de la alteridad —o lenguaje del contraste perspicuo— mediante las "caracterizaciones de deseabilidad" de Elizabeth Anscombe¹⁹. Se trata de hacer manifiesto al otro en su alteridad mediante las formas en que el otro "evalúa" su mundo y que revelan el sentido de sus prácticas (éticas, rituales, simbólicas, artísticas, mágicas...) de un modo que las hace comprensibles. "Llego a entender a otra persona cuando comprendo sus emociones, sus aspiraciones, lo que ella encuentra admirable o bajo, en ella misma y en otros, lo que ella añora, lo que aborrece, etc. Ser capaz de formular esta comprensión es ser capaz de aplicar correctamente las caracterizaciones de deseabilidad que ella aplica en el modo preciso en que ella lo hace. Por ejemplo, si ella admira a la gente sofisticada, entonces comprenderla requiere que yo sea capaz de aplicar este concepto de "sofisticación" en el mismo sentido que tiene para ella"²⁰.

19. Frente a los neopositivistas que explican la filosofía de la acción en base a aquello de lo que derivan mediante un conjunto definido de leyes (Ayer, Davidson), las corrientes intencionalistas heredadas del segundo Wittgenstein, (Hamshire, Wright, Anscombe) sostienen explicaciones en base a aquello a lo que tienden, teleológicas, esto es, que el comportamiento es intencional. Por tanto, la inferencia no es causal o empírica sino conceptual. Los elementos que determinan la acción son los esquemas conceptuales que proporcionan la interpretación en las situaciones específicas.

20. Ch. Taylor, "Understanding and Ethnocentricity" en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, II*. Cambridge University Press, Nueva York, 1985, p. 119.

No se trata de hacer una trasposición psicológica o identificación simpatética con el otro, al modo de la propuesta hermenéutica de Schleiermacher, sino de la capacidad de dialógica de entrar y salir de lo propio a lo extraño y de lo extraño a lo propio, y poder al mismo tiempo hacer crítica o reconocimiento -según proceda- de lo extraño y de lo propio.

Las características de la deseabilidad se contraponen a la visión neutralizadora, tratan de evitar la uniformidad o asimilación de la conducta del otro y facilitar la comprensión intercultural:

1. No pueden darse por supuesto, ya que son "materia de disputa interpretativa sin término". Siempre son corregibles o disputables.
2. Son términos no simplemente deseados sino "inevitablemente evaluativos", es decir, son bienes que imponen normativamente sus criterios de deseabilidad.
3. Son descripciones culturalmente específicas cuyo material es inconmensurable (I. Berlin), irreductible a una forma de comparación simple con otras culturas, o no susceptible de traducción exacta.

Si se toman en cuenta estos tres rasgos de las caracterizaciones de deseabilidad se adopta un punto de vista interpretativo que no quiere "corregir absolutamente" a las otras culturas ni tampoco las ve como algo absoluto o cerrado que imponga necesariamente el dilema o ellos o nosotros, sino que se aplica el lenguaje del contraste manifiesto que permite criticar y/o enriquecer algunos aspectos (no la totalidad) ampliando el horizonte de comprensión.

"Este sería un lenguaje en el que podríamos formular tanto su estilo de vida como el nuestro como posibilidades alternativas en relación a algunas constantes humanas operando en ambos. Sería un lenguaje en el que las posibles variaciones humanas serían así formuladas, de tal manera que tanto nuestro estilo de vida como el suyo pudieran ser descritos perspicuamente como tales variaciones alternativas. Tal lenguaje de contraste puede mostrar que su lenguaje de comprensión pudiera estar distorsionado o ser inadecuado en ciertos aspectos, o puede hacer lo mismo con el nuestro (en cuyo caso podemos descubrir que comprenderlos a ellos nos lleva a una transformación de nuestra autocomprensión, y con ella de nuestro estilo de vida, lejos de un desconocimiento del proceso de la historia); o bien puede mostrar ambas cosas"²¹.

21. Ch. Taylor "Understanding and Ethnocentricity" en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, p. 126.

La propuesta de este lenguaje de contraste manifiesto intenta evitar el tipo de "proyecciones etnocentristas" como la que denuncia Enrique Dussel. Es precisamente lo contrario; pretende autocorregir el propio punto de vista en el contacto con otras comunidades.

Este ejercicio hermenéutico de comprensión respetando la alteridad, de encontrar manifiestos contrastes entre la propia comunidad y la ajena en búsqueda de puntos de relación con lo otro, supone un "serio punto moral", la actitud moral de autocriticarnos y transformar nuestro propio estilo de vida. Esto es, en palabras más propias de Gadamer: ante el contraste, la conciencia de la propia determinación nos conduce a la apertura ante lo otro, ante otras experiencias.

Puede decirse que esta confrontación de culturas es un mero ideal o una utopía optimista y que el mundo es demasiado cruel e injusto para proponerse un lenguaje contrastivo entre comunidad y comunidad con tan buenas intenciones. Así lo expresa Carlos Thiebaut a quien le parece más coherente un "cierto pesimismo" sobre todo respecto a la consideración del pathos religioso que nos haría recordar en medio de los tiempos violentos de la modernidad algo sustancial que se ha perdido²².

Al margen de la polémica suscitada entre liberales y comunitaristas, lo que sí se puede constatar es que la comunidad es concebida por los comunitaristas como un texto complejo. Como dice, W. Kimlicka en perfecto acuerdo con Taylor, la comunidad no un punto de llegada, no es algo que hay que conseguir tras la revolución como dirían los marxistas, sino algo que "ya está ahí", algo que ya existe "en la forma de prácticas sociales comunes, tradiciones culturales y comprensiones culturales compartidas", en suma, formas de vida que no requieren ser inventadas sino reconocidas²³. Pero no es un todo estático, cerrado en su sentido, sino configurado como una red dinámica de prácticas sociales dirigidas a un fin (fuera de la concepción de quienes piensan la sociedad como un todo acéfalo y ciego en su desenvolvimiento de masa). Un todo real que se expresa en instituciones y prácticas sociales (algo dejado de lado por la ciencia política actual, en opinión de Taylor). La comunidad es un texto abierto, unitario pero permeable, pues es un mundo de referencias con un mínimo de sentido común (o sentir común, precisaría Gadamer) entre sus elementos materiales (acciones, creencias, celebraciones, sentimientos, ritos, etc.). Esos mismos objetos

22. C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad: las críticas comunitaristas y neorristótelicas al programa moderno*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 100-101.

23. W. Kimlicka, "Community", en R. Goodin y P. Petit (eds), *A companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1993, p. 367.

conforman una red de significaciones cambiantes, pero también con cierta continuidad en su sentido, que lo que asegura que se pueda decir que responden a una "identidad común"²⁴. Lo que hace a la comunidad no es un monólogo idealista o procedimentalista, sino el diálogo, la "vida del discurso de una comunidad" que nos sitúa desde siempre en una comunidad de lenguaje real, en una posición de interlocutores que tienen que dirigirse hacia otros.

Fusión de horizontes

Finalmente, Taylor concluye en el conocido concepto gadameriano de la "fusión de horizontes" como clave de la comprensión de la comunidad hacia adentro, es decir, de sí misma, y hacia fuera, de las otras comunidades.

La apertura, y no la concepción etnocéntrica, es la condición que constituye estructuralmente a la comunidad. Esta apertura esencial es la que permite que tenga un carácter unitario y a la vez no se convierta en una entidad cerrada, estática, renuente al cambio y a la autocrítica en sí misma y ante las otras. Un tratamiento comprensivo, dialógico y no violento con la realidad cultural implica el reconocimiento de los propios límites de comprensión y se plantea la tarea constante de rectificarse y renovarse a sí misma.

La experiencia de la alteridad —en el fondo un pleonismo— es la experiencia básica de la formación tanto de una persona como de una cultura. Toda cultura ha de enfrentarse necesariamente por su propia evolución interna como externa ante experiencias que no encajan en sus expectativas y provocan el cambio de éstas. El rechazar la tarea racional de integrar la alteridad, el destruirla por asimilación o conquista, responde a otras instancias que es necesario analizar con otros parámetros distintos como es el del poder o el del miedo. Quienes sólo admiten relaciones de violencia frente a lo otro externo, son quienes impiden también la alteridad en la propia evolución interna. En el proceso de maduración de una persona y de un pueblo son clave la experiencia de lo otro y la experiencia-memoria de la violencia.

Desde la perspectiva de la hermenéutica de Gadamer referida a un texto, podemos hacer una trasposición al ámbito comunitario, tal como hace Taylor, adquiriendo importantes matices de cara al diálogo intercultural. Simplemente los dejo apuntados: "La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad, sino que se determina desde la

24. Ch. Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man", en *Philosophy and human Sciences. Philosophical Papers II*, o. c., p. 25.

comunidad que nos une en la tradición, 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 comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos²⁵. Se deja ver que la relación intercultural no es sólo un acto institucional, sino que cada acto de comprensión no es sólo un buen recurso de entendimiento, sino un acto por el que vamos construyendo lo que somos. Por eso no es un movimiento que pueda tener un fin premeditado y calculable pues es un movimiento que presupone su constante correctibilidad.

Charles en su "política del reconocimiento igualitario" propone articular una comprensión de nuestra identidad que no sea homogeneizadora sino tolerante con la diferencia. Y en la lucha por el reconocimiento, inevitable en una sociedad multicultural, el punto clave no es dejar sobrevivir a otras culturas sino reconocerlas en su valor. La falta de reconocimiento de lo otro en su valor es lo que desmembra no sólo la sociedad multiétnica sino a cada sociedad en la medida en que el grupo más fuerte inculca sentimientos de inferioridad a los pequeños grupos absorbidos por él.²⁶

El reconocimiento, no el estratégico, que tiene por objeto el dominio, sino el que parte de la presuposición de que las formas de ser del otro tienen valor, "ha de ocurrir, dice Taylor, según lo que Gadamer ha llamado fusión de horizontes. Aprendemos a movernos en un horizonte más amplio, el cual hemos tomado en un primer momento como trasfondo de evaluación, a cuyo lado es situado el trasfondo de la cultura que nos es inicialmente extraña. La fusión de horizontes opera mediante el desarrollo de nuevos términos de comparación, con los cuales articulamos estos contrastes"²⁷. Al adoptar un horizonte más amplio se ganan nuevos términos de comparación que implican la transformación de nuestros criterios de autointerpretación e interpretación de los extraños.

La fusión de horizontes quiere decir conservación y cambio a un tiempo y por ambas partes: el reforzamiento de algunas formas de ser cultural propias – la tradición en palabras de Gadamer y la identidad en las de Taylor – al mismo tiempo que se abre la posibilidad de su transformación en la capacidad de ser interpelados por el otro.

25. H-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 363.

26. Ch. Taylor, "The Politics of Recognition", en A. Gutman (ed.) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, p. 63.

27. Id. p. 67.

Es evidente que la expresión "fusión de horizontes" tiene distinto significado en el contexto primariamente hermenéutico de Gadamer y en el contexto de la relación intercultural. En el contexto en que Gadamer piensa, la fusión ocurre en la propia mente del que comprende un texto, quien ha de esforzarse por hacer valer la alteridad del texto, pero la fusión de horizontes es una situación de hecho que se produce siempre, el intérprete ha de vigilar para que esto no ocurra de manera incorrecta. Aunque toda comprensión es siempre práctica, esto es, realiza una referencia o aplicación a la propia situación, en definitiva se trata simplemente de comprender. En cambio, la fusión de horizontes perfilada en el ámbito intercultural ocurre en un ámbito esencialmente normativo en un doble sentido: la fusión de horizontes no es una situación de hecho que se produzca siempre, sino una situación ética de reconocimiento de la alteridad, esto es de deber ser, y también en el sentido al que alude expresamente Taylor, de que toda comprensión intercultural es normativa en el sentido en que afecta directamente a términos de deseabilidad y valoración de aspiraciones y comportamientos.

La fusión en modo alguno significa una síntesis o neutralización, sino que alude a la necesidad recíproca de ampliar y modificar el propio horizonte hasta dar cabida a la alteridad. En su colaboración al libro de homenaje a Gadamer en su centenario, Taylor precisa: "Una comprensión fusionante sería la que se esfuerza no por superar la visión de la otra (acumulando más detalles del objeto estudiado, guiado, por ejemplo, por el modelo epistemológico de conocimiento) sino en hacer "mutuamente comprensible una más amplia gama de perspectivas"²⁸. El ideal de fusión tayloriano es el de la lengua así lo expresa en la citada aportación: "El ideal de la explicación más comprensiva posible debe sustituir al viejo ideal del 'sin punto de vista' (*point-of-view-less*) de la ciencia nomotética que comprende a toda la humanidad bajo un único grupo de normas explicativas. En su lugar hemos de poner como sustituto el ideal de los lenguajes que permiten un máximo de mutua aprehensión (captación) entre diferentes lenguajes a través de la historia"²⁹.

Hablar de fusión de horizontes significa para Gadamer y Taylor hablar de complejidad, de horizontes diferentes, de identidades ricas en diferencias, y cada una de ellas transformándose en su identidad en contacto con la diferencia. Todo contacto supone un costo para la propia identidad, un costo que

28. Ch. Taylor, "Understanding the Other: A Gadamerian View of Conceptual Schemes" en U. Arnswald y J. Malpas (eds.) *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, 2002, p. 287, ss.

29. Id., 289.

hace posible el cambio, es decir, el enriquecimiento que supone integrar diferencias creativamente. Pero la ley de esta "integración" (digámoslo entre comillas por las connotaciones que pueda tener esta palabra en el diálogo político-intercultural) es la coherencia, no esa forma de coherencia que llamamos homogeneidad. El lenguaje y la razón exigen ineludiblemente coherencia, sólo para determinadas funciones abstractas se exige una coherencia homogénea o nomotética.

3. RESOLUCIÓN DE ALGUNOS DEBATES SOBRE LA MULTICULTURALIDAD DESDE UNA PERSPECTIVA GADAMERIANA

Esta comprensión de la fusión de horizontes en el ámbito de la interculturalidad asimilada al proceso de la lengua y del diálogo me permite recordar una aportación esencial de Gadamer que no recoge Taylor: el ideal leibniziano de una lengua pura y universal, Según Leibniz, sólo el simbolismo matemático estaría en condiciones de hacer posible una superación de la contingencia de las lenguas históricas y de la indeterminación de sus conceptos. El ideal de lenguaje que persigue es el de un "lenguaje" de la razón, que partiendo de los primeros conceptos, desarrollaría todo el sistema de los conceptos verdaderos y reproduciría el todo de lo que es, lo que se correspondería con la razón divina. En realidad, dice Gadamer, este ideal fallido hace patente que el lenguaje es algo más que un mero sistema de signos para designar el conjunto de lo objetivo. No hay una lengua universal sino diferentes lenguas, cada una de ellas universal. Siempre comprendemos desde la propia lengua, y cada comprensión de lo tor enriquece y transforma esa lengua. Cada una de ellas ha de afrontar la experiencia de lo otro. En este sentido, me permito recordar la primera confrontación entre Habermas y Gadamer a propósito del anteproyecto de investigación sobre la *Lógica de las ciencias sociales*. En su propósito de establecer un marco de comprensión de lo social en la esfera de la interacción comunicativa frente al positivismo avaluativo de las ciencias sociales, se apoya en primer lugar en Wittgenstein y su teoría de los juegos del lenguaje y posteriormente en Gadamer: Lo que le conduce de uno a otro es que el análisis de Wittgenstein las diferentes formas de lenguaje constituyen unidades o sistemas cerrados, mientras que Gadamer muestra que el lenguaje en cierto modo puede autotranscenderse a sí mismo ofreciendo una capacidad de reflexión: Cada sistema lingüístico o mundo cultural no es un todo cerrado sino que tiene aperturas, pues el lenguaje está abierto a todo lo que se deja decir y comprender, ampliándose sin cesar, y a la vez permite tomar, mediante la reflexión una cierta distancia respecto de sus propias expresiones. Habermas alude a este fenómeno con la

expresión metafórica de porosidad hacia fuera y hacia dentro del sistema lingüístico o del mundo cultural.

No se nos puede ocultar la implicación social y política del comunitarismo y de la hermenéutica filosófica. Su dimensión no es sólo la de la cara amable del comprender sino también la de legitimar identidades culturales, religiosas y nacionalistas, que representan el resurgir de fuerzas ocultas e irracionales esencialmente violentas,

Respecto al peligro que el comunitarismo significa como legitimación de los movimientos sociales caracterizados por su irracionalidad hay que tener en cuenta la opinión del sociólogo Z. Baumann de que la identidad en términos políticos no es algo que está sino que hay que construir:

En términos sociopolíticos, sostiene Zygmunt Bauman, el gran sociólogo experto en el análisis de las dimensiones culturales de la globalización, la identidad no es algo que es descubierto pero que ya estaba ahí, sino más bien algo que es inventado, un objetivo por el que es necesario luchar y proteger. Su razonamiento es el siguiente: "Quién eres tu" sólo tiene sentido si sabes que puedes ser algo distinto de lo que eres. Sólo tiene sentido si hay una elección que depende de ti, si debes hacer algo para consolidar y hacer real esa elección. Por lo tanto, la identidad sólo puede entrar en el mundo de la vida como una tarea o cometido aún no realizado, como una llamada, como un deber y una incitación a actuar³⁰.

Hasta hace muy poco tiempo el tema de la identidad era una pura cuestión filosófica como atestigua su tratamiento en los diferentes diccionarios de filosofía. Ni siquiera en la obra de Weber, Durkheim y Simmel, los padres de la sociología, siempre atentos a las inquietudes y preocupaciones de las gentes de su tiempo se trata el tema de la identidad. Hasta hace muy pocos años no era algo que ocupara el centro de nuestros pensamientos. Tal vez porque la mayor parte de la gente, como han demostrado los sociólogos e historiadores franceses, tenía su experiencia vital en un entorno inmediato no superior a los veinte kilómetros, es decir, configuraban "redes de familiaridad" o comunidades locales de conocimiento recíproco. Pero hoy día el tema de la identidad es una cuestión en boca de todos como problema y como tarea. Como advierte Bauman, se ha sugerido la lenta desintegración y debilitamiento de las comunidades locales sumado a la revolución de los transportes para dar lugar al nacimiento de la idea de identidad. Lo cierto es que cuando la identidad pierde los anclajes sociales que la hacen parecer "natural", la "identificación" como sentido de

30. Cfr. B. Vecchi (ed.) Zygmunt Barman. *Intervista sull'identità*. Ed. Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 64 ss.

pertenencia se hace cada vez más importante para aquellos individuos que buscan desesperadamente un "nosotros" del que formar parte.

Un elemento que hay que tener en cuenta, desde el camino emprendido por Taylor al mostrar la identidad de la modernidad, es la capacidad adquirida por el pensamiento abstracto, no sólo en el ámbito de las ciencias naturales sino también de las ciencias sociales. La concepción del ciudadano es la concepción abstracta del individuo y como tal, forma parte de la identidad de la modernidad. A esta concepción abstracta está vinculada expresamente los derechos del hombre y del ciudadano. La declaración de los derechos del hombre anunciados por la Revolución francesa comienzan con toda una gran lista de "*Il n'y a pas*", ("Ya no hay más...") aplicado a todas aquellos aspectos que hacían diferentes a los individuos ante la ley. El concepto de ciudadano es algo creado por la mentalidad moderna. Y vinculado a ese concepto está también el concepto político de la identidad nacional. Como dice el sociólogo Z. Bauman: "La identidad nacional fue cuidadosamente construida por el Estado como la encarnación de la idea abstracta de los derechos de ciudadanía. Como expresaba Thomas Marshall, aquella cubierta dentro de la cual se quitan los vestidos de las identidades colectivas poniendo las del ciudadano. En el credo liberal moderno se soñaba con una república que reconociera en sus miembros la humanidad y ofreciera a todos ellos los derechos debidos a los seres humanos en cuanto seres humanos, en los que la humanidad sea el único criterio de inclusión y que al mismo tiempo fuera tolerante respecto a los caprichos e incluso excentricidades personales de sus miembros"³¹.

La identidad nacional fue desde el principio un proyecto que requería un esfuerzo gigantesco, una vigilancia continua y el empleo de una gran fuerza para hacer que tal requisito fuera escuchado. Así las leyes del Estado prevalecieron sobre todas las formas consuetudinarias de justicia y las hicieron nulas en caso de contraste y toleraron la existencia de otras identidades mientras no estuvieran en contraste con la incondicional prioridad de la lealtad nacional. ¿Ha llegado el momento de poner en cuestión la herencia de la revolución francesa? Esa es la cuestión de nuestro tiempo: cómo apoyar las diferencias, individuales o de grupo, sin destruir la igualdad fundamental. En suma ¿cuáles son aquí y ahora los límites de la libertad para que ésta sea posible? Esta, sin duda, es una cuestión que trasciende el propio marco de la hermenéutica.

31. Ibid., p. 51.

CAPÍTULO 3 ÉTICA HERMENÉUTICA DESDE LA RAZÓN EXPERIENCIAL GADAMERIANA

JESÚS CONILL
Universidad de Valencia, España

INTRODUCCIÓN

En un primer momento, se intenta mostrar la posibilidad de una *filosofía moral* —es decir, una ética— en clave hermenéutica, a pesar de ciertas reticencias terminológicas con respecto a la «filosofía hermenéutica». A continuación se rastrean algunas *fuentes y raíces* de la posible ética hermenéutica gadameriana.

El enfoque central desde el que se propone reconstruir la ética gadameriana lo constituye lo que he venido denominando «*razón experiencial*», el modo experiencial de entender la razón, que todavía hay que precisar en relación con el ámbito moral. En ese sentido es ineludible el recurso a la razón práctica aristotélica, a fin de analizar cómo puede resultar fructífera hoy en día a través de una hermenéutica experiencial, de tal modo que se configure una *razón práctico-moral* de carácter *experiencial*, que tenga relevancia en el actual contexto filosófico.

Y, para finalizar, quisiera asimismo dejar constancia de ciertas *dificultades y límites* a que nos enfrentamos al adoptar el camino gadameriano de la hermenéutica, especialmente en lo que se refiere al ámbito moral.

1. ¿ES POSIBLE —TIENE SENTIDO— UNA ÉTICA (= FILOSOFÍA MORAL) HERMENÉUTICA?

Como es sabido, Gadamer no sólo se ha planteado el sentido de una «filosofía hermenéutica» en general, sino asimismo el de una ética filosófica, por tanto,

el de una filosofía moral, en particular¹. Y, ¿por qué siente la necesidad de plantearse algo así? Pues, igual que hay otras formas de llevar adelante la filosofía —y por tanto, la filosofía moral— (filosofía trascendental, idealista, analítico-lingüística, etc.), ¿por qué no se puede hablar de «filosofía hermenéutica» y, por lo que a nuestro tema se refiere, de «ética filosófica hermenéutica»?

La dificultad estriba, a su juicio, en que, aunque la ética filosófica (la filosofía de la moral) parece ser distinta de la ética «práctica» de la vida cotidiana, esta distinción no es algo obvio, sino que más bien en la tradición antigua lo que era obvio es que la *pragmateia* filosófica —denominada desde Aristóteles «ética»— fuera un saber «práctico». Pues lo que trata el saber acerca de la virtud en el círculo socrático-platónico en el que se desarrolla la doctrina aristotélica no es meramente saber qué sea la virtud, sino *ser virtuoso*.

Pero, entonces, surge una dificultad en la idea misma de filosofía moral. El «dilema» de la ética filosófica consistiría en que la filosofía pretende alcanzar *universalidad* mediante la reflexión, pero entonces se aleja de las situaciones concretas, ¿cómo hacer, pues, justicia a la imperiosa necesidad de *concreción* que exige la vida humana? ¿Existen caminos para salir de este dilema? Según Gadamer, Aristóteles y Kant constituyen *dos caminos* para salir del dilema planteado, «los dos, cada uno en su parte, podrían hacer justicia a la posibilidad de la ética [filosófica]».

En primer lugar, habrá que mostrar que no se trata de una teoría como tal (o de una mera teoría, tal como se suele entender tanto en la vida corriente como en la ciencia moderna), sino de un peculiar *saber práctico*, por tanto, que tiene que tener algo propio de la «filosofía», aunque no por la vía de la mera teoría, sino de la «práctica». Es decir, habrá que aclarar bien qué significa «saber práctico» en esta concepción filosófica².

En segundo lugar, Gadamer plantea la cuestión de en qué medida este modo de entender la filosofía ayuda a la moralidad, de qué manera la aportación de la reflexión filosófica, que siempre consiste en alguna elaboración conceptual, puede contribuir efectivamente a la moralidad, en virtud de ese su específico carácter de saber práctico.

Se trata de una cuestión, que Aristóteles no se plantea directamente, seguramente porque estaba convencido —partía de este supuesto implícito— de que la filosofía responde a las exigencias —morales— de la vida humana, por tanto, es de suyo práctica, ya que puede ayudar a acertar (a dar en el blanco), a contar

1. Hans-Georg Gadamer, «Sobre la posibilidad de una ética filosófica» (1963), *Gesammelte Werke* (= GW), Mohr, Tübingen, 1986-1995, vol. 4, pp. 175-188.

2. H.-H. Gadamer, «Praktisches Wissen» (1930), GW 5, 230-248.

con una perspectiva y un objetivo adecuados para vivir (bien). En cambio, Kant sí se plantea explícitamente este asunto, cuando alude a la necesidad de pasar del saber moral vulgar (cotidiano) al conocimiento filosófico, a la filosofía práctica como tal, mediante la reflexión crítica de la razón (como que es la tarea básica —preliminar— de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*).

Y, en tercer lugar, una vez despejado el campo para la ética filosófica como tal, habrá que conectar estas cuestiones referidas a la ética como «filosofía práctica» con la hermenéutica. La filosofía moral, la ética filosófica, ha de entenderse como filosofía práctica y ésta ha de conectarse con la «hermenéutica». ¿Por qué? Precisamente porque Gadamer entiende la hermenéutica, no como una simple teoría, sino como saber práctico —es más, desde la praxis misma—, como filosofía práctica, concretamente como ética y política en su sentido auténtico y originario³.

La necesidad del carácter hermenéutico de la ética se ha hecho más acuciante que nunca, en la medida en que han ido debilitándose (hasta desapareciendo) las tradiciones morales comunes que nos sostenían y al perder o erosionarse su validez. Porque, entonces, se exigen constantes procesos de autorreferencia y autocomprensión, ya que todo se nos ha vuelto o se nos vuelve extraño. Aquí, por tanto, la conexión de la filosofía práctica y la hermenéutica con la ética se hace imprescindible. Nuestra cultura en su totalidad se está viendo sometida a la duda y a la crítica radical. Por ejemplo, la crítica nietzscheana de la cultura y de la conciencia, mucho más radical que la metodológica de toda la modernidad, ¡porque es trágica y baja hasta los infiernos!

Se requiere una ética de carácter hermenéutico, cuyo significado universal pasa a través de la nueva noción experiencial de «interpretación» y de una nueva «crítica» en forma de autocomprensión (más allá de la autoconciencia idealista)⁴, donde tanto la interpretación como la autocomprensión están «siempre en camino». *En el camino de la experiencia*, «lo que siempre sucede» es un acontecer de requerimientos y de expectativas de sentido: el reino del acontecer.

Por consiguiente, según Gadamer, la ética filosófica tiene relevancia moral, contribuye a configurar la vida moral. Es ésta una lección que proviene de Aristóteles y cuya eficacia permanece hasta hoy en día mediante la recomendación de «no sustraerse a las exigencias de la situación». Gadamer reconoce que,

3. H.-G., Gadamer, «Hermenéutica como filosofía práctica», en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981.

4. Vid. H.-G., Gadamer, «Hermenéutica como filosofía práctica», en *La razón en la época de la ciencia*, especialmente pp. 68 y ss.

en definitiva, es eso mismo lo que hizo también Kant con su «formalismo», aunque en este caso la operación consistió en *desligar* la incondicionalidad de la razón práctica (la incondicionalidad de la ley moral: ¡la incondicionada buena voluntad!) de todos sus condicionamientos y presentándola en su «pureza trascendental», más allá de las «falsas pretensiones» de la Ilustración moderna y su «obcecado orgullo basado en la razón».

En cambio, la gran aportación aristotélica, que no hay que perder de vista, según Gadamer, consiste en *ligar* la razón práctica a las situaciones de la vida y centrarse en la *condicionalidad* del ser moral concretando —aplicando— lo universal a cada una de las situaciones. Lo decisivo consiste en prestar atención al *ethos* de la vida humana, que es lo que sustenta la eficacia de la razón, incluso «antes de que la razón pueda dirigir su palabra», y «tan sólo así es posible que la razón pueda dirigir su palabra». Y, a juicio de Gadamer, éste es el «núcleo de la doctrina aristotélica acerca de la ética».

En este modelo la razón práctica moral está ligada a la condicionalidad, lo cual no es una deficiencia, sino una dependencia constitutiva que forma parte del contenido positivo del ser moral. Y de ahí que Gadamer considere que los cambios en las costumbres y mentalidades, que suelen dar la impresión de una disolución de la vida moral, en realidad se realizan «sobre un fondo sereno». Gadamer suele aludir concretamente a la familia, la sociedad y el estado, como aquellas instituciones que determinan «la constitución esencial del hombre, llenando su *ethos* con contenidos que varían». A pesar de los posibles cambios, según Gadamer, no todo es posible, ni todo puede quedar a merced de la «arbitrariedad» y el «capricho», «tal como el poderoso lo quiera». «Hay algo que es recto por naturaleza»⁵.

Así pues, siguiendo a Platón y Aristóteles, Gadamer dice confiar en que «el orden del ser es suficiente para poner un límite a toda confusión humana». A pesar de todas las posibles desfiguraciones, Platón confía en la «*polis*» y Aristóteles en el «*ethos*», porque en ellas se concreta la ineludible condicionalidad del saber moral y la garantía del orden moral.

5. Es ésta una afirmación que el propio Gadamer apoya remitiéndose a *Verdad y método* I (vid. «Sobre la posibilidad de una ética filosófica», en H.-G. Gadamer, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, nota 10, p. 133).

2. FUENTES —RAÍCES— DEL ENFOQUE ÉTICO GADAMERIANO

«Todo el camino del pensamiento de Gadamer había partido de la ética»⁶. Sus tesis doctoral y de habilitación («La ética dialéctica de Platón, 1931») estaban dedicadas a la ética y su carrera académica en 1929 en Marburgo comenzó como profesor de ética y estética. Por tanto, en la raíz misma del pensamiento gadameriano se encuentra la preocupación ética intrínsecamente entrelazada con la hermenéutica. Y todavía en 1998 Gadamer publicó una edición comentada del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Y en momentos cruciales como el que denomina «recuperación del problema hermenéutico fundamental» en *Verdad y método*, se revela de nuevo la común raíz ética y hermenéutica del pensamiento gadameriano, cuando dicho problema hermenéutico fundamental se sitúe en el problema de la «aplicación», ya que ésta no será ni de carácter técnico ni metodológico, sino *práctico, ético y hermenéutico*; nada raro si se tiene en cuenta que el modelo concreto que propone Gadamer para explicitar este peculiar modo de saber de aplicación es el de la ética aristotélica.

1) La primera fuente de inspiración de la ética gadameriana es, pues, a mi juicio, la *ética aristotélica* o, mejor dicho, socrático-platónico-aristotélica, si nos atenemos a su peculiar enfoque interpretativo de la filosofía antigua, dado que Gadamer descubre una continuidad de fondo entre las posiciones de Sócrates, Platón y Aristóteles. De hecho, presenta sus trabajos iniciales sobre Platón como expresión de la posición socrática y como preparación de la posterior elaboración conceptual aristotélica.

Esta clara preferencia por la filosofía socrático-platónico-aristotélica no debería inducir a desconsiderar que se la piensa siempre en confrontación constructiva con respecto a la aportación kantiana. Tal vez este aspecto no haya sido suficientemente resaltado en algunas exposiciones apresuradas y merece un tratamiento aparte.

Junto al aprecio rehabilitador de la ética aristotélica, hay un aspecto decisivo y original de la interpretación gadameriana de esta ética antigua y que consiste en su conexión desde un comienzo con la «hermenéutica de la facticidad» del primer Heidegger, el de los primeros seminarios a que asistió Gadamer en los años veinte, antes de la publicación de *Ser y tiempo*. Lo peculiar de Gadamer es presentar una *versión ética*, más que ontológica, de dicha conexión entre la filosofía práctica aristotélica y la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. Es a través de la figura de la *phronesis* aristotélica como Heidegger y Gadamer

6. Según Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, p. 159.

descubren un peculiar pensamiento hermenéutico fundado en la *experiencia* y su correspondiente verdad práctica. El desarrollo de este aspecto constituye un componente central de la ética gadameriana.

2) Una segunda fuente de la ética gadameriana proviene, a mi juicio, de la «hermenéutica de las ciencias del espíritu», por cuanto aquí está en juego el relativismo histórico, en virtud de la llamada «conciencia histórica» historicista. El problema de la historicidad fue uno de los aspectos más estimulantes del contexto intelectual en que se formó Gadamer (Hegel, Dilthey y Heidegger) y constituye un componente central de su pensamiento, que, por lo demás, sigue siendo un escollo habitual en los debates éticos contemporáneos. De tal manera que el propio Gadamer ha sido acusado de historicista y se ha visto forzado en ocasiones a responder precisando su propia posición al respecto: si la *historicidad* (el carácter histórico) de la *experiencia* hermenéutica implica o no un relativismo, de donde se derivan las pertinentes —graves— consecuencias para la ética.

3) En tercer lugar, me parece que el *humanismo* es una fuente de inspiración y configuración de la ética gadameriana, que cabe encontrar en el trasfondo de su pensamiento y en la defensa explícita de los valores humanistas. Lo cual le separa clara y significativamente de la posición de su maestro Heidegger. Pero es que Gadamer está convencido de que el humanismo ha contribuido eficazmente en la historia a conformar un tipo de *saber práctico experiencial* y, a su través, a promover la *formación (Bildung)* conforme a los valores humanistas, de modo que está acreditada su eficacia histórica para configurar un mundo ético.

3. LA RAZÓN PRÁCTICA HERMENÉUTICO-EXPERIENCIAL (RAZÓN EXPERIENCIAL EN EL ÁMBITO MORAL)

No podemos exponer aquí en detalle el contenido de cada una de las fuentes de la ética de Gadamer y su peculiar trasfondo experiencial, pero con su sola presentación es suficiente de modo introductorio para percatarse del componente experiencial básico en todas ellas. En ese sentido, el pensamiento de Gadamer constituye una aportación a la ética contemporánea, en la medida en que pone en funcionamiento una *razón experiencial de carácter hermenéutico en el ámbito moral*.

A mi juicio, dicho sea a modo de resumen anticipador, la hermenéutica de Gadamer pone de manifiesto por todas partes que lo decisivo es la *experiencia*

y que, por tanto, al final más que una ontología siguiendo el hilo conductor del lenguaje (*am Leitfaden der Sprache*), lo que «acontece» es, más bien, una *analítica hermenéutica de la experiencia con relevancia moral* (por tanto, una *ética hermenéutica*) siguiendo el hilo conductor precisamente de algo que es todavía más radical que el lenguaje, la experiencia (*am Leitfaden der Erfahrung!*), que es lo que realmente acontece (lo que nos pasa, queramos o no) en la vida humana (en la de cada cual). Por consiguiente, la gran aportación de la *ética hermenéutica* consiste básicamente en ofrecer un mejor *análisis de la experiencia moral*, como fondo desde donde podrá esclarecerse el sentido de la conciencia moral, de la acción moral e incluso de lo que pueda significar la realidad moral.

3.1. *Saber práctico (saber vital, existencial, hermenéutico)*

El estudio de Aristóteles con Heidegger ya en el año 1923 le posibilitó a Gadamer otro modo de acceder a Aristóteles, diferente del habitual, un enfoque que en un primer momento en el círculo heideggeriano denominaban «fenomenológico», pero que acabaría convertido precisamente en «hermenéutica».

El «saber práctico» se descubre principalmente en los análisis aristotélicos de la *Retórica* y de la *Ética*, que Heidegger y Gadamer conectan con la «hermenéutica de la facticidad». Pues en ésta «no se trataba tanto del ser, sino más bien de la experiencia de ese 'ahí' (*Da*) temporal, incomprensible, de que 'en el hombre se abre el 'ahí' y, a pesar de toda su apertura, permanece oculto»⁷. Más que de ontología, por tanto, de lo que se trataba, a mi juicio⁸, era de una *analítica del Da*, una analítica de la *experiencia*, desde la que precisamente se intentaba «destruir»⁹ y/o reconstruir la tradición filosófica¹⁰. Dar cuenta de ese acontecer experiencial de ocultación y destrucción de ocultaciones en toda comprensión es tarea de la hermenéutica.

7. Jean Grondin, «Prefacio» a H.-G. Gadamer, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 18.

8. Como he expuesto desde hace tiempo en otros trabajos, p.e., *El enigma del animal fantástico* (Tecnos, Madrid, 1991) y *El poder de la mentira* (Tecnos, Madrid, 1997).

9. Según Gadamer, «Destruction» significa «desmontar para descubrir» («Abbau zur Freilegung»).

10. Es éste un concepto, el de «destrucción crítica de la tradición filosófica», que Heidegger había desarrollado en 1922 en un escrito, no publicado, con el título «Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica)», al que por casualidad tuvo acceso Gadamer a través de Natorp. Es un escrito que durante

Heidegger al parecer buscó este apoyo en Aristóteles desde muy pronto para comprender su propuesta de una «hermenéutica de la facticidad», pues, como nos cuenta en otro lugar Gadamer¹¹, en uno de sus antiguos apuntes Heidegger anotó lo siguiente: «De retorno a A. [Aristóteles] desde la hermenéutica de la facticidad».

¿Cuál es el sentido de la «hermenéutica de la facticidad»? Según Gadamer, «el giro que Heidegger imprimió a la fenomenología de Husserl» significó, no sólo «la recepción de la obra de Dilthey por la fenomenología», sino que también fue «lo que dio por vez primera a la hermenéutica una importancia filosófica fundamental»¹². Esta primera modalidad de hermenéutica, a la que asistió y se vinculó Gadamer desde un principio, fue la «hermenéutica de la facticidad», que consistía básicamente en un estudio de la estructura existencial de la comprensión.

El sentido primordial de esta hermenéutica, tal como lo presintió Gadamer, fue descubrir un modo de *experiencia* existencial, que sustentaba un nuevo «punto de partida» (según sus propias expresiones) de «crítica al idealismo». Porque en dicha hermenéutica se mostraba el arraigo de la pregunta filosófica en la existencia fáctica, en la «facticidad» humana. Con este término parecía insistirse en la realidad efectiva del *factum* existencial (en la finitud, en la oscuridad de la vida).

Gadamer considera que la propia teoría hermenéutica obligaba a recuperar el legado socrático de una «sabiduría» práctica como la que se desarrolló en el círculo socrático-platónico-aristotélico y cuya figura más clara conceptualmente (más allá de la incitación constante de los diálogos platónicos) se encuentra en la «filosofía práctica» de Aristóteles. Y en este contexto es en el que Gadamer considera que el programa aristotélico que vincula el saber de la razón práctica (el saber práctico) a la *praxis* y al *ethos* —al igual que la versión hermenéutica sirve para criticar al idealismo— contribuye eficazmente a superar la *intelectualización* de la «ética» mediante la concepción aristotélica de la *praxis*, la *phrónesis* y del *ethos*.

mucho tiempo se consideró perdido, pero que por fin se publicó en 1989 en *Dilthey-Jahrbuch*, 6 (1989), pp. 237-269 (Vid. Gadamer, *Philosophische Lebensjahre* y J. Grondin, *Antología*, p. 18).

11. H.-G. Gadamer, «Heidegger y la diferencia ontológica» (1989), GW 10, pp. 58-70 (en *Antología*, 351).

12. H.-G. Gadamer, «Hermenéutica y diferencia ontológica» (1989), en *Antología*, p. 347.

Pues Aristóteles parte de que contamos con un *êthos* y de que, como resalta Gadamer, «no hay 'ethos' sin 'logos'»¹³. Aunque, a mi juicio, habría que decir, al unísono, que tampoco hay *logos* sin *ethos*. Es éste un punto clave de toda la ética aristotélica, que las virtudes éticas son inseparables de la virtud dianoética de la «phrónesis»; y habría que añadir asimismo que la phrónesis es inseparable del contexto —del ser— moral, del *ethos*.

La noción aristotélica de *ethos* expresa que la virtud no consiste sólo en el saber, que la posibilidad del saber depende de cómo sea uno. Y ese ser de cada uno ha recibido (experimentado) su «impronta previa (precedente)» por medio de la educación y la correspondiente forma de vida. Mediante este concepto Aristóteles dirige la mirada preferentemente hacia la *condicionalidad* de nuestro ser moral, hacia la dependencia de cada decisión particular respecto de sus determinantes prácticos y sociales, hacia la *facticidad* moral efectiva.

Dicho de otro modo: según Gadamer, Aristóteles no sólo tiene en cuenta la *subjetividad* de la conciencia moral (que enjuicia en los casos de conflicto), sino la *sustancialidad* sustentadora de la costumbre, que determina su saber moral y su acción de elegir (en los casos normales). Éste es el centro de gravedad de la ética filosófica en Aristóteles, el de la mediación entre el *lógos* y el *êthos*. Gadamer confía en un *orden moral* (un *ethos*), que es en el que descansan las instituciones sociales, antiguas y modernas.

3.2. *Saber hermenéutico (El problema hermenéutico de la aplicación y la actualidad de Aristóteles)*¹⁴

Ya según la vieja tradición hermenéutica la comprensión tenía tres momentos: *subtilitas intelligendi*, *explicandi* y *applicandi*. «Comprender es siempre interpretar»; la interpretación es la forma explícita de la comprensión. Pero «comprender es siempre también aplicar»¹⁵. En definitiva, se trata de un proceso unitario entre comprensión, interpretación y aplicación.

La comprensión hermenéutica nos sitúa ante la problemática de la *relación entre lo general y lo particular*. Comprender es un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Con ello gana una especial relevancia la *ética aristotélica*.

13. H.-G. Gadamer, «La idea de la filosofía práctica» (1983), en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 189.

14. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, cap. 10.

15. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 380

Aristóteles trató precisamente de la adecuada valoración del papel que debe desempeñar la *razón en la actuación moral*, de la *razón y el saber no al margen del ser*, sino desde su determinación y como determinación suya. El problema, por tanto, consiste en cómo puede haber un «saber filosófico sobre el ser moral del hombre» y «qué papel desempeña el saber respecto a este ser moral en general».

«Si lo bueno para el hombre sólo aparece en la concreción de la situación práctica en que se encuentra, entonces el saber moral debe comprender en la situación concreta qué es lo que ésta pide de él», es decir, «el que actúa debe ver la situación concreta a la luz de lo que se exige de él en general»¹⁶. Por tanto, «un saber general que no sepa aplicarse a la situación concreta carecería de sentido, e incluso amenazaría con ocultar las exigencias concretas que emanan de una determinada situación. Este hecho expresa *la esencia misma de la reflexión moral*»¹⁷.

Aristóteles sigue siendo en parte socrático, en cuanto que retiene el conocimiento como momento del ser moral, pero equilibra este aspecto socrático-platónico con el «momento del *ethos*», que él mismo «pone en primer plano». Pues también *el problema hermenéutico se aparta de un saber puro, separado del ser*. Por ejemplo, al hablar de la «pertenencia a la tradición» Gadamer ve en la comprensión misma un «momento del acontecer».

El ejemplo de la ética aristotélica ayuda a *evitar las falsas objetivaciones* debidas al método de la ciencia moderna. Pues el *saber moral* —tal como lo describe Aristóteles— no es un saber objetivo (*gegenständlich*), es decir, «el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos», que él se limita a constatar, sino que «lo que conoce le afecta inmediatamente. Es algo que él tiene que hacer»¹⁸.

El saber moral no es el saber de la ciencia. En este sentido, la delimitación aristotélica entre el saber moral de la *phrónesis* y el saber teórico de la *epistémé*, según Gadamer, es bien sencilla, sobre todo, si se tiene en cuenta que para los griegos el paradigma científico eran las matemáticas (un saber de lo inalterable, que se basa en la demostración y que cualquiera puede aprender). Frente a este modelo teórico de la ciencia, el «saber moral» trata de «lo que [el hombre] sabe de sí mismo». Y el hombre «se sabe a sí mismo como ser que actúa (...); su saber debe dirigir su hacer». «Aquí estriba el verdadero problema del saber moral que ocupa a Aristóteles en su ética. Pues la dirección del hacer por el saber aparece sobre todo, y de una manera ejemplar, allí donde los griegos

16. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 384

17. subrayada nuestro

18. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 385

hablan de *téchne*. Ésta es habilidad, es el saber del artesano que sabe producir ciertas cosas».

¿Es el saber moral también un saber técnico? Esto equivaldría a saber cómo producirse uno a sí mismo. «¿Debe el hombre aprender a hacerse a sí mismo lo que debe ser, igual que el artesano aprende a hacer lo que según su plan y voluntad debe ser? ¿Se proyecta el hombre a sí mismo conforme a su propio eidos igual que el artesano lleva en sí el eidos de lo que quiere fabricar y sabe reproducirlo en su material?»¹⁹.

Aunque Sócrates consideraba el *saber técnico* como un verdadero saber, sin embargo, *no es «el verdadero saber que hace al hombre y al ciudadano»*²⁰. Por tanto, las diferencias entre el saber moral y el saber producir (*techne*) resultan, según Aristóteles, decisivas. «El hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de la materia con la que trabaja. No puede producirse a sí mismo igual que puede producir otras cosas». Según Gadamer, «Aristóteles formula esta diferencia de un modo audaz y único, llamando a este saber un *saberse*, esto es, un *saber para sí*»²¹. Esta «delimitación frente al saber técnico es la más difícil»²², pues a primera vista parecen tareas análogas la del saber técnico y la del moral. ¿En qué consiste la diferencia? Del análisis aristotélico de la *phrónesis* se pueden entresacar aquí un par de aspectos:

a) Una *techne* se aprende, y se puede también olvidar. En cambio, «el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida». «Uno se encuentra ya siempre en la situación del que tiene que actuar (...), en consecuencia uno tiene que poseer y aplicar siempre el saber moral». «Por eso el concepto de la aplicación es tan problemático; sólo se puede aplicar algo cuando se posee previamente. Sin embargo, el saber moral no se posee en forma tal que primero se tenga y luego se aplique a una situación concreta. (...) Por ejemplo, *lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación que me pide justicia*».

Por eso el que «aplica» el derecho en una situación concreta se ve obligado a hacer concesiones respecto a la ley en sentido estricto, porque de otro modo no sería justo. «Haciendo concesiones frente a la ley no elimina aspectos de la justicia, sino que, por el contrario, encuentra un derecho mejor». En su análisis

19. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 386

20. subrayado nuestro

21. Vid. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 8; *Ética a Eudemo*, VIII, 2 (*Verdad y método*, 387). Subrayados nuestros.

22. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 388

de la *epieikeia*, la «equidad», Aristóteles da a esto una expresión precisa: «*epieikeia* es la corrección de la ley». Toda ley se encuentra en una tensión respecto a la concreción, porque al ser general no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción. «La ley es siempre deficiente», necesita un proceso de aplicación, si quiere atenerse a la compleja realidad humana.

Estas consideraciones permiten comprender la sutil posición de Aristóteles ante el problema de los conceptos morales, que puede ejemplificarse paradigmáticamente en el caso de la «justicia natural». Según Gadamer, Aristóteles rechaza el convencionalismo extremo y distingue entre lo que es justo por naturaleza y lo que es por ley, dado que existen cosas que no permiten por sí mismas una convención humana cualquiera, porque «la naturaleza de las cosas» tiende a imponerse constantemente.

Los conceptos morales no constituyen meras convenciones arbitrarias, sino que «en medio de toda la enorme variedad que muestran los *conceptos morales* entre los diversos tiempos y poblaciones también aquí hay algo así como una *naturaleza de las cosas*»²³.

b) Un segundo aspecto del análisis aristotélico de la *phrónesis* tiene que ver con una «modificación fundamental de la *relación conceptual entre medios y fines*, que es la que constituye la diferencia entre el saber moral y el saber técnico». «El saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general; el saber técnico, en cambio, es siempre particular y sirve a fines particulares».

«Cuando hay una *techne*, hay que aprenderla, y entonces se podrán también elegir los medios idóneos. En cambio, el saber moral requiere siempre ineludiblemente (...) buscar consejo en uno mismo», el «saber aconsejarse a sí mismo (*euboulía*)»²⁴.

«La expansión del saber técnico no logrará nunca suprimir la necesidad del *saber moral*, del hallar el *buen consejo*. (...) Las mismas determinaciones aristotélicas de la *phrónesis* resultan fluctuantes, pues este saber se atribuye ora al fin, ora al medio para el fin»²⁵.

El saber moral es peculiar, puesto que abarca los medios y los fines (y en esto es distinto del saber técnico). Por eso, «no tiene demasiado sentido distinguir aquí entre saber y experiencia, lo que en cambio conviene perfectamente a la *techne*. *El saber moral contiene por sí mismo una cierta clase de experien-*

23. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 392 (subrayados nuestros)

24. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 392

25. Vid. VI, 10 (*Verdad y método*, p. 393).

cia, incluso veremos que *ésta es seguramente la forma fundamental de la experiencia*»²⁶.

Entre los *caracteres más destacables de esta experiencia hermenéutica con relevancia ética* se encuentran la *facticidad*, la *historicidad* y la *lingüísticidad*. A la lingüísticidad se ha vinculado normalmente el carácter dialógico de la hermenéutica y fácilmente se comprende que sea éste un aspecto que conecta muy bien con elementos de una ética hermenéutica, basada en la experiencia de la comprensión, algunos de cuyos componentes son el «reconocimiento del otro» y el «saber escuchar». Grondin alude a una conferencia de Gadamer sobre la «filosofía del escuchar»²⁷, sobre cuya base «la idea básica universal de la hermenéutica» adquiere la forma de una «ética». El «escuchar» vendría a sintetizar la «ética de la hermenéutica», en la medida en que la «virtud del saber escuchar» es esencial para que pueda llevarse a cabo un auténtico «diálogo» y una «búsqueda común de la verdad».

Pero la lingüísticidad cuenta con un trasfondo experiencial, en el que se esconde el misterio del lenguaje. Pues, como comenta Gadamer, en cierta ocasión Heidegger rememorando a Max Kommerell dijo: «El lenguaje es el repicar del silencio». Al oírlo alguien comentó: «esto constituye una nueva teoría de la razón». A mi juicio, estos recuerdos y reflexiones confirman efectivamente la tesis que vengo defendiendo de que la fórmula filosófica más adecuada que recoge todos estos impulsos a partir de la lingüísticidad hermenéutica es la de una nueva concepción de la razón como «razón experiencial».

4. ASPECTOS CRÍTICOS (ALGUNAS DIFICULTADES Y LÍMITES)

1) *¿Carácter universal de la lingüísticidad?* Se afirma la lingüísticidad fundamental de la comprensión, pero se cuenta también con el «impacto directo del mundo» y unas condiciones reales, «que no son discurso ni lenguaje». ¿No sería más adecuado reconocer que, en vez de «lingüísticidad», lo que expresa la universalidad es la «experiencialidad»? Por tanto, más que el carácter lingüístico de la razón hermenéutica, lo más radical es su carácter experiencial, uno de cuyos componentes es la experiencialidad lingüística, pero siempre reconociendo que la vida misma del lenguaje está en la experiencia viva de la existencia, que no tiene por qué ser necesariamente lingüística (ni lingüístizada ni lingüístizable, si es que estos términos tienen que seguir teniendo un sentido no reductible a experienciado y experienciable).

26. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 394

27. Conferencia del 1 de febrero de 1996 (vid. Jean Grondin, «Prefacio», en H.-G. Gadamer, *Autología*, nota 1, pp. 11-12).

2) Una aplicación derivada de su concepción de la lingüisticidad es la que concierne a la *concepción gadameriana del diálogo* (y del «escuchar» en el diálogo que busca en común la verdad), que resulta excesivamente idealizada. Pues, para tal diálogo y actitud de escucha, lo que más falta hace, a mi juicio, no es «saber escuchar», sino *querer* escuchar y practicar ese diálogo y esa búsqueda común. Es esa una posibilidad de la existencia, pero, ¿pertenece al orden de la facticidad (a la existencia humana fáctica) o al de la idealidad? Creo que Gadamer no da cuenta adecuadamente de la conflictividad del mundo moderno y de la lucha de poder.

3) Y en el debate entre la *hermenéutica de Gadamer y la ética del discurso de Apel y Habermas* habría que tener en cuenta:

a) Aunque la crítica de la ideología, en los términos en que se practicó, haya desaparecido y se haya dejado paso en Habermas a una «teoría de la acción comunicativa» y a una «pragmática universal», no creo que haya desaparecido en el modelo de las ciencias reconstructivas todo sentido crítico-emancipador o utópico-liberador. Por tanto, la clave del acercamiento entre Habermas y Gadamer no consistiría en haber prescindido de la orientación emancipadora y utópica²⁸, sino una mayor consideración de la experiencia vital, de la amplitud de la experiencia, y en ese sentido, a mi juicio, hay que seguir hermeneutizando la teoría de la acción comunicativa y también la ética del discurso²⁹.

b) Por otra parte, la utopía emancipadora no ha sido reemplazada totalmente por la ética del discurso, sino que permanece un sentido utópico, aunque no utopista, de la razón, porque la orientación por un modelo hermenéutico del entendimiento en la ética discursiva no puede prescindir del momento *ideal*, *contrafáctico*, del momento de lo *incondicionado*, cuyas virtualidades utópico-liberadoras contribuyen a configurar una nueva *hermenéutica crítica*, no sólo en virtud de la *experiencia* sino también de la *razón discursivo-reflexiva*, aunque cada vez más experiencialmente ampliada. Por tanto, ni el carácter *re-constructivo* de la teoría de la acción comunicativa, ni el *reflexivo* de la ética discursiva están reñidos con el sentido *utópico-liberador* (mucho menos, en una renovada ética discursiva, en su versión cálida, de carácter mucho más *discursivo-experiencial*).

28. Vid. Jean Grondin, *Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, p. 409

29. Vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico* (Tecnos, Madrid, 1991) y *El poder de la mentira* (Tecnos, Madrid, 1997); Adela Cortina y Domingo García Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas* (Tecnos, Madrid, 2002).

CAPÍTULO 4 DIÁLOGO Y RESPONSABILIDAD: CLAVES DE LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA DE GADAMER¹

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA
Universidad de Valencia, España

INTRODUCCIÓN

Hablar de “filosofía moral y política en perspectiva hermenéutica-dialógica” sería pretender reconstruir 50 años de filosofía porque desde la publicación de *Verdad y Método* en 1960 casi toda la filosofía moral contemporánea tiene alguna deuda pendiente con esta tradición. La expresión “perspectiva hermenéutica-dialógica” tiene cierta trampa y ahí es donde quiero situar mi intervención. Quiero aclararla porque el enfoque que hace del diálogo el eje de la hermenéutica nos puede ayudar a sentar las bases para la renovación de una ética de la responsabilidad que no disocie o desintegre en el análisis de la acción categorías sustanciales dentro de la vida moral como las convicciones, tradiciones, valores y el conjunto de significados que hacen valiosa la vida humana. En este sentido, el diálogo no se limita a ser un factor regulativo o procedimental que nos garantiza la corrección de las normas que regulan la acción, sino un elemento constitutivo en la realización de los proyectos de vida buena.

1. El presente trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación dirigido por Adela Cortina con el nombre de “*Ética económica y empresarial desde la perspectiva de la ética del discurso*”, subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología con el código BFF 2001-3185-C02-01.

En la hermenéutica filosófica, el “diálogo” no define un procedimiento de comunicación, sino la categoría que describe la estructura moral de la vida humana en todas sus dimensiones. Pero esta no es toda la trampa del término “hermenéutico-dialógica”, hay una pista más esclarecedora que está en el hecho de que la obra de Gadamer se ha “construido con” y “constituido en” el diálogo con otras tradiciones filosóficas. La relevancia de autores como Habermas, Apel, Ricoeur, Taylor, Vattimo o Rorty en el ámbito de la ética contemporánea sería inexplicable sin la obra de Gadamer. Su legado ha permitido una transformación de la filosofía moral y política contemporánea². Para concretar esta transformación vamos a dividir nuestra exposición en dos momentos: en el primero señalaré las claves interpretativas de esta transformación y en el segundo presentaré las aportaciones de Gadamer en su reconstrucción de la ética de la responsabilidad.

I. CLAVES HISTÓRICAS DE LA ÉTICA HERMENÉUTICA

La primera es indicar la dificultad de dividir con claridad lo moral y lo político en la obra de Gadamer. Sería muy difícil entender el significado de su obra si quisiéramos separar de ella la importancia y el valor que en ella tiene la filosofía moral y política. Por dos razones:

- a) Por el valor que él tiene como personaje y testigo emblemático de *la historia moral y política europea*. La aparición de *Verdad y Método* en 1960 sólo puede entenderse como el intento de reconstruir con responsabilidad histórica las tradiciones que han dado forma al humanismo europeo. Quizá una de sus grandes lecciones morales y políticas se encuentra en la necesidad irrevocable de contar con la historia del humanismo europeo para plantear con responsabilidad una filosofía moral y política a la altura de los tiempos. En palabras de Gadamer: “*La experiencia más descorazonadora que la humanidad ha hecho en este siglo es la de ver que la razón misma es vulnerable*” (VM, II, 48/42)³.

2. Sobre el papel del diálogo en la hermenéutica puede verse nuestra investigación *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.

3. A partir de ahora citaremos los dos volúmenes *Verdad y Método* por la edición de Editorial Sígueme. El vol. I, por la edición de 1977 que tradujeron A. Agud y R. de Agapito, el vol II por la edición de 1992 traducida por Manuel Olasagasti. Junto a la

- b) Por el papel que *la ética filosófica* ha desempeñado en el conjunto de su obra. No la *Ética* como una simple disciplina académica, sino como la exigencia filosófica de pensar con radicalidad la tarea de hacer el mundo habitable. Aquí tenemos que recordar tres momentos importantes en su obra:

- Sus primeros trabajos filológico-filosóficos sobre *La ética dialéctica de Platón*. Un trabajo que ya anuncia las raíces socráticas sobre las que reivindicará a lo largo de toda su vida la presencia de Platón y Aristóteles.
- Su clásico artículo de 1963 titulado *Sobre la posibilidad de una ética filosófica* donde anuda y convierte en inseparables las dos tradiciones con las que se ha construido la ética filosófica occidental: Kant y Aristóteles. Ahí se inicia la rehabilitación de la filosofía práctica como base de cualquier intento de construir una “filosofía” (*theoría*) sobre la vida moral.
- Hay un dato importante y que no se puede pasar por alto en la difícil tarea de civilizar (o urbanizar como diría Habermas) a Heidegger: la referencia constante a la *Carta sobre el Humanismo*. Recordemos que se trata de un texto clave de Heidegger donde él respondía a la pregunta que le hacía Jean Beaufret de por qué no elaboraba una *Ética*.⁴

Este dato desempeña un importante papel porque nos permite explicar las aportaciones innovadoras de Gadamer:

- la estrecha relación entre la filosofía de la existencia (como una filosofía de la verdad y la libertad) y la ética hermenéutica en su crítica al devenir de una ciencia despersonalizada que tenía una fe liberal en el progreso humano. Gadamer no sólo sustituye a Jaspers en la cátedra de Filosofía de Heidelberg sino que continúa y radicaliza su concepto de filosofía práctica. Aunque Gadamer haya criticado siem-

página de estas ediciones indicamos la referencia del texto original de los dos primeros volúmenes de las obras completas (*Hermeneutik: Gesammelte Werke* vol I y II), Mohr, P. Siebeck, 1986.

4. Gadamer se sorprende ante la insistencia con la que se plantea a Heidegger la pregunta por la ética: “Me parece que es una señal de alarma, o incluso una señal de la pobreza moral de la sociedad actual, el hecho de que se tenga que preguntar a otro qué es lo honorable, qué es lo decente, qué es lo humano. Y que se espere la respuesta de otro, del llamado filósofo. Ahí se traiciona la desorientación en la que ha caído la sociedad”, *Acotaciones hermenéuticas*. Trotta, Madrid, 2002, p. 55. Trad. de A. Agud y R. de Agapito.

pre los riesgos de psicologización de la ética de Jaspers, al pensar tan estrechamente las relaciones entre “razón” y “existencia”, ha visto en él un punto de partida para la renovación de la ética filosófica. Jaspers se mantiene vivo en Gadamer por tres razones:

- i. Como filósofo (y médico) no reduce el diálogo a su dimensión lógica o apalabrante, lo sitúa como encuentro y comunicación de existencias;
 - ii. Detrás de la verdad existencial no está sólo una existencia de carne y hueso sino una apelación a la finitud humana, a la vulnerabilidad del obrar humano y la historicidad;
 - iii. La dignidad filosófica del concepto de situación se convierte en una recuperación crítica cuando el ser humano se sitúa ante una “situación límite”.
- la radicalización del humanismo dentro de la filosofía moral y política, no por el retorno o nostalgia al individuo o la conciencia como categorías individuales, sino por el nuevo esclarecimiento de las raíces históricas, comunicativas y ontológicas de todo proyecto político que sitúe en el centro al ser humano. Frente a quienes entienden el humanismo como un proyecto de subjetivación, individualización o disgregación, Gadamer nos presenta un humanismo presidido por la experiencia del tú y la efectividad de la historia. De forma análoga a como Levinas reacciona frente a Heidegger elaborando un *Humanismo del otro hombre*, Gadamer clarifica con los conceptos de las ciencias del espíritu el sentido de la crítica de Heidegger a la individualización y atomización de las ideologías humanistas. En cierta medida, podemos hablar de una crítica del humanismo antropocéntrico y la necesidad de buscar un humanismo no antropocéntrico, por los peligros que este tiene de entregarnos al individualismo, el subjetivismo y el atomismo moral. Un humanismo que en Gadamer puede ser descrito como un “humanismo de la calidad de vida”⁵.
 - la relevancia de una metafísica renovada para la filosofía moral y política. La hermenéutica no supone el fin de la metafísica, sino el final de las metafísicas que se limitan al estudio crítico del conocimiento (reducidas a “epistemología”) o que retornan acríticamente a planteamientos naturalistas (reducidas a “filosofía de la naturaleza”). La rehabilitación de la filosofía práctica de la hermenéutica no supone el retorno a una filosofía

5. Acotaciones hermenéuticas, op. cit., p. 47.

pre-crítica ni una rehabilitación naturalista de Aristóteles, sino el anuncio de una filosofía “meta-crítica”. De la misma forma que Gadamer no le da la espalda a las exigencias de la ética kantiana, tampoco cree necesario prescindir de la ética aristotélica para evitar que la filosofía moral y política contemporánea caiga en el idealismo descarnado o el realismo naturalista.⁶

- c) Una tercera clave se encuentra en lo que Quentin Skinner ha llamado el *retorno de la gran teoría* en las ciencias humanas. Gadamer no tenía pretensiones de hacer ninguna “gran teoría”, ni pretendía presentar la “hermenéutica” como un nuevo sistema para las humanidades. Lejos de él se encontraba la pretensión que Skinner recoge de Mills como “elaborar una teoría sistemática sobre la naturaleza del hombre y la sociedad”⁷.

Para el conjunto del saber filosófico, las humanidades y las ciencias sociales, la obra de Gadamer desempeña un papel revolucionario por varias razones:

- i. Exige plantear conjuntamente la naturaleza del hombre y la sociedad, nos obliga a pensar la acción humana de manera integral. La Ética y la Política no se reducen a simples teorías de la acción del sujeto o de la sociedad; ambas se integran en un horizonte histórico donde la “comprensión” de la acción tiene una dimensión histórica y ontológica, es una dimensión práctica como “acontecer”, como realización histórica de una determinada forma de ser y no de otra.
- ii. Asigna a la filosofía un papel decisivo en la mediación de conocimientos fragmentados, provengan estos de las ciencias naturales o de las ciencias sociales. La dignidad de la filosofía ya no vendrá de su servidumbre ante el saber científico, teológico o sociológico, sino de su capacidad comunicativa para interpretar significativamente el conjunto de la vida y la historia humana.
- iii. Articula espacios públicos de comunicación civilizando la investigación científica; en este sentido la hermenéutica sienta las bases para argumen-

6. Sobre el significado y alcance de la hermenéutica en el conjunto de la ética contemporánea puede verse J. M. García Gómez-Heras, *Ética y Hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

7. El libro compilado por Skinner recoge un breve capítulo dedicado a Gadamer y elaborado por W. Outhwaite sobre el impacto de Gadamer en el conjunto de las ciencias sociales, cfr. *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas*. Alianza, Madrid, 1998, p. 31 ss, trad. de Consuelo Vázquez de Parga.

taciones públicas que no nacen por ocultamiento, psicologización o privatización de las convicciones, sino por su exposición pública, su argumentabilidad y su pretensión de verdad.

- iv. Des-dogmatiza (humaniza) las afirmaciones científicas porque las sitúa social e históricamente, así continúa la crítica de la razón instrumental que habían realizado otras tradiciones del siglo XX. Ante la pretensión de dogmatismo (entendido como actitud de quienes intentan sustraerse al tiempo histórico) que a veces acompaña las afirmaciones de la comunidad científica y su optimismo tecnológico, la hermenéutica es una filosofía crítica porque sitúa el quehacer de la investigación científica en el camino histórico de la verdad. Esta reubicación del quehacer científico como forma de actividad histórica ha podido ser interpretada por algunos como una concesión al relativismo o el escepticismo.
- v. Devuelve al ser humano de carne y hueso su protagonismo cuando los técnicos o expertos pretenden sustraérselo. No es una simple ética del ciudadano o del individuo, nos hallamos ante un giro ontológico verdaderamente radical porque lo lingüístico de la hermenéutica no es lo simplemente lingüístico (*lógico, verbal, o apalabrante*) tiene que ver con lo expresivo, lo carnal y lo vital en su sentido más fáctico e íntimo. En este sentido, el giro ontológico no es simplemente sintáctico o semántico, sino también radicalmente semiótico o pragmático-existencial. En esta dirección ha construido K. O. Apel su propuesta ética.⁸
- vi. Sitúa cualquier propuesta moral o política en un horizonte histórico y cotidiano que le proporciona sentido. La rehabilitación de la filosofía práctica no es una simple recuperación del carácter aplicado de la ética, sino una recuperación de la pretensión de universalidad de toda propuesta de vida buena para ser considerada propiamente moral. Historicidad de la moral no es sinónimo de *relatividad* de la moral sino radicalidad práctica de la propuesta moral.

8. Cfr. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme, Salamanca, 1989.

II. CLAVES PARA UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD DIALÓGICA

1. *La dimensión histórica de la responsabilidad: conciencia de la situación*

Hay que recordar que el primer título propuesto para *Verdad y Método* fue *Comprender y Acontecer*. Con él quería recoger lo importante que habían sido estas categorías para él y para Heidegger. No podía hablar de *destino del ser* pero sí de *historicidad y acontecer*. Esto significa que su primera aportación a la filosofía moral y política es la historicidad. Lo que no supone relatividad, contextualidad o fragmentariedad, sino conciencia de finitud, receptividad o pasividad. Recordemos una de las expresiones que más se repiten en toda la obra de Gadamer: *Cuánto acontecer hay en cada comprender*. La comprensión no es una simple actividad epistemológica o mental, sino expresión de una inteligencia viva, estructuralmente práctica y situada. Esto no significa una razón acomodada y acrítica con el *status quo* porque el concepto de situación que presenta la hermenéutica es *abierto*, plantea un mundo de oportunidades que se ofrecen a la existencia y ante las que tiene que comprometerse. El intérprete está condicionado por la tradición, los prejuicios o la historia efectiva, pero no está determinado.⁹

Para interpretar adecuadamente una situación debemos partir de la finitud de la experiencia hermenéutica, por eso Gadamer habla de situación en general, sino de *situación hermenéutica*. Una ética de la responsabilidad (¡como si la responsabilidad no fuese el núcleo de toda ética!, afirmaba en 1992)¹⁰ no es desentendiéndose de la interpretación que se hace de la situación, como si la interpretación no estuviera históricamente motivada. Ser responsable no es simplemente argumentar para justificar nuestra vida o calcular las consecuencias de nuestra acción, es buscar las preguntas a las que nuestra vida es respuesta:

“la cuestión de la historia no afecta a la humanidad como un problema científico, sino de su propia conciencia vital. Tampoco se trata sólo de que los humanos tengamos una historia en el sentido de que vivimos nuestro destino en fases de

9. Sobre la recepción de *Verdad y Método* véanse nuestros trabajos: “Raíces fenomenológico-lingüísticas de la hermenéutica de Gadamer”: *Estudios filosóficos*, 115 (1991), 503-524; “Hermenéutica y ciencias sociales. La acogida conflictiva de *Verdad y Método*”: *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, XVIII (1991), 119-151.

10. *Acotaciones hermenéuticas*, op. Cit. P. 56.

ascenso, plenitud y decadencia. Lo decisivo es que precisamente en este movimiento del destino buscamos el sentido de nuestro ser. El poder del tiempo que nos arrastra despierta en nosotros la conciencia de un poder propio sobre el tiempo a través del cual conformamos nuestro destino. En la finitud misma indagamos un sentido." (VM, II, 35/29)

Así podemos decir que hay una falsa responsabilidad y una verdadera responsabilidad, la primera es aquella que se desentiende del carácter condicionado, histórico y responsivo de la vida humana. De la misma forma que el condicionamiento es un momento la verdad, así la situación es un momento necesario en la determinación de la verdadera responsabilidad, un momento que implica autoconocimiento radical. Una verdadera responsabilidad es aquella que no se limita a situarnos en la historia (haciendo presentes nuestros prejuicios) sino aquella que nos conduce más allá de nosotros mismos, aquella que puede hacer valer algo contra nosotros mismos.

Precisamente las ciencias del espíritu van a tener esa misión de recordarnos la radicalidad de nuestro autoconocimiento:

"Las ciencias del espíritu no deben servir sólo para ratificar desde la tradición histórica lo que ya sabemos sobre nosotros mismos, sino también, directamente, para algo distinto: procede recibir de ellas un acicate que nos conduzca más allá de nosotros mismos... procede reconocer —contra nosotros mismos— dónde hay nuevos obstáculos." (VM, II, 47/41)

2. Afrontar los desafíos de una mentalidad tecnológica

Este conocimiento de nuestra situación ha estado y sigue estando determinado por el lugar que la mentalidad científica desempeña en nuestro mundo. Gadamer afronta de lleno el desafío de la mentalidad tecnológica. Una falsa responsabilidad no es sólo aquella que se olvida de la conciencia de la propia situación personal sino aquella que se olvida de la propia situación histórica y deja en manos de los técnicos, los expertos, los científicos o los funcionarios el futuro de una humanidad que es, también, el futuro de la libertad.

En este sentido, resulta sorprendente el itinerario que Gadamer realiza para responder y afrontar los desafíos éticos de la mentalidad científico-técnica. Aunque es un itinerario que puede recorrerse con la recuperación que él hace de la ética griega, también es un itinerario que puede recorrerse a través de la permanente presencia de la ética de Kant. No basta con aceptar el malestar que está produciendo esta mentalidad o describir las numerosas inquietudes y desafíos, hace

falta una recuperación de todas las voces críticas que durante los últimos siglos se han resistido a esta mentalidad instrumental:

"la indiscutida autoridad de Kant a lo largo del siglo XIX y XX no fue nunca acompañada de una verdadera atención al mundo de la vida y a su autonomía pragmática. De hecho, el legado de Kant sólo tuvo una recepción genuina bajo la forma de las ciencias, sobre todo en las formas del espíritu que nacieron junto a las ciencias de la naturaleza, así como en las ciencias de la cultura basadas en la filosofía de los valores. Y esto significa que se lo integró en el marco de una teoría del conocimiento anclada en el hecho científico."¹¹

Para Gadamer la ética kantiana resulta determinante en la modulación de una verdadera ética de la responsabilidad. No se trata de una ética que deslegitime la autoridad de los diferentes expertos que, continuando la interpretación de la responsabilidad que hace Max Weber se orientan antes por el imperativo del conocimiento que por la buena voluntad. Se trata de recuperar una ética mucho más radical que debe entender la razón como práctica y, lo que es mucho más importante, una razón que no parcele, fragmente o divida la inteligencia, como si la racionalidad de fines y la racionalidad de medios expresaran dos razones diferentes. El imperativo categórico está indicando la existencia de límites absolutos en la persecución de nuestros propios fines¹².

La verdadera responsabilidad incumbe a todos los ciudadanos, no sólo a los expertos. No es justo dejar las decisiones en manos de los expertos como si ellos fueran los únicos que conocen con precisión las consecuencias de las acciones, estaríamos agravando el carácter dramático que ya tiene, de por sí, la propia ética del científico que está obligado a situarse entre la especialización y la generalización, entre sus obligaciones como investigador y sus obligaciones como ciudadano. Si la verdadera responsabilidad tiene un carácter universal es porque implica a todos y afecta a todos, no se juega sólo en los laboratorios sino en el mundo de la vida.

3. Un concepto hermenéutico de libertad

En la historia de la filosofía moral siempre se nos plantea el falso dilema de optar entre la libertad de los antiguos o la libertad de los modernos, como si no

11. *Acotaciones hermenéuticas*, op. cit., p. 45.

12. H. G. Gadamer, *La herencia de Europa*. Península, Barcelona, 1990, p. 139, trad. Pilar Giralt.

fuera posible un concepto hermenéutico de libertad. Este es precisamente el que Gadamer nos ofrece, y lo hace realizando una síntesis entre la filosofía moral de Kant y un modelo de razón práctica presidido por la búsqueda de la verdad. La novedad del concepto hermenéutico de libertad viene determinada por plantear conjuntamente dimensiones que la simplificación entre modernos y antiguos dejaba de lado, por ejemplo, el valor de la participación del ciudadano y la importancia del control del poder, el lugar de la palabra común o lenguaje y la capacidad de crítica, la autoridad: "La historia de la autoridad es, a la vez, la historia de la libertad..."¹³.

Además de reconstruir lo que él llama las bases antropológicas de la libertad, su punto de partida está en la crítica del metodologismo de la razón instrumental y, sobre todo, el ideal de una ilustración plena:

"el ideal de una ilustración plena ha fracasado, y esto sugiere la misión especial de las ciencias del espíritu: tener siempre presente en la labor científica la propia finitud y el condicionamiento histórico, y resistir la autoapoteosis de la Ilustración. No pueden evadirse de la responsabilidad derivada de la influencia que ejercen. Frente a la manipulación de la opinión pública por la publicidad sesgada del mundo moderno, ellas ejercen a través de la familia y la escuela una influencia directa en el mundo del adolescente. Cuando ellas se guían por la verdad, trazan la huella imborrable de la libertad" (VM, II, 48/42)

La reconstrucción de la libertad no se construye sólo frente al determinismo de la ciencia moderna:

"Al defender la libertad como un hecho singular de la razón humana, y ante la imposibilidad de concebir sin el postulado de la libertad la razón práctica, y la existencia moral y social del hombre, dio una nueva legitimación al pensamiento, bajo el signo de la libertad, frente a todas las tendencias deterministas que derivan de la ciencia natural moderna..." (VM, II, 184/188)

También frente a una sociedad de masas donde cada día cobra mayor importancia el concepto de opinión pública y, sobre todo, en sociedades que han sido calificadas como "liberales". En este sentido, el desafío del concepto hermenéutico de libertad está en la "formación para la libertad". Una libertad vinculada a la capacidad de juicio que se ha convertido en un bien escaso. La clave está en la participación, a través de ella aprendemos a elegir:

13. *La herencia de Europa*, op. cit., p. 119.

"... pese a las proporciones gigantescas de los actuales grandes estados y sus sistemas económicos, la participación en todos los ámbitos de la vida social es de capital importancia... Aquí se halla la última raíz de la libertad que hace seres humanos a los seres humanos: la elección. Tienen que elegir y saben —y saben decir— a qué se comprometen con ello: elegir lo mejor y, como tal, el bien, la razón y la justicia... La elección presupone distancia, visión de las posibilidades derivadas del esquema de acción de impulso y deseo, en el cual se mueven los animales y que los retiene en las trayectorias fijas de las reacciones desencadenadas por el estímulo momentáneo. Donde hay seres humanos hay distancia. Hay tiempo, sentido del tiempo, apertura al futuro, incluso también en la percepción del propio fin..."¹⁴

4. *Poner en juego la subjetividad para buscar la verdad*

Una persona responsable no es sólo aquella que hace o deja de hacer algo, sino aquella que se pone en juego a sí misma respondiendo a una situación mediante lo que Gadamer llama dialéctica de la pregunta y la respuesta. Hace hincapié en lo que llama la "primacía hermenéutica de la pregunta", lo que supone un interesante planteamiento donde la vida humana no se encuentra prisionera en un horizonte cerrado de sentido sino ante un horizonte abierto que está exigiendo respuestas. La responsabilidad comienza cuando irrumpe la pregunta, y esto supone un cuestionamiento de las opiniones establecidas, un cuestionamiento del sentido establecido, un zarandeo de la propia subjetividad que se ve forzada a reorientarse de nuevo y, de esta forma, movida, empujada y obligada a responder. La pregunta se impone y por eso la responsabilidad está más próxima al padecer que al hacer.

La expresión "obligado a responder" puede entenderse de una forma muy simple y llegar así a la conclusión de que Gadamer plantea una teoría irresponsable de la responsabilidad. Si alguien está obligado a responder, en el sentido de que está forzado a orientarse de una determinada manera y no de otra, entonces poco espacio habría para el ejercicio y la realización de la libertad. A nuestro juicio debe entenderse de una forma más radical y aquí es donde aparecen dos reflexiones muy próximas que Gadamer ha sabido rentabilizar: la fenomenología del diálogo platónico y del juego. Tanto en uno como en otra la persona está obligada a responder en el sentido de participar activamente en la

14. *La herencia de Europa*, op. cit., 122-123.

conversación y en la actividad de jugar. El punto de partida de la fenomenología del diálogo está muy claro:

“Comprender la cuestionabilidad de algo es en realidad siempre preguntar. Frente al preguntar no cabe un comportamiento potencial, de simple prueba, porque preguntar no es poner sino probar posibilidades. Desde la esencia del preguntar se vuelve claro lo que el diálogo platónico pretende demostrar en su realización fáctica. El que quiera pensar tiene que preguntarse. Cuando alguien dice “aquí cabría preguntar”, esto es ya una verdadera pregunta, atenuada por prudencia o cortesía... la dialéctica de pregunta y respuesta permite que la relación de la comprensión se manifieste por sí misma como una relación recíproca semejante a la de una conversación. Es verdad que un texto no nos habla como lo haría un tú. Somos nosotros, los que lo comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa. Sin embargo, este hacer hablar propio de la comprensión no supone un entronque arbitrario nacido de uno mismo, sino que se refiere, en calidad de pregunta, a la respuesta latente en el texto. La latencia de una respuesta implica a su vez que el que pregunta es alcanzado e interpelado por la tradición. Esta es la verdad de la conciencia de la historia efectual.” (VM I, 453-457/381-184)

Prestemos atención a una expresión que aparece en este texto: “un texto no nos habla como lo haría un tú”. Gadamer no está planteando explícitamente una teoría de la responsabilidad sino una teoría de la interpretación llevando hasta sus últimas consecuencias lo que él llama la “primacía del preguntar”. No se trata de una interpretación filológica, jurídica o teológica, se trata de una ontología de la actividad humana de interpretar porque la orientación de nuestras vidas está dependiendo de esta interpretación. Interpretar no es simplemente jugar un papel o descubrir un sentido, interpretar es ponerse uno a sí mismo en juego cuando se representa un papel o participa en un horizonte de sentido. El núcleo de la ética de la responsabilidad de Gadamer está en su teoría de la interpretación. Pero, ¿por qué un texto no nos habla como nos hablaría un tú?, sencillamente porque la alteridad del texto es diferente a la alteridad del tú: una referida al texto porque estamos obligados a responder ante algo (una situación, una norma, un problema...), otra referida a un tú porque estamos obligados a responder ante alguien.

Estas dos formas de entender la responsabilidad no tienen un carácter dilemático, como si la responsabilidad de quien interpreta un texto no fuera compatible con la responsabilidad de quien responde ante la interpelación de un “tú”. Planteado en otros términos, como si la responsabilidad ante “lo lejano” no fuera compatible con la responsabilidad ante “el próximo”, como si la nece-

sidad de situarnos en la vida cultural no fuera compatible con la obligación de responder a las necesidades de quienes tenemos más próximos. No son formas de entender la responsabilidad ante las que tengamos que optar porque la experiencia del diálogo y del juego ambas aparecen unidas:

“Mi idea es que la naturaleza del juego, consistente en estar impregnado de su espíritu —espíritu de ligereza, de libertad, de la felicidad del logro— y en impregnar al jugador, es estructuralmente afín a la naturaleza del diálogo, que es el lenguaje realizado. El modo de entrar en conversación y de dejarse llevar por ella no depende sustancialmente de la voluntad reservada o abierta del individuo, sino de la ley de la cosa misma que rige esa conversación, provoca el habla y la réplica y en el fondo conjuga ambas. Por eso, cuando ha habido diálogo, nos sentimos “lentos” (VM, II, 150-151/152)

Quienes desconozcan la relevancia del concepto de juego pensarán que es poco serio analizar la responsabilidad con la experiencia caprichosa del juego. El juego no puede entenderse como una actividad subjetiva:

“la auténtica experiencia del juego consiste en el predominio que ejerce en él algo que sigue su propia ley...Lo que determina la conciencia del jugador es que el vaivén del movimiento lúdico es de una extraña libertad y ligereza...Todo lo que entra o está en el juego no depende ya de sí mismo, sino que aparece dominado por la relación que llamamos juego...El se ajusta al juego o se somete a él, es decir, renuncia a la autonomía de su propia voluntad... Lo que constituye al juego no es tanto el comportamiento subjetivo de los dos jugadores sino la formación del movimiento mismo que preside como en una teleología inconsciente la conducta de los individuos...Lo determinante es la figura unitaria del movimiento en conjunto lo que conforma en sí el comportamiento cinético de cada uno. Esto significa, en una generalización teórica, que la personalidad de los individuos, su conducta y su comprensión de sí mismos, se diluyen de algún modo en una concreción superior que es realmente el verdadero factor determinante.” (VM, II, 127-128/128-129)

En este sentido, la responsabilidad debe entenderse en toda complejidad no sólo como una actividad subjetiva u opción personal donde el individuo responde voluntariamente, sino como entrega del individuo a un juego que le acoge, le integra y, según Gadamer en este texto, le exige una renuncia a la autonomía. Llegamos aquí a un punto capital que exigiría una reconstrucción más completa de su pensamiento para desvelar las deudas contraídas con la teología protestante donde la analogía del juego es determinante para describir

de forma inteligible la experiencia de la fe. Un punto en el que no cabe olvidar tampoco que la estructura del juego permite al jugador abandonarse a él y “le libra del deber de la iniciativa, que es lo que constituye el verdadero esfuerzo de la existencia.” (VM, I, 148/111)

Entre las diferentes interpretaciones de esta “renuncia a la autonomía” hay una en la que renuncia puede interpretarse como “disponibilidad”. El jugador responsable no es aquel que desaparece en el juego sino el que se integra en él, aquel que consigue que el protagonismo esté en el propio juego y no él. En términos de ciudadanía podríamos decir que un ciudadano responsable no es aquel que renuncia a sus derechos, su forma de ser o simplemente su capacidad de juicio, sino aquel que se descubre como parte constitutiva de la ciudad, participa en ella, la siente como suya y está disponible para la ciudad como tarea común. En términos de vida educativa y familiar sucede algo similar; un profesor responsable no es aquél que renuncia a su autonomía para entregarse ciegamente al juego de enseñar y aprender, tampoco un padre responsable es aquel que renuncia a su autonomía para dedicarse a la crianza de sus hijos. En estos casos siempre aparece unida la responsabilidad ante alguien y la responsabilidad ante algo, no es sólo la alteridad del tú la que me obliga a responder, sino la alteridad de una actividad que tiene su fin en sí misma y que no está exigiendo una “afirmación del yo” en su posición sino una “negación del yo” como dis-posición.

Esta interpretación exigirá que completemos la analogía del juego con la analogía del diálogo. Ahora bien, aunque ambas analogías desempeñen un papel central en la ética gadameriana es esta última la que ha proporcionado más luz no sólo en la difícil tarea de construir una ontología hermenéutica sino en la de construir una ética de la responsabilidad. ¿A qué nos estamos refiriendo cuando decimos que Gadamer presenta una ética de la “responsabilidad dialógica”? ¿Es una responsabilidad donde el diálogo es un medio de comunicación para conseguir acuerdos?

5. La estructura dialógica de la comunicación humana

Hay en *Verdad y Método* una frase que puede ayudarnos a desvelar la estructura comunicativa de la responsabilidad: “desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos acercarnos a las tinieblas del lenguaje” (VM, I, 457/383). Esta frase está indicando el camino que Gadamer ha recorrido donde el lenguaje se ha convertido en el hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica. Un camino cuyo punto de partida está en “el diálogo que nosotros mismos somos”; en este sentido el diálogo no es un procedimiento para

facilitar la comunicación, sino el foco que proporciona luz a la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo. Frente a quienes creen que el diálogo tiene que ser pensado desde el lenguaje, sucede lo contrario: el lenguaje tiene que ser pensado desde el diálogo. Aunque parezca obvio, este enfoque condiciona la ubicación de la hermenéutica en la historia de la filosofía moral contemporánea.

Si dejamos a un lado este carácter estructural del diálogo y nos centramos en las aportaciones de la hermenéutica a la filosofía del lenguaje no será difícil situar la hermenéutica de Gadamer dentro de lo que Rorty ha llamado “giro lingüístico”. En este caso, la ética de Gadamer se inscribe en una tradición donde también se encuentran Heidegger o Wittgenstein, donde hay que cuidar mucho el uso de las palabras porque con ellas se hacen cosas e indican una forma de vida. Así, la ética de Gadamer se haría depender de una ontología lingüística, como si el diálogo fuera uno más de los muchos actos de habla posibles, como si el diálogo fuera una figura lingüística con relevancia moral para la consecución de acuerdos entre los interlocutores. En este sentido, como hemos señalado en otros escritos, Gadamer es una de las fuentes principales de la *ética del discurso* de J. Habermas y K.O. Apel.¹⁵

Si decidimos partir del carácter estructural del diálogo para acercarnos a la ontología hermenéutica, entonces la ética de Gadamer tiene un estatuto propio que no viene condicionado por su ontología lingüística sino por el lugar del diálogo no sólo en la constitución de la “razón”, sino en el conjunto de la “existencia” humana. Por eso no hablamos únicamente de una racionalidad dialógica, sino de un pensamiento dialógico. Esta es una clave importante para explicar por qué Gadamer no sólo ha querido marcar distancias con la filosofía del lenguaje, sino con la filosofía de la acción que situaba la hermenéutica en el “giro pragmático”. Si quisiéramos ser honestos con el conjunto de la obra de Gadamer no tendríamos que hablar de “giro lingüístico” o “giro pragmático”, sino de “giro dialógico” en la ética contemporánea¹⁶. La comprensión no sólo tiene un alcance ontológico sino moral: “entenderse unos con otros significa entender al otro. Y esto tiene una intención moral, no lógica”¹⁷.

15. Véase nuestro trabajo “La herencia de Gadamer en K. O. Apel: ¿hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental”: *Pensamiento* 50 (1994), 253-266.

16. Esta es la interpretación con la que cabe realizar la crítica al reduccionista concepto de hermenéutica que utiliza Rorty, como hemos demostrado en “Esperanzas de libertad: Ética y Política en la hermenéutica de Gadamer y Rorty” en Ch. Maillard/ L. E. de Santiago (eds.) *Estética y Hermenéutica. Contrastes* 4 (1999), 193-212.

17. H.-G. Gadamer, *Arte y Verdad de la Palabra*. Paidós, Barcelona, 1998, p. 123, trad. F. Oncina.

Este papel del diálogo en la comunicación humana tiene un carácter estructural porque hace imposible que podamos entender nuestro pensamiento y entendernos a nosotros mismos:

“...el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. Es un problema moral de alcance universal. También es un problema político.... (la solidaridad efectiva entre culturas y tradiciones) requiere que empleemos la verdadera productividad del lenguaje para entendernos, en lugar de aferrarnos obstinadamente a todos los sistemas de reglas con los que diferenciar entre lo correcto y lo falso. Sin embargo, cuando hablamos, pensamos ante todo en volvernos comprensible a nosotros y al otro de tal modo que el otro pueda respondernos, confirmarnos o rectificarnos. Todo ello forma parte de un auténtico diálogo.”¹⁸

La verdadera esencia del lenguaje y lo que con él transmitimos, expresamos y vivimos sólo puede ser pensado desde el diálogo. En él, hay una primacía del otro que no es sólo la primacía de un tú en el sentido de alguien que tenemos al lado, sino la primacía de un tú en el sentido de un movimiento radical en el que participamos:

“el modo efectivo del lenguaje es el diálogo, siquiera el diálogo del alma consigo misma, que es como Platón define el pensamiento. En este sentido la hermenéutica, como teoría de la comprensión y del consenso ostenta la máxima generalidad. No considera cada enunciado en su valor lógico, sino como respuesta a una pregunta; pero esto significa que el sujeto que comprende debe comprender la pregunta, y como la comprensión ha de alcanzar su sentido desde su historia motivacional, tiene que comprender por fuerza el contenido enunciativo enunciable lógicamente.” (VM, II, 112/110)

El lenguaje no es sólo el lenguaje de las palabras, sino el lenguaje de los gestos y de los cuerpos y de todo el mundo de la vida. La universalidad de la hermenéutica no es la universalidad de la dicción o la universalidad de la palabra sino de lo otro a lo que la palabra es respuesta:

“... nada puede sustraerse radicalmente al acto de decir, porque ya la simple alusión alude a algo. La capacidad de dicción avanza incansablemente con la universalidad de la razón. Por eso el diálogo posee siempre una infinitud interna

18. *Arte y Verdad*, op. cit., p. 124.

y no acaba nunca. El diálogo se interrumpe, bien porque los interlocutores han dicho bastante o porque no hay nada más que decir. Pero esa interrupción guarda una referencia interna a la reanudación del diálogo...Lo dicho nunca posee su verdad en sí mismo, sino que remite hacia atrás y hacia delante, a lo no dicho. Toda declaración está motivada...el preguntar y el responder implican en realidad un diálogo interminable en cuyo espacio están la palabra y la respuesta. Lo dicho se encuentra siempre en ese espacio.” (VM, II, 151/152)

6. *El alcance de una ética de la responsabilidad dialógica*

Hay un modo inmediato y evidente de entender la responsabilidad dialógica: aquella que se asume cuando se entra en un diálogo. Así describimos la responsabilidad de alguien que participa en una conversación para llegar a un acuerdo; éste no se consigue con la simple negociación entre las partes, sino con el acontecimiento del diálogo, es decir, cuando los interlocutores buscan una palabra compartida que acontece en el encuentro, el intercambio y la conversación *sincera*. De esta forma, la *sinceridad* o compromiso personal con la *verdad* es condición necesaria para un verdadero diálogo. No es condición suficiente porque el verdadero diálogo requiere capacidad de escucha, capacidad para no dejarse llevar por la inmediatez de las propias ocurrencias, capacidad para descubrir juntos una verdad que no es propiedad de ningún interlocutor y, sobre todo, capacidad para aceptar y someterse al peso de una apalabrada tarea común sin la que no es posible hablar de *auténtica verdad*.

Aparece aquí una identificación importante entre la ética de la responsabilidad y búsqueda de la verdad. La responsabilidad sólo puede ser dialógica cuando hay un compromiso por la verdad desde la sinceridad de quienes participan en la conversación. En Gadamer el diálogo tiene un estatuto mucho más radical que el de una simple conversación o el de una negociación entre partes. En la conversación o la negociación uno entra o sale, en el diálogo se está. El diálogo tiene el carácter de estancia, morada, lugar que acoge, cobija y resguarda. Por eso no estamos ante una simple referencia lingüística sino ante una categoría que nombra una tarea moral. Las constantes alusiones que Gadamer realiza a expresiones como “mantener el diálogo”, “buscar el diálogo”, “encontrarnos en el diálogo”, “apelar al diálogo que somos” van en esta dirección. Un alcance que se muestra más claro a medida que la mentalidad instrumental y la sociedad tecnológica muestran “una creciente monologización de la vida humana” (VM, II, 16/9).

El concepto de responsabilidad dialógica hay que entenderlo por contraposición al de responsabilidad monológica. ¿De qué naturaleza es la responsabili-

dad de los expertos?, ¿y la de los políticos?, ¿y la de los ciudadanos?, ¿y la de los educadores? Todos ellos apelarían a la ética de la responsabilidad para evaluar el alcance de sus actuaciones. Ahora bien, ¿qué tipo de cálculo realizarían?, ¿con qué modelo de racionalidad actuarán? Resultaría equivocado plantear por un lado la racionalidad de lo que ellos son y por otro la racionalidad de las normas que deben regir las decisiones que ellos toman. El diálogo no es únicamente un procedimiento para construir normas correctas de acción sino la categoría que mejor describe cómo pensamos y cómo somos cuando nos tomamos en serio nuestra condición humana. Su esfuerzo para construir una hermenéutica filosófica no se ha realizado para aceptar acríticamente una razón instrumental y monológica, se ha realizado para reconstruir con perspectiva histórica en la era de la comunicación de masas un modelo dialógico de razón práctica:

“...el concepto de práctica no se forma contra la *teoría*, sino contra el “espíritu artístico” de la elaboración, dice Aristóteles, que desarrolló la diferencia entre *techne*, el saber que dirige la capacidad de ejecución, y la *phronesis*, el saber que dirige la vida práctica. La distinción no significa en absoluto una separación, sino una ordenación, es decir, la clasificación y la subordinación de la *techne* y su capacidad a la *phronesis* y su práctica. Por cierto, me parece peligroso cuando, al estilo moderno, la filosofía práctica desemboca en las teorías de la acción. No cabe duda de que la acción es la actividad introducida por una decisión moral, una *phroairesis*, una parte integrante de la práctica. Pero al actuar se debería pensar por lo menos en la multiplicidad de manos, es decir, en todo lo complicado sistema de acción y contracción, de acto y sufrimiento...Práctica no significa sólo obrar según las reglas y empleo del saber, sino la posición totalmente primordial del ser humano en su entorno natural y social.”¹⁹

Desde aquí se ha actualizado la presencia de las convicciones morales en una ética de la responsabilidad. Unas convicciones que ya no se plantean en términos idealistas o desde un principialismo ciego como suponía Max Weber al interpretar parcialmente la ética kantiana. Una responsabilidad dialógica no es sólo aquella que se pone en juego cuando dialogamos porque la tarea del diálogo es para nosotros una carga, un peso que nos obliga a dejar de lado nuestras ocurrencias. Una responsabilidad dialógica es aquella que se pone a prueba cuando emprendemos un diálogo responsable. Decimos que un interlocutor asume las condiciones de un diálogo responsable no sólo cuando es

19. *La herencia de Europa*, op. cit., 112-113.

capaz de poner en cuestión sus propias convicciones, sino cuando es capaz de someterlas a la prueba del diálogo. Sin la prueba del diálogo no hay pretensión de verdad que nos permita distinguir entre una simple ocurrencia y una verdadera convicción²⁰.

Aunque el diálogo responsable no es patrimonio de la hermenéutica filosófica, sí es una exigencia que Gadamer ha sabido plantear a la ética contemporánea. Una exigencia que no sólo ha situado la filosofía moral y política en la calle sino que la ha situado en todos los ámbitos de la praxis donde se pone en juego la condición humana. Aunque no es fácil describir todos y cada uno de estos ámbitos, si podemos indicar alguno donde la ética hermenéutica es especialmente productiva.

a. El diálogo responsable tiene, en primer lugar, un alcance personal. En una doble dirección; por un lado es la clave del autoconocimiento y la autocomprensión, nos ayuda a descubrir la estructura de nuestra experiencia personal marcada siempre por la presencia del tú; por otro lado, está en la base todas nuestras experiencias de verdadera comunicación. Por ejemplo, cuando nos tomamos en serio una conversación:

“La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. Lo que movió a los filósofos en su crítica al pensamiento fonológico lo siente el individuo en sí mismo. La conversación tiene una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad. Sólo en la conversación (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro.” (VM, II, 206-207/208-209)

En este nivel personal, el diálogo responsable indica la necesidad de encontrar un lenguaje común para hablar con nosotros mismos. A diferencia de otras tradiciones morales, la hermenéutica nos permite pensar con radicalidad la uni-

20. Sobre el papel de las convicciones en la ética contemporánea véase nuestro trabajo “Comunicación global y convicción ética” en Pastor, G. (ed.), *Retos de la sociedad de la información. Homenaje a M. T. Aurbach*. Ediciones de la Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997, pp. 210-220.

dad narrativa del sujeto, lo que significa la capacidad para reconstruir cotidianamente la propia historia y su sentido, y también la capacidad de narrarla mediante un lenguaje común. El verdadero diálogo responsable empieza por la sinceridad con uno mismo y la búsqueda de la *autenticidad*²¹. La responsabilidad no afecta sólo al diálogo entendido como comunicación lingüística o lógica, sino como encuentro, expresión e intercambio de existencias. Dialogar de forma responsable con uno mismo no es sólo hablar con sinceridad de uno mismo ante uno mismo, sino estar dispuesto a encontrarse con uno mismo, dejarse conocer y dejarse transformar por uno mismo.

b. El diálogo responsable tiene un alcance social y político, que se manifiesta de forma contundente cuando presentamos la hermenéutica filosófica como una crítica radical del metodologismo y cientificismo. El diálogo responsable es una exigencia en todos los ámbitos del mundo de la vida, empezando por las relaciones familiares, vecinales o comunitarias y terminando por las relaciones políticas o diplomáticas. Sin olvidar, claro está, el ámbito del conocimiento científico donde la razón humana ha perdido sus raíces históricas y se ha construido un concepto metódico, instrumental y monológico de verdad.

No puede identificarse con el diálogo de los expertos en una determinada materia. Tiene una doble dirección: por un lado tiene que ser un diálogo intradisciplinar que contribuya a descubrir las posibilidades y los límites de los propios saberes; por otro lado tiene que ser un diálogo interdisciplinar para evitar que la tiranía de la especialización nos haga caer en las redes del escepticismo o el relativismo ante los grandes desafíos comunes. El diálogo responsable de los expertos es tan sólo un momento de lo que Gadamer llama *diálogo social*, un diálogo que no se identifica únicamente con el consenso sino con la memoria y el deseo de un lenguaje común.

Se funda así una solidaridad comunicativa por la que esta responsabilidad dialógica también puede ser planteada como responsabilidad solidaria²². En ella, el diálogo responsable no consiste en la contraposición, yuxtaposición o composición de opiniones particulares. El verdadero diálogo no puede sustraerse al debate, la discusión y la búsqueda de los mejores argumentos:

“La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la del 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

21. Véase nuestro trabajo *Ética. Una introducción*. Acento Editorial, Madrid, 2001.

22. Esta solidaridad la hemos analizado en: “La solidaridad política: entre el pragmatismo liberal y el universalismo moral”: *Estudios Filosóficos* 229 (1996), 261-296.

que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social. Lo que es justo y se considera tal, reclama de suyo la coincidencia que se alcanza en la comprensión recíproca de las personas. La opinión común se va transformando constantemente cuando hablan unos con otros y desemboca en el silencio del consenso y de lo evidente. Por eso me parece justificada la afirmación de que todas las formas extraverbales de comprensión apuntan a la comprensión que se amplía en el habla y en la conversación. Si yo parto de esta idea, eso no significa que en toda comprensión haya una referencia potencial al lenguaje, de suerte que siempre sea posible —tal es el orgullo de nuestra razón—, cuando surge un disenso, alcanzar el acuerdo mediante la conversación. No siempre lo conseguiremos, pero nuestra vida social descansa en el presupuesto de que la conversación, en su sentido más amplio, deshace el bloqueo producido por el aferramiento a las propias opiniones. De ahí que sea también un grave error afirmar que la universalidad de la comprensión, de la que yo parto y que intento hacer creíble, implica una actitud armonizadora o conservadora hacia nuestro mundo social. El “comprender” las circunstancias y las estructuras de nuestro mundo, el comprendernos unos a otros en este mundo, presupone tanto la crítica e impugnación de lo anquilosado o lo enajenado como el reconocimiento o la defensa del orden establecido.” (VM, II, 184-185/188-189)

No puede ser un diálogo ideal, se trata de un diálogo social e históricamente situado y por eso la ética hermenéutica tiene que contar con la retórica. A diferencia de otras tradiciones morales donde el término retórica tiene un sentido “despectivo”, Gadamer ha sentado las bases para una rehabilitación de la retórica dentro de la filosofía práctica. En esta rehabilitación descubrimos que la rehabilitación de la filosofía práctica no sólo está en el origen de la ética discursiva (por la recuperación de elementos como el lenguaje, la historia o la universalidad de la razón) sino en el origen de una teoría general de la comunicación pública. Las consecuencias de estas aportaciones están aún por desarrollarse recuperando así una dimensión simbólica del poder siempre olvidada en las teorías liberales de la justicia²³. De hecho, Gadamer no ha reconstruido la historia de la hermenéutica subordinándola a la historia de la lógica sino a la historia de la retórica como parte importante de la filosofía práctica. El diálogo responsable no es aquel que se sustrae al arte y las técnicas de la comunicación,

23. Cfr. “Razón y poder: la dimensión simbólica del poder en una sociedad liberal”: *Diálogo Filosófico*, 30 (1994), 363-376.

como si los interlocutores estuvieran situados fuera de la historia. La verdad no se consigue olvidándose de una pragmática y una semiótica de la comunicación, sino conociendo en profundidad su funcionamiento. Mientras la retórica puede exigir que nos conformemos con un diálogo aparente (limitado a la verosimilitud), la hermenéutica nos exigirá un diálogo responsable (orientado por la coherencia).

c. El diálogo responsable tiene, en tercer lugar, un alcance cultural. En la ética de Gadamer el mundo de los valores, los significados, las religiones y el sentido tiene un lugar importante. No sólo es una exigencia de la convivencia entre expertos o ciudadanos, sino una exigencia de la comunicación entre tradiciones, religiones y culturas. Se han sentado las bases para iniciar el camino crítico de una nueva forma de plantear las cuestiones globales que Gadamer ha llamado "ecuménica":

"tenemos que aprender a pensar de forma ecuménica. Y es que quizá no sea únicamente la pluralidad de Europa la que pretenda constituirse en una unidad. Es la humanidad sobre este globo la que tiene que hacerlo para aprender a convivir y quizás poder aplazar así la autodestrucción o evitarla incluso por medio de una constitución mundial capaz de llevar a cabo un control efectivo. Para ello no basta con poseer una lengua internacional...la coexistencia de culturas fundamentalmente diferentes y la correspondiente variedad lingüística, que aumenta con las pretensiones de unificación, se convierte en una cuestión vital para la humanidad. A menudo intenté reflexionar sobre esta variedad y las diferentes posibilidades. A esto se le puede llamar hermenéutica."²⁴

En la era de la información y en un momento en el que los expertos han descrito nuestra sociedad como "sociedad del conocimiento", el diálogo responsable está exigiendo un modo de pensar ecuménico. Llegados a este punto, hay dos aportaciones de la hermenéutica que no pueden olvidarse: por un lado, el potencial filosófico que representa el concepto de "fusión de horizontes" para plantear con rigor una ética intercultural; por otro lado, la capacidad crítica que tiene una ética de la palabra compartida para denunciar los abusos y la instrumentalización de la verdad que realizan los medios de comunicación de masas.

No es este el momento para desarrollar la fecundidad de estas últimas aportaciones en la historia de la ética de las últimas décadas. Sería muy difícil enten-

24. *El Giro hermenéutico*. Cátedra, Madrid, 1995, pp. 223-224, trad. de A. Parada.

der el alcance de las propuestas ético-políticas de pensadores como Paul Ricoeur, Jürgen Habermas, Karl Otto Apel o Charles Taylor sin este alcance de crítica cultural que tiene el diálogo responsable que plantea Gadamer²⁵. A nadie se le oculta tampoco que en la historia de la filosofía moral y política de las últimas décadas sin la ética de Gadamer no podríamos entender la rehabilitación de la filosofía práctica, el nacimiento de lo que se ha venido llamando ética aplicada o incluso lo que ya se viene llamando "ética intercultural". En cualquiera de estos pensadores, problemas y enfoques siempre aparecen dos categorías con las que se hace presente el legado de Gadamer en la filosofía moral y política contemporánea. Y son, sin lugar a dudas, las que han exigido nuestra atención: diálogo y responsabilidad.

25. Una primera aproximación puede encontrarse en nuestro estudio: "Ética y liberalismo. Un análisis filosófico y político": *Diálogo Filosófico*, 42 (1998), 308-340.

CAPÍTULO 5
PROBLEMAS DE LA REPRESENTACIÓN:
GADAMER Y EL ARTE CONTEMPORÁNEO*

JOSÉ GARCÍA LEAL
Universidad de Granada, España

Son muchas y dispares las cuestiones sobre el arte que han atraído la atención de Gadamer. Las ha enfocado y se ha aproximado a ellas desde distintos ángulos, atendiendo a diferentes puntos de vista, pero lo ha hecho siempre dentro de una perspectiva dominante, dentro de un horizonte teórico bastante definido. Mi propósito aquí es señalar ciertos puntos cardinales de ese horizonte y las trayectorias que irradian. En otras palabras, quisiera destacar algunas líneas de fuerza dominantes, algunos ejes argumentales de su discurso.

Gadamer no elabora una estética filosófica de espaldas a la situación efectiva del arte. No es de esos filósofos extraterrestres que pontifican sobre el arte desde el más absoluto desconocimiento de lo acontecido al respecto en el último siglo. A él no le es achacable la invectiva de Adorno: "Hegel y Kant fueron los últimos que, dicho toscamente, pudieron escribir una gran estética sin entender nada de arte [...] Como era el mismo espíritu el que dominaba en filosofía y en arte, la filosofía podía tratar sobre arte sin tener que entregarse a las mismas obras de arte"¹. Pero es frecuente que Gadamer recurra a una inspiración antigua precisamente para dar cuenta de lo más actual, de los últimos y desconcertantes movimientos artísticos, lo que más parecen retraerse a nuestra comprensión. Esa inspiración teórica le viene de lejos, de Heidegger, de Hegel y la estética romántica, de Kant, aún antes, de Platón y Aristóteles. Aunque, repito, tal inspiración está siempre confrontada con la realidad del arte del presente.

* Este trabajo forma parte de las investigaciones llevadas a cabo gracias al proyecto BFF2002-02423 del Ministerio de Ciencia y Tecnología, cofinanciado con FEDER.

1. Th. W. Adorno, *Teoría estética*, Taurus, Madrid, 1971, p. 433.

Aún así, pretendo poner en relación a Gadamer con ciertas tendencias impulsoras del arte contemporáneo en aquellos casos en los que él mismo no haya establecido una relación expresa. Y al final, intentaré comentar sus puntos de vista sobre el arte de nuestros días.

1. LO ARTÍSTICO Y LO ESTÉTICO

El propósito originario de la reflexión de Gadamer es, sin duda, superar el subjetivismo que lastra la Estética desde sus momentos fundacionales, cuando se constituye como disciplina autónoma en el siglo XVIII. En esto coincide plenamente con su maestro Heidegger, quien, a su vez, enmarcaba el rechazo del subjetivismo estético en el contexto genérico de la superación del subjetivismo del pensamiento moderno.

La subjetivación de lo estético lleva la marca persistente de Kant. De ahí que Gadamer tenga ante todo que enfrentarse con Kant, el autor con quien mantiene un diálogo más constante y explícito. Un autor que si bien es responsable en mayor o menor medida de la subjetivación de lo estético, ha aportado también algunos de los conceptos que siguen siendo básicos para pensar el campo artístico, hasta el punto de que el propio Gadamer confiesa que al hablar teóricamente sobre el arte, “lo hago apoyándome en grandes modelos. Y entre ellos destaca sobre todo Immanuel Kant”².

Digo que Kant es responsable “en mayor o menor medida” del subjetivismo estético para indicar que Gadamer no le atribuye siempre el mismo grado de responsabilidad. Es innegable que Kant fundamentó lo estético en las facultades anímicas del sujeto que contempla y valora la belleza, en las determinaciones subjetivas que posibilitan el juicio estético o juicio del gusto, determinaciones que se aúnan en el libre juego de la imaginación y entendimiento, y que se prolongan en la satisfacción estética o sentimiento de vida del sujeto. Con ello se abren las puertas (sea en Kant o sea en sus seguidores) a una primera cota en la subjetivación del campo estético. A partir de ahí, el núcleo esencial de la experiencia estética será el juicio del gusto, el juicio que expresa la satisfacción o placer subjetivo. La experiencia estética girará toda ella en torno al gusto. Pero el subjetivismo se cumple íntegramente (por obra de algunos seguidores de Kant) cuando lo artístico se asimila a lo estético, cuando lo artístico queda sometido a las mismas determinaciones subjetivas que lo estético, o sea, cuando las obras de arte se comprenden y experimentan con los patrones del juicio del gusto.

2. H.-G. Gadamer, “Transformaciones en el concepto de arte”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 181.

Creo que el siguiente párrafo resume muy bien el motivo inspirador del comentario de Kant en *Verdad y método*:

“Con ello queda planteada la cuestión de cómo se puede hacer justicia a la verdad de la experiencia estética y superar la subjetivización radical de lo estético que se inicia con la *Crítica de la capacidad de juicio estética* de Kant. Ya hemos mostrado que lo que movió a Kant a referir la capacidad de juicio estética íntegramente a un estado del sujeto fue una abstracción metodológica encaminada a lograr una fundamentación trascendental muy concreta. Esta abstracción estética se entendió sin embargo, más tarde, como cosa de contenido y se transformó en la exigencia de comprender el arte ‘de manera puramente estética’; ahora podemos ver que esta exigencia abstractiva entra en una contradicción irreductible con la verdadera experiencia del arte”³.

En Kant se da, pues, un subjetivismo metódico más que un subjetivismo de contenido. Tiene que ver con el *procedimiento metodológico* que le sirve para justificar (o sea, para dar cuenta y razón de sus condiciones de posibilidad) la autonomía de lo estético, una autonomía que de no estar previamente establecida, desde una fundamentación trascendental, no permitiría que lo estético cumpliera el papel de puente, de cierre del abismo entre la necesidad natural, o determinismo físico, y la libertad moral, o finalismo de la razón práctica.

El salto por el que decididamente lo estético se abisma en el subjetivismo, siempre según Gadamer, lo da Schiller. Él es quien convierte la subjetivación “de presupuesto metódico en presupuesto de contenido”⁴ (una distinción, dicho sea de paso, que cuesta creer sea tan concluyente como pretende Gadamer). Schiller es quien deja vía libre a la constitución de la *conciencia estética*, esa planta moderna, en palabras de Heidegger. Sólo hará falta, después, que el neokantismo, para refrendar el papel constituyente de la subjetividad, establezca la *vivencia* como el hecho central de la conciencia, como el elemento originario en el que puede descomponerse y al que remite toda significación.

En otras ocasiones, Gadamer atribuye a Kant un protagonismo más directo en la deriva subjetivista de la estética. Por ejemplo, cuando vincula esa deriva al concepto kantiano de genio. El concepto de genio le sirve ante todo a Kant para enlazar y asemejar las obras de arte con lo bello de la naturaleza. El genio consigue crear unas obras artísticas que parece como si fueran naturaleza, porque, al igual que la naturaleza, (a) las realiza espontáneamente, o sea, sin intención o finalidad predeterminadas, (b) a través de una acción libre de conceptos,

3. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 139.

4. *Ibid.*, p. 121.

(c) y sin someterse a ninguna norma o pauta predefinida, sino, antes bien, haciendo que cada obra se dé a sí misma su propia ley en la que se conjugan originalidad y autorregulación.

Pero en todo lo anterior Kant estaba presuponiendo la preeminencia del orden natural y la necesidad que había de prestarle asentimiento. Cuando quiebran tales supuestos, cuando los nuevos tiempos ponen en crisis la validez de dicho orden, la obra de arte ya sólo responde al libre albedrío del genio⁵. Entonces, la subjetividad se apodera por entero de los objetos artísticos, vaciados de cualquier otra cosa que no sea la autoafirmación de la subjetividad. Pues bien, Kant había preparado el camino que condujo a dicho escenario, aunque éste no respondiera a sus propios designios.

En razón de nuestra línea argumentativa, lo que más importa destacar es que el subjetivismo pleno comporta *la exigencia de comprender el arte de manera puramente estética*. Subjetivismo es ver el arte sólo a la luz de lo estético, cuando lo estético, a su vez, responde fundamentalmente a determinaciones subjetivas. En esta caracterización somos deudores de Heidegger. Lo es, en primer término, Gadamer. Puede decirse que toda la primera parte de *Verdad y método* es un intento de desarrollar y confirmar el diagnóstico de Heidegger según el cual uno de los fenómenos configuradores de la época moderna es “el proceso que introduce el arte en el horizonte de la estética”⁶. Uno de los rasgos más definitorios de la modernidad, para Heidegger, es la conversión del arte en objeto de la vivencia estética. Reducción del arte, pues, a objeto estético, y objeto determinado por un sujeto, objeto como proyección subjetiva. Gadamer entiende que ese diagnóstico se cumple plenamente después de Kant, cuando la subjetividad correspondiente a una abstracción metodológica se transforma en cosa de contenido. Pero debemos interrogarnos, ahora ya por nuestra cuenta, sobre si realmente se produce en el propio Kant una *asimilación del arte a lo estético*.

En parte, sí; y en parte, no. Sí, si se considera, como ya se dijo antes, que el concepto de genio sirve para asemejar las obras de arte a lo bello de la naturaleza. Ahora bien, creo que eso hay que entenderlo en el sentido de que lo asimilado a la belleza natural es el componente de belleza que hay en la obra artística, no la totalidad de la obra. Se asimila la belleza artística a la belleza

5. En ese contexto, la kantiana fundamentación subjetiva de la estética “tenía que llevar a una subjetivación radical al continuar desarrollándose la doctrina de la ausencia de reglas en el genio” (H.- G. Gadamer, “La verdad de la obra de arte”, en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 100).

6. “La época de la imagen del mundo”, en M. Heidegger, *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 75-76.

natural, que es la que goza de preeminencia para Kant. El genio logra así que la belleza del arte pueda ser disfrutada en el “mero juicio”, de forma que ni es reductible a sensación ni se da mediante conceptos (*Crítica del Juicio*, § 45). Y ello, a pesar de que el arte está asociado a conceptos, responde a un proyecto intencional y se atiene a un código establecido. Es decir, el genio logra que la belleza artística sea equiparable a la belleza natural, aunque sea antitética por su origen. Ahora bien, la asimilación de la belleza artística a la belleza natural no supone la equiparación de lo artístico en su totalidad a lo estético. Un motivo basta para descartarlo: el papel decisivo que juegan en el arte las ideas estéticas.

Contemplando desde fuera el discurso kantiano, atendiendo a los términos más usuales de la discusión, creo que se puede dar un nuevo paso y añadir que si no hay asimilación menos aún se produce en Kant un reduccionismo estético del arte, o sea, una *reducción de lo artístico a lo estético*. Acaso convenga en este punto matizar algo más el sentido y alcance de “lo estético”.

Aisthesis es, en términos generales, sensación. Cuando en siglo XVIII se recurre a esta palabra para nombrar la nueva rama del saber filosófico, se destaca lo que hay en la sensación de percepción sensible, que es, además, percepción *de* lo sensible. La percepción es sensible en tanto actividad, y lo que ella percibe es también lo sensible: son sensibles la percepción y lo percibido. En cada uno de sus polos, la acción perceptora y el objeto percibido, lo sensible incluye determinadas connotaciones. En lo que toca al objeto de la percepción, lo percibido es la belleza, o mejor, lo sensible bello, lo sensible en su perfección, la que lo manifiesta como belleza. En lo sensible percibido sobresale la belleza, pues la belleza no es primer término sino la excelencia de lo sensible, esplendor sensible. En lo concerniente a la acción perceptora, lo más importante es que el acto de la percepción sensible está unido al sentimiento de placer. El gusto — el juicio del gusto — lo que expresa es el placer en la percepción de lo bello. La apreciación de la belleza siempre está anudada con el placer, a través del gusto. La especificidad de la percepción sensible, estética, vendrá dada por motivos distintos, trascendentales (en el caso de Kant), antropológicos (en Hume), o de cualquier otro tipo, pero serán motivos siempre relacionados con determinaciones subjetivas y hedonistas. Eso es lo que hace que los cimientos de lo estético sean subjetivos. Dicho de otro modo, mientras lo estético se concentre en el juicio del gusto, la subjetividad tendrá un papel determinante⁷, ya sea la subje-

7. En Kant, el papel determinante de la subjetividad en lo estético se extiende también a la creación artística en tanto obra del genio. Como apunta Gadamer, “lo bello en la naturaleza o en el arte posee un mismo y único principio *a priori*, y éste se encuentra enteramente en la subjetividad” (*Verdad y método*, cit., p. 90).

tividad aislada, sin adiestrar, del individuo que emite el juicio o la subjetividad en la que se expresa un *sensus communis* estético.

Se avanza en la subjetivación de lo estético, como ya se ha dicho, cuando se hace del gusto el núcleo esencial de la experiencia estética. No hay duda de que, para Kant, lo estético se origina en el juicio del gusto. Sin embargo, es más que dudoso que en él la experiencia estética quede limitada al gusto, o que el gusto sea lo más importante de ella. Baste recordar la proyección moral que acaba teniendo la experiencia estética. Pero también decíamos que el subjetivismo se cumple del todo cuando lo artístico se asimila a lo estético, cuando nos lleva a comprender el arte de manera puramente estética. Pues bien, de esto es de lo que creo decididamente que hay que exonerar a Kant.

En Kant no se produce una reducción del arte a lo estético. Para que se produjese, haría falta una condición esencial: que Kant fuera en verdad un formalista (algo que no es, por mucho que se le haya tildado de ello en distintas ocasiones); que ciertamente Kant redujera todo el sentido del arte a su composición formal, a su visualidad plástica; que sólo le importase del arte su piel sensible, la forma bella. Haría falta, en definitiva, que el arte fuese forma, y nada más que forma. Lo que supondría, a su vez, que se ha producido una asimilación total, reductora, del arte a la belleza natural, que el arte ha quedado reducido a cosa natural bella. En tal caso, la percepción del arte hallaría su conclusión, se agotaría en un sentimiento de placer, en el gusto. Se juzgaría la obra de arte por la satisfacción que procura. Del arte reducido a forma sólo cabe esperar que nos guste: a la belleza formal sólo le corresponde el gusto. De ese modo, se habría cerrado ya el círculo del esteticismo.

Gadamer ha protestado reiteradamente contra la reducción formalista de Kant. Me sumo a esa protesta. Me parece que se basa en una lectura simplista y maniquea. Sin embargo, es bastante frecuente que para reivindicar el formalismo, igual que para denostarlo, se siga apelando aún hoy a Kant. No deja de ser curiosa esa filiación kantiana del formalismo (o mejor, esa supuesta inspiración y atribución de origen) que arranca en Fiedler y, pasando por tantos otros, se ha renovado últimamente en Greenberg. Pero esto sería motivo de una reflexión aparte.

Donde se cumple ciertamente el esteticismo, según Gadamer, es en el protagonismo exclusivo e incontestable de la *conciencia estética*. No hace falta extenderse en su caracterización, pues es suficiente conocida. Gadamer, repetimos, mantiene que la aparición de la conciencia estética no se debe a Kant sino a Schiller. Y eso, recordémoslo de nuevo, por haber convertido el presupuesto metódico de la subjetividad en presupuesto de contenido. Sea como fuere, sabemos que la conciencia estética se define antes que nada por escindir y aislar su objeto, la obra de arte, del horizonte histórico en que se produjo y del

que arrancaba su sentido. Por lo mismo, lo abstrae de su realidad temporal, le sustrae el tiempo. Y junta una serie de obras, deshabitadas de la historia, convertidas ya en objetos estéticos, las junta en museos, bibliotecas, etc., otorgándoles una existencia simultánea y desarraigada, en un "grado cero de terminación" histórica. De este modo, tiende a borrar las referencias significativas de las obras, a diluir la realidad que en cada una de ellas se representa.

En su ejercicio, la conciencia estética se manifiesta primordialmente como capacidad de juzgar. Y al igual que en lo tocante a la belleza natural, juzga a la obra de arte —tras haber quedado asimilada a aquélla— desde las propias determinaciones subjetivas de la conciencia. Es así como la conciencia estética acaba sintiéndose creadora y dueña de todos los registros que la integran. Ella es responsable de su propia conformación. Se siente por encima del arte. Pretende que el arte ha de acoplarse a las exigencias que ella dicta.

Nada le importa más a Gadamer que romper con ese estado de cosas. Todo su esfuerzo teórico en este dominio está encaminado a devolver la primacía a la obra de arte, de forma que la conciencia estética, despojada de sus pretensiones constituyentes, quede subordinada a la obra: deje de ser conciencia estética para convertirse en conciencia hermenéutica. En esta línea, insiste siempre en que la conciencia estética "es secundaria frente a la pretensión de verdad inmediata que se desprende de la obra de arte: en este sentido, el juzgar algo en referencia a su calidad estética constituye un extrañamiento de algo que nos afecta mucho más íntimamente"⁸. Dice incluso, más radicalmente, que para dar su auténtico significado a la pregunta por la esencia de la obra de arte, "es necesario superar el concepto mismo de estética"⁹.

Cuando Gadamer invoca a Hegel contra Kant, lo hace para subrayar la inflexión que se produce con aquél. "La estética de Hegel se plantea pues, por entero, desde el punto de vista del arte"¹⁰. Todo gira en torno a la presencia soberana e inapelable de la obra artística. Incluso lo estético, en tanto espacio de la belleza, está ahora marcado originariamente por la belleza del arte. Cuando accedemos a la contemplación y disfrute de la belleza natural, aplicamos unos dispositivos perceptuales que están moldeados enteramente por las obras artísticas. Dicho hegelianamente, la belleza natural sólo aflora ya como reflejo del espíritu. Desde ese momento, lo estético deriva y queda subordinado a lo artístico. Pero sobre todo, la gran prerrogativa de Hegel se debe a que con él "la estética se convierte en una historia de las concepciones del mundo, esto es,

8. H-G. Gadamer, *Verdad y método*, II, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 214.

9. "La verdad de la obra de arte", cit., p. 99.

10. *Verdad y método*, cit., p. 94.

en una historia de la verdad tal y como ésta se hace visible en el espejo del arte"¹¹. Con Hegel no sólo se centra la reflexión en el arte sino que el arte se define por su potencial de verdad, la verdad de un mundo histórico. Y si lo estético deriva de lo artístico es porque en esa derivación lo estético ha dejado atrás todo rastro de subjetivismo.

¿Qué hay de todo esto en el arte del s. XX? Más de lo que podría parecer. Uno de los motivos que atraviesan las prácticas artísticas de la época es justamente el de la relación entre lo artístico y lo estético. Una relación que se ha entendido de hecho en un doble y antagónico sentido. Por una parte, al menos en la interpretación de algunos críticos, el arte posterior al impresionismo ha ido evolucionando progresivamente en la línea de una *asimilación de lo artístico a lo estético*. Por otra parte, acaso como tendencia más influyente, el arte contemporáneo ha pretendido *liberarse de lo estético*. Empecemos por lo primero

El problema, repito, es que tal vez nos enfrentemos aquí a las disquisiciones de ciertos críticos antes que a una tendencia real, antes a una interpretación incierta que a un movimiento efectivo de *asimilación de lo artístico a lo estético*. Debe quedar claro, pues, que dicha asimilación es lo que se deduce de, y lo que defienden, las teorías formalistas. Es la secuela del formalismo teórico que va reapareciendo con distintos ropajes a lo largo del último siglo y que acompañaba ya a las vanguardias históricas. Aquel formalismo mantenía que las formas artísticas son formas autosignificantes, que se significan a sí mismas y, en tanto tal, no significan nada más. Si las formas llaman la atención sobre las propias formas, sin son autorreflexivas, es porque resultan de una coherencia exclusivamente interna, porque su autocumplimiento es ajeno a cualquier contenido simbólico. Este, si se da, es un añadido externo, un soporte, un punto de apoyo que no afecta a la lógica inmanente de las formas.

Por este camino, el formalismo lleva siempre a una *asimilación reductora de lo artístico a lo estético*. Desde su perspectiva, lo único que importa de la obra artística es el juego de las formas; lo único que cuenta para el espectador es la contemplación de la belleza formal, prolongada en el juicio estético, apreciada por el gusto. El formalismo adopta en principio el punto de vista de la obra, pero al desarrollarse atiende en mayor medida a las prerrogativas del gusto y desemboca, por último, en la primacía de la conciencia estética.

Una versión reciente, refinada y perspicaz, del formalismo se puede encontrar en los escritos de Clement Greenberg, quizá el crítico de arte más influyente de la segunda mitad del s. XX. Sus distintos análisis confluyen en una penetrante (por más que discutible) narrativa de la evolución que lleva del impresio-

11. *Ibid.*, pp. 139-40.

nismo al expresionismo abstracto americano. El eje que vertebra esa evolución es el avance en la planitud (*flatness*) del cuadro. Planitud significa que la profundidad espacial del cuadro se va reduciendo paulatinamente hasta quedar circunscrita al plano único y externo, el de superficie. El espacio de la pintura se hace cada vez más superficial, allanando la profundidad espacial, eliminando los planos en los que se tramaba la ilusión de lo real o la ficción de un mundo, los planos que aludían al mundo de fuera, hasta que no queda más que el plano de delante, superficial, coincidente con la superficie del lienzo. Desaparece la ilusión de profundidad, la figuración de un espacio real. Se rompe con la tradición que desde el Renacimiento concibe el cuadro como una ventana a cuyo través se ve el mundo. O como un escenario en el que se representa lo real. "Desde Giotto a Courbet, la primera tarea del pintor había sido excavar una ilusión de espacio tridimensional en una superficie plana. El observador miraba a través de esa superficie como a través del proscenio de un escenario. El modernismo ha disminuido la profundidad de ese escenario más y más hasta que hoy el telón de fondo ha llegado a coincidir con el de delante, y éste es el único sobre el que hoy puede trabajar el pintor"¹².

Cuando sólo queda el "telón de delante", la pintura, ahora plana, se ha hecho formal y abstracta. Formal, porque sólo se interesa en el juego constructivo de las formas: ritmos, armonías y contrastes, continuidad o ruptura de tensiones, consonancias o disonancias de líneas, masas, trazos y colores. Abstracta, porque se ha olvidado de la realidad externa al cuadro. Mientras impera la planitud puede mantenerse aún la representación (Picasso, Léger, Klee, o el propio De Koonig, dentro del expresionismo abstracto), pero no la ilusión realista. En tal caso, lo que se representa son las formas y procedimientos de la representación misma. Sin ilusión de profundidad no hay ilusión de realidad. La pintura plana no hace sino enfatizar que la superficie del cuadro es impenetrable: más allá de ella no hay nada, no se ve nada, no se ve el mundo. El cuadro se refiere a sí mismo, a ninguna otra cosa que no sea él. Importa todo lo que hay dentro del cuadro; no importa nada lo de fuera. La planitud elide lo real.

La pintura abstracta y muy especialmente el expresionismo abstracto americano son la culminación de la lógica evolutiva que se inicia en el impresionismo (al que sólo interesa la apariencia superficial de las cosas), y que prosigue a través del cubismo (que tras descomponer el objeto en múltiples caras, correspondientes a diversos puntos de vista, los reconstruye en una superficie plana, con lo que acaba reduciendo el volumen a la exterioridad de lo plano), para llegar a la abstracción. Por lo mismo, la pintura abstracta es la excelencia a que

12. Cf. Greenberg, *Arte y cultura*, Gustavo Gili, Barcelona, 1979, p. 129.

ha abocado la pintura. Greenberg llega a decir que “lo mejor del arte abstracto es también lo mejor del arte de nuestro tiempo”¹³. Aunque en alguna ocasión alega que él sólo está diagnosticando la evolución efectiva del arte, sin que el reconocimiento de la planitud suponga su defensa en tanto “criterio de calidad en el arte pictórico”¹⁴.

Pero cuesta creer que realmente se trate de una descripción neutra. Hay en ella demasiadas implicaciones valorativas y presupuestos idealizadores. Por ejemplo, cuando defiende que la pintura finalmente ha conseguido el ideal que le atribuyeron las vanguardias históricas de asemejarse a la música, un arte puramente formal. Si la música sólo proporciona una sensación auditiva, la pintura únicamente tendrá que provocar una sensación visual. “El cuadro o la estatua se agotan a sí mismos en la sensación visual que producen. No hay en ellos nada que identificar, nada con que relacionarlo o sobre lo que pensar, sino sólo aquello que se puede sentir”¹⁵. A partir de ahí cabe afirmar en fin que “las únicas cualidades de la obra que importan son las puramente plásticas o abstractas”¹⁶. De ser así, ¿cómo la planitud y la abstracción no van a suponer criterios de calidad?

Más allá del ensalzamiento de la pintura abstracta, de la narrativa de la modernidad que en ella se cumple y culmina, importa destacar los dos factores complementarios que ahí aparecen y se entrecruzan: el formalismo y la reducción sensitiva. En efecto, Greenberg (desde un ángulo opuesto al de Duchamp, como después comentaremos) reduce la pintura a sensación visual. Mantiene que el cuadro afecta únicamente al ojo: pone en juego y transmite sólo impresiones visuales, nada “sobre lo que pensar”, del mismo modo que la música empieza y acaba en las sensaciones auditivas. Cree que, además de principio teórico, el limitarse a la sensación visual es uno de los designios que identifican al arte contemporáneo más coherente, ese arte que por responder a la lógica evolutiva de la modernidad es el más acorde con las expectativas de su tiempo.

Pues bien, un arte limitado a la sensación visual es un arte asimilado a lo estético. Más aún cuando se le añade el otro factor aludido, el formalismo. Greenberg manifiesta que el uso crítico del término “formalismo” es simplemente ridículo, pues tal uso parece dar por supuesto que el llamado “contenido” o

13. *Ibid.*, p. 128.

14. Cl. Greenberg, “Modernist Painting”, en *The Collected Essays and Criticism*, Vol. 4, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1993, p. 94.

15. Cl. Greenberg, “Towards a Newer Laocoon”, en *The Collected Essays and Criticism*, Vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1986, p. 34.

16. *Idem.*

significado de una obra es algo definible y que se puede comentar, sobre lo que se puede discutir, mientras que él entiende que no puede hablarse de ello, ni siquiera indicarlo¹⁷. Por tanto, lo mejor es olvidarse de él. El auténtico contenido es la calidad de la obra. Y esa calidad viene dada por su concepción y plasmación formales. Del arte sólo importan sus cualidades plásticas, la evidencia de las formas. Ellas son las que nos afectan a través de la sensación visual, nos gustan o no, sobre las que se pronuncia el juicio que expresa la satisfacción o placer, en torno a las que gira la experiencia estética. A fin de cuentas, eso mismo es lo que prueba el relato de la modernidad que tiene como foco el logro íntegro de la planitud, el puro juego de las formas en la superficie del cuadro.

El formalismo (aunado a la reducción sensitiva) consume plenamente la asimilación de lo artístico a lo estético: somete el arte a las mismas determinaciones subjetivas que lo estético. Si esto no se daba en Kant, decíamos, era porque no hace suyo el formalismo. Greenberg, sí. Y por eso cumple plenamente el diagnóstico gadameriano en el que se denuncia la primacía determinante de la conciencia estética. Ello implica, como ya se ha apuntado, que la experiencia estética se hace subjetiva, que no gira en torno a la obra de arte, sino en torno al gusto. Greenberg lo dice a las claras: los juicios del gusto son “la sustancia de la experiencia estética”¹⁸. Y puesto que lo artístico se asimila a lo estético, resulta finalmente que la obra artística queda reducida a dictamen o apreciación del gusto. Greenberg asume ese planteamiento y lo defiende en el orden teórico. Desde su punto de vista, “se ha vuelto claro que cualquier cosa que pueda ser experimentada de algún modo puede ser experimentada estéticamente; y que cualquier cosa que pueda ser experimentada estéticamente también puede ser experimentada como arte. En resumen, *no es exacto que el arte y lo estético se superpongan, ambos coinciden*”¹⁹.

De este modo, el que un objeto sea o no arte depende de la experiencia estética a él asociada. No hay obra de arte que no se sustente en una experiencia estética y, finalmente, en el gusto. Casi diríamos que a la obra la hace artística la experiencia: la artisticidad depende menos de la constitución y cualidades de la obra que de las disposiciones estéticas que en ella se proyectan. Creo que podrían diferenciarse tres planos (aún cuando Greenberg no sea tan explícito)

17. Véase especialmente el artículo “Complaints of an Art Critic”, en el volumen IV de *The Collected Essays and Criticism*.

18. Cl. Greenberg, *Homemade Esthetics. Observations on Art and Taste*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1999, p. 40.

19. Cl. Greenberg, “Counter-Avant-Garde”, en J. Masheck, *Marcel Duchamp in Perspective*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1975, p. 128 (subrayado mío).

en los que se cumple el principio de determinación estética, el del artista, el del espectador y el de la obra. Por un lado, cualquier hombre puede ser artista en razón de su propia conciencia estética: no en razón de lo que produce, de la obra que haya creado o dejado de crear, sino en virtud de su disposición subjetiva, de su actitud y talante estéticos. Por otro, el espectador hace artístico aquello —todo y sólo aquello— que le dicta su conciencia estética. Lo hace artístico, por el simple hecho de que a él le produce un efecto estético positivo, porque le gusta. Así pues, el juicio del gusto es realizativo de la artisticidad: la otorga con su dictamen, convierte a algo en artístico por el mero acto de dictaminarlo. En último plano, y de acuerdo con una lógica requerida por lo anterior, cualquier cosa, sea cual sea y como sea, puede resultar una obra de arte.

En todo caso, no hay duda de que la remisión a la experiencia estética implica de por sí una remisión a la conciencia subjetiva. Greenberg no deja dudas al respecto. Lo acepta como principio teórico. Y saca de ahí unas consecuencias prácticas acerca de la ampliación casi ilimitada que conlleva actualmente el concepto de arte, según la cual cualquier cosa puede ser una obra artística. “Arte, al coincidir con la experiencia estética en general, significa simplemente, aunque no de un modo tan simple, un giro de la actitud hacia tu propia conciencia y sus objetos. De esta forma, resulta que existe algo como arte en sentido amplio (*art at large*): arte que es, o puede ser, realizado en cualquier lugar, en cualquier tiempo y por cualquier persona”²⁰.

El giro hacia la propia conciencia va de la mano con la aparición de una arte “en sentido amplio”. Es un nuevo tipo de arte que se diferencia de lo que tradicionalmente se ha venido entendiendo como arte, o sea, el arte que se fijaba en procedimientos, formas y convenciones reconocidos y comúnmente aceptados. Con arte “en sentido amplio” se atiende a los frutos artísticos de las neovanguardias, sucesoras del expresionismo abstracto, que ciertamente no son los preferidos de Greenberg, pero que están ahí como realidad epocal y no conviene expulsarlos sin más del dominio del arte. Asimismo, opina que la diferencia entre ambos tipos de arte es una cuestión de grado y no ya de “una esencia experimentada o de un estatus demostrable” Por nuestra parte, nada que objetar a la consideración de arte de las obras neovanguardistas; la objeción está más bien en pensar que son arte en virtud de una determinación estética. Veremos después cómo Gadamer establece un criterio de artisticidad que sirve también para incluir los productos de las neovanguardias, un criterio que también apela al espectador, pero que es esencialmente distinto al de Greenberg, el criterio de la *identidad hermenéutica*.

20. Cf. Greenberg, *Homemade Esthetics*, cit., p. 5.

El giro hacia la conciencia estética llega a Greenberg a una conclusión que está igualmente en los antípodas del razonamiento de Gadamer: “Cuando no hay un juicio de valor estético, un veredicto del gusto, entonces tampoco hay arte, no hay experiencia estética de ningún tipo. Es tan simple como esto”²¹. La obra de arte es gusto. El gusto la anima y atraviesa de parte a parte. Determina su origen, pues el gusto es lo que mueve y orienta a su creador, lo que le permite elegir los distintos criterios compositivos, definir la conformación final de la obra. Ese mismo gusto queda incorporado a la obra y forma parte sustancial de ella. La obra es un compuesto de juicios de gusto: “las propias obras de arte se componen de, y consisten en, juicios de valor *en la medida en que* son arte, experiencia estética, y nada más”²². Mas aún, una vez producida, la obra languidece o se apaga hasta que la reanima el gusto del espectador. Mantiene su existencia material, pero deshabitada de lo propiamente artístico. “Las cosas que pretenden ser arte no funcionan, no existen como arte hasta que son experimentadas a través del gusto. Hasta entonces sólo existen como fenómenos empíricos, como objetos o hechos estéticamente arbitrarios [...] Cualquier cosa que entra en el contexto del arte queda sujeta, inexorablemente, a la jurisdicción del gusto —y al ordenamiento del gusto”²³. Con eso está dicho todo.

Greenberg es un excelente analista de obras de arte. Su concepto de planitud le ha procurado grandes rendimientos: le sirve, entre otras cosas, para proyectar una clave interpretativa sobre diversas tendencias y autores, interaccionados en una visión de conjunto. Pero sus deducciones teóricas son más que discutibles, tanto en lo que respecta al abandono artístico del contenido simbólico por mor de la planitud, como a la asimilación reductora del arte a lo estético y, en particular, al gusto. La conjunción de todos esos elementos ejemplifica muy bien la figura del esteticismo. Se trata del mismo esteticismo que Gadamer combate y cuyos orígenes analiza a partir de Kant. No creo que Gadamer conociera los escritos de Greenberg. Pero seguro que de conocerlos le habrían interesado: habría encontrado en ellos todo un compendio, sutilmente actualizado, de las confusiones que se siguen del subjetivismo de la conciencia estética.

Nuestro propósito ha sido mostrar el esteticismo en una de sus últimas caras, sugestiva e influyente, pero rechazable para quienes compartimos el punto de vista gadameriano. Por cierto, merecería una especial consideración el hecho de que Kant sea el teórico al que Greenberg se refiere de modo casi exclusivo. En

21. *Ibid.*, p. 62.

22. *Idem.*

23. Cf. Greenberg, “Avant-Garde Attitudes: New Art in the Sixties”, en *The Collected Essays and Criticism, Vol. 1*, cit., p. 293.

conjunto, la alternativa al reduccionismo estético sólo parece encontrarse, como defiende Gadamer, en línea con Hegel, al plantear la estética desde el punto de vista del arte. Eso sí, no basta con centrar la reflexión en el arte, hay que buscar alguna categoría que permita definirlo en sí mismo, en virtud de sus condiciones internas. Sólo así se superará el subjetivismo de la conciencia estética.

Ahora bien, el rechazo del esteticismo deja abierta otra cuestión, la de si Gadamer, en el extremo opuesto, no habrá caído en un frío intelectualismo que reduce el arte a concepto an-estético, a comprensión hermenéutica, cerebral y apática, sin goce o deleite, sin sensualismo ni belleza, en definitiva, comprensión extraartística. Coincidiría en ello con ciertos movimientos antiesteticistas que en las últimas décadas convergieron en el arte conceptual y sus secuelas.

Al preguntarnos páginas atrás si la discusión teórica sobre las relaciones entre lo artístico y lo estético hallaba algunos ecos en el arte del s. XX, aludíamos a que lo anima una segunda tendencia, la que lleva a ciertos movimientos artísticos a intentar *liberarse de lo estético*. Esa tendencia ha adoptado distintas variantes, se ha centrado en aspectos y asuntos desiguales. De ahí que el alcance y valor de sus logros no puedan merecer la misma apreciación, por más que aquí nos limitemos a una consideración unitaria. El impulso inicial que lleva al desprendimiento de lo estético se debe a Marcel Duchamp, tal vez la persona que más ha influido en la evolución del arte contemporáneo. Se concentra especialmente en la cruzada contra la pintura unas veces llamada "retiniana" y otras "física".

La pintura retiniana es ante todo la pintura impresionista. Lo es en la medida en que el impresionismo pretende dejar atrás todo lo simbólico y conceptual, todo lo que hay de interpretación y comentario sobre el sentido oculto de las cosas, para limitarse a lo que el ojo estrictamente ve, a lo que lo afecta sensiblemente. A tal respecto sólo cuenta la impresión cambiante de las cosas, o mejor, de la apariencia de las cosas, que varía a cada momento según las variaciones de la luz y el color. Sólo cuenta el haz de rayos luminosos que las cosas envían a la retina o, lo que es igual, la imagen retiniana que de ellos resulta. Pintura, pues, de la afección ocular en su instantaneidad, de las impresiones visuales, ¡impresionismo!, pintura de los estímulos en la retina, retiniana. Se dirá que el impresionismo no es sólo eso, pero nadie puede negar que en gran parte lo es.

Esa es la pintura que Duchamp rechaza, contra la que se rebela. El porqué del rechazo vale como consigna que se trasmite desde el dadaísmo a las neovanguardias de las últimas décadas: "la pintura no ha de ser exclusivamente visual o retiniana. También ha de afectar a la materia gris, a nuestro apetito de comprensión"²⁴. Lo que al principio se reprocha a cierta pintura no es tanto el transitar

24. M. Duchamp, *Escritos. Duchamp du Signe*, Gustavo Gili, Barcelona, 1978, p. 160.

por la retina como el quedarse retenida allí, el recluirse en esa limitada esfera. Aunque para resaltar la crítica se acude más tarde, empezando por el propio Duchamp, a la exclusión sin más de lo retiniano. Duchamp fue el primero en romper con la "fiscalidad" de la pintura²⁵. Con el paso del tiempo, llegó a la conclusión de que sólo se podía llegar a la mente si se renunciaba a lo físico y retiniano de la pintura, a las imágenes perceptuales que siempre acabarán remitiendo al revestimiento visual de la naturaleza. Había que reducir al máximo las formas y, por la misma razón, había que desprenderse también de los colores. Lo que en verdad importaba era "asomarse al interior mas que al exterior". Después, cualquier cosa valdría como signo, siempre que en él se insinúe la idea. "Se me ocurrió pensar que un artista podía emplear cualquier cosa —un punto, una línea, un símbolo más o menos trivial— para expresar lo que quisiera decir"²⁶.

Es indudable, añadimos nosotros, que a partir de ese supuesto el significado (la idea) nunca podrá ser ya evidente. Antes bien, tendrá un halo hermético; su desciframiento siempre será aproximativo. Será un significado que no se visualiza en la obra artística. Tan sólo se insinúa. El punto, la línea, el trazo inconcreto, cualquier otro signo abstracto, son indicios de la idea, señales que cifradamente apuntan a ella, acaso como huellas de su ausencia, pero que no permiten su aprehensión sensible. El significado no tendrá, pues, un anclaje pleno en lo sensible, no será un significado estético. Con Duchamp se introduce una disociación entre lo sensible y la idea que habría resultado inconcebible en el periodo fundacional de la estética. Si algo se buscaba entonces era el ajuste entre ambos dominios. Al desajustarlos, lo sensible no sólo pierde el privilegio cognitivo que se le atribuía —su condición de alumbrador de la idea o el significado—, sino que además se desvincula de la belleza y agota su proyección hedonista.

Duchamp era consciente de estar apuntando contra lo estético. Lo retiniano era estético. La pintura fiscalista era una forma de esteticismo. Lo era por detenerse en la retina y no llegar a la mente, por buscar el agrado sensible, por tener la belleza como norte y conclusión de su empeño. Matisse, por citar un caso prototípico, no se substraía según Duchamp a la pintura retiniana²⁷. Cuan-

25. "Yo quería alejarme del acto físico de la pintura. A mi juicio el título era muy importante. Me dediqué a poner la pintura al servicio de mis objetivos, y alejarme de la 'fiscalidad' de la pintura. En mi opinión Courbet había introducido en el siglo XIX la influencia del aspecto físico. A mí me interesan las ideas —y no simplemente los productos visuales—. Pretendía devolver la pintura al servicio de la mente" (*Ibid.*, p. 153).

26. *Ibid.*, p. 152.

27. "Yo procuraba situarme lo más lejos posible de los cuadros físicos 'agradables' y 'atractivos' [...] Estuvo bien haber tenido el trabajo de Matisse por la belleza que irradiaba. Y, sin embargo, creó una nueva ola de pintura física en este siglo o al menos mantuvo

do propone los *readymades* como alternativa sabe bien lo que está en juego. Para empezar, la exclusión de lo estético. "La elección de estos *ready-mades* nunca me vino dictada por ningún deleite estético. Esta elección se basaba en una reacción de indiferencia visual, adecuada simultáneamente a una ausencia total de buen o mal gusto"²⁸.

El influjo de Duchamp está muy vivo en el arte conceptual. Y, como se sabe, el conceptualismo es no sólo una importante tendencia artística de finales de los sesenta y principios de los setenta sino una inspiración que alienta en varias tendencias posteriores. Si algo caracteriza al arte conceptual es, como en Duchamp, la disociación de la idea y lo sensible, la renuncia a que la idea tenga una encarnadura sensible, a que el concepto se visualice en el cuadro. Dos puntos fundamentales se ponen ahí en juego. Primero, el supuesto de que la idea es el núcleo esencial de la obra, o incluso que es lo único realmente artístico. Segundo, la clara conciencia de que apostar por la idea o el concepto es apostar directamente contra la belleza y lo estético.

Por lo demás, resulta curioso comprobar que después de tantas críticas vertidas contra la teoría ideacional de Croce, se ha vuelto en ciertas prácticas artísticas al principio de que la obra de arte es un producto mental: cabe que algo sea una obra de arte sin adquirir cuerpo sensible²⁹, sin que la pintura alcance imagen retiniana. Lo sensible es algo contingente. Además, se prejuzga que al aflorar lo sensible en el arte siempre se corre el peligro de que desvíe hacia él la atención que sólo debe prestarse a la idea. Y también el peligro de que en su irradiación como belleza abra paso al hedonismo estético.

Pues bien, ¿qué puede decirse de todo esto desde Gadamer?

Las reflexiones de Duchamp se guían por el punto de vista del arte. Pero no pretenden, a partir de ese centro originario, incluir lo estético como una derivación que prolonga y consume lo artístico. Apuntan, sin más, a la exclusión de lo estético. No ocurre igual en Gadamer. En su horizonte, lo estético acompaña, despliega, amplifica lo artístico. Aunque con una variación decisiva: lo estético

la tradición que hemos heredado de los maestros del siglo XIX [...] Dada fue el punto culminante de la protesta contra el aspecto físico de la pintura" (*Ibid.*, p. 153).

28. *Ibid.*, p. 164.

29. La obra de arte es la idea, dentro de la mente del artista, proclama Sol LeWit, uno de los principales promotores del arte conceptual: "Sólo las ideas pueden ser obras de arte; están dentro de una cadena evolutiva que al cabo puede encontrar alguna forma. No todas las ideas tienen por qué materializarse [...] Por cada obra de arte que se materializa hay muchas variaciones que no se materializan" ("Sentencias sobre arte conceptual", en S. Marchán Fiz, *Del arte objetual al arte de concepto*, Akal, Madrid, 1974, p. 414).

sufre un proceso de desobjetivación que lo trasmuta en algo nuevo. Para marcar más esa ruptura, Gadamer opta casi siempre por renunciar a la palabra "estética".

Lo estético, en tanto sustentado en la conciencia estética, deja paso como alternativa al concepto de juego. En la experiencia del arte, el juego es juego hermenéutico, juego que persigue la comprensión de la obra artística y que, en esa medida, está polarizado por la obra. Un juego que no se puede determinar desde la subjetividad, ya que el juego queda supeditado a aquello que en él se representa, o sea, la obra de arte. Es ésta la perspectiva opuesta al subjetivismo de la conciencia estética, para la que "la obra de arte es sólo una forma vacía, un mero punto crucial en la posible multiplicidad de las vivencias"³⁰. La reflexión centrada en el arte se prolonga, pues, en análisis de la interpretación, del juego interpretativo. Pero ese juego no es sólo del intelecto: compromete a la totalidad del hombre, empezando por lo sensible y corporal. El juego es, además, fiesta, una celebración gozosa. Ni en la obra de arte, ni en el juego que la recrea, se produce disociación alguna entre lo sensible y la idea: sólo la idea que está encarnada y se trasparenta en lo sensible es una idea artística. El arte conceptual, en la medida en que disocia ambos dominios, no encuentra apoyatura alguna en Gadamer.

Otro aspecto en el que Gadamer asume lo estético es en la reivindicación de la belleza. Aquí no podemos detenernos en este punto. Pero creo que las siguientes frases indican bastante bien por donde se orienta su comprensión de la belleza: "La belleza tiene el modo de ser de la luz. Esto no sólo quiere decir que sin luz no puede aparecer belleza alguna, que sin ella nada puede ser bello. Quiere decir también que en lo bello la belleza aparece como luz, como brillo [...] La luz no es sólo la claridad de lo iluminado, sino, en cuanto que hace visibles otras cosas, es visible ella misma, y no lo es de otro modo que precisamente en cuanto que hace visibles otras cosas"³¹.

2. LA REPRESENTACIÓN

La representación es la categoría fundamental del discurso gadameriano. El arte es en su esencia representación: lo que hace de algo una obra de arte es el ser representación, su facultad de representar. O como repite Gadamer, la representación es "el modo de ser de la obra de arte"³².

30. *Verdad y método*, cit., p. 136.

31. *Ibid.*, p. 576.

32. *Ibid.*, pp. 160 y 186.

Por la trascendencia que adquiere la representación, parece oportuno introducir desde el principio algunas precisiones terminológicas que sirvan para evitar equívocos. Con la palabra "representación" suelen traducirse tres términos distintos empleados en la filosofía alemana. Conviene, pues, advertir cuál de ellos corresponde a la acepción propia de Gadamer.

Ante todo, dicha acepción excluye frontalmente la deriva subjetivista que se asocia al término *Vorstellung*, traducido siempre por "representación". Esta significa en principio poner ante sí, poner un objeto ante la conciencia. Pero se le suele sobreañadir la determinación subjetivista que analiza Heidegger en *La época de la imagen del mundo*. Se caracteriza entonces como el poner todo ante el sujeto y referirlo a él, traerlo y situarlo ante sí, poner todo ante el sujeto que representa de tal modo que lo real se convierta en, y solo valga como, objeto representado, y así el hombre pueda estar seguro de lo ente, tener certeza e imponerle las normas. Debe quedar muy claro que todo esto no tiene nada que ver con la representación que reivindica Gadamer.

La representación gadameriana es básicamente la que corresponde a *Darstellung*. Significa en términos generales hacer que algo se haga presente a través de una mediación sensible. Es lo que ocurre ejemplarmente en la representación teatral: trae a presencia algo que ya estaba ahí, pero dándole una nueva manifestación. Se ha traducido al castellano, además de por "representación", por "exposición" y "presentación" (así, en la traducción castellana de *Estética y hermenéutica*). Personalmente, prefiero llamarla "representación" por la asociación primera con la representación teatral. A partir de ese núcleo significativo —la actualización presencial, al modo del teatro, por la que se rehace y transforma la verdad de algo— Gadamer elabora la especificidad del concepto. *Darstellung* es el término alemán del que se sirve en *Verdad y método* para elaborar su categoría central; y es el término con el que se la ha traducido en la edición castellana de dicha obra.

Por último, Gadamer se sirve también del término alemán *Repräsentation*, para cuya traducción se ha recurrido a la palabra latina *Repraesentatio*. Es una palabra vinculada al concepto jurídico-sacral de representación. Indica que lo representado está presente por sí mismo en la representación. Es lo propio de la *imagen* pictórica, cuando dicha imagen se afianza en su autonomía e innovación, y, a la vez, hace referencia a alguna cosa que de por sí ya tenía una "imagen original". Creo que la coherencia del discurso gadameriano, más allá de algunas vacilaciones expresivas, exige que lo específico y distintivo de la imagen pictórica o *Repraesentatio* se sitúe en la remisión a algo que tiene de suyo una presencia sensible definida, una figura concreta, o sea, una "imagen original". Lo insensible, ilimitado o indefinido no puede, por tanto, ser objeto de una imagen pictórica. No obstante, ésta imagen constituye una variante o

modalidad de *Darstellung*. De ser así (aunque esto no lo diga Gadamer de forma tan explícita), puede haber *Darstellung* sin que haya *Repraesentatio*; y puede haber *Darstellung* de algo que carezca de una "imagen original".

Vayamos primero a la representación (que desde ahora corresponderá siempre, salvo indicación contraria, a *Darstellung*). La obra de arte, dice Gadamer, es en su esencia representación del mundo, y la representación hay que entenderla primordialmente como *transformación*. Si hubiera que condensar en pocas palabras la comprensión (o definición) gadameriana del arte, diría que es la siguiente: *la obra de arte es una representación que "transforma" la realidad representada*.

El peso de la definición cae sobre el hecho de la transformación de la realidad. O dicho de otro modo, lo constitutivo y peculiar de la representación es el transformar la realidad. Así, el arte se define por la representación, y la representación por la transformación. Transformación, se nos advierte, no es un simple cambio o alteración. "Transformación" quiere decir que algo se convierte de golpe en otra cosa completamente distinta, y que esta segunda cosa en la que se ha convertido por su transformación es su verdadero ser, frente al cual su ser anterior no era nada"³³.

Dos aspectos parecen destacables es esta cita. Primero, que en tanto transforma lo representado la representación no tiene nada que ver con una copia o duplicado, repetición mecánica de lo ya dado, una copia que se limitase a reproducirlo tal como era. La copia tiene como patrón de verdad aquello que se copia; su valor es proporcional a la exactitud con que lo transcribe. Por contra, la transformación implica que el ser anterior de lo representado "no era nada" respecto a la nueva realidad que adquiere en la representación. Quiérese decir que no era modelo o patrón a copiar o reflejar neutramente, que no está en él la medida de la verdad alcanzada en la representación. La representación no es reproducción de lo representado en lo ya dado de su existencia, en su contingencia fáctica.

El segundo aspecto apunta a que lo representado alcanza en la representación su verdadero ser, o sea, la verdad de su ser. La representación desvela su ser genuino: el movimiento de la desvelación lo hace inteligible, le da veracidad, la veracidad de la que carecía en su opaca y velada existencia fáctica. La representación le otorga una nueva presencia significativa; consigue que esté presente para nosotros de otro modo, de un modo más revelador, más pregnante. Es así que la representación *expone* (la otra traducción de *Darstellung*) a lo representado. Y al exponerlo hace que aparezca una nueva realidad suya, la

33. *Ibid.*, p. 155.

que se ocultaba a la mirada rutinaria, convencional, a lo ya sabido. Lo muestra en forma nueva, lo hace visible, consigue que se vea en lo representado algo que él no ofrecía antes a la visión. Lo extrae del montón indiferenciado de las cosas, de la mera acumulación de lo empírico, y lo hace aparecer, lo expone y hace que se manifieste en forma nueva.

Por todo ello, la representación lleva a cabo una auténtica mutación: al representar algo lo transforma hacia su verdad. Opera una transfiguración veritativa. La representación transforma porque saca a la luz el ser inteligible de lo representado. Por lo mismo, constituye un auténtico "proceso óptico": lo representado llega a estar en la representación de una manera más esencial y auténtica. Tal es así que se incrementa el ser de lo representado. Desde el punto de vista de la verdad que se alcanza en la representación, "el ser de la representación es más que el ser del material representado, el Aquiles de Homero es más que su modelo original"³⁴.

No hace falta insistir en la deuda con Heidegger que Gadamer contrae aquí. A su teoría de la representación que, por otro lado, me parece la más potente entre las concurrentes hoy día, le subyace la concepción heideggeriana de la verdad como *alétheia* y la comprensión del arte como apertura de mundos. Que la representación transforma lo representado significa en último término que desoculta lo que se sustraía a la verdad. Y de otro lado, la representación es el medio por el que se cumple la apertura de mundos, en que Heidegger cifraba la naturaleza del arte. Para que esto último tenga sentido hay que entender, según lo interpreto, que la representación (*Darstellung*) es más básica y abarcante que la imagen pictórica (*Repraesentatio*). La imagen pictórica es un caso o variante de representación. Toda imagen pictórica es una representación, pero no toda representación es una imagen.

La *Darstellung* no remite originaria y necesariamente a un objeto particular y concreto. Aquello que es representado no tiene previamente, o puede no tener, una determinación sensible, una imagen concreta y perceptible ya definida, lo que Gadamer llama una "imagen original". Por el contrario, la *Repraesentatio*, la imagen pictórica, sí remite a un objeto concreto, con una particular presencia sensible, una imagen original. La representación se hace imagen pictórica (adopta la modalidad de imagen) cuando a su cometido originario se sobreañade el factor de representar una cosa concreta, visible. En un plano anterior y más abarcante, el que corresponde a su dimensión originaria, la representación trae a presencia, da una nueva manifestación a algo que ya estaba ahí, en un estado vago e indiferenciado, sin ser necesariamente esto o aquello.

34. *Ibid.*, p. 159.

Según esa distinción, creo que puede decirse que la representación tiene como objeto *lo abierto de la realidad*. Aquello que la representación representa, lo representado, es un conjunto abierto de posibilidades de lo real, unas líneas de sentido indefinidas, las expectativas indeterminadas que despierta la realidad. La representación veraz conlleva una organización selectiva de tales posibilidades, vías de sentido y expectativas. Aplica, por lo mismo, un cierre coherente, conexionario; establece nexos de sentido; organiza un mundo. Se representa sobre todo el mundo que ya estaba ahí, en su irresolución. Se representa para trasformarlo hacia su verdad, o sea, para reabrirlo, para rehacer un mundo nuevo. Y al representar un objeto particular no se busca reconocerlo es su determinación empírica, sino revelar el mundo que lo envuelve e impregna. Pues esa es la vía para llevar tal objeto hacia su verdad. Una verdad que se pone de manifiesto en la representación.

De ahí que a la entidad representadora —cuadro, estatua, representación teatral— le convenga por extensión la cualidad que Gadamer reitera para la palabra poética: es autosubsistente, se sostiene en sí misma, en la afirmación de su presencia. No es reductible a aquello a lo que apunta. Quiere durar; trasciende lo fáctico y su caducidad. Vale por sí misma, no sólo por su anclaje referencial; vale por la verdad que en ella aflora, y que sin ella se mantendría oculta. No se puede retrotraer a las circunstancias del autor, ni a la ocasionalidad de su contexto social: pone entre paréntesis la determinación de realidad, el peso restrictivo de lo fáctico. Y todo esto desde donde mejor se entiende es desde la perspectiva heideggeriana. Como apunta el propio Gadamer: la obra de arte "no es objeto, sino que se sostiene en sí misma. Debido a su sostenerse-en-sí misma no sólo pertenece a su mundo, sino que en ella el mundo está ahí. La obra de arte abre su propio mundo"³⁵.

La transformación hacia la verdad que se opera en la representación tiene una contrapartida clara: la verdad es finita, parcial, está amenazada por la no-verdad que siempre le acompaña. La representación nunca supone un descubrimiento total. Gadamer nos hace verla como un juego de mostración y ocultamiento, que remite expresamente a la concepción heideggeriana de la verdad del arte como desocultación y ocultación, y que corresponde a la disputa entre el abrirse del mundo y el cerrarse y albergar de la tierra. Dicho heideggerianamente, la representación artística es una pugna entre mundo y tierra. En palabras de Gadamer, "la verdad de la obra de arte no consiste en un significado que está llanamente al descubierto, sino más bien en lo insondable y profun-

35. "La verdad de la obra de arte", cit., p. 102.

do de su sentido. Por esto, según su esencia, es una disputa entre mundo y tierra, entre el surgir y el quedar resguardada³⁶.

El concepto de *tierra* es la mejor barrera contra el idealismo estético. Tan admirable y novedoso le pareció a Gadamer al escuchárselo a Heidegger por primera vez que le produjo una "impresión casi de *shock*"³⁷. La representación incluye tanto el mundo como la tierra. Ninguna representación agota la verdad de lo representado, en ninguna se consume la verdad; ninguna es perfecta. "El completo desocultamiento de todo lo ente, la total objetivación de todas y cada una de las cosas (a través de una representación pensada como perfecta) anularía el ser mismo de lo ente y significaría su completo allanamiento"³⁸.

Lo dicho hasta aquí corresponde a la representación como *Darstellung*. Toca ahora hablar de la imagen pictórica (*Repraesentatio*). La relación entre ambas ya fue apuntada anteriormente. Mientras que, en la representación, lo representado no tiene necesariamente una imagen concreta y perceptible, en cambio sí lo tiene aquello a lo que hace referencia la imagen pictórica: ésta remite a la imagen original de algo. En otras palabras, la *Repraesentatio* es construcción de una imagen pictórica que remite a una imagen original ya dada.

No obstante, decíamos que la imagen pictórica es una variante de *Darstellung*. De ahí el desafío de pensar la imagen pictórica de tal forma que haga justicia a lo que hay en ella de *Darstellung*, es decir, a lo que hay en ella de transformación hacia la verdad, de incremento del ser de lo representado. Operación tanto más difícil cuanto que lo anterior queda contradicho aparentemente por la remisión de la imagen artística a una imagen original, al perfil natural de un objeto dado. Y, sin embargo, la imagen pictórica es una auténtica representación transformadora. De ella también hay que decir que adquiere una auténtica dimensión óptica. "Cada representación [y aquí Gadamer se refiere a la imagen] viene a ser un proceso óptico que contribuye a constituir el rango óptico de lo representado. La representación supone para ello un *incremento de ser*"³⁹.

Nada lo ilustra mejor que el contraste entre la imagen y la copia. Desde un principio la copia se nos mostró como la antítesis de la *transformación* en que consiste la representación. La representación transforma porque en ella el ser

36. *Ibid.*, p. 106.

37. H.-G. Gadamer, "El viraje del camino", en *Los caminos de Heidegger*, cit., p. 371.

38. "La verdad de la obra de arte", cit., p. 106.

39. *Verdad y método*, cit., p. 189.

anterior de lo representado "no era nada" respecto a la verdad a la que adviene. En cambio, en la copia el ser anterior de la cosa lo es todo: es patrón y modelo al que se supedita la copia, sin añadir nada a lo que ya se conocía de aquello. La copia es reproducción neutra y pasiva de lo que se copia: mero calco, reflejo especular. La copia sólo quiere reponer lo copiado tal como ya era, sin agregarle nada que no estuviera ya en él. Lo único que la guía es el ser anterior de la cosa. Si a la copia le conviene alguna verdad, aunque sea verdad visual, será la verdad de la *adaequatio*. La imagen tiene pretensión de *alétheia*.

Como dije en otra ocasión, el sentido y alcance de la copia lo ejemplifica perfectamente una trivial fotografía de familia. "La copia, como la fotografía, sólo constituye un deslucido reflejo de lo que se copia. No compone ninguna nueva significación; no amplía nuestro conocimiento. Por ello la copia no retiene la atención en sí misma: la desvía hacia lo copiado. Únicamente posee valor ostensivo. Sólo sirve, en concreto, para recordar al personaje tal como lo conocíamos con independencia de la copia. Lo único que le pedimos es que no distorsione la estampa que ya teníamos del personaje"⁴⁰.

En el extremo opuesto, la imagen pictórica busca dar un nuevo ser, una nueva presencia significativa a aquello que representa, pretende que nos muestre aspectos ocultos, velados a la mirada rutinaria, aspectos que al descubrirse hagan que lo veamos de otra manera, que se revele su modo de ser más genuino. Se confirma así el poder de revelación de la imagen, propio de toda *Darstellung*. A través de ella, en ella, lo representado nos muestra un nuevo rostro, incrementa su ser. No aumenta su realidad empírica, pero sí su realidad inteligible. La facticidad indeterminada y opaca de lo representado se abre a la claridad de la comprensión. Aquí también lo representado es más de lo que era en el orden veritativo, pues despliega un sentido ignorado, se manifiesta o aparece de otra forma. El que sea una imagen pictórica sea mejor o más valiosa depende del grado en que logre todo esto.

Tal vez se aclare lo que venimos diciendo si introducimos un factor de comparación. Cuando Derrida comenta el análisis de Heidegger acerca de la *Vorstellung* en el mundo moderno, subraya el carácter *reproductivo* y *repetitivo*, *sustitutorio*, de la representación. Poner lo ente como objeto para un sujeto, hacer que esté dispuesto y disponible por y para un sujeto, implica no sólo que lo ente está presente (*presentación*), sino también que vuelve a estar presente, que viene de nuevo a la presencia (*re-presentación*). Lo que Derrida acentúa con respecto a Heidegger es el *re* de la representación. No digo

40. J. García Leal, *Filosofía del arte*, Síntesis, Madrid, 2002

que en Heidegger no esté implícito, pero sí parece que Derrida le da una mayor carga semántica.

Representar es *volver presente* algo. Y Derrida destaca los dos sentidos que alcanza ahí el “volver”. Por un lado, lograr que algo esté presente, llevarlo a presencia. Por otro, restituir su presencia, hacer que aparezca de nuevo, devolverlo a la presencia. El volver “se divide, significando *tan pronto*, en ‘volver presente’, simplemente presentar, dejar o hacer venir a la presencia, en la presentación, *tan pronto* hacer o dejar venir de nuevo, restituir en un segundo momento a la presencia, eventualmente en efigie, espectro, signo o símbolo, lo que no estaba o ya no estaba ahí”⁴¹.

Esa lectura de la representación —en la que cuenta tanto el presentar como el *re*, reproducir, repetir—, creo que pone al descubierto dos aspectos. Primero, en lo que toca a la representación misma, ella es una copia, calco, duplicado, reproducción. Es un doble de algo, de algo que repite para así hacerlo presente, de algo a lo que sustituye. Es un sustituto, delegado de otra cosa a la que suple en su ausencia. Especialmente en las artes plásticas, en la imagen pictórica, la representación es ante todo sustitución mimética: “delegación de presencia, reiteración que hace presente una vez más sustituyendo con una presentación otra *in absentia*”⁴². ¿Es también un sucedáneo? Derrida no lo dice en esos términos⁴³, pero sí apunta que la representación (o, al menos, la representación tradicional) tiene algo de efigie, espectro, de figura a la que le falta vida, actualidad.

Y hay un segundo aspecto, sugerido levemente en el texto de Derrida, pero que han hecho suyo y potenciado todos los críticos recientes de la representación, desde Lyotard hasta los defensores del arte *minimal* y del conceptual, como Craig Owens o Hal Foster. Me refiero al supuesto de que la representación proyecta en lo representado una identidad de sentido fija e invariable. O sea, le otorga a lo representado una identidad estable, lo consolida en su ser, solidifica su sentido, lo asegura ante nuestra mirada, para que nos sea fácilmente reconocible. Como dice Lyotard, la representación realista pretende “estabi-

41. J. Derrida, “Envío”, en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 92.

42. *Ibid.*, p. 86.

43. Tampoco contraponen la representación a una presencia inmediata y originaria, como se oye en ciertas voces ingenuas: “una crítica o una desconstrucción de la representación resultaría débil, vana y sin pertinencia, si llevase a algún tipo de rehabilitación de la inmediatez, de la simplicidad originaria, de la presencia sin repetición ni delegación, si indujese a una crítica de la objetividad calculable, de la ciencia, de la técnica o de la representación política” (*Ibid.*, p. 85).

lizar el referente”⁴⁴. Cancela su inestabilidad, anula lo incierto de su devenir. Rechaza la incertidumbre de la mirada y las fluctuaciones de las cosas, las confina en lo cerrado de lo idéntico y permanente.

Pues bien, todo este recorrido por la crítica a la representación nos puede servir para iluminar, en contraste, la exposición de Gadamer. Su idea de la representación (tanto la *Darstellung* como la *Repraesentatio*) nada tiene que ver con la reproducción sustitutiva. Ni la *Darstellung* ni la imagen pictórica son calco, sustituto, sucedáneo ni figura espectral; no proyectan en lo representado una identidad de sentido cerrada y permanente, no quieren estabilizar el referente. El desafío consiste en mostrar que es así no sólo en la dimensión genérica de la *Darstellung* sino también en el caso particular y más problemático de la imagen pictórica. Digo “problemático” porque la imagen sin cualificación alguna, la imagen en su versión tópica y banal, sí parece ser un duplicado y sustituto del original. Pero esa imagen es justamente la que Gadamer caracteriza como *copia*, es la imagen en la que se consume la copia. Por el contrario, la auténtica imagen pictórica se sitúa en los antípodas de la anterior, se perfila en oposición y contraste con la copia.

La auténtica imagen pictórica no reproduce, descubre: da a la cosa representada una presencia inédita. Cualquier retrato que se precie hace que reconozcamos al personaje, pero reconocer (en el sentido originario y perdido de la *mimesis*, tal como lo precisa Gadamer), en el sentido de ver más, de visión esencial que traspasa el semblante convencional. La imagen pictórica tampoco tiene carácter sustitutorio. Antes bien, hace que el personaje o cosa pintados pervivan a través del cuadro. Y perviven en la medida en que los buenos cuadros consiguen que los veamos para siempre tal como el cuadro nos los muestra, logran que la imagen que el cuadro les da se sobreponga a su imagen original, prolongándola, haciéndola más veraz. Los personajes de Lucian Freud son más de verdad tal como el cuadro nos los muestra, al menos más de verdad que como antes los veíamos. La imagen pictórica no es figura espectral. Al contrario, reaviva aquello que representa, porque al presentarlo de nuevo le da una nueva actualidad, le procura una vigencia y hace que cuente para nosotros más de lo que antes contaba.

Y ¿por qué habría de estabilizar el referente? Lo estabilizará la imagen degradada a la condición de copia, la que tenga a lo copiado por algo unívoco e inmutable, de sentido clausurado, la que lo tome por patrón y medida al que ella se supedita. Entonces, sí, lo que se hace es reponer el ser de la cosa en su identidad previa, reafirmarlo mediante su reflejo especular. Se supone que lo

44. J.-F. Lyotard, *La posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 15.

real es algo ya dado, a lo que no vale la pena enfrentarse críticamente. Así es como actúa el realismo ingenuo, como en el campo del grafismo actúa la copia. Pero la genuina imagen pictórica no estabiliza el referente ni solidifica su sentido con el fin de identificarlo y hacerlo más reconocible. Con la imagen auténtica se despliega el ser de la cosa, desvelándose y a la vez ocultándose, para que su verdad acontezca siempre de nuevo. El significado en la imagen siempre está por hacer o rehacer. Por eso no puede atribuir a lo representado una identidad fija de sentido. La verdad entendida como acontecer es incompatible con la estabilización del referente.

Cerramos con esto el contraste entre la imagen pictórica, tal como la caracteriza Gadamer, y la representación (*Vorstellung*) analizada críticamente por Heidegger y Derrida. Confiamos en que haya servido para aclarar lo que la imagen no es. Hay que añadir ahora, en positivo, que la imagen establece una relación bipolar, dependencia recíproca, con la cosa representada; un vínculo que lleva de la imagen a la cosa y de la cosa a la imagen.

En principio, la imagen debe dirigir la atención hacia la cosa. Un retrato, por ejemplo, nos orienta hacia el personaje real. El retrato pretende hacer valer a la persona, mostrarla en lo que es. Quiere descubrir su auténtico ser. Por ello nos remite ante todo a él. Si se rompiera la relación que va del cuadro al personaje, si la atención se polarizara sólo en el cuadro, dejando fuera al objeto representado, el cuadro resultaría una construcción gratuita, que sólo respondería a criterios formales, un fetiche estético. La imagen no tendría sentido, no significaría nada, si se desvinculase de la realidad que representa. Es decir, si pretendiese valer por sí sola, por su configuración interna, sin tener en cuenta aquello de lo que es imagen.

Justamente eso, *la desconexión de la imagen y lo real, es lo que lleva a cabo el formalismo*. Así, no valora la imagen por lo que revela o dice sobre el objeto real, sino tan sólo por el juego interno de sus líneas, formas o colores: le es indiferente lo que representa la imagen, solo le interesa la composición formal; le da igual que una masa de colores y formas aluda al tormento de unos condenados o a un prado florido; basta con la justeza de las proporciones y la armonía de los tonos. Ahora bien, tras borrar el formalismo la referencia, al no ser acerca de nada, la imagen pierde toda significatividad. O como gustan de decir los formalistas, la imagen sólo se significa a sí misma, que es una forma de reconocer que no significa nada.

Si el formalismo reduce la relación bipolar de la imagen, al centrar la atención exclusiva en la representación y olvidar lo representado, la copia hace una operación similar, pero a la inversa. Atiende a lo representado e ignora el elemento representativo, tal como venimos repitiendo. Frente al formalismo y la copia, la imagen pictórica, según la caracteriza Gadamer, mantiene la bipolaridad,

la dependencia mutua. En el ejemplo del retrato, la imagen dirige la atención hacia el personaje, para conocerlo mejor, pero advirtiendo que el nuevo rostro en que se revela está plasmado en la imagen y, por tanto, la atención tiene que volver del personaje a la imagen, para después rehacer el círculo. El conocimiento acontece en esa en esa relación de ida y vuelta. El cuadro está para conocer el personaje, para descubrir en él algún aspecto inédito, pero para eso hay que mirar al cuadro, pues el cuadro lleva al personaje a su verdad. Como apuntábamos antes, el retrato clarividente perpetúa su mirada, su modo de ver y lo que ve, consigue que veamos siempre al personaje tal como el cuadro lo muestra. Así, si el personaje alcanza una actualidad permanente es porque pervive en el cuadro, tal como el cuadro nos hace verlo.

Pasamos a un nuevo punto. Una vez establecido este concepto de imagen (*Repraesentatio*), cabe ahora preguntar: ¿qué hay de las representaciones no figurativas, las que no representan objetos dotados de una imagen original? Por ejemplo, los cuadros de Mondrian que aluden a leyes ocultas y regularidades geométricas de la naturaleza, o los ritmos del jazz, o las variaciones cinéticas de la gran ciudad? Por no hablar de lo infinito, lo otro inaprensible e inefable que atrae la atención de los artistas desde el Romanticismo, y, aunque impresentable en forma figurativa, seduce especialmente a algunos pintores, desde Friedrich a Rothko. Se trata en estos casos de referentes que carecen de una imagen previa, entidades abstractas, sin presencia sensible, y que tanto interesan al arte contemporáneo. Desde Gadamer podría responderse, creo, que estos cuadros no son representaciones en el sentido de la *Repraesentatio*, pero sí, en alguna medida, en el sentido de la *Darstellung*. Intentaremos explicarlo.

¿Y aquellas pinturas que no representan nada, sino que tan sólo expresan sentimientos o emociones? Lamentablemente, Gadamer no tiene nada que decir sobre la expresión en el arte: se limita a rechazarla por lo que tiene de subjetiva, es decir, por estar supeditada al subjetivismo de la conciencia estética. Esa tan clamorosa ausencia teórica se aviene mal con las prácticas efectivas del arte, pues, entendida en un sentido u otro, lo cierto es que la carga expresiva del arte contemporáneo es enorme, hasta el punto de que sin la categoría de expresión no se pueden comprender ni algunos movimientos artísticos particulares ni ciertas tendencias genéricas de nuestro mundo del arte⁴⁵. Dado ese gran protago-

45. Cuando alguna vez hace referencia al concepto de expresión, y reconoce que "en los siglos XIX y XX ha dominado sin discusión la valoración estética", sobre todo en el campo de la música, es para añadir a continuación que el concepto parece fracasar "a la vista de la destrucción de la forma que nos ha deparado la Modernidad": H.-G. Gadamer, "Arte e imitación", en *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 83 y 84.

nismo de la expresión, tal vez sea necesario —más allá de Gadamer, aunque sin perder de vista su crítica al subjetivismo artístico— buscarle a aquélla una explicación en clave no subjetivista. En otra ocasión, por supuesto.

Pero volvamos a la representación. ¿Qué tienen que ver la representación y la imagen pictórica con el símbolo o la simbolización? La postura de Gadamer sobre el particular no queda del todo clara. En *Verdad y método* el símbolo comparte algunos rasgos de la representación y, en concreto, de la imagen. Muy especialmente, coinciden en el hecho de que tanto en la imagen como en el símbolo está internamente presente lo representado o lo simbolizado: aquello que es aludido se expone y actualiza, cobra vida y presencia, tanto en la imagen como en el símbolo. Ahora bien, hay un claro contraste entre ambos: el símbolo, a diferencia de la imagen pictórica, no conlleva transformación hacia la verdad, no supone un incremento óptico, “cuando el símbolo está ahí, lo simbolizado no lo está *en un grado superior*”⁴⁶. Coinciden en hacer que algo se haga inmediatamente presente. Y en ese sentido comparte el rasgo más genérico de toda representación, el traer a presencia. Sin embargo, el símbolo se limita a una función sustitutiva, hace que algo esté presente sólo en la medida que lo sustituye, pero “no dice nada sobre lo simbolizado”⁴⁷. La imagen pictórica, sí dice.

Lo simbolizado por el símbolo es “lo insensible, infinito e irrepresentable”⁴⁸. El símbolo tiene además, en Gadamer, claras connotaciones religiosas. ¿Es por esto por lo que se diferencia de la imagen en que lo simbolizado no incrementa su ser? ¿Se puede incrementar el ser de lo divino? ¿Es por ser lo simbolizado lo infinito religioso o para-religioso por lo que no puede transformarse hacia su verdad? No sé, con certeza, qué respondería a esto Gadamer. Sin embargo, tal vez esté ahí la razón de que, en *Verdad y método*, la representación y la imagen parezcan ser lo propio del arte, mientras que el símbolo mantiene ciertas complicidades con lo artístico, pero sin coincidir en factores y dispositivos fundamentales, sin ser en lo esencial asimilable al arte.

Por el contrario, en *La actualidad de lo bello* el simbolismo es uno de los atributos esenciales del arte. A partir de ahí se nos dice que la experiencia de lo bello en el arte “es la evocación de un orden integro posible, donde quiera que éste se encuentre”. Y se añade líneas después que “en lo particular de un encuentro con el arte, no es lo particular lo que se experimenta, sino la totalidad del mundo experimentable y de la posición ontológica del hombre en el mundo,

46. *Verdad y método*, cit., p. 205.

47. *Idem*.

48. *Idem*.

y también, precisamente, su finitud frente a la trascendencia”⁴⁹. El atribuirle al símbolo una tan significativa carga religiosa, ¿conlleva una recaída de Gadamer en la *Kunstreligion*, la religión artística de los románticos? Sí, en el sentido obvio de que el símbolo recibe una sobredeterminación religiosa, abriendo con ello las puertas a una concepción sacralizadora del arte. Gadamer no tiene problemas en asumirlo, tras entender que “desde el Romanticismo todo esto forma ya parte del concepto de arte, e incluye también algo así como un ‘*pathos* religioso’, que desde entonces forma parte de la esfera del arte”⁵⁰.

Por mi parte, considero que el intento de traer a presencia lo impresentable no tiene necesariamente un alcance religioso, aunque para algunos artistas lo haya tenido y lo siga teniendo. Cabe una versión laica del simbolismo artístico. Se da en varios creadores; la propugnan diversas teorías. Pero lo destacable ahora es que la simbolización de lo absoluto inaprensible, el “orden integro”, es para Gadamer una forma de *Darstellung*, independientemente de que la considerara o no propia del arte. Todo traer a presencia es una forma de *Darstellung*, ya sea una entidad concreta, las variaciones cinéticas de la gran ciudad, o algo rigurosamente indefinido, lo que adquiere presencia. Y hay que añadir, al margen de la opinión de Gadamer, que el arte dispone de condiciones privilegiadas para dar presencia a lo impresentable, para dar, como diría Kant, un *pendant* sensible a las ideas de la razón. El arte puede mejor que otros medios expresivos traer a presencia lo inefable, lo indefinido, lo ilimitado. Pero en este último caso no lo hará a través de una *Repraesentatio*, en la medida en que ésta remite siempre a una imagen original, a algo que tiene ya una presencia sensible definida. Habrá, pues que pensar, con o desde Gadamer, una forma de representación pictórica que sea mera *Darstellung*, no *Repraesentatio*, una representación abstracta, abstracción pictórica.

Un último punto, que a pesar de su enorme importancia, sólo quedará sugerido. Hemos hablado hasta ahora de la representación que la obra de arte hace del mundo, ya sea como lo abierto de la realidad o ya sea como objeto provisto de una imagen original. Pero si la obra de arte representa (como *Darstellung*) el mundo, el juego hermenéutico en torno a una obra, su interpretación, es también representación (*Darstellung*) de esa misma obra. La obra de arte representa el mundo, la interpretación representa la obra. Hay una continuidad, un vínculo esencial entre ambas representaciones. La representación del mundo que es la obra se prolonga, por una suerte de emanación interna, en la representación que los intérpretes hacen de aquélla. En ambos casos la representación

49. H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 85 y 86.
50. “Transformaciones en el concepto de arte”, cit., p. 183.

es la misma, consiste esencialmente en lo mismo. En los dos casos se trata de llevar algo a su verdad: la obra lleva el mundo o la cosa a su verdad, la interpretación lleva la obra a su verdad. Habrá algunas diferencias de matiz entre una actividad representadora y otra, pero sin dejar de compartir lo fundamental: lo que está en juego en una y otra es el proceso veritativo de desocultación por el que algo alcanza la verdad de su ser.

La puesta en escena de un texto teatral, la ejecución de una partitura musical, o la representación de una ópera (en la que se conjugan la puesta en escena de un libreto y la ejecución de una partitura, y de ahí la completud de la ópera), son ejemplos prototípicos de interpretaciones en las que se representan las obras. Las interpretaciones teatral y musical son representaciones porque en ellas se da el principio básico de toda representación, el traer a presencia. En ellas se cumple ejemplarmente la mediación por la que algo adviene a una nueva manifestación, a la plenitud de su presencia sensible. Sin esa presencia, la música no es del todo música: no es sonido musical hasta que el intérprete no ejecuta la partitura, le da resonancia sensible. Igual que el texto de teatro necesita la puesta en escena, la exuberancia de lo sensible, que sólo alcanza en la representación teatral. Como dijimos, en su momento, la *Darstellung* tiene una connotación inicial de representación teatral, también de ejecución musical. Pues bien, lo que Gadamer da a entender es que todas las interpretaciones, la que hace el lector o el que contempla un cuadro, tienen algo de puesta en escena o de ejecución musical. En los casos de la lectura del poema o de la contemplación del cuadro también se interpreta-representa tales obras, en el doble sentido de que se les da una nueva presencia y se las lleva a su verdad, a su cumplimiento significativo.

Si hay que recuperar la idea de experiencia estética, será en tanto representación que el espectador se hace de la obra. La experiencia estética es juego hermenéutico, interpretación de una obra de arte. Es, pues, experiencia de una obra, experiencia artística. Pero a sabiendas de que “es la no distinción entre el modo particular en que una obra se interpreta y la identidad misma que hay detrás de la obra lo que constituye la experiencia artística”⁵¹.

Retengamos esta idea: *no hay distinción entre la interpretación de una obra y su identidad misma*. O para decirlo de otro modo: hay una continuidad esencial entre la obra y la interpretación que se hace de ella. Creo que se debe añadir que esa continuidad es continuidad de la representación: el hecho de que tanto la obra como la interpretación son representaciones. De ahí que las

51. *La actualidad de lo bello*, cit., p. 79.

distintas interpretaciones, siempre que sean fieles, son posibilidades internas de la propia obra. Desde *Verdad y método*, Gadamer siempre ha dejado claro que las interpretaciones “mantienen abierta hacia el futuro la identidad y la continuidad de la obra de arte”⁵². Por muchas variaciones que experimente la obra, por mucho que diga cosas distintas a diversos interpretes acogidos a horizontes históricos diferentes, la obra es siempre ella misma.

Esto se debe a que la obra de arte tiene una *identidad hermenéutica*. La identidad de la obra viene dada por que en ella hay “algo que entender”. Y esa identidad hermenéutica en que consiste la propia obra la deja abierta a las interpretaciones subsecuentes que recibe (a lo que comprendemos de ella), pero abierta en el sentido radical de que tales interpretaciones son prolongaciones internas de la obra misma. La obra “se hace efectiva por el modo en que nos hacemos cargo de la construcción de la obra misma como tarea”⁵³. Hasta tal punto es así que Gadamer llega a firmar que una obra de arte “sólo tiene su ser en la ejecución”⁵⁴. A lo cual puede añadirse: eso se muestra ejemplarmente en la necesidad de que la partitura sea ejecutada para ser de verdad música; la música tiene su ser en su ejecución. Desde esa afirmación cobra su pleno sentido el que la representación que la obra hace del mundo coincida en lo esencial con la representación interpretativa que se hace de la obra, y que haya una continuidad de fondo entre ellas.

Una anotación al hilo de lo anterior. El principio de la *identidad hermenéutica* le sirve a Gadamer para afrontar la explicación de ciertos productos del arte contemporáneo cuya artisticidad está un tanto en el aire, tal como los *readymades* de ascendencia en Duchamp. En alusión explícita, se refiere al “ejemplo límite de cualquier instrumento —pongamos por caso un botellero— que pasa de súbito, y con el mismo efecto, a ser ofrecido como si fuera una obra”. Gadamer dice de él que “tiene su determinación en su efecto y en tanto que ese efecto que se produjo una vez. Es probable que no llegue a ser una obra duradera, en el sentido clásico de perdurabilidad; pero, en el sentido de la identidad hermenéutica, es ciertamente una ‘obra’”⁵⁵. El gesto de Duchamp, coger un objeto cualquiera y entregarlo a la contemplación y discusión artísticas, es una obra en la medida en que remueve los pensamientos sobre el arte. Es una obra por su efecto significativo, porque provoca (en el doble sentido de

52. *Verdad y método*, cit., p. 164.

53. *La actualidad de lo bello*, cit., p. 77.

54. H.-G. Gadamer, “Palabra e imagen (‘tan verdadero, tan siendo’)”, en *Estética y hermenéutica*, cit., p. 302.

55. *La actualidad de lo bello*, cit., p. 72.

que desafía y suscita) la interpretación. Se ofrece como una interpretación y genera otras interpretaciones. Acaso lo que tengan en común todas las obras de arte —del pasado y de la actualidad más rutilante— sea el ser el motivo y asunto de un diálogo con el receptor.

3. EL ARTE ÚLTIMO

A Gadamer le resulta no sólo sorprendente, sino incluso provocativo, el arte último, el de la segunda mitad del siglo XX. Es un arte que, no sólo a él, suele producir ante todo un efecto de *schock*. Pero no por ello deja de interesarle. Al contrario, se diría que le estimula como desafío a la comprensión. De hecho, ha escrito mucho sobre el arte reciente. Ha mantenido, además, puntos de vista no siempre coincidentes, como si durante un tiempo hubiera seguido dándole vueltas al tema, sin encontrar un diagnóstico unitario.

Diría que la exploración de Gadamer del campo artístico reciente se desliza entre dos polos: de un lado, cierto desconcierto y crítica pugnaz; del otro, la voluntad de explicación y, por lo mismo, la negativa al rechazo. Desconcierto que busca explicación, crítica sin rechazo. Afirma, desde un ángulo, que “lo que está pasando con nuestra relación con el arte no tiene nada de lógico ni de natural. Es más bien algo profundamente inquietante. ¿Cómo reconocer el concepto del arte, tal como se ha desplegado en la historia de nuestra cultura, en lo que ahora pasa por ser arte y se valora como tal?”⁵⁶. Pero, desde el ángulo opuesto, advierte que “quien crea que el arte moderno es una degeneración, no comprenderá realmente el arte del pasado”⁵⁷. Por más inquietante que sea el arte último, no se puede cerrar los ojos ante él. El reto es la comprensión. Sólo quien se obstina en la ceguera puede rechazar en bloque, sin discriminación ni matiz algunos, el arte de nuestros días. Se impide con ello entender por qué pasa lo que pasa, sea cual sea la valoración que pueda merecerle lo que está pasando.

Como alternativa, Gadamer propone una clave interpretativa para facilitar la comprensión del arte actual: ponerlo en relación con el pasado, contemplar lo que hay de continuidad y ruptura entre el arte del pasado y el actual, analizar lo que los une y los separa, aun si hubiera más elementos de separación que de continuidad. Para pensar el arte de nuestro tiempo, en palabras suyas, “tenemos que abarcar tanto el gran arte del pasado y de la tradición como el arte moder-

56. “Transformaciones en el concepto de arte”, cit., p. 181.

57. *La actualidad de lo bello*, cit., p. 115.

no, pues éste no sólo se contrapone a aquél, sino que ha extraído de él sus propias fuerzas y su impulso. Un primer supuesto será que ambos son arte, que ambos han de ser considerados conjuntamente”⁵⁸. A tal fin habrá que “tender un puente sobre la enorme falla que hay entre la tradición formal y temática de las artes plásticas de Occidente y los ideales de los creadores actuales”⁵⁹.

Pues bien, vamos a atenernos a esa clave de interpretación. Una vez asumido que hay un tronco común de lo artístico, que no salimos del ámbito del arte, vamos a considerar cuál es el *puente* y cuál es la *falla* entre la tradición y el presente. De algún modo, es posible organizar las observaciones de Gadamer sobre el arte actual a partir de esa clave interpretativa. Desde ahí se pueden destacar ciertos aspectos que cobran una especial relevancia, sin que haya que enumerar todos los demás. Lo que está en juego, pues, es seleccionar los principales elementos de ruptura y de continuidad.

Ante todo, diría Gadamer, conviene no minimizar la amplitud de la falla. En la mayoría de sus manifestaciones, el arte último se distancia cada vez más drásticamente del arte tradicional. “Son principalmente los últimos años los que rechazan el nuevo arte meneando la cabeza, como si fuera el fin del buen gusto y del arte verdadero. Hoy se trata, como es notorio, de una ruptura y una irrupción más profundas, de una desconfianza y suspicacia más radicales que nos desafían a todos a reflexionar y llegar al fondo de la cuestión”⁶⁰. ¿Se dan realmente “una ruptura y una irrupción más profundas”?

Sabemos que la búsqueda de innovación y originalidad es consustancial al arte, al menos desde el romanticismo, y eso ha hecho que los sucesivos estilos se hayan presentado como alternativa, cuando no oposición directa, al arte precedente. Por lo mismo ha sido frecuente que provocaran al principio un rechazo mayoritario. Ortega y Gasset veía una diferencia entre el arte del pasado y el arte que él llamaba “joven”, el de las vanguardias históricas. “Se dirá, escribe, que todo estilo recién llegado sufre una etapa de lazareto y se recordará la batalla de *Hernani* y los demás combates acaecidos en el advenimiento del romanticismo. Sin embargo, la impopularidad del arte nuevo es de muy distinta fisonomía. Conviene distinguir entre lo que no es popular y lo que es impopular. El estilo que innova tarda algún tiempo en conquistar la popularidad; no es popular, pero tampoco impopular”⁶¹. Pensaba Ortega que el arte nuevo era

58. *Ibid.*, p. 41.

59. *Ibid.*, p. 46.

60. H.-G. Gadamer, “¿El fin del arte?”, en *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990, p. 65.

61. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, Revista de Occidente, Madrid, 1981, pp. 12-13.

positivamente impopular o, incluso, antipopular, porque se enfrentaba abierta y deliberadamente a los criterios artísticos de la mayoría de la gente, a los gustos de la masa.

Es hartó discutible que el arte tuviera en aquel momento, ni hay tenido nunca, esa voluntad consciente de contrariar a la mayoría. Aunque sea cierto que ya entonces no gozaba de una aceptación general. En cualquier caso, lo traemos a colación para recordar que en los años diez y veinte del siglo pasado existía en muchos la conciencia de que el arte estaba entrando en una etapa radicalmente distinta, y la radicalidad de su ruptura, su abierta impugnación de los patrones artísticos vigentes, se traducían en el desconcierto, a veces rechazo, y la incompreensión de la mayoría. Cuando Gadamer señala que en los últimos tiempos se rechaza el nuevo arte, "como si fuera el fin del buen gusto y del arte verdadero", ¿se está limitando a repetir aquella vieja cantinela, sin advertir que lo que le pasa al arte en las últimas décadas es lo mismo que le ha venido pasando desde hace ciento cincuenta años?, ¿o bien lleva razón cuando apunta a una ruptura y una irrupción más profundas?

Olvidémonos de si el arte último provoca un mayor o menor rechazo e incompreensión que el arte anterior. Es difícil precisarlo, y más si se atiende al mero hecho de la asistencia multitudinaria que alcanzan ciertas exposiciones que enfatizan la novedad y la provocación. Vayamos al punto neurálgico del asunto. ¿Se ha producido a partir de los sesenta alguna transformación cualitativa y determinante en el dominio de lo artístico? Personalmente, comparto el punto de vista de Gadamer en lo que toca a la ruptura e irrupción, sin olvidar que seguimos hablando de arte, del arte reciente y sus relaciones con el arte tradicional, de objetos que siguen siendo artísticos. No es el momento de justificar en profundidad ese diagnóstico sobre la ruptura e irrupción. Pero cabe recordar que distintas lecturas avalan dicha ruptura o transformación radical, aunque dándole diferentes rasgos, motivos y alcance. Por ejemplo, la narrativa de la modernidad de Greenberg supone un cumplimiento de la modernidad con el expresionismo abstracto y el consiguiente paso en los sesenta a otro escenario distinto. Danto habla de la irrupción en esos mismos años de un arte poshistórico, que sucede al arte histórico, el que evolucionaba a partir del sentido aportado por la tradición. La noción misma de arte posmoderno lleva implícita la idea de una discontinuidad cualitativa. Etc. Nos toca ver ahora las características de la ruptura en Gadamer.

Creo que en líneas generales la visión de Gadamer de la situación actual está influenciada por la concepción hegeliana de la muerte, o más propiamente, el fin del arte. Es éste un tema complejo, que agrupa distintos motivos en el propio Hegel, de los que algunos responden al análisis histórico y otros a las exigencias del sistema. Presenta varias caras y aristas, se presta a distintas inter-

pretaciones. Digamos, en resumen, que el fin del arte suele asociarse a la pérdida de un destino comunitario, a la hipertrofia de la subjetividad y al exceso de reflexión, entre otros aspectos. Así, algunos comentarios destacan lo último: vinculan especialmente el fin del arte con una sobrecarga especulativa, reflexión del arte sobre sí mismo, que lo lleva a convertirse en teoría del arte, en conciencia filosófica. Y es que desde la época de Hegel el arte ha dejado de ser evidente, algo ya consabido tanto en su papel social como en sus normas y procedimientos internos. Desde entonces necesita autojustificarse: se hace cuestión de sí mismo, de sus objetivos y sus herramientas. Y se encierra en la reflexión teórica, en un encierro que supone el fin del arte.

Gadamer acentúa los otros dos aspectos aludidos, la pérdida de lo comunitario y la hipertrofia de la subjetividad. Aspectos inseparables, pues cada uno es reflejo necesario y recíproco del otro. Con "pérdida de lo comunitario" me refiero al punto inaugural del diagnóstico hegeliano en el que se denuncia "que el arte ha dejado de procurar aquella satisfacción de las necesidades espirituales que sólo en él buscaron y encontraron épocas y pueblos pasados"⁶². El arte ya ni satisface las necesidades ni se inspira en las creencias de la comunidad. La comunidad no se reconoce a sí misma en el arte. Si no me equivoco, esa pérdida de la vinculación comunitaria es lo que Gadamer reformula como *abandono del mito*. El arte, nos dice, dejó hace tiempo de situarse en el ámbito de lo mítico, entendiendo por tal ese espacio de identificación comunitaria en el que los credos y las historias se dan por evidentes y nadie puede dudar de lo que se cuenta públicamente. "Lo que surgió en el siglo XIX fue algo decididamente nuevo que determinó el progreso del arte. Fue el fin de la gran evidencia de la tradición cristiano-humanística. Con ello se perdió el mito común a todos. Con el mito no me refiero a lo solemne que el profano suele asociar a esta palabra y tampoco al concepto religioso contra el verdadero Dios del cristianismo. El mito aquí sólo significa lo siguiente: lo que se cuenta, contado de tal modo que nadie puede dudar de ello, tanta es la fuerza con que nos dice algo. El mito es aquello que se puede contar sin que a nadie se le ocurra preguntar si es cierto. Es la verdad que lo armoniza todo y en la que todos se comprenden"⁶³.

El mito es testimonio de las convicciones de la comunidad. Ejemplifica las creencias vinculantes, las creencias en las que la comunidad se reconoce. El arte, antes de la modernidad, era mito. Expresaba las creencias comunitarias, no como mera ilustración, sino dándoles concreción y fijeza. El arte hacía más

62. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Akal, Madrid, 1989, p. 13.

63. "¿El fin del arte?", cit., p. 69.

accesibles esas creencias y, al mismo tiempo, las precisaba: les daba cuerpo sensible, las hacía imagen, sonido, palabra poética y, por lo mismo, les daba viveza y cercanía. Las actualizaba y refrendaba. No era de extrañar, pues, que la comunidad se reconociese a sí misma y se autoafirmase en el arte. Como dice Hegel, el arte satisfacía las necesidades espirituales del pueblo. Y el arte llega a su fin o consumación cuando deja de satisfacerlas, cuando se convierte en otra cosa distinta: no ya expresión de la comunidad, sino expresión de la singularidad del artista.

Cuando el arte es "algo del pasado" (según el diagnóstico hegeliano), el artista moderno, el que sobrevive al acabamiento del arte, ni quiere ni puede ser ya el portavoz del sentir de todos. O en palabras de Gadamer, "el artista del s. XIX no está en una comunidad, sino que crea su propia comunidad"⁶⁴. El artista entonces se afirma frente a la comunidad, opone sus convicciones a las de la mayoría. Y las opone para incidir sobre aquellas y a ser posible cambiarlas. Crea su propia comunidad, quiere crear una comunidad alternativa.

El destacar lo individual sobre lo comunitario viene del siglo XIX. No es por tanto un fenómeno reciente. En esa medida, sería inexacto señalarlo como un rasgo distintivo del arte de las últimas décadas. Pero si parece que a lo largo del siglo XX ha ido ganado intensidad. Al menos en un aspecto: la afirmación de la particularidad subjetiva se traduce ahora en un experimentalismo exacerbado. Para Hegel, la pérdida de lo comunitario iba asociada a la hipertrofia de la subjetividad (otro de los aspectos, recuérdese, en que se refleja el fin del arte). La hipertrofia consistía en que la subjetividad del artista se adueñaba por entero de la obra de arte. No sólo el arte tenía una génesis subjetiva, no sólo la obra estaba motivada por la voluntad de afirmar la subjetividad en lo que tiene de más íntimo y singular, sino que además la subjetividad se convertía en el tema de la obra, aquello de que hablaba la obra, lo que le daba todo su sentido, lo que la obra exponía a la mirada del espectador. Pues bien, tal hipertrofia de la subjetividad, que no es sino el envés de la pérdida de lo comunitario, es lo que de algún modo se prolonga, para Gadamer, en el experimentalismo irrefrenable que no ha hecho sino crecer a lo largo del último siglo.

Gadamer piensa que el experimentalismo ha hecho saltar todas las barreras del arte. Ha sometido al espectador a un continuo desafío, rompiendo una tras otra las convenciones artísticas establecidas, a las que el espectador estaba habituado, en las que confiaba, las que le permitían identificar lo artístico. Desde que el cubismo empezó a destruir las formas, el expresionismo a deformar las figuras, y la abstracción a impedir el reconocimiento de los objetos, el arte no ha

64. *La actualidad de lo bello*, cit., p. 36.

hecho sino provocar más y más al espectador, y provocarlo con un experimentalismo que lo reta a aceptar permanentemente nuevas extravagancias. No es esto algo que esté bien ni mal, sino sencillamente es el destino que el arte moderno, tras el fin del arte, asigna al artista y, de resultas, al espectador "El artista de la actualidad, sea cual sea su arte, tiene que luchar contra una marea que embota toda sensibilidad. Precisamente por esto el artista actual tiene que ofrecer excentricidades para que la fuerza persuasiva de su obra resulte efectiva y la excentricidad se convierta en una nueva familiaridad: El pluralismo de la experimentación es por ello inevitable en nuestra época. La excentricidad hasta el límite de lo incomprensible es la única ley bajo la cual la fuerza creadora puede realizarse en una época como la nuestra"⁶⁵.

Todo esto vale como caracterización de la ruptura, de la falla que separa al arte actual del arte clásico. Pero recordemos que la clave interpretativa del arte actual es contemplarlo según la dialéctica de continuidad y ruptura. Continuidad quiere decir que se puede "tender un puente sobre la enorme falla". ¿En qué consiste, con qué elementos se construye el puente?

Cuando en "*¿El fin del arte?*" Gadamer se pregunta "¿qué hace que el arte sea arte, tanto ayer como hoy y mañana?"⁶⁶, responde que es el diálogo que se entabla entre la obra y el receptor. Lo que hace que algo sea una obra de arte es ser el motivo y asunto de un diálogo con el receptor, un diálogo en el que la obra, dejando siempre espacio a lo imprevisto, indica la dirección del sentido. Diálogo y no recepción de un sentido conclusivo y cerrado. No existe un sentido tal. O al menos, no existe en el arte. El diálogo con la obra es ineludible, como Gadamer ha repetido tantas veces, porque el sentido no es algo acabado y disponible⁶⁷, sino una dirección, una dirección en la que buscar, la dirección en la que debe iniciarse el diálogo, "la dirección al progreso de la conversación"⁶⁸. Cuando no otra cosa, la obra actual más excéntrica y desafiante ha de incluir una dirección del sentido, si es que realmente es artística.

Ese cauce dialógico es lo que otras veces se llama *identidad hermenéutica* del arte, de la que ya se indicó que sirve para dar cuenta de la artísticidad de los productos más anómalos, los *readymades* o similares. Son obras de arte en la medida en que provocan una interpretación dialógica. Donde más explícito es Gadamer respecto a la identidad hermenéutica como "puente sobre la enorme

65. "*¿El fin del arte?*", cit., p. 83.

66. *Ibid.*, p. 77.

67. Véase, por ejemplo, H.-G. Gadamer, *Poema y diálogo*, Gedisa, Barcelona, 1993, pp. 148-49.

68. "*¿El fin del arte?*", cit., p. 78.

falla" es en *La actualidad de lo bello*, el texto donde más drásticamente se aborda ese problema. Allí insiste en que la identidad artística de cualquier obra, del tipo que sea, viene de que se ofrece a la comprensión, pues en ella hay algo que entender, pues genera una conversación, cuando menos sobre cuestiones artísticas. En ese sentido, la identidad del arte es una identidad pragmática, se cumple en su ejecución dialógica, cuando la obra es recibida como una tarea interpretativa que lleva a efecto la construcción de sentido en la dirección apuntada por la obra⁶⁹. Y esto es lo que tienen en común todas las obras de arte.

Ahora bien, ¿es eso suficiente?, ¿es algo exclusivo del arte? No lo parece, pues muchísimos productos culturales, desde la publicidad a la moda, desde las señales de tráfico a los juguetes, marcan una dirección del sentido y, sin embargo, no son arte. Gadamer respondería que en estos casos no se dan las implicaciones dialógicas que son propias del arte. Pero cabe contraargumentar que donde hay comprensión hermenéutica o dialógica no siempre hay arte (no lo hay, para no ir más lejos, en los textos filosóficos). Tal vez por esta razón, Gadamer añade otros factores de continuidad, otros elementos conformadores del puente sobre la falla. Por lo mismo, elementos que también deben estar presentes en el arte último.

Entre ellos tiene un papel destacado la belleza. Dijimos al principio que, tras la crítica al esteticismo, tras transformar su sentido y sufrir una recontextualización, Gadamer reivindica lo estético en general, y particularmente la belleza. La belleza como orden y armonía, pero sobre todo como significatividad: la belleza cuyo modo de ser es la *luz*. La belleza también como lo que carece de un fin utilitario e invita a la contemplación, de modo que "define al arte como arte"⁷⁰. Al igual que en otra ocasión anterior, tampoco ahora podemos detenernos en lo relativo a la belleza. Baste con dejar constancia de que Gadamer piensa que la belleza es un nexo de unión, un puente, entre el arte de todas las épocas. Y junto a la belleza, las otras categorías con que Kant envuelve a lo bello: la autonomía y universalidad del juicio, el desinterés, el libre juego de imaginación y entendimiento. De ahí la importancia, el diálogo constante que mantiene con Kant, a favor y en contra de Kant, o mejor, contra las derivaciones de Kant.

69. El principio de la identidad hermenéutica lo mantiene Gadamer hasta sus últimos escritos, especialmente cuando lo que está en juego son las mutaciones del arte. Así, en "Transformaciones en el concepto de arte", de 1995, al interrogarse de nuevo sobre la identidad de la obra, que le da la condición de cosa única y original, señala que "se caracteriza inequívocamente por una identidad que yo quisiera calificar de hermenéutica" (cit., p. 195).

70. H.-G. Gadamer, "Intuición e intuitividad", en *Estética y hermenéutica*, cit., p. 157.

Pero creo que donde se resuelve finalmente la continuidad o no del arte de nuestros días es en el asunto de la representación. Si la representación es el *modo de ser* de la obra de arte, como repite Gadamer, la pregunta decisiva es si hay o no representación en el arte último. Donde más claramente se afronta la cuestión tal vez sea en el texto "*Arte e imitación*". Se trata allí del arte no-objetivo, un arte que niega radicalmente la objetividad, que renuncia a cualquier referencia extraartística. Es un arte sin objetos, a imitación de la música absoluta. Un arte que no dice nada, que no versa sobre nada. "En el lenguaje de estos cuadros parece residir menos una declaración que un repudio del sentido"⁷¹.

¿Cómo comprender este arte, que desafía lo más constitutivo del arte, que no se deja explicar de una manera tradicional? La respuesta es muy clara: no se puede comprender a partir de los conceptos estéticos tradicionales. Gadamer hace referencia a tres en particular, los de imitación, expresión y lenguaje sígnico, para concluir que no son suficientes para entender lo nuevo y específico del arte contemporáneo. Tal vez lo más significativo sea la comprobación de la insuficiencia del concepto de *mimesis*, tanto en su versión aristotélica como platónica, por más que el propio Gadamer haya insistido en recuperar el sentido originario y perdido de la *mimesis* platónica como re-conocimiento de lo esencial, *mimesis* en el sentido de ver más, de visión esencial que traspasa el semblante convencional, que prescinde de lo accesorio y circunstancial, y reconoce a algo o a alguien en su verdad más profunda.

Carente de *mimesis*, expresión y lenguaje sígnico, ¿qué le queda entonces al arte? Le queda el puro juego de las formas, líneas, volúmenes y colores, juego de tensiones, empujes o dinamismos formales, pero eso sí, juego sin trasfondo, sin referencia objetiva alguna. Lo que a su vez, plantea la cuestión del criterio de composición de las formas, colores y dinamismos. ¿Qué es lo que unifica internamente el cuadro, si ya no es la *mimesis* ni la expresión?, ¿qué es lo que organiza su composición para que resulte necesaria, para no ser arbitraria o caprichosa, para que al cuadro no le falte ni le sobre nada?

El juego de las formas es una representación cerrada en sí misma, la representación de un orden, representación que se entiende no a la luz de Platón o Aristóteles, sino de Pitágoras. Representación, pues, de un orden pitagórico. Así, el juego de las formas lo unifican los números y las proporciones. Gadamer ofrece distintas consideraciones para explicar el arte no-objetivo, el que renuncia a toda referencia extraartística. Creo que pueden resumirse en dos, o que las restantes consideraciones derivan de dos primordiales. La primera es la que

71. "Arte e imitación", cit., p. 90.

acabamos de indicar. El arte sigue siendo arte cuando es representación mimética de un orden, el orden al que todo eternamente retorna, el orden pitagórico en el que sólo cuentan los números y las proporciones de los números. Puede ocurrir que no represente nada real, que aluda a lo nunca visto, a lo que nunca ha existido; o que apunte a lo abierto de la realidad; es posible que se refiera a algo con una presencia concreta o imagen original; cabe que no aluda absolutamente a nada fuera del cuadro, como ocurre últimamente; en cualquier caso, lo imprescindible es que el arte sea representación del orden.

En tanto que no remite a nada y no representa más que el orden, la propia obra es un microcosmos cerrado, autosuficiente, aislado en su propio orden. "Pero mientras una obra eleve aquello que representa, o aquello como se representa, a una nueva conformación, a un nuevo y diminuto cosmos, a una nueva unidad de lo tensado en sí, de lo unido en sí, de lo ordenado en sí, es arte"⁷².

Esta lectura del arte reciente admite dos objeciones. La primera es que de hecho el orden geométrico no está tan presente en el arte último como Gadamer da a entender. Al contrario, parece todavía afectado por el movimiento *antiforma* que impulsó Robert Morris a finales de los sesenta, y que pasaba expresamente por la renuncia a los componentes geométricos del minimalismo, del que el propio Morris había formado parte destacada. Ese olvido de lo geométrico del minimalismo es tanto más revelador en cuanto que el minimalismo es la corriente que ha tenido una más clara impronta geométrica en las últimas décadas.

La segunda objeción concierne a la posibilidad misma de una representación que se cierre en sí misma y no represente más que un orden vacío. O dicho de otro modo, la cuestión está en cómo entender el arte no-objetivo, lo que significa la pérdida de objetividad. A fuerza de simplificar las cosas, creo que arte no-objetivo es aquel que no se refiere a objetos reales, que no trata de las cosas del mundo efectivamente existentes. Sin duda, gran parte del arte último ha renunciado a la objetividad en este sentido. Pero dicha renuncia es más que dudosa si por tal se entiende que el cuadro no representa nada distinto del cuadro, que no alude a nada de fuera. Sin embargo, así es como parece entenderlo Gadamer, cuando confronta la representación objetiva, tradicional, y aquella otra que se cierra en sí misma y sólo es representación de un orden intrínseco, un orden constructivo de formas y colores en el que rige el principio de la unidad y la completud reguladas geoméricamente, pero sin contenido semántico alguno.

72. *Ibid.*, p. 92.

Desde mi punto de vista, no existe arte un arte que carezca de contenido semántico, que no signifique nada (o lo que es igual, que sólo signifique sus propias formas), que no sea acerca de ninguna otra cosa, que sólo represente un orden vacío. Lo que sí es posible es que sólo represente cualidades abstractas: luminosidad, violencia, placidez, quietud, concordia, aspereza, planitud, elevación, etc. O como se ha encargado de mostrar una parte del arte abstracto, de Kandinsky a Rothko, en línea con el simbolismo romántico, el arte puede representar lo impresentable, lo otro inaprensible a que nos referíamos anteriormente. Pero siempre representa algo más que el orden geométrico. Este, si de da, es un medio para representar otra cosa. Pues bien, todo lo dicho desde que empezamos a ocuparnos de la representación, estaba destinado a concluir que en el propio Gadamer (aun en contra de alguna indicación suya) se encuentran las mejores claves para comprender las formas de representación no-objetiva, una vez excluido que dicha representación entrañe un mero orden geométrico. Las claves mencionadas están en los conceptos, imbricados pero distintos, de *Darstellung* y *Repraesentatio*. ¿Por qué no afirmar simplemente que en ese arte hay *Darstellung*, aunque no haya *Repraesentatio*? Párrafos como el siguiente autorizan de pleno esa afirmación: "La cuestión de si es mejor la pintura no objetual que la objetual es una pose de política cultural y artística [...] La representación simbólica que el arte realiza no precisa de ninguna dependencia determinada de cosas previamente dadas"⁷³.

Este supuesto fundamental puede complementarse con puntos de vista añadidos, consideraciones adicionales. Antes hacíamos referencia a dos consideraciones que ofrece Gadamer para explicar el arte no-objetivo. La segunda es que se trata de un arte en el que imperan los gestos, gestos propios de una máscara tras la que se esconde el enigma de la existencia. "En todos estos cuadros, no se trata de otra cosa que de gestos, es decir, de algo que lleva en sí su significado y que es mucho más que lo que nos es conocido por el saber humanístico. Son gestos que permanecen totalmente ligados a la superficie del cuadro; también cuando tienen rasgos humanos [...] Muy poco es aquí psicología, muy poco interpretación de un interior subjetivo, casi todo es sólo la interioridad de la máscara tras la cual no hay nada, interioridad de puro volverse hacia sí mismo, el enigma que se abre a sí mismo y que somos para nosotros"⁷⁴.

Foucault atribuía a Magritte algo no muy distinto. "Magritte deja reinar el viejo espacio de la representación, pero sólo en la superficie, pues ya no es más que una piedra lisa que porta figuras y palabras: debajo, no hay nada. Es la losa

73. *La actualidad de lo bello*, cit., p. 93.

74. H.-G. Gadamer, "Imagen y gesto", en *Estética y hermenéutica*, cit., p. 252

de una tumba: las incisiones que dibujan las figuras y las que han marcado las letras sólo comunican por el vacío, por ese no-lugar que se oculta bajo la solidez del mármol⁷⁵. Desde ambos puntos de vista la representación aparece como un espacio de gestos vacíos, de simulacros. Esa representación ya no representa nada, tan sólo simula que es representación. Recordemos que Derrida ya hablaba de una representación que es efígie y espectro. Representación simulacral, como la que también diagnosticaba Roland Barthes en el arte pop. Y que forma parte de la cultura general del simulacro en la que tanto ha insistido Baudrillard.

Dos preguntas para acabar. Una: sin negar del todo el simulacro o la máscara, ¿no será también que la representación busca la realidad por vía indirecta, mediata? A la realidad también se llega cuando unas imágenes remiten a otras imágenes, unos signos a otros signos, siempre que no se enreden definitivamente en sí mismos, siempre que la red de significantes no se convierta en opaca nebulosa. Detrás de los gestos puede estar la querencia de realidad. El gesto puede ser índice o huella de una realidad ausente y, por lo mismo, invocada. Además, es muy frecuente en el arte contemporáneo que la representación represente las propias convenciones del arte, sus códigos y procedimientos, o acaso la forma en que el espectador percibe todo ello (el minimalismo, por ejemplo, es en gran medida una reflexión sobre las condiciones de la percepción). Pero todo eso no equivale al vacío tras la losa de una tumba. Hay muchos ejemplos de que cuando el arte se convierte en objeto y tema único del arte, acaba resultando trivial y aburrido, mas debe tenerse en cuenta que cuando el arte reflexiona sobre sí mismo también se interroga por su relación con lo real.

La última pregunta: si la representación fuera exclusivamente un simulacro, mera máscara tras la que se oculta el enigma que somos, ¿no nos incitaría justamente por ello a la persecución del enigma?

75. M. Foucault, *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 61.

CAPÍTULO 6 EL LEGADO ESTÉTICO DE GADAMER

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México.

¿Qué tan adecuado para comprender el arte moderno y contemporáneo resulta un pensador como Gadamer que, contra las tendencias más conspicuas de los diversos vanguardismos del siglo veinte (y desde el XIX), se propuso rehabilitar ideas y categorías provenientes del pensamiento premoderno, arcaísmos como la noción de "representación" o, más todavía, como las nociones de mimesis, alegoría, ornamento, lo clásico, etc., contra las cuales combatieron sin tregua aquellos vanguardismos? ¿Es Gadamer un pensador anacrónico, inactual e inútil para pensar el arte moderno? ¿Se debe derivar consistentemente de su teoría estética una desconsideración o desvaloración del arte moderno, un dictamen negativo, una desaprobación? Nuestra respuesta a estas últimas preguntas es "no"; por ende, la respuesta a la primera es positiva, es decir, la estética gadameriana resulta perfectamente adecuada para pensar el arte moderno y contemporáneo, y, en general, para pensar cualquier forma de arte de cualquier época.

Aún más, como trataremos de mostrar adelante, la reflexión de Gadamer no se opone necesariamente y de forma puntual a las preocupaciones fundamentales que han latido en las posturas "esteticistas" —que podemos rastrear desde el postkantismo y el romanticismo hasta los diversos vanguardismos del siglo veinte. Gadamer coincide con el esteticismo en su común rechazo a someter al arte al modelo de la verdad científica. Sólo que el esteticismo defiende simplemente la "no verdad" del arte, mientras que Gadamer defiende, contra el cientificismo y contra el esteticismo, un ser propio y probablemente más fundamental de la "verdad en el arte".

Un ser propio de la verdad, importa subrayar, que se distingue totalmente de la forma de la verdad científica y de la concepción dominante de "verdad" en

la tradición occidental; que no puede ser entonces dilucidada desde la epistemología o la gnoseología sino precisamente desde una filosofía hermenéutica. Nos importa insistir en este punto: que la concepción de Gadamer sobre la verdad del arte no debe entenderse de ninguna manera como el restablecimiento de una concepción realista de la actividad artística, entendiendo a ésta como cierto tipo de conocimiento análogo al conocimiento empírico o científico, según esa idea de la verdad como correspondencia o adecuación que Heidegger cuestionó radicalmente en su filosofía del arte: cuestionamiento que, a su vez, Gadamer tuvo como punto de partida ineludible de su propio discursar.¹

La estética gadameriana no consiste entonces en restablecer una teoría realista del arte o en formular alguna teoría semántica de la obra de arte; tampoco consiste en una apología de las formas del arte llamado “clásico” o “realista”, y menos en una denostación o desvaloración de las formas del arte moderno, abstracto, o de las modalidades de arte experimental, incorporado o lúdico de las postrimerías del siglo veinte. Por el contrario, y lo quisiéramos mostrar más adelante, la reflexión estética de Gadamer sirve como ninguna otra para cuestionar el clasicismo o el realismo tradicionales y para valorar en todo su sentido y profundidad el arte contemporáneo. Gadamer es, pues, desde el punto de vista estético, y contra lo que se quisiera pensar en una primera y apresurada lectura de sus textos, y contra lo que quizá él mismo quiso aparentar, un pensador perfectamente actual, perfectamente moderno.

¿Qué significa entonces la estrategia teórica utilizada por Gadamer para dar cuenta de la verdad en el arte? ¿Por qué proceder mediante la rehabilitación de nociones tradicionales aparentemente ya superadas y olvidadas? Además de ser congruente con su estrategia general de rehabilitación del pensamiento de la tradición frente a los desvaríos del pensamiento científico-metódico de la modernidad, tal proceder tiene el propósito, según la intención declarada de Gadamer, de mostrar la continuidad y unidad histórica entre el arte contemporáneo y el arte clásico², esto significa, a fin de cuentas, mostrar la unidad esencial del arte en el devenir humano. Gadamer se propone así elaborar un concepto

1. Cfr. Hans-Georg Gadamer, “La verdad de la obra de arte”, en *Id.*, *Los caminos de Heidegger*, tr. Ángela Ackermann, Barcelona, Herder, 2002, pp. 95-108.

2. “Partimos primero del principio básico de que, al pensar sobre esta cuestión, tenemos que abarcar tanto el gran arte del pasado y de la tradición como el arte moderno, pues éste no sólo no se contrapone a aquél, sino que ha extraído de él sus propias fuerzas y su impulso. Un primer presupuesto es que ambos son arte, que ambos han de ser considerados conjuntamente”. Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, tr. Antonio Gómez R., Barcelona, Piados, 1991, p. 41. Reflexiones sobre el problema del arte contemporáneo se encuentran también en H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, tr. Ana Agud y R. de Agapito, Madrid, Trotta, 2002, sección III. “Sobre la trascendencia del arte”.

de arte donde tengan cabida tanto las manifestaciones más tradicionales y dispares como las propuestas más actuales e innovadoras. No subsiste otra intención en él que buscar mostrar la unidad, la no exclusión digamos, entre el pasado y el presente, entre la tradición histórica de la humanidad y su condición actual: condición ésta problemática en sumo grado pero de ninguna manera condenada a la total desesperanza.

En la rehabilitación del entramado conceptual tradicional para pensar al arte destaca, por su carácter históricamente polémico y complejo, el concepto de “representación”. Tomaremos la dilucidación de este concepto como hilo conductor de nuestro planteamiento. Pues el concepto de representación resulta central tanto para pensar en el ámbito de las teorías estéticas, como para hacer ver los vínculos esenciales de la reflexión estética con el proyecto general gadameriano de una hermenéutica filosófica, de una ontología hermenéutica. La estructura de la representación artística contiene ya en esencia aquello que será propio de todo representar, particularmente de la representación lingüística, de tal manera que aclarar la primera nos permitirá entender las condiciones y límites de la última, esto es, lo que significa que el ser se comprende como lenguaje y que la universalidad filosófica pertenece a la experiencia lingüístico-hermenéutica.

Cuando hablamos de rehabilitación del concepto de representación, importa subrayar en primer lugar el significado del término “rehabilitación”: no se trata de un simple volver a poner en circulación un término y su supuesto significado. Tal pretensión no sería coherente con el espíritu de una filosofía hermenéutica. Toda actualización de algo pasado supone un proceso de interpretación, una transformación. Guardamos ciertamente algo de ese pasado; mantenemos por ejemplo el impulso y el problema a que cierto concepto daba respuesta, pero modificamos, a veces sólo haciendo precisiones o corrigiendo malentendidos, el sentido y alcance de tal concepto; le damos así, en realidad, una nueva vida. Esto es lo que nos propone Gadamer respecto al concepto de representación. Este concepto sigue siendo imprescindible para comprender la naturaleza del arte, pues nos permite, sobre todo, mantener y actualizar la preocupación clásica por el problema de la verdad en el arte; sin embargo, es necesario endosarle algunas precisiones y correcciones fundamentales.

Básicamente, la reelaboración teórica propuesta por Gadamer consiste en subrayar la autonomía y el carácter activo del “representar”, frente a la visión común de la representación —aquella que ha estado en la mira crítica de las teorías estéticas anti-representacionistas—, que hace de ella una función subordinada a una supuesta prioridad de “lo representado” —la cosa, el hecho o la realidad previas—. Según esa visión, lo representado detenta y determina la validez o verdad de la representación, esto en el marco general de una concep-

ción de la verdad como correspondencia o adecuación. Como hemos mencionado, el cuestionamiento de esta concepción de la verdad es, en Heidegger, el punto de partida del filosofar hermenéutico y su búsqueda de una noción de verdad más amplia y originaria, ontológica más que meramente lógica o epistemológica. Es en el horizonte de esta búsqueda que debemos ubicar la redefinición del concepto de representación propuesta por Gadamer. Hay una modalidad originaria, ontológica, del representar, donde la representación gana en prioridad y autonomía respecto a lo representado. Esta perspectiva ontológica de la representación llega a tener incluso una consecuencia radical; pues no consiste simplemente en indagar por el "ser" de la representación y del representar, sino, más todavía, en sostener que el "Ser" —y su verdad concomitante— es aquello que emerge y sólo emerge en el acaecer del representar, en el proceso de la representación. ¿Cómo es esto posible?

Recordemos el estrecho vínculo que establece Gadamer entre los conceptos de juego y representación, en el marco de la indicación de considerar al primero, como "hilo conductor de la explicación ontológica". La estrechez del vínculo mencionado se nos puede escapar si no tenemos en cuenta la particularidad lingüística de la palabra alemana *Das Spiel* (equivalente a la inglesa *to play*) cuyo significado completo sólo podemos expresar de modo aproximado con la palabra "jugar". Como lo indica en una nota a pie de página el traductor de *Verdad y método*,³ de algún modo los términos jugar y representar son equivalentes; en uno de sus sentidos jugar significa "representar" (por ejemplo, en el "hacer como si" del juego infantil), y toda representación guarda siempre el elemento lúdico de aquello que se hace de manera no totalmente seria o real ("están representando nada más", decimos, por ejemplo).

¿Pero cuál es el valor estético y ontológico de este vínculo? ¿Qué significa asumir al juego como hilo conductor no solamente de una reflexión estética sino de todo un replanteamiento hermenéutico de la ontología? ¿En qué radica la valencia ontológica del juego?

A Gadamer le importa destacar, particularmente en la exposición que hace en *Verdad y método*, el carácter primigenio u originario del juego respecto al sujeto humano, condición que funda los rasgos de autonomía o autarquía del juego, incluso su precedencia respecto al mundo humano —hay ya juego en la naturaleza, en las cosas, en la vida. El Ser es juego, adviene como juego. Gadamer caracteriza al juego de la forma más general con el concepto de "automovimiento": algo juega cuando se mueve por sí mismo⁴ o, más exactamente (dado

3. H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tr. Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 143.

4. Cfr. *La actualidad de lo bello*, op. cit., p. 67.

que la expresión "por sí" mismo destaca sólo el rasgo de "auto-causalidad" o "auto-suficiencia"), cuando se mueve "para sí mismo", es decir, cuando "se mueve por moverse", por el mero gusto de hacerlo, sin otro propósito o fin que el de mostrar o desplegar su esencia más propia. En otras palabras, desde el juego más simple hasta el más complejo (desde el juego de las olas o el juego del viento hasta el juego humano), la consistencia del juego estriba en que el "ser" de algo se muestra tal cual, se "presenta a sí mismo", esto es, se "representa", sin otro afán que el de llevar al máximo el lucimiento de sus potencias y posibilidades más íntimas.

Va de suyo que esta "auto-presentación" o "representación" de un ser se realiza en el ámbito de la "forma", de la "apariencia" o del "aparecer", o, más bien, que tal auto-presentación conlleva la apertura de ese ámbito. Moverse para sí mismo, presentarse por sí mismo, significa abrir el espacio del puro aparecer, del puro mostrarse. Resulta claro que este "aparecer" debe ser entendido como *el advenimiento de la cosa a su presencia*; por ende, de ninguna manera se puede seguir suponiendo la separación platónica entre "esencia" y "apariencia": lo que aparece en el "aparecer" es la esencia misma⁵, el Ser propio de la cosa; lo que se muestra en el juego, lo que una cosa muestra cuando juega es precisamente su ser propio.

Lo anterior puede quedar claro si consideramos el carácter ateleológico del juego, el rasgo con el que más comúnmente se le ha caracterizado: la puesta en suspenso que toda actividad lúdica opera de los propósitos, fines o funciones con las que normalmente se define el ser de una cosa, un proceso o una actividad, y que vienen determinados, en última instancia, por el ser y quehacer del sujeto humano. Como sabemos desde Aristóteles, toda teleología es antropocéntrica. La puesta en suspenso del contexto antropomórfico, de los intereses y propósitos humanos, "demasiado humanos", abre un ser, mediante una inicial experiencia de "extrañidad", a la expresión de sus cualidades más propias, inesperadas e ignotas.

Basta con que eliminemos o subvirtamos el contexto funcional de un objeto para que éste aparezca en su extraña e inédita presencia: eso fue lo que Marcel Duchamp, precursor del arte contemporáneo en más de un sentido, proponía con sus "*ready-made*": una rueda de bicicleta colocada en un pedestal en la sala de un museo ("*Bicycle Wheel*", 1951; Museo de Arte Moderno de Nueva York) hacía ya de ella una "obra de arte", un objeto que llama a la contemplación de su ser propio. Ninguna separación subsiste aquí entre esencia y apa-

5. Cfr. *Verdad y método*, op. cit., apartado 14.3 "El aspecto universal de la hermenéutica", pp. 567 y ss.

riencia, entre original y copia, entre la cosa y su representación: la “transfiguración” artística que opera el gesto de Duchamp no abandona al objeto inicial, no hace ninguna modificación de él: lo fuerza simplemente a que se presente por sí mismo, a que se “represente”; nos fuerza a que lo veamos resplandecer en su ser propio, en su ser autárquico, puro e incontaminado. En verdad, ahora lo sabemos, nunca antes de Duchamp, habíamos “visto” una rueda de bicicleta.⁶

El gesto simple, desnudo, de Duchamp resulta insuperable para hacernos ver el sentido propio de la representación artística que a Gadamer le importa mantener: representar no es “reproducir”, “copiar”, “doblar” lo que es en un ser de segundo grado, degradado y pendiente siempre de su referencia, de su dependencia a un ser supuestamente primero. Al contrario, es *en y por* la representación que cualquier ser adviene a su verdad y a su sentido propio. La particularidad de la imagen, y sobre todo de la imagen artística, radica en esto: que la remisión a “lo representado” en una representación es tan fuerte y esencial que, en verdad, lo representado se encuentra de forma total en la representación. No tenemos que salir de un cuadro para comprender lo representado por él. Se nos da ahí, se nos muestra ahí, y de un modo inigualable.

Esta inmanencia de lo representado en la representación, este poder de la representación para dar vida y ser a lo representado, es una condición y un rasgo que el arte contemporáneo ha explorado y explotado como ningún otro. El mal llamado “formalismo” del arte contemporáneo, el interés por la “forma” más que por el “contenido”, no es en realidad un enemigo de la concepción estética gadameriana. Su verdadero enemigo es, Gadamer no se ha cansado de decirlo, la “conciencia de la distinción estética” propia de la modernidad (aquí como distinción entre “forma” y “contenido”). Esto es, la interpretación del formalismo artístico como si efectivamente se diera una disolución del contenido, del ser y de la verdad, y sólo estuviéramos ante un mundo de *meras* formas, de *meras* apariencias que se agotan totalmente en su mero ser “vivenciadas” por una subjetividad ensimismada. No hay mera forma: pero lo que hay que eliminar no es la palabra forma sino la palabra “mera”, es decir, la suposición de que la forma puede ser forma “pura”, forma de nada, y no, precisamente, *la forma, el aparecer de “algo”* —aun lo más efímero e íntimo. Una línea, un color, una figura indefinible, adquieren en su elementalidad un “ser” gracias a la operación de la representación, nos dan cuenta de cómo la “esencia” de todo ser es el manifestarse, el advenir a la presencia.

6. Cfr. los escritos de Duchamp, en Marcel Duchamp, *Duchamp du signe*, tr. Josep Elias y Carlota Hesse, Barcelona, Gustavo Gilli, 1978. Para una interpretación de su obra, ver el texto clásico de Octavio Paz, *Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp*, México, Era, 1973.

El concepto de representación guarda todavía otro aspecto, un rendimiento estético-hermenéutico adicional que Gadamer explora con igual cuidado. Una representación remite tanto a “algo”, a un ser, como a “alguien”, a un espectador. De la misma manera que el aparecer formal va implicado en el juego de una cosa —“auto-moverse” es “auto-presentarse” digamos—, va también implicado que todo aparecer, que todo jugar o todo representar se hace “para alguien”, “ante alguien”, esto es, para un espectador. El juego es una escenificación, una “puesta en escena”: las olas “se exhiben” en su puro juego, los niños “actúan” la situación más descabellada o la más normal, el objeto “se muestra” en todo su esplendor. Gadamer subraya insistentemente cómo es que el espectador viene implicado o generado en el ser de toda representación, cómo es que, a su vez, la representación tiene o alcanza su ser propio en el acogimiento que alguien hace de ella, en la comprensión o interpretación que realiza el espectador. Hay pues un vínculo estrecho, una continuidad entre el proceso a través del cual una cosa se presenta a sí misma, se representa, y el proceso a través del cual esta representación se representa para alguien. Es el espectador de una obra de arte quien lleva al cumplimiento efectivo y total el representarse de un ser en la obra de arte.⁷

De esta manera, junto al formalismo, podemos reencontrar otro de los postulados característicos del vanguardismo estético contemporáneo: el experimentalismo, la polisemia hermenéutica de la obra de arte, es decir, la idea de la obra como una *obra abierta* a multitud de realizaciones, adaptaciones, hibridaciones, interpretaciones y reinterpretaciones. La reivindicación de un papel más activo por parte del espectador que muchas corrientes y propuestas artísticas del siglo veinte han sostenido es plenamente congruente con el espíritu de la estética hermenéutica: encuentra en ella su fundamentación filosófica más apropiada (“el arte requiere interpretación porque es de una multivocidad inagotable”, dice Gadamer⁸). La experiencia del espectador, como *locus* donde se efectúa la plena revelación del ser y el sentido de la obra de arte, pasa a primer plano para una reflexión que quiere reencontrar el sentido de verdad y la verdad propia del arte. Esta verdad, o, más bien, esta experiencia de la verdad, puede ser ahora definida: en la experiencia del arte, y en la experiencia de lo bello en general, el ser de lo que se revela es inseparable del proceso mismo por el que se revela, y

7. Sobre el vínculo inmanente entre juego, representación y expectación, cfr. *Verdad y método*, op. cit., 4.2 “La transformación del juego en construcción y mediación total”, p. 154.

8. H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, tr. Antonio Gómez R., Madrid, Tecnos, 1996, p. 77.

por ende, de la relación concreta mediante la cual *lo que* se revela, se revela *a alguien* en la particularidad más específica, efímera o íntima de su ser. Esa verdad no nos es ajena. Participamos de ella, contribuimos a su realización completa. Y, finalmente, por una especie de transustanciación de sus poderes a los nuestros, ella nos permite revelar para nosotros mismos la verdad, el ser de nuestro ser. No en otra cosa consiste el principio de la "encarnación", con el cual hemos de caracterizar el sentido último de la belleza y del arte, del reino de lo *estético*.

Finalmente, Gadamer coincide con el arte de nuestro tiempo y con el arte de todos los tiempos en su reflexión sobre la celebración, sobre la fiesta. La puesta en suspenso del orden de la cotidianidad que el juego realiza se consagra en la puesta en suspenso del orden de la temporalidad lineal que el acto festivo lleva a cabo. Si con el juego transitamos al campo del ser, de la esencia, con la fiesta transitamos al no-tiempo del "demorarse", del "entregarse" a algo o alguien, un no-tiempo que nos permite comulgar con todos los tiempos, y de esta manera, y sólo de ésta, vivir y disfrutar por un momento la eternidad de lo que existe.

Juego, imagen, fiesta: definitivamente la verdad está en otra parte.

CAPÍTULO 7 ARTE Y VERDAD: EL LÍMITE DE LA ESTÉTICA DE GADAMER*

JOSÉ FRANCISCO ZÚÑIGA GARCÍA
Universidad de Granada, España

La hermenéutica de Gadamer es una de las grandes corrientes del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX. A través de ella la filosofía ha seguido influyendo en otros campos de la vida del espíritu: en la teoría de las artes, en el derecho, en la teoría de la literatura, en la historia. En el campo de la estética, el lugar de la filosofía de Gadamer es el Romanticismo. Con este nombre recojo en un sólo término todos los pensamientos que, de un modo u otro, dependen de una tesis que reza: la verdad está en el arte. Este es el límite de la estética de Gadamer que la ponencia somete a consideración.

I

¿Puede seguir defendiéndose que la verdad está en el arte? ¿De qué modo? ¿Puede el pensamiento estético, la estética en cuanto filosofía, seguir basando la fuerza de su discurso en esta afirmación? Gadamer dice en *Años de aprendizaje filosófico* (Gadamer, 1977) que su pensamiento surgió de una especie de segundo romanticismo, de la necesidad de una defensa frente a la industrializa-

* Este trabajo forma parte de las investigaciones llevadas a cabo gracias al proyecto BFF2002-02423 del Ministerio de Ciencia y Tecnología, cofinanciado con fondos FEDER.

ción, la burocratización, la tecnificación y la racionalización de la vida, un proceso que, como sabemos, no ha dejado de crecer, y que afecta ya, por ejemplo, al conjunto de la Universidad y, por tanto, a la propia filosofía.

El diagnóstico de la situación es certero. La cuestión es saber si la respuesta "correcta" a esta situación es —como Gadamer, en el fondo, pensaba— la vuelta, el paso atrás, el retorno al origen, la recuperación de lo ya superado.

Básicamente, sólo conocemos dos formas de la verdad: la lógica y la mítica. Teniendo en cuenta esto, la cuestión se transforma en esta otra: el descubrimiento de los límites de la verdad lógica, ¿nos tiene que llevar necesariamente a la afirmación de la verdad mítica —lo que Gadamer, en el fondo, hacía—? No olvidemos que el asunto afecta a la propia definición de la filosofía, en cuanto que ella es búsqueda de la verdad.

En cuanto seguidor de Heidegger, Gadamer quizá entendiera, como Nietzsche, que la filosofía es una planta *rara*. Quizá creyera saber, igual que Nietzsche, que el filósofo es fundamentalmente distinto del hombre de ciencia (aunque no estaría de acuerdo con él en que tenga poco que ver con la virtud), y su esfuerzo ha estado también encaminado a que el concepto de filósofo no muera totalmente en Alemania,¹ y, podemos decir, en Europa. Sólo por esto se merece el homenaje que aquí le dedicamos. Y así, ha seguido entendiendo la filosofía como una *tentativa con la verdad*, aunque no pensara que con ello la humanidad tuviese que sucumbir.²

Gadamer lucha contra el método a favor de la verdad. Método y verdad se oponen como el día y la noche. La filosofía aspira a la verdad, no al método. Pero, ¿qué es la verdad? No, desde luego, la verdad de la ciencia, ¿O es que la verdad —plantea— es sólo cosa de la ciencia, de la conciencia, de la conciencia trascendental? Si la verdad tuviese también que ver con el arte, si el conoci-

1. Heidegger recoge aprobatoriamente, al comienzo de *Nietzsche I*, la siguiente cita de los fragmentos póstumos de Nietzsche: "No quiero convencer a nadie a que se dedique a la filosofía; es necesario, quizá también deseable, que la filosofía sea una planta rara. Nada me repugna más que ese elogio de la filosofía que se encuentra por ejemplo en Seneca, o incluso en Cicerón. La filosofía tiene poco que ver con la virtud (*Tugend*). Permítaseme decir que también el hombre de ciencia es algo fundamentalmente diferente del filósofo. Lo que deseo es que el auténtico concepto del filósofo no muera totalmente en Alemania" (citado en Heidegger 2000, 19). Se trata del fragmento 420 de *La voluntad de poder*.

2. "¡Nosotros hacemos una tentativa con la verdad! Puede que la humanidad sucumba por ello. ¡Adelante!" (citado en Heidegger 2000, 238) ¿Cómo vincular estos contextos en que aparece la relación entre la filosofía y la verdad con la relación entre arte y verdad? Sin duda, Heidegger nos ofrece un camino.

miento y la experiencia que verdaderamente nos afectan e importan tuviesen que ver *sobre todo* con el arte, ¿qué idea de la filosofía tendríamos entonces?

Llama "arte", siguiendo una inspiración hegeliana, al modo como el hombre se muestra a sí mismo a lo largo de la historia. Hay, evidentemente, distintas posibilidades de conformación de lo humano. Cada modo del arte hace aparecer un mundo extraño en tanto que extraño históricamente —por los efectos del tiempo—, pero no tan extraño como para que cada mundo artístico sea ajeno a cualquier otro. Cada uno de ellos está abierto al que viene después y al que hubo antes, o al que tiene al lado. Hay, pues, mundos artísticos conectados por *el* arte. Esa conexión no es de ningún modo obvia, pero está presupuesta por la hermenéutica filosófica. Es su presupuesto fundamental, aunque suene extraño: para el hombre no hay la verdad (de la ciencia, de la conciencia trascendental), pero hay el arte, hay *la* verdad del arte. Correlativamente, igual que hay la verdad del arte, hay *la* experiencia del arte como modo de autocomprensión del hombre. Por el contrario, la experiencia que se deriva de la estructura categorial del entendimiento y de las formas puras de la intuición no vale como experiencia de autocomprensión, pues es derivada, inventada, construida, metafísica.

Para comprender este pensamiento —y la idea de la filosofía que lo sustenta— basta con convertir el sonido epistemológico de sus afirmaciones en un sonido ontológico. Esas afirmaciones son, entre otras: "el arte es conocimiento", "la experiencia de la obra de arte permite participar en el conocimiento", "en la experiencia estética hay verdad". Así que la verdad, la experiencia y el conocimiento pertenecerían en primer término al ámbito de la ontología, y sólo de un modo derivado al de la epistemología³.

Estas tesis fuertes de Gadamer se apoyan en una peculiar fusión que se da en su pensamiento —fusión que para muchos puede significar una incongruencia— entre el idealismo y el pensamiento de Heidegger. De Heidegger toma y acepta el contexto: el de la distinción entre la pregunta conductora (¿qué es el ente?), la pregunta fundamental (¿qué es el ser?) y la pregunta previa (¿cuál es la esencia de la verdad?) de toda filosofía. Del idealismo toma la concepción de la estética como historia de la verdad, tal como se refleja en el espejo del arte, donde la verdad es la historia de la aparición o manifestación del mundo, es decir, en sentido literal, *Welt-anschauung* —tomada esta palabra en sentido hegeliano: como desarrollo del postulado kantiano y fichteano según el cual la

3. Afirmaciones como las citadas se encuentran por toda la obra de Gadamer. Consulte sobre todo la introducción y la primera parte de *Verdad y método* (Gadamer 1984, págs. 23 a 27 y 29 a 222, respectivamente).

“experiencia moral fundamental” (*sittliche Grunderfahrung*), es decir, la libertad, la razón práctica, la garantía de una naturaleza eterna en nosotros, tiene que completarse necesariamente con un ordenamiento moral del mundo (*moralische Weltordnung*). Gadamer afirma con el idealismo que si hay la libertad, tiene que corporalizarse, tiene que bajar al mundo, por así decir.

Pues bien, para Gadamer, de acuerdo con la matriz idealista de su pensamiento, la corporalización de la libertad es el arte. O también: el arte es la *Weltanschauung*, en sentido literal. Pero, la historia del arte no muestra una *Weltanschauung*, sino muchas, así que el camino queda abierto a las acusaciones de relativismo e historicismo que a menudo se han dirigido contra su pensamiento. Cualquier estilo, cualquier época, cualquier forma artística podría aspirar a ser la plasmación real (que se pueda “ver”) de la “experiencia moral fundamental”. Pero, por principio, la experiencia moral fundamental no puede ser vista; sólo se puede ver una *Weltanschauung*, una ordenación moral del mundo, es decir, un estilo artístico, una época, una conformación del mundo.

Gadamer salva las posibles objeciones de relativismo introduciendo el concepto de lo clásico: el arte en que se haya la perfecta adecuación de forma y contenido o, si se quiere, el arte en que se realiza la definición (idealista, tradicional, platónica) de belleza: la manifestación sensible de la idea. Podemos, pues, decir que para Gadamer el máximo contenido de libertad que puede aparecer en el mundo se da en lo clásico. Ahora bien, a las alturas de nuestro tiempo, la *Weltanschauung* clásica ya no es determinante para nosotros, es decir, para el artista actual. No hay ninguna forma que dirija la acción del artista, ningún estilo a partir del cual, con certeza y seguridad, pueda crear su obra. En este sentido, Gadamer no desconoce que la matriz idealista, romántica, clásica ha sido superada por el espíritu del tiempo.

¿Por qué entonces no renunciar a la forma clásica? ¿Por qué empeñarse en seguir manteniéndola en el centro de la estética? Y, sobre todo, ¿con qué derecho hacerlo? Aquí es donde tiene sentido su vinculación con Heidegger. Gadamer cree poder dar cuenta de todas las rupturas producidas en el arte contemporáneo a partir de la oposición conceptual entre el mundo y la tierra introducida por Heidegger en *El origen de la obra de arte* (es decir, a partir del núcleo de la descripción heideggeriana de la verdad del arte).⁴

En el concepto de tierra deposita Gadamer todas sus esperanzas de superar planteamientos filosóficos y estéticos tradicionales y de seguir manteniendo la relación entre arte y verdad más allá de la ruptura con las formas clásicas. Pero, ¿es posible hacerlo? ¿Admite la pregunta por la verdad y por la esencia de la

4. Véase Heidegger 1998, 11-62.

verdad, como pregunta previa a toda filosofía, la posibilidad de concebir el arte moderno más allá de la forma clásica?

Tal es el límite que pretendemos examinar, un límite que afecta, por consiguiente, tanto a Heidegger y como a Gadamer. Este límite se puede constatar mostrando que hay un lugar común a las dos matrices —aparentemente incongruentes— del pensamiento de Gadamer: la idealista y la heideggeriana. Y creo que ese lugar se encuentra en Kant.

II

Partiré del libro en que, dentro de la tradición filosófica moderna, se da el fundamento de la tesis mencionada, a saber: la *Crítica del Juicio*. Ahí describe Kant el sentimiento de lo sublime como estado en que queda al descubierto la “superior determinación” del espíritu frente a la naturaleza, como “lugar” en que el hombre descubre la verdad (*die Wahrheit*) de su ser, a pesar de la finitud y la contingencia. Esta forma superior se traslada después al Romanticismo en la fórmula que hemos enunciado: la verdad está en el arte.

Así que el primer momento, dentro de la filosofía moderna, en que se plantea la relación entre el arte y la verdad en los términos en que lo plantean Gadamer y Heidegger se encuentra en la *Crítica del Juicio*. Para Kant, en el juicio sobre lo sublime se da el descubrimiento de la fuerza (*Kraft*) superior del hombre. Descubrimos nuestra fuerza superior, la superioridad de nuestra fuerza, cuando alcanzamos un estadio en que somos capaces de considerar insignificante aquello que normalmente nos preocupa (Kant habla de bienes y de salud, y también de vida). Algo se llama sublime porque “eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el espíritu puede hacerse sensible la propia sublimidad de su determinación” (*Crítica del juicio*, parágrafo 28)⁵. En lo sublime el espíritu descubre la superior determinación de su naturaleza.

5. Es conveniente tener presente el párrafo completo: “La naturaleza —dice Kant—, en nuestro juicio estético, no es juzgada como sublime porque provoque temor, sino porque excita en nosotros nuestra fuerza (que no es naturaleza) para que consideremos como pequeño aquello que nos preocupa (bienes, salud, vida); y así, no consideramos la fuerza de aquella (a la cual, en lo que toca a esas cosas estamos sometidos), para nosotros y nuestra personalidad, como un poder ante el cual tendríamos que inclinarnos si se tratase de nuestros más elevados principios y de su afirmación o abandono. Así, pues, la naturaleza se llama aquí sublime porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el espíritu puede hacerse sensible la propia sublimidad de su determinación, incluso por encima de la naturaleza.

Nada pierde esa apreciación porque tengamos que vernos en lugar seguro para sentir esa satisfacción que entusiasmo, ni por el hecho de que, como no hay seriedad en el

“Y en esto está la verdad”, añade Kant. Y en esto está la verdad, a pesar de que el hombre sea consciente “de su real impotencia presente” respecto de su superior determinación; y también a pesar de que, para llegar a sentirla, debe estar a salvo y saber que no va a perder la vida inmediatamente.

Y en esto está la verdad, y en esto está el conocimiento. Es, si se quiere, la máxima experiencia de nosotros mismos a que podemos aspirar. Así que la verdad tiene que ver con un sentimiento, con un estado de ánimo, con un encontrarse determinado. Con un estado del sujeto.

Ahora bien, es verdad que el “giro” de *El ser y el tiempo* a *El origen de la obra de arte*, debe ser entendido, entre otras cosas, como un intento de salir de la subjetivización de la relación entre el arte y la verdad que parece estar implicada en el planteamiento kantiano. La tendencia más fuerte de Heidegger, incluso en *El ser y el tiempo*, no es trascendental, sino que el verdadero problema es el de la trascendencia del ente al ser. La tesis del necesario olvido del ser presupone ya, en cierto modo, el fracaso de cualquier intento de traer a presencia el ser: el fracaso del subjetivismo de la filosofía moderna, el fracaso, por tanto, de cualquier proyecto trascendental, incluso de la hermenéutica “trascendental” construida en la primera obra de Heidegger y continuada, entre otros, por Gadamer. Constatamos que hay un “ah”, que hay una apertura del ser, que el ente “hombre” se alza sobre esa diferencia entre lo ente y el ser. Cualquier intento de traer a presencia esa diferencia es ya un error, pues cualquier presencia es propia del ente, no del ser.

Ahora bien, frente a *El ser y el tiempo*, pero en continuidad con la tarea allí planteada, *El origen de la obra de arte* desplaza la interrogación del hombre al arte. Mientras que en el primer escrito se presupone que la puerta de entrada a la pregunta por el ser es el comprenderse del *Dasein* —pues el fenómeno hermenéutico del comprenderse es sinónimo de “historicidad”, y ésta es el lugar temporal elegido por Heidegger para pensar el ser como tiempo, pero sin conseguirlo—, en el segundo se produce un cambio de tercio para buscar una solución a la misma cuestión: el arte es, por así decir, el sujeto de la historia, o mejor, el “productor” de la autocomprensión del hombre en su historia. O simplemente

peligro, tampoco (según podrá parecer) puede haber seriedad en la sublimidad de nuestra facultad del espíritu. Pues la satisfacción, aquí, se refiere tan sólo a la determinación de nuestra facultad que en tal caso se descubre, así como la base para esta última está en nuestra naturaleza, mientras que el desarrollo y ejercicio de la misma sigue siendo de nuestra incumbencia y obligación. Y en esto está la verdad, por mucha consciencia que el hombre tenga de su real impotencia presente, cuando prolonga hasta ahí su reflexión” (párrafo 28).

te: el arte es el productor de historia, de tiempo y de ser. En esta tesis Heidegger es absolutamente romántico, pues es romanticismo entender el arte como acto fundacional de mundos históricos. En efecto, según nos cuenta Gadamer (1983, 84), en esto Heidegger sigue a Hölderlin y Georg, quienes defendieron que la poesía es justamente eso.

La cuestión es la misma, pero el desplazamiento del asunto es evidente sobre todo si se tiene en cuenta la gran novedad que aportó *El origen de la obra de arte* sobre *El ser y el tiempo*, a saber: la oposición conceptual entre el mundo y la tierra. El concepto de mundo ya había sido introducido como concepto fundamental por Heidegger: “mundo” es el todo de relaciones del proyecto del *Dasein*. “Tierra” en cambio es un concepto más poético, procede, de hecho, según Gadamer (1983, 84), de Hölderlin y no tiene, en principio, resonancias filosóficas previas, contra lo que ocurre con el concepto de mundo.

Pues bien, aquí podemos introducir la cuestión que separa al Heidegger trascendental del no trascendental: ¿Cómo poner en relación el concepto de tierra con el “nuevo punto de partida radical de todo preguntar trascendental”, como el propio Gadamer llama una y otra vez a la ontología fundamental? Para responder a esta cuestión tenemos que recordar la tajante oposición que hay, según hemos visto antes, entre Hegel y Heidegger, *no* hay que olvidar que el comprenderse-en-relación-con-su-ser de la existencia humana no es el saberse del espíritu absoluto, hay que saber que el “concepto” heideggeriano indica un lugar en que uno no es dueño de sí mismo y de su propia existencia, el lugar en que uno se encuentra en medio del ente, hay que tener en cuenta que el proyecto del *Dasein* es proyecto yecto, que hay la *Befindlichkeit* y la *Stimmung*, esto es, que hay el *encontrarse* como límite de toda comprensión. ¿Hay alguna conexión entre el encontrarse de la existencia y el concepto de tierra? Gadamer afirma, quizá demasiado tajantemente, que no, que desde el concepto límite del encontrarse o desde el sentimiento “ningún camino conduce al concepto de tierra” (Gadamer, 1983, 85). Pero, ¿es exactamente así? Si se responde de modo negativo a esta pregunta, se le cierra el paso a cualquier proyecto trascendental. Y, en efecto, ese parece ser el sentido del giro de *El ser y el tiempo* a *El origen de la obra de arte*, tal y como el propio Heidegger lo ha entendido: la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser, ya no tiene que ver con el *Dasein*, sino con la obra de arte.

¿Qué tiene que ver la pregunta por la esencia del arte con la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser? En principio, se trata, al parecer, de un camino nuevo no metafísico, pues la pregunta por el arte, de que se ocupa la estética, tiene que ver con la pregunta por el conocimiento sensible, expresión que, de acuerdo con la tradición metafísica, es una contradicción en los términos. En el arte Heidegger busca un pensamiento que no distinga entre

lo aparente y lo real o, si se quiere, que en esa distinción, o en otras análogas, como las que hay entre el fenómeno y el noumeno, lo empírico y lo trascendental, la aquendidad y la allendidad, la belleza y la verdad, el pensador no se incline siempre por el segundo término de la alternativa. Querer responder a la pregunta por el ser preguntando por el ser del arte es abrir una senda diferente a la abierta por la metafísica, por la filosofía y por la ciencia occidentales, es, en cierta medida, querer responder a la pregunta por el ser desde los términos primeros de las alternativas mencionadas, o al menos mostrar que sin los primeros términos los segundos no tendrían sentido.

Pero hay que dejar atrás muchas estéticas: la de Kant, la de Hegel, la de Platón; o al menos intentarlo. Supongamos con Gadamer (1983, 87) que el punto de partida (¿y el de llegada?) de Heidegger frente a Hegel sea Schelling: la obra de arte es el órgano de una comprensión no conceptual de la verdad absoluta. ¿Qué es para Heidegger la obra de arte? En su conocida explicación del cuadro de Van Gogh en que se representan (supuestamente) unos zapatos de campesino (Heidegger, 1998, 23 ss.), Heidegger describe cómo la obra de arte hace surgir la verdad sobre (de) el ente. La obra de arte abre en sí un mundo; en tanto que lo abre y lo sostiene es obra; la obra no obra en cuanto soporte de sentido sobre una materia. No. Es obra en tanto que “produce” la verdad. La producción de verdad acontece de un modo extraño, pues la verdad, al mismo tiempo que se abre, se oculta. ¿Cómo es esto?

La materia sólo alcanza su existencia propia en el arte. En el arte viene a presencia, paradójicamente, el estar cerrado y el cerrarse de toda materia. Esto es la tierra. No hay, pues, que confundir la tierra con la materia, pues, más allá de la presencia de la materia, la tierra es aquello de donde todo surge y en donde todo se pierde. Materia es, según su sentido habitual, el ámbito sensible del arte: color, sonido, piedra, palabra. Viene a presencia, precisamente, el estar cerrado y el cerrarse de toda materia; y, cuando eso ocurre, hay arte: arte hay allí donde se da la lucha entre el mundo y la tierra.

El mejor ejemplo para comprender esto lo constituyen, quizá, las palabras de nuestro propio lenguaje. La palabra es materia. La poesía es el arte de la palabra, de manera que hay poesía allí donde queda patente el estar cerrado de la materia. Las palabras de nuestra lengua materna son el modo más directo que tenemos de nombrar exactamente las cosas. Y, sin embargo, nuestras palabras —lo sabemos— no dan nombre a las cosas de ese modo. Entre la palabra árbol y la esencia del árbol hay una distancia infinita, que experimentamos cuando adquirimos conciencia de que la misma cosa tiene nombre diferentes en otros lenguajes. Nuestra palabra no nombra bien a las cosas. Allí donde se muestra esta doble naturaleza de la palabra hay lucha entre el mundo y la tierra, hay poesía, hay arte.

En el gran arte surge un mundo, una *conformación* que procede de la tierra. En el gran arte algo encuentra su *Dasein terrenal* (*erdhaftes*). Sólo en tanto asentada en la tierra, la obra gana su *forma*. De otro modo: para que haya forma, tiene que haber una tierra oculta que no vemos. Cuando se da la lucha entre el mundo (la forma) y la tierra (la no forma), hay arte, hay obra de arte.

Este planteamiento deja atrás buena parte del pensamiento estético de la modernidad; deja atrás, por ejemplo, la definición hegeliana de la belleza como manifestación sensible de la Idea. Es verdad que Heidegger comparte con Hegel la superación de la oposición entre el sujeto y el objeto (que no estaba en Kant, por ejemplo). Pero, en el fondo, la definición hegeliana describe la belleza en relación con la subjetividad del sujeto, pues lo que aparece en el arte es la Idea pensada en el pensar que es consciente de su sí mismo, cuya manifestación sensible debe estar constituida por la obra de arte, o mejor, cuya manifestación sensible es la obra de arte. En el pensar de la Idea sería, por consiguiente, superada toda la verdad del aparecer (*scheinen*) sensible, pues la Idea alcanzaría en el concepto la configuración propia de ella misma. Todo esto queda atrás en un planteamiento como el heideggeriano. Pues bien, en cuanto que la disputa entre el mundo y la tierra no es sólo una descripción de lo que pasa en el arte, sino que pretende ser, en general, una descripción del modo de ser del ente en cuanto apunta a su ser, esa disputa se convierte en la indicación para la propia filosofía de un camino no metafísico, de un nuevo camino y de un nuevo comienzo para la filosofía (rectificando así, claramente, a Hegel). En la obra de arte acontece la manifestación propia de la verdad. Heidegger no se limita a describir más adecuadamente el ser de la obra de arte, sino que, como dice Gadamer, *su propósito filosófico central es concebir el ser mismo como un acontecer de la verdad*.

Pero, entonces, la verdad no está en la filosofía o en el pensamiento, sino en el arte. ¿Es esto todavía “filosofía”? ¿No es precisamente éste el comienzo de la oscuridad heideggeriana? ¿No es éste el comienzo de un lenguaje que ya no puede comunicar, de un lenguaje que ya no puede ser comprendido intersubjetivamente? Comprendemos la palabra “verdad”, pero ¿cómo entender lo que Heidegger nos pide que entendamos: “ser” en el sentido verbal de la palabra, acontecimiento del ser, claro del ser —*Lichtung des Seins*—? Igual que Hegel distinguió entre pensar especulativo y pensar representativo, y mantuvo que el proceso dialéctico estaba cerrado al pensar representativo, así también Heidegger parece situarse de nuevo en un lenguaje incomprensible. Gadamer tiene razón: se puede decir de Heidegger lo mismo que Marx dijo de Hegel, a saber, que el pensar dialéctico hegeliano es mitológico.

¿Es el pensar de Heidegger mitológico? Para responder afirmativamente, habría que mostrar que el arte produce el mito, que la verdad está en el arte y,

finalmente, que la verdad está en el mito. Habría que mostrar que la verdad del mito es más profunda que la verdad del conocimiento. Pues bien, ¿no es precisamente esto lo que hizo Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*?

Al final de la primera parte de *Nietzsche*, Heidegger recoge la siguiente cita del "Ensayo de autocrítica" que Nietzsche escribió como prólogo para la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*: "...no obstante no quiero reprimir totalmente el desagrado con que ahora se me aparece, la extrañeza con la que está ante mí después de dieciséis años, ante unos ojos más viejos, cien veces más exigentes, pero de ningún modo más fríos, a los que tampoco se les ha vuelto más extraña la tarea a la que se arriesgó por primera vez ese osado libro: *ver la ciencia desde la óptica del artista y el arte, en cambio, desde la óptica de la vida...*". Heidegger comenta:

Ha pasado medio siglo sobre Europa desde que se escribieron estas palabras. Durante estas décadas se las ha malinterpretado repetidamente, y precisamente por parte de aquellos que se esforzaban por oponerse al creciente desarraigo y desolación de la ciencia. Se entendía esa frase del modo siguiente: las ciencias no deben seguir siendo tratadas con sequedad y dureza, no deben 'cubrirse de polvo' alejadas de la 'vida', tienen que ser conformadas 'artísticamente', con buen gusto, de modo interesante y ameno. Todo ello porque la ciencia conformada artísticamente debe estar referida a la 'vida', permanecer cercana a la 'vida' y ser inmediatamente utilizable en su favor.

Sobre todo la generación que estudió en las universidades alemanas entre 1909 y 1914 recibió las palabras nietzscheanas interpretadas de esta manera. Incluso así, mal interpretada, fue para nosotros una ayuda. Pero no había nadie que nos hubiese podido dar la interpretación justa, pues para ello es necesario volver a preguntar la pregunta fundamental de la filosofía occidental, la pregunta por el ser, desplegada como un efectivo preguntar".⁶

¿Qué significa esa tarea? El libro de Heidegger dedicado a Nietzsche es un intento de comprensión. Es muy difícil no malinterpretar las palabras de Nietzsche. Es más fácil, en cambio, entender cómo la resolvió Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*: 1) Planteó una lucha "eterna" entre la consideración trágica (es decir, mítica) y la consideración teórica de la existencia —una suerte de ley hegeliana de la historia—. 2) Concibió el núcleo de la realidad y, por tanto, del ser, como un juego entre mostración (Apolo) y ocultación (Dioniso). ¿No es esto mismo lo que hace Heidegger cuando concibe la esencia de la obra

6. Heidegger, M., *Nietzsche* (ed. citada), 205-06; ed. original, 252-53.

de arte y también la del ser en general como una lucha entre el mundo y la tierra? ¿No se pueden establecer relaciones entre la oposición entre el mundo y la tierra y la oposición entre Apolo y Dioniso en cuanto que a ambas subyace el mismo juego de mostración u ocultación? 3) Desplazó el concepto de verdad, en un sentido ontológico, hacia el arte: para humillación y exaltación nuestras, afirmó, el arte no se realiza para nosotros, sino que es exposición de la voluntad (del ser). ¿No es precisamente eso lo que hace Heidegger? 4) Consideró el arte como la actividad metafísica de la existencia, como la actividad que produce el verdadero "consuelo metafísico", la afirmación de la vida eterna del núcleo del ser en medio de la constante desaparición de las apariencias. ¿No es éste el horizonte en que se mueven tanto Heidegger como Gadamer? ¿No están hechas las tres consideraciones anteriores desde la perspectiva del arte como actividad metafísica de la existencia? Y, entonces, ¿No sería éste, de nuevo, el horizonte metafísico en que se mueve Heidegger y, con él, Gadamer?

III

Esto debe ser mostrado en el modo que adopta la verdad hermenéutica: el juego entre ocultación y desocultación, núcleo de la descripción heideggeriana de la verdad. Para ello, elijo una vía indirecta: trato de mostrar la cercanía de Heidegger y Gadamer en sus juicios respectivos sobre la estética de Schiller, a pesar de que Gadamer, en principio, la rechaza.⁷ Para Heidegger (2000, 114), la interpretación kantiana del comportamiento estético como "placer de reflexión" describe el estado en que el ser humano llega a la plenitud de su esencia. Un estado a partir del cual es posible la propia existencia histórica del hombre. En principio, pues, nada más alejado de la *alétheia* heideggeriana. ¿Cómo va a estar aquí la verdad? ¿Cómo se va a dar la verdad en un estado sentimental del hombre?

Gadamer ha seguido la interpretación heideggeriana de la estética moderna y la ha rechazado como variante de la metafísica de la modernidad, la metafísica que funda todo ser en la certeza del *cogito*.

Según Heidegger (2000, 87 ss.), la estética sería, por un lado, un saber acerca del comportamiento humano sensible, saber acerca del comportamiento del hombre en relación con las sensaciones y los sentimientos; y, por otro, un saber acerca

7. Véase, por ejemplo, Gadamer 1984, 143 ss. El contexto es la exposición de uno de los conceptos más importantes de la filosofía de Gadamer, a saber: el juego, que sería un concepto puramente subjetivista en Schiller.

de aquello que determina ese comportamiento: la bello, la belleza. La investigación moderna sobre el arte sólo se ocuparía de cómo a través del arte se produce tal o cual estado sentimental del hombre.

En la línea de Heidegger, Gadamer introduce una crítica a la conciencia estética que se habría ido formando desde Kant y Schiller, una conciencia cada vez más autónoma que desembocaría en un modo de tomar el arte puramente estético. Y esto significa: un modo de considerar el arte independientemente de su pretensión de verdad.⁸

A ambos les interesa el arte en cuanto a través de él el hombre entra en relación con la verdad de su esencia. La verdad y el arte se relacionan cuando se entiende "arte" como sinónimo de "aquella actividad del hombre que tiene que ver con la totalidad del ente", con el ente en su totalidad.

Frente a la subjetivización de lo estético, el "gran arte" que dice la verdad: el arte realiza la tarea decisiva de la existencia histórica del hombre, a saber: "revelar en el modo de la obra lo que es el ente en su totalidad y preservar en ella esa revelación" (*Offenbarkeit*) (Heidegger 2000, 88). En Gadamer no lo encontramos tan tajantemente afirmado como en Heidegger, pero el fondo de su teoría es el mismo: el arte no debe perder la tarea de exponer lo verdadero, lo absoluto.

Que Heidegger ve ya en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* un camino "no estético" podemos verlo si atendemos a su interpretación de la doctrina del desinterés como parte esencial de la descripción kantiana del juicio sobre lo bello (Heidegger 2000, 108 ss.).

Bello es lo que agrada de un modo puro a través del gusto: "El gusto es —dice Kant— la facultad de juzgar un objeto o un tipo de representación por medio del agrado o desagrado, sin ningún interés: al objeto de ese interés se lo llama bello" (citado por Heidegger 2000, 109).⁹ Heidegger se basa en la voluntad de dominio que hay en todo interés (tenemos interés en las cosas cuando queremos poseerlas, usarlas, disponer de ellas y ponerlas a nuestra disposición) para interpretar la doctrina kantiana del juicio sobre lo bello como un *dejar que las cosas sean*. El juicio sobre lo bello sólo es posible si "lo que nos sale al encuentro llega a nosotros puramente como él mismo, en su propio rango y

8. No olvidemos que este modo de consideración afectaría también al método de trabajo de las ciencias del espíritu. La comprensión sería "comprensión de la expresión", donde ya no se trata de una verdad objetiva, sino de la re-producción de un proceso creativo.

9. La traducción presenta ligeras variaciones respecto de la de Manuel García Morente. Confróntese la aquí ofrecida con Kant 1981, 109.

dignidad" (ibídem, 111) Heidegger dice: "Precisamente gracias al 'sin interés' entra en juego la relación esencial con el objeto mismo (*der wesenhafte Bezug zum Gegenstand*) (2000, 111; ed. original, 110).

¿Cuál es esa relación esencial? La relación esencial tiene que ver con la apariencia, con la aparición de lo que aparece: "No se ve que sólo entonces llega a aparecer el objeto como puro objeto, que ese llegar a aparecer es lo bello. La palabra 'bello' alude al hacer aparición en la apariencia de ese aparecer" (Ibídem). Como se sabe, no otra es la definición kantiana del placer entendido no en un sentido empírico sino en un sentido trascendental, como placer de reflexión. El placer de reflexión mienta la posibilidad contemplada por Kant de un comportamiento más puro e íntimo respecto de los objetos.

El texto fundamental de Heidegger al respecto es: "La interpretación kantiana del comportamiento estético como placer de reflexión se interna en un estado fundamental del ser-hombre, sólo en el cual éste llega a la fundada plenitud de su esencia. Es el estado que Schiller comprendió como condición de posibilidad de la existencia histórica, fundadora de historia, del hombre (2000, 114; edición alemana citada, 113).

Por tanto, más allá de la crítica a Kant y a Schiller (subjetivización de la estética, etc), Heidegger reconoce tanto en uno como en otro la posibilidad de abrir esa vía (y Gadamer, después de *Verdad y método*, sin duda también).

Queda, pues, suficientemente probado que los estados estéticos no están referidos a la no verdad (es decir, a los vacíos estados de la subjetividad), sino más bien a nuestra más alta determinación¹⁰, que es siempre histórica.

Quiero, pues, hacer ver que hay aquí toda una línea de pensamiento que une a Kant con Schiller, con Nietzsche y Heidegger, y que alcanza finalmente a Gadamer.

Y el lazo de unión se encuentra en una estructura que se repite desde el Kant teórico de lo sublime, hasta el Gadamer defensor de la verdad del arte: juego de entre mostración y ocultación, lucha entre mundo y tierra, transformación de lo no verdadero en su verdad. En todos los casos la estructura es la misma.

10. Entre paréntesis: no hay que olvidar que Heidegger se propone localizar aquí el "verdadero pensamiento" de Nietzsche (pese a su apariencia de biologicismo y fisiologismo); y así, por ejemplo, afirma que la embriaguez (*Rausch*) que aparentemente es el estado opuesto al desinterés, plantea la misma exigencia de Kant respecto del juicio sobre lo bello: Kant y Nietzsche dirían lo mismo, según Heidegger: el agrado desinteresado kantiano (placer de reflexión) es el encanto de estar en nuestro mundo que defiende Nietzsche. La embriaguez es una exigencia que nos hacemos a nosotros mismos: "El temple de la embriaguez es un estar templado en el sentido de la más alta y mesurada determinación".

Sin duda, la lectura de *Nietzsche I* es esencial para plantear esta equiparación, en especial ese pasaje donde afirma Heidegger que la contraposición entre Apolo y Dioniso habría sido ya descubierta por Hölderlin: en una carta a su amigo Böhlendorf (escrita el 4 de diciembre de 1801, poco antes de partir para Francia) Hölderlin traza, para caracterizar la esencia de lo griego, una contradicción entre el pathos sagrado (*das heilige Pathos*) y la junoniana sobriedad (*Nüchternheit*) occidental en el don de la exposición. Heidegger comenta: “No hay que entender esta contraposición como si se tratase de una indiferente constatación histórica. Se revela, por el contrario, a la directa meditación sobre el destino de los alemanes (...) Este antagonismo, que adquiere diferentes denominaciones, entre lo apolíneo y lo dionisiaco, entre la pasión sagrada y la sobria exposición, es una oculta ley de estilo de la distinción de los alemanes y que algún día nos tendrá que encontrar prontos y preparados para darle una configuración. Esta contraposición no es una fórmula con la ayuda de la cual podríamos recibir simplemente una “cultura”. Con este antagonismo Hölderlin y Nietzsche han erigido un signo de interrogación ante la tarea de los alemanes de encontrar históricamente su esencia. ¿Comprenderemos este signo? Una cosa es segura: la historia se vengará de nosotros si no lo comprendemos” (Heidegger 2000, 107).

BIBLIOGRAFÍA

- Gadamer, Hans-Georg (1977), *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Francfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Gadamer, Hans-Georg (1983), *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk* Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg (1984), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme (Hermeneia, 7). Traducción: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Edición original consultada: *Gesammelte Werke*, Band 1, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1986.
- Gadamer, Hans-Georg (1991), *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. Traducción: Antonio Gómez Ramos. Edición original: *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1977.
- Heidegger, Martin (1998), *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial (Colección Ensayo, 073; la primera edición en la colección “Alianza Universidad” es de 1995). Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte. Edición original: *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, (Vittorio Klostermann, Francfort del Meno, 1984). Edición

- original consultada: *Holzwege*, (Francfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1980; primera edición, 1950).
- Heidegger, Martin (2000), *Nietzsche I*, Barcelona: Ediciones Destino (Colección Áncora y Delfín, 887). Traducción: Juan Luis Vermal. Edición original consultada: *Gesamtausgabe*, volumen 6.1, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kant, Emmanuel (1981) *Crítica del Juicio*, Madrid: Espasa Calpe (Colección Austral, 1620); 2ª edición; la primera es de 1977. Traducción de Manuel García Morente, publicada por primera vez en 1914. Edición alemana consultada: Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Herausgegeben von Kurt Vorländer, (Philosophische Bibliothek Band 39^a) Felix Meiner, Hamburg, 1974 (unveränderter Nachdruck der sechsten Auflage von 1924). También ha sido consultada la siguiente traducción: Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, (Colección Teoría y Crítica, 12) Madrid: Mínimo Tránsito/A. Machado Libros, 2003. Edición y traducción: Roberto R. Aramayo y Salvador Mas.
- Nietzsche, Friedrich (1984), *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Madrid: Alianza Editorial (El libro de bolsillo, 456), séptima edición; primera edición, 1973. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Edición original consultada: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Dritte Abteilung. Erster Band*, Berlín/Nueva York; Walter de Gruyter, 1972.

CAPÍTULO 8 EXPLORANDO LA EXPERIENCIA DE LA VERDAD

JUAN A. NICOLÁS
Universidad de Granada, España

1. INTRODUCCIÓN: VERDAD, RAZÓN Y EXPERIENCIA

La cuestión de la verdad tiene hoy un estatuto tan incierto como el resto de nociones y problemáticas filosóficas; en ello son reflejo de la situación general del pensamiento y de la cultura predominante: han de funcionar en un mundo a la vez globalizado e irreductiblemente plural. La concepción de la verdad participa de la ambivalente situación en la que se halla el paradigma ilustrado dominante en la cultura europea-occidental-mundial durante los últimos siglos. Es ambivalente porque por un lado, la tradición ilustrada ha perdido la fuerza de cohesión social que en un momento tuvo, su aceptación ya no es generalizada y sus promesas ya no tienen la credibilidad de que gozaron hasta principios del pasado siglo; pero por otro lado, seguimos viviendo en y de los logros de este modelo de racionalidad, al que en modo alguno es posible ni deseable renunciar en su conjunto. Esta es la situación que ha sido denominada crisis de la modernidad. El siglo XX ha sido en gran medida la historia de la gestión de esta crisis, con capítulos esenciales como el surgimiento de la fenomenología husserliana, la crítica hermenéutica heideggeriana, la crítica llevada a cabo por la Escuela de Frankfurt o el auge de la llamada pos-modernidad de raíz nietzscheana.

En este contexto ha de replantearse hoy el problema de la verdad. El sentido, estructura, unidad y fin del saber están en cuestión. ¿Tiene cabida en este panorama la noción de verdad? ¿Qué nueva concepción de la verdad es posible en este marco? ¿Qué vías pueden abrirse para repensar el papel y estructura de la verdad en esta nueva situación? Estos interrogantes exigen una replanteamiento del tema de la verdad desde sus mismas raíces. Su resolución está

completamente abierta, porque a lo largo de todo el siglo XX ha habido actitudes muy diferentes ante este tema. Al menos se pueden distinguir tres actitudes: reduccionista, descriptivo-disolutoria y sistematizadora¹. En el panorama reciente encontramos propuestas ante el tema de la verdad tan dispares, e incluso contrapuestas, como la de A.J. Ayer o R. Rorty, por un lado, que intentan minimizar y hasta prescindir de la noción misma de verdad; hasta planteamientos como los de N. Rescher o K.O. Apel, por otro lado, cuyo esfuerzo se orienta hacia la reconstrucción de la noción de verdad a la luz de los últimos acontecimientos filosóficos y culturales.

El modelo ilustrado de racionalidad se ha desarrollado en torno a su producto "estrella" que ha sido la ciencia, según el modelo generado a partir de Galileo, Bacon y Newton. A ello ha de añadirse, ya desde su génesis, el aspecto práctico que toda la modernidad ha intentado sostener e incluso priorizar en el marco del conjunto de la racionalidad. Pero el resultado de esta trayectoria al cabo de varios siglos ha sido la escisión entre diversos ámbitos del saber y de la racionalidad. Hoy la unidad de la razón se ha convertido en un reto para las teorías de la razón y del saber. La noción(-es) de verdad ligada al ámbito científico de la racionalidad están tan en (ambivalente) crisis como la matriz racional que las sustenta. Sus límites son los de ese modelo racional. Por ello la reevaluación de la modernidad ilustrada conlleva también la revisión a fondo de la noción de verdad que descansa sobre la racionalidad científico-técnica, que ya no puede pasar por la única legítima.

Uno de los rasgos específicos de nuestra situación a comienzos del s. XXI es que tenemos ante nosotros la alternativa que durante el pasado siglo se ha ido elaborando, a saber, la tradición hermenéutica. Hoy estamos en condiciones de valorar, confrontar y, en ciertos aspectos, fusionar ambas corrientes de pensamiento. Esto exige, por un lado, detectar las zonas de contacto y/o fricción, y aquellos planteamientos de ambas orientaciones más propensos a la auto-transformación, la revisión de sus propios presupuestos, y la asunción crítica de otras perspectivas. Por otro lado, requiere también la disposición a ensanchar el espacio de la racionalidad y del saber, y con ello, también el espacio de la verdad. Los ámbitos de manifestación de lo verdadero desbordan el terreno de la racionalidad científica, pero a su vez, este espacio de pensamiento y de acción resulta un *locus* irrenunciable si se quiere tener una idea no excluyente de lo que social e históricamente se ha ido decantando en nuestra tradición cultural como ámbito de lo verdadero.

1. Cfr. J.A. Nicolás, "La a-veracidad es in-humana" (en prensa)

Toda reflexión se elabora sobre un sustrato experiencial. La reflexión sobre la verdad también. Por lo que la tarea de revisión y ensanchamiento de la noción de verdad ha de orientarse, en una primera fase, hacia el análisis de la experiencia humana. De este modo se requiere una exploración de la experiencia del hombre actual, en la tesitura de la ambivalente crisis de la modernidad y del emergente paradigma globalizador. Este es el marco que ha de determinar el replanteamiento de lo que podamos entender por verdad en la actualidad.

Para ello seguiremos varios pasos: revisión de la concepción de la experiencia, análisis de la situación y manifestaciones de la experiencia de la verdad hoy, examen de la estructura de la experiencia de la verdad en cuanto modo peculiar de experiencia, y por último, explicitación de algunos ámbitos que hoy constituyen fuentes de experiencia de la verdad.

2. AMPLIANDO LA NOCIÓN DE EXPERIENCIA Y DE VERDAD: GADAMER

En la tarea de revisión de la concepción de la experiencia en relación con la noción de la verdad es clave la reflexión de H.-G. Gadamer. Con el antecedente decisivo de Heidegger², Gadamer sitúa la discusión de estas dos nociones en el marco de la crisis de la modernidad³ y de su noción predominante de experiencia, ligada al hecho de la ciencia. Así, propone como objetivo básico de *Verdad y Método*⁴ el "rastrear la experiencia de la verdad que está por encima del ámbito de control de la metodología científica allí donde se encuentre, e indagar su legitimación" (VM,24). Lleva adelante esa búsqueda de ámbitos de verdad "por encima" (o "por debajo", ya que ambas metáforas espaciales pueden servir) del nivel científico de racionalidad, orientándose hacia la experiencia estética, y consecuentemente, hacia el terreno de la verdad en el arte. Desde ahí

2. Cfr. J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, París, 2003, págs. 57-83.

3. Cfr. A. Velasco, "La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía, a la vuelta del tercer milenio: más allá de la modernidad y la posmodernidad", *Intersticios*, 14-15 (2001), 277-239. También J.A. Nicolás, "Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna", en J.A. Nicolás, M.J. Frápolli (eds.), *Evaluando la modernidad*, Comares, Granada, 2001, 79-105; A. Domingo Moratalla, "Gadamer y Apel: ¿hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?", *Anthropos*, 183 (1999), 71-76; J.M. Aguirre, *Raison critique ou raison herméneutique?*, Ed. du Cerf-Ed. Eset, Paris-Vitoria, 1998.

4. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977 (ed. orig., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960) [en adelante VM]

generaliza los resultados de su indagación, en una teoría general del comprender, por lo que puede afirmar también que el objeto de su obra principal es abordar la pregunta ¿cómo es posible la comprensión?, que equivale a tomar como objeto de análisis “el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital” (VM, 12).

En un pasaje muy conocido de *Verdad y método* Gadamer describe un tipo de experiencia que no cabe encuadrar dentro de la experiencia científica, pero que está esencialmente ligada a la experiencia vital del ser humano (VM, 421-439). Frente a la reducción epistemológica de la experiencia, y su consiguiente concreción en ‘experimento’, frente a la reducción de toda verdad a verdad científico-empírica, Gadamer reivindica que el campo de la experiencia y de la verdad es más amplio⁵. Hay experiencias esenciales en nuestras vidas que (1) *no se planifican*, sino que se tienen, se pasan, se sufren o se disfrutan, experiencias que nos ocurren sin buscarlas y que además son ineludibles. Así son la inmensa mayoría de las experiencias que hay en nuestra vida. Gran parte de ellas son (2) *experiencias únicas*, porque ni son repetibles, ni formulables con precisión matemática, ni admiten un tratamiento metódico; sin embargo, son decisivas en nuestras vidas. A veces la experiencia es contradictoria, y sobre todo, nunca puede dar marcha atrás, porque (3) *es esencialmente histórica*. La experiencia del encuentro con otros «yos» (tú) es paradigmática de este último rasgo.

Evidentemente, exigir a este tipo de experiencias los requisitos metódicos propios del experimento para determinar su verdad, carece de sentido. Así pues, desde el punto de vista filosófico, que busca universalidad, resulta exigible como punto de partida, abrirse a todo tipo de experiencia, en todas sus dimensiones, y con ello, a toda la experiencia de la verdad que tenga lugar. De este modo, Gadamer va más allá de todo metodologismo y epistemologismo, y denuncia la unilateralidad de la concepción empirista de la experiencia⁶. El acontecer de la verdad no se rige por normas de carácter metódico, es decir, de origen racional. Más bien habría que pensar que toda racionalización lo es de algo ya dado como verdadero. En una teoría estratificada de la verdad ha de reconstruirse un nivel de experiencia de la verdad que es el supuesto de toda

5. Cfr. J. Conill, “Hacia una antropología de la experiencia”, *Estudios Filosóficos*, 106 (1988), 459-493.

6. Cfr. en esta misma línea O. Bollnow, *Introducción a la filosofía del conocimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, 153-5. Cfr. también J. Alejandro Salcedo, “Análisis de los conceptos gadamerianos de formación y experiencia”, *Intersticios*, 14-15 (2001), 183-193.

verdad científico-racional. Lo cual no quita valor alguno a la verdad operante en el marco de la metodología científica. Ésta resulta hoy irrenunciable de cara al progreso material y moral de la humanidad.

3. LA EXPERIENCIA DE LA VERDAD: COMPRESIÓN, JUEGO, RESPUESTA LINGÜÍSTICA

Esta concepción de la experiencia permite indagar en un marco más amplio un tipo esencial de experiencia que es la experiencia de la verdad. Curiosamente Gadamer no desarrolla una teoría sistemática de la verdad, sino que más bien señala dónde ha de buscarse la raíz de esta experiencia⁷. En esta línea, afirma que “la mejor manera de determinar lo que significa la verdad será también recurrir al concepto de *juego*” (VM, 584). Este es el modelo que adopta Gadamer para explorar la experiencia de la verdad. Con ello quiere afrontar “el modo como se despliega el *peso de las cosas* que nos salen al encuentro en la comprensión” (Ibíd.).

Siguiendo a Heidegger y su modelo de verdad como desocultación⁸ (VM-II⁹, 53-4), Gadamer desarrolla la vía aquí marcada sobre la tesis de que la verdad tiene lugar en el acontecer de la comprensión, y éste está constituido esencialmente de modo lingüístico e histórico. Precisamente es la lingüisticidad la que posibilita la tarea hermenéutica de la comprensión, que tiene su punto de arranque “cuando algo nos llama la atención” (VM-II, 69-70)¹⁰. Sobre esta premisa, Gadamer esboza su concepción de la verdad, como se acaba de señalar, en torno a las nociones de ‘juego’ y de ‘pregunta-respuesta’. Entiende la estructura de la verdad como respuesta a una interpelación que a la vez representa una cuestión interpelativa que exige una nueva respuesta. Este carácter le viene de la esencia misma del lenguaje en el que tiene lugar la verdad: “no hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta” (VM-II, 58). Con ello se genera una ‘lógica hermenéutica’ cuya primacía la

7. Cfr. D. Tichert, *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis*, Metzlersche Verlag, Stuttgart, 1991.

8. Cfr. R.J. Dostal, “The experience of Truth for Gadamer and Heidegger: taking Time and Sudden Lightning”, en B.R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press, Evanston, 1994, 47-67.

9. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Bd. Sígueme, Salamanca, 1992 (ed. orig. *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Hermeneutik II*, 1986) [en adelante VM-II].

10. Sobre la cuestión del punto de partida de la acción y la reflexión hermenéutica puede verse O. Bollnow, op. cit., cap. 3, 37-59.

ostenta la pregunta. La noción de interpelación es clave, porque es la que sintetiza el modo gadameriano rebasar el ámbito de la subjetividad¹¹. Sigue con ello, una vez más, la senda de Heidegger, aunque en una interpretación propia (VM-II, 60). La priorización de la dimensión lingüística de la verdad según las categorías de pregunta-respuesta lleva a Gadamer a concluir que “el modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella” y que “no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común del consenso obtenido” (VM-II, 62). En este punto conviene delimitar con todo rigor que “el modo de ser” de la cosa no tiene por qué ser necesariamente la primigenia presentación de la misma; muy bien podría tratarse de aquello en que la cosa se transforma justamente cuando “hablamos de ella”. Nada obliga a pensar que ambos planos hayan de coincidir, ni tampoco que alguno de ellos sea inaccesible de modo absoluto. Lo más que podría afirmarse, con Gadamer y otros, es que el plano de la primigenia presencia de la cosa es inalcanzable por vía lingüístico-conceptual.

En *Verdad y Método* Gadamer adopta la perspectiva de la reflexión sobre el arte para analizar la comprensión y la verdad que en ella se manifiesta, en su nivel más radical; éste es su modo de ampliar la racionalidad científica moderna. Por esto es por lo que la noción más explicativa de qué sea la verdad es la que resulta central en su comprensión del arte: la noción de ‘juego’.

Ahora bien, ¿es la noción de *juego* la más adecuada para conseguir el objetivo propuesto por el propio Gadamer de analizar *el peso de las cosas* en la comprensión? ¿No hay manifestación de la verdad más allá de los límites de la relación de juego (sea lingüístico o sea lúdico) con lo real? O dicho de otro modo, ¿es este tipo de relación con lo real el más primigenio y radical, en orden a la manifestación de la verdad? Esta pregunta se hace especialmente relevante sobre todo ante el hecho de que Gadamer entiende el *salir al encuentro* de las cosas en la comprensión como “un proceso lingüístico” (Ibíd.) ¿Cabe ahí todo el acontecer de la verdad?¹² Si la comprensión comienza “cuando algo nos llama la atención”, ¿es éste el nivel más radical de inserción intelectual en lo real? ¿No está aquí plasmada precisamente la limitación que el planteamiento de Gadamer hereda de su interpretación de Heidegger?

En mi opinión para poder abordar el objetivo que el propio Gadamer se marca es preciso ampliar el marco de análisis más allá de la relación de juego con lo real y más allá del ámbito del arte y la experiencia estética que lo susten-

11. Esta línea de reflexión es la que ha desarrollado de modo eminente E. Levinas.

12. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Beltz, Athenäum Verlag, Weinheim, 1994; J. Grondin, “Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriff”, *Philosophisches Jahrbuch*, 90 (1983), 145-153.

ta. Esta reorientación de la reflexión no necesariamente ha de hacerse contra el planteamiento gadameriano. Según señala en *Verdad y Método*, situar el punto de partida en la reflexión sobre la experiencia del arte no es esencial para la intención del autor. Ha de reconocerse con Gadamer que para lograr su objetivo puede haber diversas vías, y la elegida por él “no se debió más que a un artificio de la composición” (VM,13).

Tomando pie ahí, me propongo prolongar y ampliar la indagación gadameriana siguiendo su mismo objetivo, tanto próximo (explicitar ámbitos de manifestación de la verdad), como lejano (ampliar los estrechos límites de la racionalidad científica ilustrada). Para ello partiré de un aspecto apuntado por el propio Gadamer, pero que no desarrolla suficientemente. Entiende que la verdad no es en primer lugar el producto de una subjetividad, sino más bien el *irrumper de lo real en la comprensión*. ¿Qué estructura tiene esa irrupción? ¿Cómo analizar el “peso de las cosas” en la comprensión? ¿Se puede reducir al plano psicológico? El análisis de la estructura del irrumper ha de englobar tanto la relación de juego, como la relación metodológica, como la metafórica, como la lingüística. Se busca aquí una estructura que exprese el modo en que lo real “adquiere peso”, “irrumpe”, o “sale al encuentro” en la comprensión. Esta dimensión no ha sido suficientemente explorada por Gadamer. Pero a mi juicio es decisiva, porque puede contener la respuesta, si no total al menos parcial, a la pregunta que atraviesa, según Gadamer, toda la obra *Verdad y Método*, a saber: ¿cómo es posible la comprensión? La respuesta podría ser: la comprensión es posible porque lo real irrumpe en ella generando así un nivel de verdad de carácter pre-comprensivo y de estructura experiencial.

En este punto es preciso dar un paso más allá de Gadamer, precisamente para prolongar su propia intención. Por ello esta investigación es complementaria de la que desarrolla el propio Gadamer, y se propone como horizonte una teoría general de la experiencia de la verdad¹³.

4. VERDAD COMO IRRUPCIÓN DE LO REAL EN LA COMPRENSIÓN

En este nuevo tramo de nuestra indagación ha de cuestionarse el carácter primario de la comprensión misma¹⁴. Con ello se retrocede hasta Heidegger y la

13. Cfr. H. Krings, “Was ist Wahrheit? Zum Pluralismus des Wahrheitsbegriffs”, *Philosophisches Jahrbuch*, 90 (1983), 20-31.

14. Cfr. B.R. Wachterhauser, “Is there Truth after Interpretation?”, en B.R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press, Evanston, 1994, 1-24. También R. Bubner, “On the Ground of Understanding”, op. cit., 68-82.

interpretación que del mismo asume Gadamer. Siguiendo otra interpretación del primer Heidegger¹⁵, es posible y fructífero para nuestra intención, sostener que la irrupción primigenia de lo real, el primer nivel intelectual no tiene la forma de comprensión lingüística, sino de irrenunciable instalación física en la realidad. Toda comprensión es siempre de "algo". Este "algo" ha de ser necesariamente previo, desde el punto de vista de la reconstrucción de la lógica del saber¹⁶. Por ello ha de estar dado cuando hay comprensión lingüística y con ello creación de sentido. Y esto ha de ser válido para todo acontecer, lingüístico o no, y para todo estar con lo real, lúdico o no. Por ello el dato irrebalsable no es el estar comprensivo(-lúdicamente) *con* las cosas, sino el estar ya *en* la realidad. Esta inevitable inmersión en lo real acontece en el modo de imposición de lo real a toda conciencia. Por ello, todo acontecer de la verdad en este nivel más primitivo no sólo es gratuito, tal y como concibe Gadamer, sino que es necesario¹⁷. Se apunta con esto al ineludible momento de realidad que constituye toda experiencia y que Gadamer no piensa sistemáticamente.

Ha sido X. Zubiri quien ha analizado detenidamente el modo en que lo real irrumpe en la comprensión, y ha detectado la estructura del momento veritativo que esta irrupción configura. La vía de implantación en la comprensión no es lógico-lingüística sino física. Por ello no depende de la constitución lingüística del sentido, sino que lo posibilita.

5. ESTRUCTURA METAFÍSICA DE LA EXPERIENCIA DE LA VERDAD

El nivel radical de inserción en lo real es denominado por Zubiri *aprehensión primordial de realidad*, y constituye el núcleo de la intelección junto al nivel lógico y al nivel racional. La comprensión es un momento de la intelección.

15. Cfr. J.A. Nicolás, "La transformación de la hermenéutica", en I. Murillo (ed.), *Fronteras de la filosofía*, Ed. Diálogo Filosófico, Madrid, 2000, 439-448. Cfr. también K.O. Apel, "Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", en *Auseinandersetzungen im Erprobung transzendental-pragmatischer Ansätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1998.

16. Cfr. O. Barroso, "¿Es el enfrentamiento radical con las cosas un enfrentamiento comprensivo?", en *Materiales para el Congreso "El legado de Gadamer. Congreso internacional de hermenéutica filosófica"*, Granada, 2003.

17. Cfr. P. Rodríguez-Grandjean, "Hacia una comprensión hermenéutica de la verdad", *Thémata*, 27 (2001), 327-332. También R. Marchildon, "À propos de la conception herméneutique de la vérité", *Laval théologique et philosophique*, 53 (1997), 141-150.

El modo en que comparece lo real en la aprehensión primordial deja huella en el conjunto de la intelección, incluida la comprensión. Esto implica que, en la misma línea de Gadamer, la verdad no es solamente una construcción producto de una subjetividad (individual o colectiva), sino que es, en su nivel más originario, el hecho mismo de la comparecencia de lo real. Ésta tiene fuerza de modulación del subjetividad: "No es que mi razón configure las cosas, sino que es la verdad de éstas la que configura mi razón y la hace así, mía"¹⁸.

Ahora bien, esta comparecencia o irrupción no tiene lugar, en primera instancia, en el juego del lenguaje, sino en la imposición a que nuestra sensibilidad es sometida. La estructura de esencial alteridad de nuestras impresiones físicas son el vehículo por el que lo real se hace presente sin identificarse con un determinado modo de darse. Aquí la noción de comprensión ha de sustituirse por la de aprehensión física de realidad. Esta aprehensión tiene fuerza de imposición, por lo que no podemos renunciar a ella, constituye nuestro modo de estar en el mundo. De ahí que la conexión con lo real no tenga carácter teórico, sino que es el supuesto de toda teoría. Esto lleva a Zubiri a cuestionar de raíz de todo nihilismo: "Quiéralo o no lo quiera, por muy nihilista que se declare, el hombre vive henchido de realidad. En todos los actos que ejecuta a lo largo de su vida, en todas las dimensiones de estos actos (por muy poco intelectuales que sean) va siempre envuelto un momento de realidad, que es lo que da al acto humano su carácter específicamente humano"¹⁹. Esto no significa que cualquier tipo de nihilismo carezca de sentido, sino que su mismo planteamiento y discusión supone ya la aprehensión primordial de realidad.

Zubiri denomina el tipo verdad que tiene lugar en el nivel de aprehensión primordial *verdad real*. En la verdad real no hay representación, sino presentación, que formalmente consiste en estar presente y tiene la estructura de "ser actualizado en intelección". Se trata de la verdad *de* lo real, porque es la realidad la que muestra su verdad; pero esa verdad tiene lugar *en* la intelección. Por ello la verdad real tiene la forma metodológica de hacerse presente en la aprehensión intelectual, pero como siendo anterior a la propia aprehensión, como siendo "de suyo"²⁰. El modo en que la realidad queda calificada como tal en la intelección es denominada por Zubiri *ratificación*. La ratificación es el mero hecho de que lo real esté presente *en* la intelección. La ratificación es el

18. X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 1999, 133.

19. X. Zubiri, op. cit., 38. Cfr. R. Rodríguez, "La hermenéutica, entre la defensa y la superación del escepticismo", *Thémata*, 27 (2001), 83-99.

20. Cfr. J.A. Nicolás, "La théorie zubirienne de la vérité", en X. Zubiri, *L'homme et la vérité*, L'Harmattan, Paris, 2003, 157-179.

componente noérgico de la estructura de la impresión, es la fuerza con la que lo real se auto-afirma o se auto-instala en el acto intelectual²¹. Esta imposición de lo real no tiene carácter judicativo, sino puramente físico. Ahora bien, realidad en este sentido no es existencia; lo único garantizado en este acto es la física aprehensión de notas en sí mismas, actualizadas como “de suyo”.

Lo real actualizado no es un polo frente al otro polo que sería la inteligencia, sino que hay unidad compacta de lo real actualizado como real y por tanto, ratificado en su realidad. Por eso no se trata de ninguna relación, ni de conformidad, ni de adecuación, ni de correspondencia. La ratificación de lo real en la intelección tiene lugar según tres dimensiones de la verdad real que corresponden a la dimensiones originarias de la realidad. De este modo es la estructura de lo real la que determina la actualización y la verdad de la intelección. Las tres dimensiones de lo real (totalidad, coherencia y dureza) se ratifican en otras tres dimensiones correspondientes de la verdad real: pluralidad (riqueza), firmeza y estabilidad (constatación). Dado el carácter impositivo de lo real en la intelección, Zubiri llega a afirmar que es la verdad real la que nos posee, nos arrastra, nos tiene en sus manos²².

Lo primordialmente aprehendido se despliega posteriormente en los niveles del logos y la razón, en donde se abordan las cuestiones relativas a la existencia y la consistencia de lo aprehendido en impresión primordial. Se abre así el campo de la comprensión, del sentido y de la interpretación. De este modo tenemos una propuesta exacta de cómo entender el equilibrio entre realidad y verdad.

El motor que mueve e impulsa la ratificación es la propia realidad. Por ello la teoría de la verdad real puede entenderse como un modo de responder a la intención, no desarrollada por Gadamer, de sopesar la irrupción de lo real en la intelección, es un modo de cumplimentar su objetivo de establecer “el peso de las cosas en la comprensión”. Se trataría, pues, de dos planteamientos que pueden complementarse si se atiende fundamentalmente al espíritu y a la intención de sus autores. Los dos se mueven en la dirección de recuperar el papel protagonista de lo real en el saber, frente a los idealismos modernos. Ambos coinciden también en que en esa reorientación del pensamiento una pieza básica es la experiencia de la verdad. ¿Qué valor cabe atribuirle en este planteamiento a ese hecho humano que es la experiencia de la verdad dentro del marco del saber acerca del mundo? Con ello se retoma lo que Gadamer traza

21. Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980, 241.

22. Cfr. X. Zubiri, *op. cit.*, 242.

como el objetivo de toda la obra *Verdad y método*, a saber, “rastrear la experiencia de la verdad... allí donde se encuentre, e indagar su legitimación” (VM, 24).

6. LA VERDAD COMO RADICAL ANTROPOLÓGICO

Así planteado la experiencia de la verdad es un elemento constitutivo de la realidad humana. La verdad no sólo está presente de hecho en nuestras vidas, sino que además su presencia es formalmente necesaria. Esta necesidad tiene lugar en tres órdenes distintos:

- a) En el orden sociológico, puede constatarse que la presencia de la verdad es un dato de carácter general. De hecho todo ser humano cuenta con gran número de verdades en su vida. Esto no significa que esas verdades no sean cambiantes e incluso a veces contradictorias entre sí, y por supuesto, con las de otros.
- b) En el orden antropológico, la necesidad procede del hecho de que no podemos imaginar una vida a la que cualquiera pudiera llamar humana plena sin contar con verdades. Nuestra vida se diluiría en cuanto humana si intentásemos excluir de ella, de modo radical, toda verdad. Vivimos ineludiblemente en un mundo de verdades en el que hasta el más radical escéptico ha de contar, de hecho, con cierto número de ellas. La presencia del hecho de la verdad no pretende ser un criterio de demarcación entre realidad humana y no humana. Ante situaciones especialmente duras o desgraciadas solemos decir que la vida de alguien es “inhumana”. No se pretende con ello excluirlo de la especie *homo sapiens*, ni de entre los sujetos de derechos que pertenecen a una sociedad. Más bien se hace referencia a que no alcanza las cotas de autorrealización mínimas exigibles para poder hablar de una vida propiamente humana. En este sentido se habla aquí de vida humana, y de que uno de sus ingredientes formalmente necesarios es la presencia del hecho de la verdad.
- c) En el orden filosófico, puede hablarse del carácter necesario de la verdad porque su ausencia diluye el sentido. Sin verdad real no hay sentido. El sentido es siempre de algo, es decir, el sentido es del ser, y el ser es siempre una determinada comprensión de lo real impresivamente dado²³. La relación entre sentido, ser y realidad es de fundamentación. Acerca del

23. Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, 327-8.

sentido puede haber elección (individual o colectiva), acerca de la realidad, en cuanto que se impone en la vida, no. Por ello no se puede pensar una vida con sentido que carezca de la estructura misma de la verdad.

De lo anterior cabe concluir que la experiencia de la verdad es general y radical. De este modo se puede decir que la "verdad" es un constitutivo estructural de la realidad del ser humano. La verdad no es sólo algo pensado o añadido, que se puede tener o no. Todos tenemos experiencia de verdades, por más que éstas sean irreductiblemente diversas y cambiantes. De ahí precisamente que tal necesidad tenga carácter formal. En este sentido puede decirse que *la a-veracidad sería in-humana*.

Ha de entenderse aquí por "veracidad" la dimensión veritativa que forma parte de la realidad humana. Esto no tiene (solamente) un sentido psicológico, esto es, como la confianza que un sujeto humano es capaz de ganarse. En cuanto elemento formalmente necesario, la dimensión veritativa puede y (en este contexto) debe entenderse como parte de la "lógica" de la realidad humana. Se trata de una pieza de carácter lógico-antropológico que forma parte esencial de la estructura del 'puzzle' que es la realidad del ser humano.

Al priorizar la dimensión formal del hecho complejo que es la presencia de la verdad en nuestras vidas, quedan en un segundo plano los aspectos psicogenéticos. Preguntas acerca del momento en que aparece la conciencia de la verdad en el desarrollo individual humano, qué ocurre con la necesidad señalada en las etapas anteriores a ese momento de la aparición, etc., no afectan al núcleo del argumento. Algo parecido sucede con las diversas patologías que distorsionan de un modo u otro la conciencia de la verdad. Ciertamente todas esas cuestiones han de ser abordadas y, en su caso, resueltas por la psicología experimental. Pero la referencia de lo formalmente necesario es una vida humana normalmente configurada y realizada.

En este mismo sentido ha de entenderse a Zubiri cuando afirma que "si bien es cierto que vamos a la verdad y que, en su virtud la verdad es mía, no lo es menos que todo esto es verdad por una razón previa: porque antes de eso yo soy de la verdad, en el sentido de la verdad real. No iríamos jamás hacia la verdad si la verdad antes no nos arrastrara y nos llevara consigo misma. La verdad real es la que nos hace sujetos y subjetivos. Arrastrado por la verdad real es como el hombre es un ente que no puede desentenderse de la verdad, sino que la verdad constituye un ingrediente esencial de su propia realidad humana"²⁴.

24. X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 1999, págs. 138-9.

Si la experiencia de la verdad tiene ese carácter constitutivo de la realidad humana, ¿es posible detectar hoy ámbitos donde esa experiencia tenga lugar? ¿cuáles serían esos "lugares" donde se produce esa experiencia?

7. ÁMBITOS DE EXPERIENCIA DE LA VERDAD

La verdad es, en primer lugar, un componente de nuestra experiencia. Esto permite deslindar una doble cara. Por un lado, verdad de la experiencia, y por otro, experiencia de la verdad. Respecto a ésta segunda, ha de señalarse, en primer lugar que, en este contexto, la experiencia de la verdad no se entiende como un tipo de experiencia propia, separada de cualquier otro objeto; más bien se trata de una dimensión del complejo conglomerado que se produce al experimentar un objeto. Por ejemplo, la experiencia cotidiana de que soy el mismo de ayer, va acompañada de la experiencia de la verdad; o la evidencia de que en estos momentos me hallo ante mi ordenador, también va acompañada de la experiencia de verdad. Verdad es pues un rasgo del saber y del auto-saber y un ingrediente de la experiencia. Se trata por tanto de una experiencia absolutamente común. Si además hay alguna experiencia específica de la verdad es asunto que ha de resolverse por otras vías.

Veamos cuatro ámbitos de experiencia que constituyen fuentes de *la experiencia de la verdad*. No son los únicos, pero sí que tienen un valor decisivo en la vida humana.

(a) En primer lugar, el ámbito de *la historia*. Ésta tiene un aspecto retrospectivo y otro prospectivo. Ambos son "lugares" donde se decanta la verdad.

a.1.- Por un lado, la experiencia de la verdad, como ha mostrado de modo paradigmático Gadamer, tiene una dimensión histórica y se constituye históricamente, entendiendo ahora la historia en su *vertiente retrospectiva*. Nuestro modo de vivir el hecho de la verdad es el resultado de una larga tradición en la que se han ido integrando elementos muy diversos. Siguiendo el análisis histórico-filológico de Zubiri, pueden señalarse tres raíces fundamentales de la constitución de la verdad. Estos tres elementos tienen validez tanto histórico-cultural (se han generado en un determinado contexto intelectual y se han incorporado al acervo común de la tradición occidental) como biográfico-individual (podemos reconocerlos en nuestra experiencia personal).

Llamamos verdadero, en primer lugar, a aquello que está realmente presente, al contraponerlo a lo imaginario o ilusorio. Surge aquí la raíz griega de la experiencia de la verdad (*aletheia*), como lo que está *patente*. Es la dimensión que

conecta lo verdadero con lo que es, con lo real. En segundo lugar, también consideramos algo como verdadero cuando es fiable, cuando se puede confiar en ello. Es la dimensión que la verdad tiene de *autenticidad*. Ésta puede entenderse de dos modos: o bien, como confianza en las cosas, o bien como confianza en las personas. En cuanto se confía en la autenticidad de las cosas, se enlaza con la raíz latina (*veritas*), que viene a expresar justamente aquello que es digno de crédito, lo que merece *confianza*, y por tanto, resulta firme y seguro, es auténtico. Pero la confianza puede entenderse también referida a personas. Aquel en quien se puede confiar muestra un rasgo de verdad, en cuanto autenticidad. La confianza adquiere el matiz de *fidelidad*, y ello a su vez genera también seguridad, firmeza. Alguien en quien se puede confiar es alguien firmemente fiel a sus amigos, a su tarea como intelectual, a sus creencias, a sus compromisos, etc. Esta es la dimensión de la verdad puesta de manifiesto en la tradición hebrea (*emunah*). Por último, se habla de verdad cuando algo coincide con lo que las cosas son. Aquí verdadero tiene también un sentido de seguridad, de firmeza, pero surgida metodológicamente del ajuste con la realidad de las cosas. Se trata pues de una representación adecuada, de un decir correctamente lo que es. En cierto modo se produce una «juridificación» o «metodologización» de la comprensión de la verdad. He aquí la dimensión de la adecuación, corrección, correspondencia (*orthotes, adecuatio*), presente en la mayor parte de las concepciones de la verdad. Una variante de esta dimensión es la verdad como cumplimiento de expectativas, en la que la coincidencia se realiza, en su dimensión psicológico-intencional.

Cada una de estas dimensiones ha sido puesta en cuestión desde alguna perspectiva. Pero a su vez, todas ellas siguen latentes de un modo u otro en la experiencia, tanto individual como colectiva y tanto sincrónica como histórica, de las sociedades arraigadas en nuestra tradición.

a.2.- Por otro lado, si se atiende a la *dimensión prospectiva* de la historia, también puede decirse que es constitutiva de la experiencia de la verdad. La verdad no sólo es algo ya constituido que acertamos a desocultar o a formular adecuadamente. En un sentido práctico, la verdad hay que construirla. Tal y como ha planteado rotundamente I. Ellacuría, “la verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso es sólo una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad”²⁵. Si se piensa esto con detenimiento, puede observarse que en realidad esta es la situación en la que se encuentra todo investiga-

25. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, 473.

dor: su reto es el descubrimiento de nuevas verdades. En esta perspectiva, toda verdad está por hacer. Y no se trata de hacer lo que ya se sabe, sino de construir aquella realidad que, con la información disponible y a la luz de la reflexión y los objetivos propios de la tarea concreta, se muestra como más verdadera. La historia va decantando lo que de verdadero hay en su devenir, pero la estructura de la praxis está esencialmente orientada al futuro.

(b) En segundo lugar, la experiencia de la verdad tiene lugar en el seno de los saberes constituidos; de modo paradigmático, aunque no exclusivo, así sucede en las *ciencias*. El rigor metodológico propio de las ciencias configuradas según el modelo matemático incluye un momento decisivo de verdad, que forma parte de su lógica interna, de su estructura metodológica, de sus objetivos. Esto significa que la verdad es también un «hecho» (ya dado y siempre por lograr) en el ámbito del saber. Este ‘hecho’ tiene al menos dos dimensiones. Por un lado, en cuanto momento del método del saber, constituye la dimensión lógico-metodológica de la verdad. Pero por otro lado, en cuanto que el saber constituido como ciencia exitosamente (en muchos sentidos), constituye un ‘topos’ de encuentro muy significativo del hombre moderno con la verdad. Ésta ha sido una de las más intensas y brillantes luchas del hombre moderno, en la que ha ido cincelandando nuevos modos de saber, nuevas y más ajustadas exigencias metodológicas, nuevos y más espectaculares logros en su intento de conocer el mundo y manipularlo²⁶.

Esta lucha por la verdad del saber ha sido una tarea esencial del hombre moderno, y ámbito de encuentro con la verdad decisivo en la situación del hombre actual. Difícilmente podría entenderse al hombre de hoy si se intentara suprimir este capítulo de nuestra historia, que abarca, en esta versión concreta, desde el Renacimiento hasta hoy. He aquí un espacio de encuentro con la verdad y de constitución de la misma por parte del hombre moderno. Se trata, pues, de una dimensión fundamental de la experiencia de la verdad.

(c) En tercer lugar, un ámbito de experiencia de la verdad son las *situaciones límite*. Bajo esta expresión hago referencia a toda una gama de situaciones en la que no es posible la intermediación, en la que ha de enfrentarse uno *solo* y *en directo* con la situación planteada. No caben ni ayudas ni dilaciones ni sustituciones ni ausencias ni renunciaciones. Yo (o nosotros) ante (o dentro) del

26. No entro ahora en el altísimo coste social, cultural, político y humano que todo este proceso ha llevado consigo. Hasta el punto de que a estas alturas, como se ha dicho anteriormente, el balance global de todo el proceso sea objeto de profundas discrepancias.

objeto. En el lenguaje cotidiano se dice que en esas situaciones se está realmente "delante del toro", sea cual sea el "toro" del que se trate, entonces se dice que se trata del "momento de la verdad". ¿Qué significa en este contexto 'verdad'? Aquella situación donde no caben mentiras, dobleces, engaños, y a veces, ni siquiera caben discursos. Cuando alguien se enfrenta a un examen, o a una operación se encuentra en situaciones de este tipo. Quizás la muerte propia o ajena (individual o colectivo-cultural) sea uno de los lugares paradigmáticos de este modo de experiencia de la verdad.

(d) Finalmente, en cuarto lugar, la experiencia de la verdad está ligada a la praxis. Es *la verdad como tarea*. Esta conexión entre verdad y praxis no es evidente²⁷. Con frecuencia se liga verdad exclusivamente al discurso teórico. Sin embargo, si exploramos las concepciones de la verdad presentes en el panorama filosófico actual, encontramos algunas que conectan verdad con un determinado tipo de acción, a través de categorías como libertad, liberación, testimonio, compromiso, etc. Piénsese por ejemplo, en el marxismo, la filosofía de la liberación o la fenomenología de E. Levinas²⁸. En estas concepciones de la verdad se expresa el hecho de que la verdad ni es solamente algo ya dado, ni solamente un discurso teórico, sino algo que ha de ser construido, trabajado, vivido. Esa vivencia de y en la realidad es la que da lugar a modos de vida auténticos, comprometidos, veraces y verdaderos; en esa clase de experiencia, individual y colectiva, es donde pueden anclarse todos los discursos acerca de la verdad. Entonces es cuando puede "llamarse a las cosas por su nombre" y hacerse patente la verdad en un discurso. Tenemos entonces un doble nivel de verdad: un lenguaje verdadero (expresa lo que las cosas, los hechos, las personas son) y una persona verdadera (fiable, auténtica, comprometida, interesada). Verdad está ligada, pues, a un modo de vida, que ha de ser llevado adelante en los diversos ámbitos y actividades concretas en que cada ser humano desarrolla su decurso vital.

Estos dos niveles están presentes también en nuestra experiencia de la verdad. Hay una dimensión de la misma que asociamos con un modo de actuar y de vivir "auténtico", hasta el punto de que en el lenguaje ordinario, a veces, hacemos equivalentes usos como "este es un verdadero (o un auténtico) pin-

27. Cfr. A. Domingo Moratalla, "Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty", *Estudios Filosóficos*, 129 (1996), 261-296. También J. Recas Bayón, "El concepto gadameriano de verdad", *Anales del Seminario de Metafísica*, 26 (1992), 93-106.

28. De E. Levinas puede verse, por ejemplo, "Verdad del desvelamiento y verdad del testimonio", *Diálogo Filosófico*, 38 (1997), 179-188.

tor", para aludir a alguien en el que su vida está comprometida en su propia obra.

Si la verdad no configura el pensamiento y la acción de tal manera que determine un modo de vida, su relevancia queda disminuída y su impacto crítico y de orientación social prácticamente desaparecen. Para analizar esta dimensión de la experiencia de la verdad es preciso contar con categorías como valentía, libertad, imaginación, esperanza, ilusión, honestidad, etc. Es decir, para que la verdad sea algo dinámico y «vivo» ha de afectar a todos los ámbitos de la personalidad individual, y con ello a los diversos ámbitos sociales. He aquí la dimensión ética y política de la verdad. Con ello enlazamos con lo mejor de lo que ha sido *el legado de Gadamer*.

CAPÍTULO 9
¿NIETZSCHE CONTRA GADAMER?
LA INTERPRETACIÓN INFINITA

LUIS ENRIQUE DE SANTIAGO GUERVÓS
Universidad de Málaga, España

En este trabajo, trato de plantear, en primer lugar, un *problema* que desde el punto de vista de la historia de la hermenéutica más actual no ha encontrado, pienso yo, una respuesta todavía adecuada que aclare al menos los muchos interrogantes que puede plantear la relación Nietzsche-Gadamer. A lo mejor, es un problema ficticio o una pregunta vacía, pero creo que a nadie se le escapa que cuando se trata de hablar del tema de la interpretación o de la hermenéutica, hay que contar con Nietzsche. Por eso, el título tiene incluso una cierta carga retórica. No quiere expresar explícitamente que Nietzsche esté contra Gadamer, ni Gadamer contra Nietzsche, sino que la pregunta trata de abrir un espacio a la reflexión, que, pienso, puede ser muy fructífero.

1. EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN GADAMER-NIETZSCHE

Una primera pregunta que puede surgir al leer la obra de Gadamer y que provoca una cierta hilaridad es la siguiente: ¿Por qué Gadamer, el discípulo de Heidegger, ha dado tan poca importancia a Nietzsche en el planteamiento y desarrollo de su hermenéutica filosófica? ¿No resulta verdaderamente extraño que el artifice de la teoría hermenéutica de la interpretación más moderna, ignore casi por completo la teoría de la interpretación que desarrolló Nietzsche y que, posteriormente, constituyó la base del desarrollo de las teorías freudianas, deconstructivistas, etc.? Aún más. Resulta también paradójico que Gadamer, que se sentía tan deudor del pensamiento de Heidegger, y que optó por “urba-

nizar la provincia Heidegger", haya podido olvidar que Nietzsche fue el compañero de viaje de Heidegger. ¿Cómo pudo, entonces, ignorar esa parcela tan significativa en el pensamiento de Heidegger, la interpretación del pensamiento de Nietzsche, que fue la piedra angular de su propio proyecto ontológico? ¿Por qué Gadamer no ha integrado el problema hermenéutico en el contexto relacionado con el nombre de Nietzsche, como lo hizo Heidegger? ¿Qué razones, si las hay, pueden darse para que no tuviese en cuenta de una manera explícita los principios hermenéuticos que están tan activamente presentes en la filosofía de Nietzsche y que determinaron orientaciones importantes en nuestro pensamiento actual?

Plantado el problema en estos términos es curioso observar, para empezar, la valoración que hace Gadamer de la dependencia que tuvo Heidegger del pensamiento de Nietzsche, "la fascinación duradera que ejerció en él"¹, asumiendo los riegos de su pensamiento radical y de su "potencia filosófica"². De Heidegger afirma Gadamer que es "el único filósofo de nuestra época, que ha tomado con total consecuencia la problemática de Nietzsche"³ y que "la imagen de Nietzsche que presenta Heidegger muestra más bien la profunda ambigüedad de seguirle hasta el último extremo"⁴. Gadamer también es consciente de que "a partir de la 'Kehre' Heidegger descubrió a Nietzsche como el interlocutor más importante de su diálogo filosófico y en conversación con él pensó el ser como "*Lichtung*" y como "acontecimiento"⁵; tampoco niega que en la fase tardía de su pensamiento siguió acompañándolo como un "desafío"⁶. Por otra parte, a Gadamer también le convence la interpretación que hace Heidegger de Nietzsche⁷, pues en realidad cuando Heidegger caracteriza y trata de definir el fenómeno del *Verstehen*, como un "modo de ser del Dasein" o un movimiento fundamental de la existencia, desemboca en el concepto de interpretación que Nietzsche había desarrollado y había convertido en una forma de

1. "Acerca del comienzo del pensar" (1986), en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, p. 246.

2. "Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas" (1985) en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 350.

3. Carta de Gadamer a Löwith, 12-12-37: cf. Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, p. 211.

4. "Texto e interpretación" (1984), en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, p. 323. (Citaremos con las siglas VM II).

5. "Éthos y ética (McIntyre y otros)" (1985), en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 221.

6. "Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas" (1985), *loc. cit.*, p. 334.

7. "Destrucción y deconstrucción", (1985), en VM II, p. 359.

la voluntad de poder.⁸ En realidad, Gadamer cree que Nietzsche se había adelantado a Heidegger al considerar al ser humano como un "ser que interpreta". Incluso llega a decir en uno de sus últimos escritos que "Heidegger había centrado el diálogo de su vida en una conversación a dos con Nietzsche sobre el que quería volver a pensar"⁹.

Creo, por lo tanto, que Gadamer, a pesar de valorar la importancia de Nietzsche en el pensamiento de Heidegger, no tuvo en cuenta la importancia que puede tener para la hermenéutica actual una filosofía como la de Nietzsche, que gira en torno a la idea de *interpretación*, a pesar de las muchas alusiones significativas que hace a su filosofía. Es posible que su actitud excesivamente "platónica" y "humanista" pudieran contribuir a ello, o que su vinculación a la tradición romántica de la hermenéutica le apartase de un autor excesivamente radical y extremista. Aquellos radicalismos de Nietzsche que fascinaban tanto a Heidegger y provocaron una respuesta más o menos ajustada a sus interrogantes, probablemente no eran del gusto de Gadamer. Él mismo solía decir con frecuencia que Nietzsche era ciertamente una *provocación* para todos, y que Heidegger supo dar una respuesta adecuada a esa provocación. Pero, ¿y Gadamer? A primera vista el resultado parece evidente: trató de eludir siempre un cara a cara con él, pues ni se enfrentó abiertamente a él, ni contó con él para la elaboración de su teoría de la interpretación. Se puede decir, que hasta la década de los ochenta, a raíz de su confrontación con la filosofía francesa postestructuralista, de cuño nietzscheano, especialmente con Jacques Derrida¹⁰, no presta demasiada atención a la filosofía de Nietzsche. Es posible que aquella polémica suscitase en él un interés coyuntural con el fin de poder encontrar un suelo común entre las posiciones divergentes de ambos sobre la hermenéutica.

Aunque son escasos los lugares en los que Gadamer habla de Nietzsche, es importante, al menos, contar con la propia valoración que hace Gadamer de su

8. "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica" (1977), en VM II, pp. 105-106.

9. "Nietzsche y la Metafísica", en *Anotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 169. Gadamer cuenta, por ejemplo, que el hijo de Heidegger le había comunicado que en los últimos momentos de su vida solía decir que Nietzsche le había "destrozado" (*kaputtgemacht*), (Cf. *Aletheia*, 9/10, 1996, p. 19). En "Los griegos" (1979) (*Los caminos de Heidegger*, op. cit., pp. 128-129) llega a decir que "un interrogador obsesionado por su propio preguntar se había buscado desde siempre sus interlocutores y finalmente encontró a uno tan poderoso como Nietzsche, al que llevó a sus consecuencias metafísicas, enfrentándose él mismo a éstas como a su mayor desafío".

10. Gadamer confiesa en Carta a Derrida (9-13-7) que su perspectiva "en lo tocante a la relación entre Heidegger y Nietzsche, debe representar un punto importante en un enfrentamiento productivo con la herencia de Heidegger". Jean Grondin, op. cit., p. 429.

encuentro con él, a fin de poder comprender algunos de los interrogantes planteados. Algunos autores suelen destacar como una curiosidad hermenéutica algunas coincidencias. Por ejemplo: el mismo año en que nacía Gadamer moría Nietzsche, el pensador que había proyectado una filosofía perspectivista que propugnaba un universalismo interpretativo que iba a revolucionar los cimientos de la filosofía tradicional, al mismo tiempo que abría las puertas a una nueva forma de pensar que cristalizaría legítimamente en la hermenéutica del siglo XX. Se puede decir, como afirma Jean Grondin, y corrobora el propio Gadamer, que “el carácter interpretativo de toda vida y de todo conocimiento, relacionada con el nombre de Nietzsche, es el desafío del pensamiento de nuestro siglo”¹¹.

Gadamer también confiesa que a diferencia de Heidegger, que “se construyó su propio Nietzsche”¹², su lectura demasiado temprana de él a la edad de dieciséis años produjo un “efecto paradójico”. Haciendo un repaso de sus primeras influencias admite que no tuvo una “etapa nietzscheana” como la tuvieron los jóvenes de su época y que esos conocimientos iniciales tan precoces de su obra le alejaron pronto de él. Por eso, su encuentro con Nietzsche no tiene esa impronta existencial que tuvo en otros pensadores de su época¹³, sino que fue posteriormente un encuentro más bien frío, académico, descafeinado y domesticado por las interpretaciones estereotipadas de los especialistas. Él mismo reconoce que no es “un especialista en Nietzsche, ni un pensador tan original como Heidegger”, sino que se considera simplemente un “testigo” contemporáneo, y nada más. No obstante, a lo largo de su dilatada obra encontramos siempre algunas pinceladas puntuales que pueden darnos una idea de su actitud frente a Nietzsche. De sobra es conocida aquella anécdota, siendo Rector de la Universidad de Leipzig, cuando los rusos, después de la II Guerra mundial, quisieron borrar el nombre de Nietzsche de la lista honorífica de antiguos alumnos. Gadamer, antes de ceder a semejante atropello, prefirió quitar la lista completa en un gesto de verdadero reconocimiento. Por otra parte, hay algunos testimonios escritos, casi todos tardíos, que nos pueden proporcionar algunas pistas. Así por ejemplo, *Texto e interpretación*, de 1981, es una propuesta de diálogo con el deconstruccionismo y para ello se sirve de Nietzsche; para celebrar el centenario de *Así habló Zaratustra* se le invita a colaborar en un escrito colectivo en el que hablará del “Drama de Zaratustra”; en 1950 había participa-

11. *Ibid.*, p. 29

12. “El drama de Zaratustra”, en *Estudios Nietzsche*, 3 (2003), p. 116.

13. Incluso casi al final de su vida confesaba: “Para mí Nietzsche nunca ha sido aquel por el que y con el que tantos se sintieron atraídos”, en “Der leidene Kranke” (2000), en Günter Seubold (ed.) *Was mir Nietzsche bedeutet*, Denkmal Verlag, Bonn, 2001, p. 41.

do en una tertulia radiofónica con Adorno y Horkheimer para honrar el 50 aniversario de la muerte de Nietzsche; y finalmente en 1999 escribe un texto titulado “Nietzsche y la metafísica”. Lo demás son alusiones muy puntuales al hilo de algunos temas concretos, pero en ninguno de sus escritos hay una confrontación directa entre sus tesis hermenéuticas y las de Nietzsche, tal vez por lo que él considera un “extremismo dudoso”¹⁴, o como dice Derrida, por estar unido a la problemática de la tradición humanista, o porque su concepto de filosofía como interpretación sólo ha sido desarrollado de un modo aforístico y fragmentario y no de una manera sistemática. Pero lo cierto es que Heidegger trató de superar a Nietzsche, enfrentándose a él, como hizo Marx con Hegel, Gadamer, sin embargo, lo dejó de lado, tal vez por su inquietante radicalismo.

Nuestra intención en este trabajo, dadas sus limitaciones, es marcar algunas pautas que puedan poner en diálogo el universalismo hermenéutico de Gadamer con el universalismo perspectivista e interpretativo de Nietzsche, que a su manera y desde una posición radical sienta las bases para pensar la hermenéutica de otra manera. De esta forma se podrá comprobar que no son tantas las diferencias que separan ambos proyectos, como a veces nos tienen acostumbrados a ver los hermeneutas más puristas. Ciertamente, contamos ya con algunos trabajos excelentes que pueden servir de referencia para abordar el tema: estudios como los de Johann Figl¹⁵, Alan D. Schrift¹⁶ o Hartmut Schröter¹⁷ ponen de manifiesto que la filosofía de Nietzsche no se puede entender, por una parte, sin tener en cuenta que la interpretación es un principio básico y un elemento de crítica frente a la metafísica tradicional; por otra parte, la hermenéutica de Nietzsche hay que contemplarla también, como la de Heidegger, desde el signo de la *radicalidad*. Ningún pensador antes que él había abordado con tanta claridad el carácter de la interpretación y su dimensión hermenéutico-universal: no hay “hechos”, sólo interpretaciones; el mundo es el resultado de una interpretación; el sujeto es también una interpretación; todos los valores son interpretaciones; la historia es un arte de la interpretación pues se reduce a poner límites, a establecer épocas, fines, horizontes, prospectivas. Tampoco hay una interpretación definitiva, que ponga punto final a la cadena de interpretaciones,

14. *Verdad y método*, (VM) tr. esp. Ana Agud y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 170 (*Wahrheit und Methode*, (WM) J.C.B. Mohr, Tübingen, 1975, p. 119)

15. Cf. Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsche universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, Walter de Gruyter, Berlin, 1982.

16. Cf. Alan D. Schrift, *Nietzsche and the question of Interpretation, Between hermeneutics and deconstruction*, Routledge, London, 1990.

17. Cf. Hartmut Schröter, *Historische Theorie und geschichtliches Handeln. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, Männder, Mittenwald, 1982

porque la interpretación es infinita. Lo cierto es que la radicalidad de la hermenéutica de Nietzsche no tiene parangón en la historia del pensamiento¹⁸. Algunos filósofos, como Ricoeur, llegaron incluso a definirla como una "hermenéutica de la sospecha".

Pero el problema que nos atañe es comprobar si hay elementos en la filosofía de Nietzsche que enuncien y anticipen las conquistas de la hermenéutica filosófica de nuestra época más reciente, es decir, si se pueden apreciar implícitos y supuestos hermenéuticos nietzscheanos en el desarrollo posterior de la obra de Gadamer. Ciertamente son muchos los puntos que mantienen en común ambos autores. Señalemos a modo de ejemplo algunos de ellos para centrarnos luego en los que consideramos más relevantes. Tanto uno como otro coinciden en el carácter universal del fenómeno interpretativo, hasta el punto de que Gadamer proclama la universalidad de la Hermenéutica, lo mismo que Nietzsche plantea su "perspectivismo universal". Y como indica Jean Grondin, "Nietzsche es tal vez el primer filósofo moderno que sensibilizó la conciencia para percibir el carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia del mundo"¹⁹ y también fue él el que dilató el horizonte de la interpretación a los modos de orientación de la vida. Pero además, esbozó un modelo de crítica de la objetividad de la ciencia; reivindicó la finitud de la existencia humana y el carácter infinito de la interpretación; superó el modelo dicotómico tradicional del conocimiento e introdujo como elementos determinantes de la interpretación la idea de *situación hermenéutica* y la de *horizonte*. Tampoco hay que olvidar el valor paradigmático que adquiere en su obra el arte como referente crítico; el valor de la retórica, de lo clásico, y la conciencia crítica frente a la tradición, sin menospreciar aquello que de "grande" y ejemplar hay en el pasado.

2. PUNTO DE PARTIDA COMÚN: CRÍTICA AL OBJETIVISMO CIENTÍFICO

A fin de llevar a cabo una confrontación Nietzsche-Gadamer, creo que es necesario tener en cuenta la *II Consideración intempestiva*, "Sobre la utilidad y perjuicios de la historia para la vida", uno de los escritos de Nietzsche que probablemente tiene mucho que decirnos sobre los fundamentos de su

18. Curiosamente, Carlo Sini ha comparado la hermenéutica nietzscheana con el pensamiento de Charles Sanders Peirce, "Nietzsche et l'herméneutique", en *Fenomenologia e Societa*, 6 (1983), p. 43.

19. Jean. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, p. 35.

hermenéutica y que nos puede servir de referencia para algunas de las tesis planteadas por Gadamer. Heidegger en *Ser y Tiempo*, salía en defensa de Nietzsche afirmando que la historia puede servir a la vida, pues "la vida es histórica en las raíces mismas de su ser", y decía que Nietzsche lo había comprendido y dicho de un modo penetrante e inequívoco – en la *II Consideración Intempestiva* (1874)²⁰. Del escrito de Nietzsche podemos destacar brevemente algunos aspectos que pueden servir de suelo común para los planteamientos hermenéuticos de ambos autores: su crítica al objetivismo científico, que después reivindicaría Gadamer, y que Habermas consideraría como una de las mejores contribuciones de la hermenéutica al pensamiento actual; la modélica crítica al historicismo; la reivindicación del sujeto y del presente frente a una investigación desinteresada y neutral; el modo como entiende Nietzsche la *apropiación del pasado*; el tema relativo a la *distancia* histórica; la tematización de la idea de *horizonte* en la comprensión del pasado; la introducción del elemento *crítico* frente a la tradición; la reivindicación del *arte* como modelo de experiencia fundamental.

Pues bien, el punto de partida de la hermenéutica de Gadamer coincide en líneas generales con el punto de partida de la filosofía de Nietzsche: la reivindicación de otras formas de experiencia que trascienden la legitimidad del método científico y las reivindicaciones veritativas de la ciencia, y la crítica de la ciencia moderna, que no está en condiciones de comprender la experiencia humana del mundo y de la vida. La crítica de Nietzsche al historicismo es una de las fuentes que dan forma a los argumentos de Gadamer contra el historicismo y el relativismo²¹ y refuerzan los argumentos que encontramos en las ideas de Gadamer, pero también a través de su hermenéutica se puede apreciar con mayor claridad el alcance histórico de la crítica de Nietzsche al ideal de objetividad. En este sentido, su crítica temprana a la *filología*, como ciencia del espíritu, que busca la objetividad en los textos, es un ejemplo paradigmático. La filología, para Nietzsche, no comprende verdaderamente la Antigüedad, se ha convertido en una ciencia enciclopédica, ha perdido su habilidad original para aplicar sus resultados de una manera crítica a la autocomprensión del presente cultural. El pasado, de este modo, se convierte en un *objeto* de investigación de una ciencia pura y no en una *fuentes* para el proyecto de comprender nuestro presente y enjuiciarlo, a fin de superar nuestra época y a nosotros

20. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, tr. de Jorge E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003, p.411 (SZ, 396)

21. Cf. Osman Bilen, *The historicity of understanding and the problem of relativism in Gadamer's philosophical hermeneutics*, RVP, Washington, 2000.

mismos²². Esta renuncia pone de manifiesto una transformación con graves consecuencias: la ciencia filológica es un fin en sí mismo, no un medio, que excede cualquier medida de control y bloquea sus cualidades críticas.

Gadamer²³ parece compartir la crítica que Nietzsche hiciera a la historia en su *II Consideración Intempestiva*, al mismo tiempo que valora positivamente la proclamación de la “normatividad de la vida que calibra la dosis de historia que una cultura puede tolerar sin prejuicio”. La enfermedad histórica que invadió su época corrompió todos los instintos vitales promotores de la vida e hizo que todas las pautas y valores vinculantes se diluyesen al medirse con unas normas ajenas y arbitrarias y con tablas axiológicas en constante cambio. Según Gadamer, Nietzsche tomó como punto de partida la pregunta por los “límites de la autoconciencia histórica”²⁴. Además, cuando trata de plantear la contradicción entre la voluntad de formación inmediata que hay siempre en el presente²⁵ y el postulado de Ranke sobre la “autodisolución de la individualidad”, se basa en realidad en Nietzsche. Éste solía hablar de ese talante vital alejandrino, un talante debilitado que es modélico para la conciencia moderna incapaz de hacer una valoración propia de los fenómenos. “La ceguera axiológica —parafra-sea Gadamer— propia del objetivismo histórico desemboca así en el conflicto entre el mundo histórico enajenado y las fuerzas vitales del presente”²⁶.

Tanto Gadamer como Nietzsche excluyen la autodisolución del sujeto (*Selbstauslöschung*), algo que era condición necesaria para el historicismo. Ambos evitan la ingenuidad positivista y objetivista que consistiría en negar por una parte la eficacia del prejuicio (Gadamer) o la determinación de la perspectiva individual, esperando poder hacer hablar a las cosas mismas sin ninguna especie de intrusión del sujeto. Ahora bien, la cosa misma no puede interpelarnos, ni hablar, si no es a través de mis proyectos de inteligibilidad. Esta alternativa de Gadamer, se mueve, aunque con matices, en una oposición intermedia entre la autodisolución del interprete, propugnada por el positivismo, y el perspectivismo generalizado de Nietzsche, siguiendo las sendas de Heidegger de una comprensión crítica, que intentará “no llevar a término directamente sus anticipaciones,

22. Cf. mi trabajo: “Homero y la filología clásica. Arte y filosofía: los centauros del joven Nietzsche”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, 15 (1998), pp. 149-167.

23. H.-G. Gadamer, “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” (1943), en VM II, p. 38.

24. *Ibid.*, p. 35.

25. “La universalidad del problema hermenéutico” (1966), en VM, II, p. 215. Cf. Hartmut Schröter, *op. cit.*, p. 236s.

26. *Ibid.*

sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas”²⁷. Es cierto que Nietzsche no es tan optimista como Gadamer, pues es consciente de que la historia deforma a veces los hechos y distorsiona la realidad, de manera que las posibilidades de interpretación que bloquean la cosa, pueden terminar por imponerse en forma de dogmas, ideologías, etc. Y a menudo, como quiere Nietzsche, es necesario penetrar tras esa superficie de las apariencias históricas, pues ese ideal de objetividad puede ocultar un relativismo nihilista que representa, en el fondo, una actitud de debilidad, una “voluntad de nada”, al abstraer completamente de la perspectiva del presente y alcanzar un cuadro del pasado libre de *intereses*²⁸.

Pero también es cierto que tanto Nietzsche como Gadamer, en la medida en que el método científico, o el método filológico, pasan a un segundo plano, realizan su aproximación al arte. Por eso el *arte* desempeña un papel clave y referencial en ambas hermenéuticas. En realidad se trata de poner la *experiencia del arte* como punto de partida o como “óptica” desde la que se valora el mundo y la vida: “ver la vida desde la óptica del arte”, decía Nietzsche.

3. LA INTERPRETACIÓN: ¿PROYECCIÓN O DESCUBRIMIENTO?

Además de este elemento común, de enorme importancia en la toma de posición frente al historicismo, Gadamer se fija especialmente en la idea que tiene Nietzsche sobre la interpretación. Éste, lo mismo que la hermenéutica, pensó que la radicalidad de sus ideas se jugaba en el terreno del lenguaje. El filósofo tenía que liberarse de las redes del lenguaje para poder al mismo tiempo liberar de las ilusiones a la autoconciencia y de la ciega fe en los “hechos” a los positivistas. La verdadera dimensión de la realidad, para Nietzsche y Gadamer, depende de la *interpretación*²⁹. Gadamer afirma que “es una palabra que expresó originariamente la relación mediadora” y que “desde el momento en que el mundo intermedio del lenguaje se presenta a la conciencia filosófica en su

27. VM, 336 (WM; 254). Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, París, 1993, p. 168.

28. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA), W. de Gruyter, Munich, 1980, Bd. 1, p. 285. [Citamos por la edición de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, con las siguientes siglas: NT: *El nacimiento de la tragedia*; EH: *Ecce Homo*; HdH: *Humano demasiado humano*; AhZ: *Así habló Zaratustra*; MbM: *Más allá del bien y del mal*; otras siglas: CW: *El caso Wagner*; GC: *La Gaya ciencia*, VP: *La voluntad de Poder*.]

29. Cf. H. G. Gadamer, “Texto e interpretación”, en VM, II, p. 327.

significación predeterminante, la interpretación ha de ocupar también en filosofía una posición clave". Pero confiesa, sin embargo, que "la carrera triunfal de esta palabra comenzó con Nietzsche y pasó a ser en cierto modo el desafío de cualquier tipo de positivismo. ¿No es la propia realidad el resultado de una interpretación? La interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como 'algo'³⁰. No se pudo evitar, por tanto, la consecuencia hermenéutica de que lo "dado" no se pudo separar de la interpretación, ya que no hay algo "en sí", no hay "hechos" independientes de la interpretación. La interpretación, por tanto, llega a decir Gadamer, "constituye la estructura originaria del 'ser-en-el-mundo'"³¹.

Pero es realmente aquí donde comienza Gadamer a poner distancias, siguiendo a veces las pautas de Heidegger. Formula frecuentemente la siguiente pregunta que para él determina el alcance de la hermenéutica y adquiere la categoría de demarcación entre dos teorías hermenéuticas que buscan una fundamentación y que aparentemente parecen irreconciliables:

"¿la interpretación es una *posición* (*einlegen*) de sentido y no un *descubrimiento* (*finden*) de sentido?"³²

Es decir, según Gadamer la interpretación para Nietzsche sería una "proyección" de sentido sobre las cosas, lo cual representaría a su vez la expresión de la apoteosis del *subjetivismo*, algo que la hermenéutica como tal debe evitar a todo trance. En este sentido, Gadamer cree que la dimensión de "apertura" que ofrece la hermenéutica filosófica, en cuanto que el significado de las cosas se "descubre" y no se "crea", es incompatible con el sentido proyectivo de la hermenéutica nietzscheana. Pero, ¿se da realmente una oposición, como sugiere Gadamer, entre una hermenéutica entendida como "descubrimiento" y una hermenéutica entendida como "proyección perspectivista", en relación al significado, o más bien hay que decir que depende una de otra? Nicholas Davey³³ ha puesto de relieve, y con razón, que esa oposición que a veces se plantea como inconmensurable está llena de "prejuicios" y que la hermenéutica de Gadamer, fundamentada en una teoría de la *experiencia* en la que juegan un

30. *Ibid.*, 327.

31. *Ibid.*,

32. *Ibid.*, p. 328.

33. Nicholas Davey, "Hermeneutic Passions: Gadamer versus Nietzsche on the subjectivity of interpretation", en *International Journal of Philosophical Studies* 2(1), (1992), p. 45.

papel importante las afecciones o los afectos, tiene mucho que ver con la noción de interpretación nietzscheana.

Es cierto que para la hermenéutica filosófica interpretar y comprender no son propiamente acciones del sujeto. Lo verdaderamente importante en la comprensión es que siempre "algo acontece". En este sentido la hermenéutica entiende la comprensión como un cierto *padecer* (*leiden*) en sentido heideggeriano, es decir, un dejarse interpelar por la tradición, el texto o el otro. Por otra parte, también es cierto que la hermenéutica, tal y como la entiende Gadamer, es fundamentalmente una experiencia "que se hace" y que tiene que ver con lo que acontece en la comprensión, que está por encima de nuestro "querer" y "hacer". Luego la comprensión e interpretación son propiamente un *acontecer*, un devenir, un *proceso* que no comienza con la "subjetividad". Pero ese padecer del que habla tanto Gadamer como Heidegger, cuando trata de la experiencia del lenguaje, sugiere, por una parte, un matiz pasivo, pero también la *pasión* implica un impulso, una determinación, un hacer. Eso lo recoge el término griego *pathos*, que Nietzsche comprende muy bien, y que denota la exuberancia, el ardor, y el ímpetu del artista dionisiaco. Entonces, el problema está en saber, si la interpretación es *sólo* una proyección de sentido o más bien *sólo* un descubrimiento, o ambas cosas a la vez.

En primer lugar, no parece que su teoría de la interpretación se resuelva, en definitiva, en un *subjetivismo radical*. Nietzsche no dice que todo es *subjetivo* y que nadie nunca pueda saber cómo se le presenta el mundo al otro. El término interpretación y perspectiva no caracterizan el punto de vista privado de un individuo, sino que designa el *horizonte interpretativo* particular de una *forma de vida*, que se define como un centro de valoración que abarca desde el nivel de los afectos hasta las organizaciones culturales, sociales y políticas. El individuo no es una entidad atómica con una única perspectiva, sino que es una configuración de perspectivas. "Todo es subjetivo", dices tú; pero incluso esto es una interpretación. El 'sujeto' no es nada dado, sino algo añadido, fabricado"³⁴. Si no hay *sujeto ni objeto*, entonces habrá que preguntarse, *quién interpreta y qué es* lo que interpreta. Nietzsche es clarísimo cuando trata de dar una respuesta a la pregunta por el sujeto de las interpretaciones o de las perspectivas: "¿Quién interpreta? — Nuestros afectos"³⁵. De este modo, toda interpretación o perspectiva se entiende como un agregado jerárquico de afectos en

34. KSA, 12, p. 315. (VP, § 481)

35. KSA, 12, 161 En KSA, 12, 140 dice: "No se debe preguntar 'quién interpreta', pues el interpretar mismo, en cuanto una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un 'ser', sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto".

los que unos dominan y otros son subordinados. Pero en esa relación jerárquica siempre hay un afecto dominante o un pequeño grupo de ellos enraizados en los distintos impulsos, deseos y pasiones del cuerpo. No hay, por lo tanto, sujeto de la interpretación, en sentido clásico, como algo fijo y estable, sino el poder de la interpretación dominante que ordena, organiza, y en este sentido como algo que continuamente se está haciendo, aconteciendo, y construyendo. El sujeto de las interpretaciones, no puede ser el cognoscente humano en cuanto algo dado, pues no *tiene* interpretaciones o perspectivas, sino que ellas son lo que *es* el sujeto. Esta es una de las innovaciones que introduce Nietzsche en su concepción heterodoxa del conocimiento: privar al sujeto de su función trascendente en el proceso de interpretación.

Así pues, el rechazo de la noción de sujeto le lleva a construir una teoría alternativa sobre la subjetividad, por lo tanto no parece muy acertado considerar que su teoría de la interpretación es simplemente subjetivista. Nietzsche, siguiendo una estrategia recurrente, comienza por invertir nuestros hábitos filosóficos y lingüísticos comunes, argumentando que lo primero son las acciones, los accidentes y el devenir, más bien que el sujeto, la sustancia o los seres. ¿No está diciendo Nietzsche lo mismo que Gadamer, aunque con otras palabras, que el verdadero sujeto es el acontecer? El sujeto humano, por tanto, se define como un agregado de las perspectivas y sus formas de vida, cada una de las cuales está afectivamente enraizada en los distintos impulsos, deseos, capacidades y pasiones del cuerpo. La unidad del yo es el resultado del poder de la interpretación afectiva dominante de ordenar, organizar y subordinar. “¿Acaso se pregunta Nietzsche, una aristocracia de ‘células’ en las que radique el poder?”³⁶. Unidad sí, pero como “organización”, como “estructura”³⁷. Por eso, la ficción interpretativa que constituye el mundo también constituye al sujeto de la interpretación, y es en este sentido en el que Nietzsche afirma que, “uno no puede preguntar ‘¿quién es entonces el que interpreta?’”. Tanto el intérprete como el objeto de la interpretación, es producido por un *proceso* o devenir sin sujeto: “la interpretación misma, como una forma de voluntad de poder, tiene existencia en cuanto afecto, pero no como un ‘ser’, sino como un proceso, un devenir”³⁸.

Pero también es cierto que muchas de las afirmaciones de Nietzsche apuntan a lo contrario, sobre todo cuando en el proceso de la interpretación del mundo el lado objetivo, la existencia de un mundo verdadero de objetos, se convierte

36. KSA, 11, 650. (VP, § 490).

37. KSA, 12, p. 104. (VP, § 561).

38. KSA, 12, p. 140. (VP, § 556).

cada vez más en una “nada”. Esto, sin embargo, no quiere decir que no haya “mundo”. No lo hay como un “en sí”, como algo que se distingue de los individuos que interpretan o comprenden, sino sólo como algo *creado* por ellos: “a este mundo *creado* por nosotros no corresponde ninguna supuesta ‘realidad propia’, ni un ‘en sí de las cosas’”³⁹. Pero para comprender mejor su perspectiva es necesario que nos fijemos en lo que para él es el referente supremo: el arte.

Creo que Gadamer no ha explotado un terreno muy afín al suyo y que, posiblemente le hubiera permitido ver las cosas de otro modo. Esa idea de la “interpretación como proyección” está estrechamente relacionada en Nietzsche con su visión estética de la realidad y con su teoría de la “voluntad de poder”. Cuando Nietzsche trata de reivindicar la interpretación por encima de los “hechos”, no hay que olvidar que posiblemente esté pensando que el filósofo, en cuanto interprete de la realidad, se comporta como un artista que despliega en la práctica su *iniciativa creadora*. Esto se puede apreciar desde *El nacimiento de la tragedia*, donde ya se detecta una tendencia creciente a contemplar el mundo en términos estéticos y a considerar el arte como una forma de recrear el mundo, que se justifica, lo mismo que la existencia, sólo estéticamente. Por eso, el arte será para Nietzsche “la actividad propiamente metafísica de la vida”, y como tal, *no* está obligado a interpretar de una manera correcta lo que ve y observa, pues en el arte lo que realmente interesa es la *interpretación* misma. Es irrelevante la correspondencia que pueda existir entre las interpretaciones y los hechos. Lo mismo ocurre en el plano del conocimiento. El centro de interés no parece estar en la realidad oculta que la interpretación trata de descifrar y traer a la luz, sino en el *proceso* de la interpretación misma, es decir, en la cualidad de ese proceso que es un *proceso infinito* en su desarrollo, pues nunca se llega a descubrir aquello más allá de lo cual no se puede ir: es decir, lo original, lo trascendental, el fundamento. Y es que, como ya apuntara Foucault, la interpretación es parte de un sistema creciente de “disimulación” (*Verstellung*), es decir otra máscara⁴⁰, algo que, por otra parte, es legítimo dentro del arte, pues lo que hace que las obras de arte sean arte no es necesariamente su fidelidad a la realidad. Por eso, para Nietzsche, es importante que los pensadores contemporáneos hayan comenzado a comprender que la física, por ejemplo, es una interpretación más bien que una

39. KSA, 11, 609.

40. M. Foucault, *Nietzsche, Marx y Freud*, Anagrama, Barcelona, 1970, p. 30. En pocas páginas Foucault nos ofrece una visión profunda de la trascendencia de la teoría de la interpretación nietzscheana para la hermenéutica actual.

“explicación” que pintase el mundo objetivamente⁴¹ y que se de una noble tendencia a arrojar sobre el mundo una “red” de interpretaciones. Lo que han hecho hasta ahora los físicos no ha sido precisamente arte. Sus modos de interpretación han sido “malos”, puesto que imaginan que las leyes de la física son leyes que existen en la naturaleza.

En este sentido, Nietzsche trataría de hacer ver a Gadamer que su pretensión de reducir el proceso de interpretación a una mera búsqueda conlleva una *actividad creativa* que se limita a construir la realidad desde un particular punto de vista y desde un determinado estilo, que de una forma inevitable requiere resaltar algunos aspectos en detrimento de otros, que quedan abandonados a la indiferencia. Las *limitaciones* son siempre algo necesario cuando se trata de una actividad artística y creativa. La propia naturaleza, dice Nietzsche, es la “que implanta la necesidad de horizontes limitados [...], la que enseña el estrechamiento de la perspectiva y por tanto, en cierto sentido”⁴². Pero el artista al *reconocer* y *tomar conciencia* de esa limitación o estrechamiento de perspectiva, o, como diría Gadamer, de su propia finitud, ese reconocimiento se convierte a su vez en un *impulso* que le empuja a potenciar su propia actividad y a crear más. Es en este sentido como el arte afirma la vida: como un proceso sin fin de “destrucción y creación”, de devenir y superación: “¡podemos destruir sólo como creadores! Pero —decía Nietzsche— no olvidemos tampoco esto: basta con crear nuevos nombres y apreciaciones y probabilidades para crear a la larga nuevas ‘cosas’”⁴³. El mundo, por lo tanto, no tiene patrones objetivos, sino que es más bien *puesto por el arte*. Son nuestras leyes las que nosotros colocamos en el mundo, solo a través de un poder lógico-poético dirigimos nosotros las perspectivas a todas las cosas y así nos mantenemos en la vida. Solo podemos captar y comprender un mundo, que nosotros mismos hacemos. El artista, por eso, es el único que decide sobre las cosas, el que enseña a ver las cosas de lado o como en escorzo, o a disponer las cosas de tal manera que en parte queden disimuladas y ofrezcan solamente la posibilidad de entreverlas en perspectiva⁴⁴.

Pero lo que le interesa realmente a Nietzsche aquí es el *proceso* de producción de la obra de arte, lo que *acontece* en su origen, la experiencia originaria. Pero esta donación de sentido que acontece en toda obra de arte no es un acontecer subjetivo. El sujeto nunca es origen del arte, sino que el artista se

41. MbM, § 14.

42. *Ibid.*, §188.

43. GC, § 58, KSA, 3, 422

44. *Cf Ibid.*, §299.

origina sólo con el crear de su obra de arte, “la obra, la del artista, la del filósofo, inventa al que la ha creado”⁴⁵. Por lo tanto, Nietzsche piensa el arte trascendiendo el ámbito de la mera obra de arte, porque en la palabra “arte” se designa al mismo tiempo el “crear”, es decir, el ser metafísicamente activo: “el efecto de la obra de arte es la *excitación del estado del creador artístico*, de la embriaguez... [...] Lo esencial en la obra es su *consumación* existencial, su producir de la perfección y plenitud. El arte es esencialmente *afirmación, bendición y divinización de la existencia*...”⁴⁶.

3. INFINITUD DE LA INTERPRETACIÓN

El resultado de esta manera de pensar la interpretación es que cuando se niega el estatus privilegiado de lo dado, el camino queda abierto al *juego creativo* de las interpretaciones, cada una de las cuales abre un horizonte particular de significado y valor, llevando el conocimiento hasta el infinito. Este carácter de *apertura* de la interpretación, como en la experiencia hermenéutica gadameriana, tiene para Nietzsche un valor incomparable, puesto que es lo que verdaderamente puede llevar a expresión el “devenir”: “El mundo ha sido para nosotros todavía mucho más ‘infinito’: en cuanto que nosotros no podemos rechazar la posibilidad de que *encierra interpretaciones infinitas en sí*”⁴⁷. Otro texto de los *Fragmentos* afirma también que el mundo es “*interpretable* de modos diversos, no tiene tras de sí un sentido, sino innumerables sentidos. ‘Perspectivismo’”⁴⁸. En este sentido, tanto Nietzsche como Gadamer reivindican también el carácter infinito de toda interpretación, al aceptar la limitación y *finitud* inherente a cada óptica individual. Se trata de una *infinitud positiva* del proceso interpretativo⁴⁹, en cuanto que el proceso se desarrolla indefinidamente. Nietzsche opone frente al “espectador desinteresado” kantiano, como paradigma de la objetividad, a Argos, el monstruo de cien ojos que ha domina-

45. CW, KSA, 6, 434. Este texto de su última época demuestra que esta idea ha estado presente en Nietzsche desde el principio.

46. KSA, 13, 241. En *Humano demasiado Humano* IIa, el aforismo 174, que tiene como título *Contra el arte de la obra de arte*, critica el prejuicio de comenzar el arte por el final, es decir, por la obra de arte, y la creencia en que es a partir de ella como la vida debe ser transformada y mejorada. El arte de la obra de arte es algo accesorio.

47. GC, KSA, 3, 627., ver A. D. Schifft, *op. cit.*, p. 180.

48. KSA, 12, p. 315, (VP, § 481)

49. G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 1989, p. 276.

do sus pros y sus contras⁵⁰. No hay límite en los modos en que el mundo puede ser interpretado en virtud de la visión perspectivista de toda existencia y del pluralismo interpretativo⁵¹. Este reconocimiento de las posibilidades interpretativas ilimitadas sanciona una aproximación pluralista de la interpretación.

Esta es una de las tesis fundamentales que articula la hermenéutica de Nietzsche, de acuerdo con su perspectivismo universalista, se desarrolla en dos direcciones, hacia el interior y hacia el exterior. En la experiencia que hacemos del mundo sólo leemos textos. Los textos a su vez son ya interpretación de otros textos, sin que nunca se pueda llegar a un referente último. La interpretación, si no tiene un referente último en los "hechos", tampoco tiene un fundamento último en el "sujeto"⁵², puesto que aquello a lo que aplicamos la interpretación es una interpretación, que a su vez es el resultado de otra interpretación, que siempre está abierta a nuevas interpretaciones. La hermenéutica nietzscheana se funda sobre aquel carácter infinitamente interpretativo y perspectivístico del pensamiento, lo mismo que la hermenéutica de Gadamer se funda en el carácter infinito de toda comprensión.

Ese carácter infinito de la interpretación también se traslada, como en la hermenéutica de Gadamer, al ámbito de la ciencia, pues sus resultados son también interpretaciones en virtud del pluralismo ontológico en el que se fundamenta el perspectivismo: "¡el mundo, como cualquier texto, no tienen ningún sentido oculto, sino incontables sentidos", y es infinito, porque puede contener "infinitas interpretaciones"⁵³, ya que siempre está abierto a nuevas interpretaciones. La ciencia, entonces, es una interpretación, puesto que no proporciona la descripción última de las cosas tal y como son en sí mismas. Es una interpretación como las demás, sujeta a revisión. Pero esto no significa, que tanto Nietzsche como Gadamer dirijan sus invectivas contra el método de la ciencia, sino contra la primacía que se les otorga. Cada visión del mundo esta cimentada en valores específicos (prejuicios) y actitudes hacia la vida.

Hablar, por tanto, en un sentido absoluto de la interpretación o en su valor definitivo es considerado tanto por Nietzsche como por Gadamer como una contradicción en sí misma. La interpretación es algo que *siempre está en marcha*, que no concluye nunca, precisamente porque se trata de un *proceso*, de un *devenir*, o un *acontecer*. Pero Nietzsche matiza el sentido de ese proceso,

50. HdH, IIa, § 223, KSA, 2, p. 447

51. Sobre el pluralismo interpretativo ver A. D. Schrift, *op. cit.*, p. 180.

52. G. Vattimo, *op. cit.*, p. 275.

53. GC, §374. y VP, § 481. Cf. A. Nehamas, *Nietzsche. Life as literature*. Harvard University Press, Cambridge, 1985, pp. 8 ss.

puesto que mediante tal proceso el percibir consciente y su perspectivismo, como la voluntad misma, produce sus objetos. De este modo, la interpretación es el proceso no de su reconstrucción, sino de su constitución. Ahora bien, es indudable que la radicalización de Nietzsche en este aspecto supera la posición de Gadamer, pues ese proceso infinito tiene sus raíces en los límites del conocimiento y en la condición radicalmente finita del hombre. "Nosotros solo podemos comprender un mundo que nosotros mismos hemos hecho"⁵⁴, dice Nietzsche. Podríamos decir que se trata de una versión kantiana *sui generis* del conocimiento, que trata de quebrar todo tipo de idealismo y creencia en un más allá que se pueda traducir como mundo verdadero o mundo moral. No hay nada "en-sí", todo lo que hay es "*para-nosotros*": "Que las cosas posean una constitución en ellas mismas, fuera de la interpretación y de la subjetividad, es una hipótesis idílica [...] presupone que la interpretación y subjetividad no son esenciales"⁵⁵. Para Nietzsche, en el fondo, la respuesta a la pregunta "¿qué es esto?", no puede ser otra que "qué es esto para-mi". Por lo tanto, nosotros sabemos lo que es el mundo desde la *pregunta* que planteamos, pero toda pregunta es siempre abierta, perspectivista, porque *abre* un campo de significado en múltiples direcciones. En este caso, Nietzsche estaría de acuerdo con Gadamer, cuando este afirma que la "esencia de la pregunta es el abrir y mantener abiertas posibilidades"⁵⁶ y que con la pregunta "lo preguntado siempre se coloca bajo una determinada perspectiva"⁵⁷. Sin embargo, Gadamer matiza frente a Nietzsche, que "preguntar no es poner, sino probar posibilidades"⁵⁸. Pero en última instancia, ese preguntar y seguir preguntando, propio de la hermenéutica, tiene su explicación y razón de ser en que, como diría Nietzsche, "no hay límites al modo en que el mundo puede ser interpretado"⁵⁹, o como comentaba a Fuchs⁶⁰ "no hay una única interpretación correcta", pues el número de puntos de vistas es infinito y el número de valoraciones también.

Por lo tanto, siempre cabe la posibilidad de "comprender de otra manera", dice Gadamer, ya que "la tarea de la comprensión no consiste únicamente en dilucidar, hasta en los más íntimos fundamentos de nuestro inconsciente, qué es lo que motiva nuestros intereses, sino sobre todo, comprender e interpretar en

54. KSA, 11, 138, (VP, § 495).

55. KSA, 12, 353, (VP, §560).

56. VM, 369

57. VM, 439.

58. VM, 454.

59. KSA, 12, 120, (VP, § 600).

60. Carta a Fuchs, 26-8-1888, en F. Nietzsche. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. por G. Colli y M. Montinari, v. 8, Walter de Gruyter, München, 1986, p. 399

la dirección y en los límites que están fijados por nuestro interés hermenéutico⁶¹. Ese carácter, siempre *provisional* de toda interpretación, condicionada por la situación histórica o perspectiva, es lo que hace que la interpretación, como dice Gadamer, sea una aventura, y como toda aventura, siempre conlleve un riesgo peligroso⁶². Y ese riesgo, precisamente, es el que asume Nietzsche radicalizando la hermenéutica hasta extremos insospechados. La fuerza con la que él lleva a conclusiones extremas el modo de pensar interpretativo, no encuentra un parangón. Después de haber proyectado la destrucción de la metafísica y su pretensión de establecer valores absolutos, después de haber desenmascarado el nihilismo que afirma que nada tiene sentido, ha puesto en la psicología del hombre la capacidad de “dar sentido” o de aceptar el sinsentido.

Ahora bien, al comprender el mundo como una pluralidad de interpretaciones y la existencia como puro devenir, Nietzsche no nos invita a instalarnos en el puro relativismo, donde “todo vale”. El aparente relativismo del perspectivismo queda neutralizado por un *naturalismo* que se mueve más allá del reduccionismo científico al ofrecer la doctrina de la voluntad de poder y del devenir en lugar de todas las interpretaciones teológicas⁶³. Tampoco hay que olvidar, cuando se habla de relativismo, que Nietzsche concibe las interpretaciones *en relación con otras interpretaciones*, ya que siempre se encuentran en lucha unas con otras y hay muchas formas en que el mundo exista; la única alternativa a una interpretación es otra interpretación⁶⁴. Habitamos muchos mundos a la vez (el mundo de la ciencia, del arte, de la religión, de la política) y la objetividad viene a nombrar una competencia. Nietzsche argumenta que siempre habrá más de una interpretación válida y ese pluralismo de perspectivas sería la base, como señala Hofmann, de un “pluralismo tolerante”⁶⁵, y al mismo tiempo el muro de contención contra el mismo relativismo.

Pero en realidad, y en el fondo, lo que parece proponer Nietzsche es que ese pluralismo interpretativo que es infinito, se da como un modo de vida impuesto para que las fuerzas puedan sobrevivir y tiene un carácter enteramente *prag-*

61. “Hermenéutica como filosofía práctica” (1972), en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981, p. 77.

62. *Ibid.*, p. 79.

63. A. Nehamas, *op. cit.*, p. 49.

64. Cf Nelson Goodman, en su obra: *Modos de construir el mundo (Ways of Worldmaking)*. Hackett, Indianapolis, 1978), propone que “toda descripción válida construye un mundo”. Cf W.V Quine, *Ontological relativity and Other Essays*. Columbia University Press, NY, 1969, p. 50. Las mismas ideas las mantiene H. Putman.

65. J. N. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Walter de Gruyter, Berlín, 1994, p. 47.

mático. De ahí que se pueda definir su visión perspectivista de la realidad en términos de “pragmatismo perspectivista”, puesto que conocer es *introducir o poner* un sentido en las cosas para plegarlo a nuestros intereses vitales. En realidad es la *vida*, en última instancia, el criterio último de la realidad, y, en concreto, las necesidades vitales, pues en definitiva “nosotros hemos arreglado para nosotros mismos un mundo en el que podemos vivir – poniendo cuerpos, líneas, planos, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido: sin estos artículos de fe nadie podría ser capaz de vivir. Pero eso no los prueba. La vida no es un argumento; las condiciones de vida pueden incluir el error”⁶⁶. Por eso es una banalidad el ideal de objetividad de la ciencia. En su lugar es preferible optar por las “posibilidades bellas que la interpretación trae consigo”⁶⁷, pues es el *poder y la fuerza artísticos* los que en definitiva permitirán que el hombre llegue a superarse a sí mismo. Pero lo que parece claro a los ojos de Nietzsche es que de cualquier forma el hombre nunca dejará de ser intérprete.

De todo lo expuesto se puede aventurar una conclusión: creo que interpretar a Gadamer desde la productiva teoría de la interpretación que encontramos en la obra de Nietzsche nos ayudará a ver con mayor claridad los límites y los grandes aciertos de la hermenéutica gadameriana. Es cierto que la radicalidad de Nietzsche ha sido un enorme desafío para los filósofos que le siguieron y, al mismo tiempo, un obstáculo, para profundizar en su filosofía. Pero en medio de esa maraña de aforismos y notas fragmentarias podemos descubrir elementos críticos de gran calado, que pueden servir para purificar de ciertos idealismos a una hermenéutica aparentemente tan sólida como la de Gadamer.

66. GC, § 121; MbM, § 39; EH, sec. 3; VP, § 493.

67. MbM, § 10, p.29

CAPÍTULO 10
EL PAPEL DEL LENGUAJE EN LA
CONFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO: GADAMER
Y LA RELATIVIDAD LINGÜÍSTICA*

JUAN JOSÉ ACERO
Universidad de Granada, España

En la visión clásica de las relaciones entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad, al primero le corresponde un papel, meramente instrumental. Nuestros conceptos y pensamientos serían el producto de nuestra experiencia del mundo y de nuestra intervención en él. En esa labor el lenguaje significaría simplemente un medio de comunicar o hacer llegar a los demás los conceptos que la mente utiliza para clasificar las cosas, sus propiedades y relaciones y los pensamientos que resultan de la aplicación de tales conceptos. De existir la telepatía el lenguaje carecería de razón de ser. Siguiendo a Apel, esta visión de las relaciones entre lenguaje, pensamiento y realidad recibirá en lo que sigue el nombre de doctrina del Solipsismo Metodológico.¹ Gadamer es un declarado crítico

* Francesc Pereña, José Luis Pérez, Manuel de Pinedo y Álvaro Vallejo han hecho sugerencias que han contribuido a pulir diversos aspectos de una versión previa de este trabajo. Les expreso aquí mi gratitud por su ayuda, dejando constancia de que ésta no significan que compartan los puntos de vista aquí expuestos.

1. Véase Apel (2002), en donde este autor se ha referido a esta forma de entender las relaciones entre pensamiento, lenguaje y mundo como 'el intencionalismo semántico de la filosofía de la conciencia', una denominación que, siendo mucho más prolija, resulta también más precisa a efectos de la historiografía filosófica. Dentro de la tradición analítica, a esta concepción de las relaciones entre lenguaje y pensamiento se la ha denominado de diversas formas: la concepción lockeana, la teoría del doble código o la concepción comunicativa del lenguaje. En los últimos tiempos se viene imponiendo la denominación de concepción *expresivista*. Véase Gauker (s.f.)

del Solipsismo Metodológico. Entiende que ni hay nada como una confrontación directa de la mente con el mundo entorno, desprovista de recursos cognoscitivos y capacidades lingüísticas, ni tampoco es el lenguaje un instrumento cuyo uso es posterior a esa confrontación. Por el contrario, nuestra comprensión del mundo natural y social se inicia desde el principio como partícipes de una tradición, es decir, de sistemas de creencias y valores, de prejuicios y expectativas. Y los unos y las otras los adquirimos o se nos inculcan por ser miembros de la comunidad lingüística en que crecemos o de aquellas a las que acabamos perteneciendo, por disponer del lenguaje o los lenguajes que entendemos. Hay, por consiguiente, un sentido de 'conformar' en que el lenguaje conforma nuestros pensamientos sobre el mundo. Pues bien, si se rechaza la doctrina del Solipsismo Metodológico, es enteramente natural preguntarse — como hace Gadamer— “si pod[ría]mos evadirnos del círculo mágico de nuestra educación lingüística, de nuestros hábitos lingüísticos y de nuestro modo de pensar lingüísticamente y si sabemos exponernos al encuentro con una realidad que no responde a nuestros prejuicios, esquemas y expectativas” (VyM II: 195). En efecto, el empeño de combatir a toda costa la doctrina del Solipsismo Metodológico puede conducirnos hasta la doctrina de la Relatividad Lingüística, la tesis según la cual, tal y como Gadamer la presenta, “es imposible salirse de la cosmovisión respectiva, cuyos esquemas involucran al individuo” (VyM II: 197). Ahora bien, Gadamer no es sólo crítico de la doctrina del Solipsismo Metodológico, sino también de la doctrina de la Relatividad Lingüística. El problema es, entonces, el de si hay un camino intermedio entre ambas tesis extremas y, si existe, señalar por dónde transcurre.

En consonancia con esto, el objetivo que persiguen estas páginas es el de defender la opinión de que cuando Gadamer afirma que “nuestra experiencia del mundo [está] mediada por el lenguaje” (VyM II: 197) o que quienes viven en tradiciones lingüísticas y culturales distintas “ven el mundo de una manera distinta a como lo ven los que pertenecen a otras tradiciones” (VyM I: 536), apunta a una visión del papel del lenguaje en la conformación del pensamiento distinta tanto de la doctrina del Solipsismo Metodológico como de la forma más conocida de la doctrina de la Relatividad Lingüística. Por su herencia humboldtiana Gadamer puede ser, y de hecho ha sido, considerado un autor que se mueve en la órbita de esta segunda doctrina (cf. Gumperz y Levinson 1996, págs. 3 y ss.). Este juicio ha de ser corregido o precisado.

En su formulación más amplia la doctrina de la Relatividad Lingüística es la doctrina de que el lenguaje determina el pensamiento; que nuestra lengua, especialmente nuestra lengua materna, al incorporar la cultura y tradiciones de la comunidad a la que pertenecemos, determina la manera en que pensamos y, muy en particular, el sistema de las grandes categorías con que nos enfrentamos

al mundo y lo experimentamos o juzgamos. A esta doctrina se la conoce también como la Hipótesis Sapir-Whorf. El segundo de estos lingüistas, Benjamin L. Whorf dio de ellas sus formulaciones más características. La siguiente es una entre otras varias:

Así, pues, nos vemos llevados así a un nuevo principio de relatividad, que afirma que todos los observadores no son dirigidos por la misma evidencia física hacia la misma imagen del universo, a menos que sus fondos de experiencia lingüística sean similares o puedan ser calibrados [entre sí] de algún modo (Whorf 1971, 241).

Esta idea se resume señalando que los pensamientos de un sujeto son relativos a su lengua materna o a la lengua en que comúnmente se expresa. El lenguaje es constitutivo del pensamiento. Sin embargo, el término 'constitutivo' resulta poco iluminador aquí, pues son fundamentalmente dos las formas en que durante los últimos años se ha argumentado que el lenguaje es constitutivo del pensamiento. (Véase Gentner y Goldin-Meadow 2003.) De una parte, el lenguaje es constitutivo de nuestra forma de pensar el mundo por ser una *lente* a través de la cual lo percibimos. A diferencia de lo que sostiene el solipsista metodológico, para quien el lenguaje únicamente desempeña un papel mediador en los procesos de conocimiento, si el mundo es percibido a través del lenguaje, nuestra comprensión del primero estará sujeta a, e influida por, las peculiaridades gramaticales y léxicas del segundo. Los ecos de la Hipótesis de Sapir-Whorf resuenan con fuerza en esta perspectiva. De otra parte, el lenguaje puede determinar el pensamiento, y ser por ello constitutivo de él, en la medida en que su adquisición dote a sus usuarios de capacidades de pensamiento de las que carecería un sujeto sin lenguaje. Es ésta la concepción del lenguaje como una *caja de herramientas*. Los instrumentos de los que nos dota el lenguaje son decisivos en la formación de conceptos y en el desarrollo de nuestras capacidades inferenciales. En sus trazos más generales, estamos ante la idea clásica de Vygotsky: “[...] el desarrollo del pensamiento está determinado por el lenguaje, es decir, por los instrumentos lingüísticos del pensamiento y por la experiencia socio-cultural del niño. [...] El crecimiento intelectual del niño depende de su dominio de los medios sociales del pensamiento, esto es, del lenguaje” (Vygotsky 1995, 115).² Estas dos grandes formas de entender la relación

2. Para una reivindicación reciente de las ideas de Vygotsky, véase Tomasello (2003). Vygotsky también inspira la particular forma de traducir el modelo de la caja de herramientas a una propuesta teórica articulada que se considera más abajo. Véase, más abajo,

entre lenguaje y pensamiento están en el origen de sendas formas de dar contenido a lo que a veces se considera una tercera forma de analizar esa supuesta función constitutiva, a saber: el lenguaje es constitutivo del pensamiento en tanto que conformador de las grandes categorías de nuestro pensamiento (relativas, por ejemplo, a las relaciones espaciales, a la acción, etc.).³ Concebido como una lente, las diferentes formas de categorizar la experiencia corresponden a otras tantas partes de esa lente a través de la cual pasa la mirada del hablante. Concebido como una caja de herramientas, las diversas distinciones categoriales que hacemos del mundo no son sino el producto de otras tantas distinciones conceptuales que el lenguaje incorpora en su léxico y su gramática. Pues bien, la pregunta que responder es la de si el modo como concibe Gadamer las relaciones entre lenguaje y pensamiento encaja en algún lugar del espacio lógico abierto por la distinción entre lenguaje como lente y lenguaje como caja de herramientas.

Para empezar, no hay duda alguna de que Gadamer entiende que el lenguaje da forma al pensamiento; que "nuestra experiencia del mundo [está] mediada por el lenguaje" (VyM II: 195). El argumento que viene a cuento aquí consta de las dos siguientes premisas:

- [Diálogo] El pensamiento es una conversación, un diálogo de cada cual consigo mismo.
- [Medio] No hay diálogo, conversación, que no transcurra *por* el lenguaje y *en* el lenguaje.

En la primera de estas premisas, [Diálogo], el término 'pensamiento' ha de entenderse de una forma muy amplia. Nuestras experiencias del mundo, sean juicios de percepción, juicios basados en inferencias, expectativas o prejuicios, son pensamientos. Esa premisa establece que nuestras experiencias son el resultado de un diálogo o una conversación. Como saben quienes están familiarizados con el pensamiento de Gadamer, el empleo en este contexto del concepto

la sección titulada, "Abandonando la caja de herramientas", en donde se expone brevemente una manera de dar contenido al modelo de la caja de herramientas en que sus diferencias con el modelo de la lente se hacen más perspicuas.

3. Aquí me separo de la exposición de Gentner y Goldin-Meadow, que añaden a las dos concepciones expuestas una tercera: el lenguaje como un marcador de categorías ('category marker'). A mi juicio, esa independencia no está justificada, pues diferencias en los sistemas de marcadores de categorías son diferencias significativas entre las lentes respectivas.

de diálogo o de conversación se justifica por considerar, primero, el diálogo la manera esencial de establecer un acuerdo entre partes o interlocutores. Y, en segundo lugar, porque no hay conversación sin compartir un lenguaje. Esto es lo que la segunda premisa establece. No es tan sólo que la conversación, el pensamiento, consiste en reclutar palabras para hacer llegar a la otra parte aquello que quiere hacérsele que entienda. (Hasta aquí un solipsista metodológico no tendría motivos de discrepancia.) Además de ello, la conversación transcurre, y no puede sino transcurrir, *en* el lenguaje. La proposición 'en' no transmite aquí la idea de un conducto o canal, sino más bien la de que el diálogo es *esencialmente* el proceso por el que se articulan los medios para que las partes confluyan en un vehículo lingüístico común o compartido en algún grado. De manera alternativa, puede decirse que la comprensión se hace efectiva cuando esa confluencia se alcanza. "Todo comprender es interpretar", escribe Gadamer. Ahora bien, al "[i]gual que la conversación, la interpretación es un círculo cerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta" (VyM I: 467). Y esta conversación, la conversación hermenéutica, "tendrá que elaborar un lenguaje común" (VyM I: 466). El lenguaje compartido, sin embargo, no es independiente de los juicios o prejuicios de quienes dialogan. Por el contrario, el acuerdo es la consecuencia de haber arbitrado un lenguaje común; es decir, que el desacuerdo entre partes resulta de manejar conceptos o palabras con contenidos dispares. No cabe que las partes tengan los mismos juicios, pero que difieran simplemente en su ropaje verbal. Es conceptualmente imposible que se entiendan entre sí pero que, sin embargo, no dispongan de un lenguaje común. (Esto nos seguiría dejando en la órbita del Solipsismo Metodológico.) Que haya un lenguaje común es condición necesaria para que el diálogo transcurra hasta su culminación. Pero no sólo esto. Como hemos visto, Gadamer da un paso más y sostiene que la formación de un lenguaje común "se confundirá con la realización misma del comprender" (VyM I: 466). La existencia de un lenguaje común es también condición suficiente de la comprensión.

Esto último precisa de un análisis más completo. Antes de acometerlo, hay que dejar constancia de un movimiento de Gadamer particularmente ambicioso, uno que ayuda a calibrar la noción de pensamiento que emplea. Las dos premisas expuestas, [Diálogo] y [Medio], tienen un alcance muy amplio, pues Gadamer no sólo entiende que son principios de la interpretación de textos, incluso cuando se hace un uso analógico del término 'texto'. *Cualquier* experiencia del mundo que daría dentro de su alcance. Estamos ante la doctrina de la Universalidad del Postulado Hermenéutico. El postulado no deja escapatoria. El tipo básico de experiencia consistente en subsumir un objeto o una situación bajo un concepto no escapa a él. Esa acción es igualmente una ocasión para que entre el objeto o la situación y quien tiene una experiencia de ella

surja un lenguaje común. En qué sentido puede surgir un lenguaje común, la cosa no está clara. Aunque Gadamer opta aquí por recurrir a una metáfora, su compromiso con las dos premisas expuestas no parece dejar ninguna duda:

Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en *el medio de un lenguaje que pretender dejar hablar al objeto y [que] es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete* (VyM I: 467. La cursiva es mía. J.J.A.).

En cualquier caso, la metáfora de que en ese tipo de interpretación “se deja hablar al objeto”, y por eso es por lo que hay un diálogo con él, es inicialmente desconcertante. Alimenta la impresión de que también el objeto o la situación es uno de los interlocutores de la conversación. Si la metáfora ha de rehuirse, ¿qué queda entonces de la idea de que la comprensión se funde con la elaboración de un lenguaje común a las partes que dialogan? (¿Y qué significa ‘interlocutor’ aquí?) Lo que queda es la imposibilidad de ejercitar la facultad del entendimiento —según el modo de decirlo de la filosofía de los siglos XVII y XVIII— sin poner en juego los recursos cognoscitivos que el lenguaje incorpora. *Esta imposibilidad significa la inseparabilidad de significado y concepto*. Como objeto Gadamer a la concepción que tenía Humboldt de la esencia del lenguaje, la forma de éste no puede separarse de su contenido (cf. VyM I: 529). No hay acceso a las creencias o a los juicios de alguien ni a los contenidos en un texto que no consista, a su vez, en entender el lenguaje que aquel emplea o en el que esos contenidos se plasman. Y, por una razón del todo análoga, tampoco hay comprensión de un objeto o una situación que no consista en proyectar en el uno o en la otra las articulaciones conceptuales y discursivas implícitas en nuestra competencia lingüística. Es así como hay que entender el significado de [Medio], la segunda de las dos premisas anteriores. La afirmación de que “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma” (VyM I: 467), de que “el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa” (VyM I: 462), no tiene otro contenido.

La inseparabilidad de concepto y significado, en la que cifro el principio de que el lenguaje es el medio universal de nuestra comprensión del mundo, o lo que Gadamer también describe como la “lingüisticidad de la experiencia humana del mundo” (VyM I: 536), explica el rasgo que destacan de ese principio autores, como Kusch y Hintikka, que lo consideran la pieza maestra de la filosofía del lenguaje de Gadamer (véase Kusch 1987, 1989; Hintikka 2000). Para ellos, la concepción del lenguaje como el medio universal es la concepción del lenguaje como instancia irrebalsable. Ello equivale a rechazar que las relaciones entre el lenguaje y el mundo y entre el lenguaje y el pensamiento puedan ser materia de un escrutinio que no tome en cuenta cada una de estas realidades al

investigar la otra. Ciertamente, Gadamer no deja ninguna duda de que ni los pensamientos ni el lenguaje pueden situarse en tal tesitura.

No se puede querer mirar desde arriba el mundo lingüístico de la manera que describíamos antes; pues no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto (VyM I: 543).

Ahora bien, que haya que descartar por principio la posibilidad de este género exilio cósmico no hace de la interpretación una tarea arbitraria; es decir, no por ello queda la corrección del resultado a discreción del intérprete. *Significa que los conceptos de interpretación y comprensión son conceptos que tienen un argumento añadido que hace referencia a lo que Gadamer denomina la situación hermenéutica*: “Toda interpretación está obligada a someterse a la situación hermenéutica a la que pertenece” (VyM I: 477), una situación definida por los recursos conceptuales y lingüísticos de quien trata de entender, además de por sus prejuicios (es decir, sus juicios previos a la interpretación), incluida la tradición a la que pertenece.⁴

Ahora bien, esta lectura del principio del lenguaje como el medio universal de la comprensión, aunque resalta un aspecto destacado de la experiencia hermenéutica, no es completa. No cuenta con que la imposibilidad, como si dijéramos, de examinar lenguaje y pensamiento «desde fuera» vale también del mundo. Tampoco el mundo como tal, como totalidad, diría Gadamer, puede someterse a un escrutinio independiente. El que el mundo pueda ser representado por medio de palabras y proposiciones, el carácter lingüístico de la experiencia humana del mundo, “no entraña la objetivación del mundo” (VyM I: 539). La premisa [Medio] señala no sólo la unidad de lenguaje y pensamiento, una unidad que Gadamer califica de “interna” (VyM I: 483), sino también otra unidad tan fundamental como la anterior: la unidad de lenguaje y mundo. Por eso, Gadamer recomienda “rechazar cualquier teoría que se niegue a aceptar la unidad interna de palabra y cosa” (VyM I: 484). Es de esta unidad de la que se desprende la imposibilidad de que tengamos experiencias del mundo totalmente depuradas de lenguaje.

Gadamer utiliza a veces la palabra ‘unidad’ (o el término ‘unidad interna’) para referirse a esa estrecha relación entre pensamiento, lenguaje y mundo; en otras ocasiones prefiere la expresión ‘relación fundamental’. Sería preferible exponer estas importantes ideas de otro modo, a saber: indicando que *pensamiento (o comprensión), lenguaje y mundo constituyen una tríada ninguno*

4. Esto ha sido subrayado de forma particularmente clara por Chales Taylor. Véase Taylor (2002).

de cuyos miembros puede, en líneas generales, entenderse separadamente de los otros dos. El lenguaje sería esa instancia que permite conversar a aquellas partes que tienen experiencias, pensamientos, de un mismo mundo. El mundo es eso que dos interlocutores que se comuniquen sus respectivas experiencias pueden llegar a compartir. Pensamientos o experiencias, finalmente, son lo que llegarían a entender dos interlocutores que, teniendo en común un mismo mundo, son capaces de conversar el uno con el otro, de interpelarse recíprocamente.⁵ En última instancia, ésta es la lección que se ha de extraer del principio del lenguaje como el medio universal de la comprensión, una forma compacta de capturar esas relaciones recíprocas.

De la unidad de lenguaje y pensamiento, del hecho de que “[sólo] podamos pensar dentro del lenguaje”, dice Gadamer que constituye “el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento” (VyM II: 147. Véase también VyM I: 467). Una interesante manifestación de ese enigma es el de la existencia de diversas lenguas (cf. VyM I: 483, 522, 526 y ss., 536, 548). ¿Cómo puede haber lenguas distintas? El lingüista y el antropólogo la consideran un hecho, y tratan entonces de dibujar el mapa de diferencias y analogías. Gadamer se interesa por lo contrario: “Nosotros por nuestra parte planteamos la cuestión de cómo actúa en todas partes la misma unidad de pensar y hablar dentro de la multiplicidad de estas maneras de hablar” (VyM I: 483).⁶ El problema es el de cómo compaginar esta unidad con esa diversidad.

De hecho, Gadamer apenas si se ocupa del tema de por qué hay la diversidad de lenguas que hay. En la sección segunda del capítulo 13 de VyM, dedicada al tema de la consolidación de los conceptos en el lenguaje, apunta que cada lengua articula la relación de palabras y cosas a su manera, dando lugar a que sus respectivos usuarios dispongan de otras tantas “formas variantes de una lógica de la experiencia [...] según el sistema de sus necesidades e intereses” (VyM I: 522). Las diferencias entre ellas, dice Gadamer, son arbitrarias, pero a todas ellas las sustenta una base que no es arbitraria. Esa base, “que se forma en realidad a partir de lo que está dado en las cosas” (VyM I: 524), hace de toda

5. La situación es característica de las relaciones a las que Davidson ha dado el nombre de relaciones de *triangulación* entre lenguaje, pensamiento y realidad. Sólo compartiendo dos de los términos de esta relación se puede tener acceso al tercero. Véase Davidson (2003: Parte II). Si esta afinidad no es ilusoria, Gadamer habría entrevisto la relación de triangulación décadas antes que Davidson.

6. Esto es algo que McDowell (2002) pasa por alto en su defensa de Gadamer frente a las críticas que se le han dirigido. Más abajo se argumentará que Gadamer no es un relativista, pero no se hará al modo de McDowell, para quien las dificultades parecen ser menos formidables de lo que el propio Gadamer considera.

lengua una *acepción* del mundo. Esto significa, primero, que cuando se aprende de una lengua, mejor aún: cuando se *crece* en una lengua, uno se familiariza con una manera de entender el mundo y de actuar en él. Esta es para Gadamer la lección que se debe extraer de la filosofía del lenguaje de Humboldt. Pero, en segundo lugar y más importante, *es imposible separar qué hay en esa relación con el mundo que debemos a cómo es el mundo y qué hay que debemos al lenguaje en el que hemos crecido*: “el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él” (VyM I: 531). Es decir, no hay nada como un «mundo en sí» tras cada acepción. Aunque “quienes se han criado” (VyM I: 536) en una acepción del mundo, entienden éste de una forma propia, no se sigue de ello que una acepción del mundo sea inaccesible a quien ha crecido en otra distinta. Por el contrario, cada acepción del mundo es accesible desde cualquier otra; “cada una está capacitada para ampliarse hacia cada una de las otras” (VyM I: 537). La existencia de múltiples acepciones del mundo “no significa relativización del «mundo»”. El mundo no es otra cosa que las acepciones en las que se ofrece” (VyM I: 536). La contundencia de esta afirmación no ayuda, sin embargo, a ver cómo hacer efectivo el contenido de este argumento.

Las razones expuestas hasta el momento son insuficientes para descartar que haya barreras infranqueables para entenderse más allá de la propia lengua y para descartar esa forma de relatividad lingüística que entiende el lenguaje como una lente. No lo es, en cambio, para desechar que Gadamer pueda estar adoptando la forma alternativa, la que responde a la imagen de la caja de herramientas, es decir, una visión de las relaciones entre lenguaje y pensamiento al estilo de Vygotsky. En el desarrollo actual de esta visión, el lenguaje influye sobre el pensamiento de una manera que parece claramente ortogonal a los intereses de Gadamer. El lenguaje incrementa nuestra experiencia del mundo al potenciar las capacidades computacionales de la mente. Esto se logra, en primer lugar, al convertirse en una suerte de memoria y espacio de trabajo externos, liberando con ello a los mecanismos cognitivos de tareas que lastrarían las funciones que la biología del cerebro les asigna. En segundo lugar, transforma los espacios cognitivos y computacionales en que nos movemos. Esto último significa que un mundo de símbolos es un mundo en el que el usuario del lenguaje desarrolla habilidades perceptivas e inferenciales de las que no se dispone en su ausencia, pues los símbolos se prestan a ser manejados de un modo al que las cosas que simbolizan se resisten mucho más.⁷ Pese al sello característicamente naturalista de la propuesta, ni esa memoria ni espacio

7. Aquí sigo las muy interesantes sugerencias de Clark (1998).

de trabajo que el lenguaje proporcionaría ni tampoco esa transformación de nuestro mundo a que daría lugar son incompatibles con la idea de que cada lengua incorpora una acepción del mundo. De hecho, cada acepción podría remitirse justamente a ese espacio de trabajo y a esa modificación de nuestros espacios cognitivos. Lo que resulta ajeno a la perspectiva gadameriana es que dispositivos como los indicados se conviertan en depositarios de sistemas de significados, conceptos, creencias y valores, y que al mismo tiempo desempeñan esta función *en tanto que* portadores de tradiciones.

Descartado que la forma de relatividad lingüística de Gadamer encaje de forma natural en la concepción del lenguaje como caja de herramientas, ¿hay que concluir que coincide con, o que se aproxima a, la que entiende el lenguaje como una lente a cuya óptica no podríamos sustraernos? “¿No es irremediable”, pregunta Gadamer, “esta dependencia del pensamiento respecto a nuestras posibilidades lingüísticas y a nuestros hábitos lingüísticos?” (VyM II: 197) ¿O nos limitamos a “seguir los esquemas formados milenios antes de cualquier tradición escrita en la familia de pueblos indoeuropeos como estructura lingüística y condición del mundo”? (VyM II: 198).

Que ésa sería nuestra situación es una consecuencia difícil de evitar si nos acogemos a una teoría de los conceptos, y consiguientemente del origen de nuestras experiencias, por la que Gadamer se siente fuertemente atraído, una teoría que lo acercaría a la variante fuerte de relatividad lingüística: la whorfiana. Esa variante considera que nuestro lenguaje da forma a nuestra experiencia del mundo al desempeñar un papel decisivo en la constitución de nuestros conceptos. Antes de estar en posesión de conceptos y de ejercitar las capacidades de conocer y actuar consiguientes, el hombre asistiría, pasivo, a un “continuo flujo de aspectos cambiantes de la vida de experiencia” (VyM II: 196). El paso del fuego graneado de la sensación a la unidad estable del concepto, el transcurso de lo singular a lo universal, ¿cómo tiene lugar y en virtud de qué? La respuesta de Gadamer es que el aprendizaje del habla lo posibilita:

Lo mismo ocurre con el aprendizaje del habla. No hay una primera palabra, y sin embargo crecemos a medida que aprendemos a hablar y nos familiarizamos con el mundo. ¿No se sigue de ahí que todo depende de cómo asimilemos los esquemas de nuestra futura orientación en el mundo mediante el aprendizaje del habla y de todo lo que asimilamos por la vía del diálogo? Es el proceso que hoy llamamos «socialización»: la maduración en la conducta social (VyM II: 196).⁸

8. Véase también VyM II: 147 y ss. Gadamer atribuye esa teoría de la formación de conceptos a Aristóteles. Sin embargo, esa adscripción, según me ha hecho ver Álvaro Valjejo, es problemática.

Esta inserción en el diálogo es compatible con —es más: de hecho, conduce a— la adopción de una forma extrema de relatividad lingüística. Gadamer parece aceptarla, pues se hace prácticamente eco de las palabras de Whorf según las cuales “el mundo se presenta en un flujo caleidoscópico de impresiones que tiene que ser organizado por [...] los sistemas lingüísticos de nuestras mentes” Whorf (1971: 241). Ser sujeto de experiencia es estar en posesión ya de un sistema organizado de esta clase.⁹

Una vez en este lugar, la posición de Gadamer no es fácil, pues si rechaza la hipótesis de Salir-Whorf está obligado a renunciar a dar alguno de los pasos de la línea argumentativa anterior. Pero ¿a cuál? Pese a lo que parezca al principio, la opción más prometedora es lo que Gadamer denomina la Universalidad del Postulado Hermenéutico, es decir, la doctrina de que *toda* experiencia está lingüísticamente preformada por el lenguaje; que toda experiencia tiene lugar *en el medio del lenguaje*. Gadamer parece aceptar *esta* salida cuando pregunta:

¿Quién negará que nuestras posibilidades humanas no residan exclusivamente en el lenguaje? Hay que reconocer que toda la experiencia lingüística del mundo es un saber del mundo y no del lenguaje. ¿No es un encuentro con la realidad lo que articulamos en la comunicación lingüística? (VyM II: 199).

La idea de que nos encontramos con la realidad, de que tenemos experiencias de la realidad, pensamientos acerca de ella, sin la mediación del lenguaje no es implausible. Tampoco lo es que podamos situarnos en una perspectiva crítica hacia nuestro sistema lingüístico-conceptual, con las creencias y valores que en él se depositan, de resultas de entrar en diálogo con otros interlocutores. Ahora bien, aceptar esto es rebajar la universalidad de ese postulado. Y, sin embargo, esta medida parece inevitable. Si es imposible salirse de la cosmovisión respectiva, dos interlocutores que pertenezcan a tradiciones lingüístico-culturales distintas no podrán entablar una conversación racional sobre las normas y valores de una o de ambas tradiciones. Y si esto es así, entonces, la crítica racional de las normas y valores de una tradición lingüístico-cultural es imposible. Gadamer no comparte, sin embargo, esta conclusión. Acepta que “el que nos movamos en un mundo lingüístico y nos insertemos en nuestro mundo a través de la experiencia lingüísticamente preformada no nos priva sin más de la posibilidad de crítica” (VyM II: 199). Y “que nuestra experiencia del mundo no se produce sólo en el aprendizaje del habla ni en el ejercicio lingüístico” (VyM II: 199).

9. La presencia de esta idea en los escritos de Whorf no es puntual. Cf. también Whorf (1971: 241, 269, 270, 271).

No sería correcto aceptar que la anterior explicación del origen de la experiencia —o si se quiere: la anterior teoría de los conceptos— sigue siendo válida una vez que se admite que hay encuentros con el mundo que no transcurren *en el medio* del lenguaje. Aunque ésta sería una renuncia significativa dentro de la filosofía de Gadamer, hay indicios de que esta posibilidad siempre ha estado latente en su pensamiento. Lejos de resultar incommensurables, dos lenguas, dos acepciones del mundo cualesquiera representan cada una de ellas para la otra una posibilidad de “ampliar lo que uno puede aprender” (VyM I: 530). Pero así como una lengua puede ampliarse hasta hacer de otra una parte suya, ¿por qué habría de excluirse que los seres humanos podamos ser sujetos de experiencias que posteriormente lleguen a plasmarse lingüísticamente? La condición fundamental, cuyo cumplimiento exige Gadamer para habitar un mundo, y ser sujeto de experiencias, es la libertad frente al entorno. “Precisamente lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo, por oposición a la de todos los demás seres vivos, es su *libertad frente al entorno*” (VyM I: 532). Los demás seres vivos “están confiados a su entorno”; los seres humanos tienen mundo. Esta chocante forma de marcar la diferencia encierra dos elementos distintos. El primero es la capacidad del ser humano de no limitarse a actuar a instancias del mundo: de medir sus acciones después de “ponerlo ante sí tal y como es” (VyM I: 532). El segundo es que esa distancia al representárselo está sujeta a condiciones de corrección. Cuando Gadamer afirma que “el hombre está capacitado para elevarse siempre por encima de su entorno causal” (VyM I: 533), quiere decir que su actuación en el mundo no tiene la naturaleza de reacciones automáticas a impulsos para cuyo significado es ciego, sino la de que habitar un mundo es habitar un espacio *normativo, racional*. Gadamer salta de aquí a la conclusión de que elevarse sobre el entorno es algo “cuya realización es siempre lingüística” (VyM I: 533), aunque más prudente sería sustituir el ‘siempre’ por un ‘en general’ o ‘comúnmente’. Ser sujeto de experiencia, tener capacidades conceptuales, es tener la capacidad de aceptar y regirse por razones. ¿Por qué la socialización no podría consistir justamente en adquirir pautas de corrección al pensar, hablar y actuar en general? La mejor evidencia textual de que Gadamer podría aceptar esta otra teoría del origen de la experiencia la encontramos hacia el final de su ensayo “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?”, justamente después de convenir con Habermas que nuestra experiencia del mundo no se produce tan sólo en el aprendizaje del lenguaje y en el ejercicio de la competencia lingüística. Así, tras hacerse eco de las investigaciones de Piaget sobre la experiencia prelingüística del mundo, del lenguaje de los gestos y de expresiones naturales como la risa y el llanto,¹⁰ escribe:

10. Para dos revisiones mucho más recientes, véase Weiskrantz (1988), (1997). Es interesante observar que las referencias de Gadamer a la existencia de experiencias prelin-

Yo reconozco que estos fenómenos indican que detrás de todas las relatividades de lenguajes y convenciones hay algo común que no es ya lenguaje, sino un algo común orientado a una posible lingüistización a la que quizá no cuadraría tan mal el nombre de «razón» (VyM II: 200).

El género de dependencia que Gadamer juzga que el pensamiento guarda con respecto al lenguaje difiere, por lo tanto, de lo que prescribe el modelo de la caja de herramientas y de lo que hallamos en la versión whorfiana de la doctrina de la Relatividad Lingüística. Pese a todo, Gadamer piensa que quienes viven en tradiciones lingüísticas y culturales distintas “ven el mundo de una manera distinta a como lo ven los que pertenecen a otras tradiciones” (VyM I: 536). ¿Qué tipo de relatividad sería ésta? Parte de la respuesta es que se trata de una forma de relatividad que *se articula por oposición a una teoría de los conceptos como esquemas universales que se imponen al flujo de los datos de experiencia*. En esta línea argumental se ha sugerido que la posesión de un concepto es la posesión de una capacidad de atenerse a normas. Y se ha añadido que Gadamer debe recortar de alguna forma la universalidad del postulado hermenéutico para ser consecuente con su rechazo de la variante whorfiana de la doctrina de la Relatividad Lingüística. La última pregunta que plantearé aquí es si este recorte es tolerable, más allá de la puntual admisión, en un ensayo tardío, de la existencia de experiencias prelingüísticas.

La búsqueda de una explicación del origen de la experiencia que no excluya la existencia de comprensión no mediada por el lenguaje puede parecer alejada en exceso del filosofía del lenguaje de Gadamer. Pero no es así. De la lectura presentada más arriba del principio hermenéutico de que el lenguaje es el medio universal de la comprensión no se sigue tal cosa. Esa lectura entiende que experiencia, lenguaje y mundo son conceptos correlativos y que las realidades que designa son igualmente correlativas. En líneas generales, cada una de ellas no puede entenderse con independencia de las otras dos. Eso crea un espacio lógico de una flexibilidad mucho mayor de lo que la mera enunciación del principio sugiere inicialmente. En efecto, en virtud de esa triple vinculación un concepto llega a adquirirse como resultado de tener abierta una línea de diálogo con otros sujetos, es decir la posibilidad de conversar, y referirla a la misma parte o aspecto del mundo. Este caso presenta las condiciones para

güísticas van seguidas, sin solución de continuidad, del reconocimiento de que la ciencia le reconoce al hombre no sólo la naturaleza de lingüístico, sino la de *homo faber*; es decir, la capacidad de manipular el mundo y, con ello, la de tener una experiencia no lingüística del mundo. Cf. VyM II: 194.

resolver la situación hermenéutica por antonomasia: la interpretación de textos del pasado o de otra cultura. Pero igualmente cabe fijar en ese espacio las condiciones para que dos interlocutores lleguen, como diría Gadamer, a crear un lenguaje común que posibilite su diálogo. Se precisa que compartan, al menos de forma aproximada, las mismas experiencias sobre el mismo mundo. Pertenecer a una misma tradición satisfaría en buena medida ese requisito. Este planteamiento es incompatible con la hipótesis de que hay un orden fijo y exclusivo de entrada, bien en el pensamiento bien en el lenguaje. *La pregunta no es qué antecede a qué, sino qué han de compartir dos o más sujetos para ser partícipes en el intercambio de experiencias o para pertenecer a una misma comunidad de lenguaje*, incluyendo el lenguaje que ambos pueden llegar a conformar.¹¹ Y esto es una cosa que Gadamer admite sin reserva alguna: “*No hay una primera palabra*, y sin embargo crecemos a medida que aprendemos a hablar y nos familiarizamos con el mundo” (VyM II: 196. La cursiva es mía. J.J.A.). Es posible suscribir todo esto, porque las palabras ‘aprender a hablar y a familiarizarse con el mundo’ significan aprender a entrar en el juego de triangulaciones acabado de sugerir. A esto hay que añadir que tampoco hay un primer pensamiento y que, pese a ello, crecemos a medida que aprendemos a hablar y a familiarizarnos con el mundo.

Lo anterior es suficiente para resolver la cuestión de cuál es el tipo de relatividad lingüística que Gadamer aceptaría. Responde a la idea del lenguaje como lente, pero no es una lente que deba interferir en nuestra visión del mundo. Que es una lente se sigue del género de relaciones de triangulación que he estado considerando. No sólo para la persona que se inicia en el lenguaje, sino también para la que sigue luego creciendo en él, pertenecer a la misma comunidad de lenguaje que sus interlocutores y compartir el mismo mundo, o cuando menos el mismo suburbio del mundo, son condiciones que, de satisfacerse, le abren las puertas a conceptos, así como a creencias y valores, que desconocía o que le pasaban desapercibidos. Pues sí puede comunicarse con otras personas tiene a su alcance el repertorio de conceptos y valores que están vigentes en su comunidad o los medios para modificar el repertorio propio. De esta forma, el lenguaje impone una forma de ver las cosas y, quizás también, una forma de ver, entender y actuar sobre ellas; porque con la adquisición y uso del lenguaje se familiariza uno con ellas. Este resultado es justamente el que habría que esperar, pues el acceso a una gran porción de nuestros conceptos, y con ello la posibi-

11. Entiendo que no admitir esto es lo que McDowell le reprocha a Friedman, a saber: que la idea de un sujeto de experiencia no puede dotarse de contenido a no ser que ese sujeto haya sido iniciado en el lenguaje, es decir, sea conocedor y usuario de normas lingüísticas. Cf. McDowell (2002: 184 y s.).

lidad de ser sujeto de experiencia y agente en el mundo, descansa en la condición de que podamos ponernos de acuerdo con los que participan con nosotros en una misma conversación en el lenguaje con que nos interpelamos y en el mundo que compartimos. *En esta explicación la exigencia de que el mundo sea el mismo para todos ha de satisfacerse para que la interpretación sea posible*. El mundo y lenguaje se suponen invariantes en la situación hermenéutica en la que la incógnita a despejar la constituyen los pensamientos que se adquieren o que se ponen entre paréntesis. No es ésta una observación empírica, sino conceptual. Gadamer tiene razón, entonces, al afirmar que el mundo de los que dialogan es uno y el mismo, pues no es otra cosa lo que se desprende de la unidad de pensamiento, lenguaje y mundo.

El género de relatividad lingüística en la que desembocan las investigaciones acerca, por ejemplo, de cómo distintas lenguas capturan las relaciones espaciales de los hablantes con su entorno natural no atenta contra nada de esto. En la medida en que de un mismo mundo se habla mediante lenguas que explotan principios de categorización semántica dispares —una dando cabida a esquemas egocéntricos; otra mediante esquemas que primen puntos de referencia absolutos, como los puntos cardinales—, lo consecuente es esperar que las capacidades de comprensión espacial de unos difieran de algún modo de las de los otros. Y, de hecho, las investigaciones empíricas vienen a respaldar la conclusión de que pertenecer a una comunidad de lenguaje o pertenecer a otra distinta se traduce en diferencias en los hábitos de pensamiento de los respectivos usuarios. Que “parece prácticamente evidente en sí mismo que el lenguaje que sucede que uno habla permite o, a la inversa, hace menos accesibles, ciertos conceptos complejos” (Levinson 2003b: 33).¹² Esta conclusión no empuja a asumir que a lenguas distintas subyazga ni un «mundo en sí» ni ningún mundo en absoluto. Tampoco respalda la idea de que las grandes categorías sintácticas y léxicas interpongan entre los hablantes y las cosas que se disponen en el espacio físico que habitan una óptica deformadora. El llamado neowhorfianismo, cuya finalidad es “investigar empíricamente los tipos de influencia que una lengua específica podría tener sobre nuestra codificación mental de escenas y sucesos, nuestros recuerdos e inferencias no lingüísticos” (Levinson 2003b: 37) está libre de ambos inconvenientes. Gadamer podría haber mirado con simpatía estas investigaciones.

12. Para una investigación paradigmática en ese sentido, véase Levinson (2003a). Un interesante resumen de diversas investigaciones recientes llevadas a cabo en esta dirección se exponen en Levinson (2003b), así como, con más detalle, en Levinson (2003a: *passim*).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apel, K.-O. (2002): "¿Es la intencionalidad más fundamental que el significado lingüístico? Argumentos pragmático-trascendentales contra el retorno de Searle al intencionalismo semántico de la filosofía de la conciencia". En *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis.
- Clark, A. (1998): "Magic Words: How Language Augments Human Computation". En Carruthers, P. y Boucher, J. eds.: *Language and Thought. Interdisciplinary Themes*. Cambridge University Press.
- Davidson, D. (2003): *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra.
- Gadamer, H.-G. (1977): *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* [=VyM I]. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1992): *Verdad y método II* [= VyM II]. Salamanca: Sígueme.
- Gauker, S. (s.f.): "Language and Thought". <http://asweb.artsci.uc.edu/philosophy/gauker/>
- Gentner, D. y Goldin-Meadow, S. (2003a): "Whither Whorf". En Gentner, D. y Goldin-Meadow, S., eds. 2003b.
- Gentner, D. y Goldin-Meadow, S., eds. 2003b: *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*. Cambridge University Press.
- Gumperz, J. J. y Levinson, S. C. (1996): "Introduction: Linguistic Relativity Re-examined". En Gumperz, J. J. y Levinson, S. C., eds. *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge University Press.
- Hintikka, J. (2000): "Gadamer: Squaring the Hermeneutical Circle". *Revue Internationale de Philosophie*, 3, 487-497.
- Kusch, M. (1987): «*Language is the Universal Medium...*»—*Gadamer's Philosophy of Language*. Oulu: Oulun Yliopisto.
- Kusch, M. (1989): *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht: Kluwer.
- Levinson, S. C. (2003a): *Space in Language and Cognition. Explorations in Cognitive Diversity*. Cambridge University Press.
- Levinson, S. C. (2003b): "Language and Mind: Let's Get the Issues Straight!". En Gentner, D. y Goldin-Meadow, S., eds. (2003b).
- Malpas, J., Arnsward y Kertscher, J., eds. (2002): *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge, MA: The M.I.T. Press.
- McDowell, J. (2002): "Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism". En Malpas, J., Arnsward y Kertscher, J., eds. (2002).
- Taylor, Ch. (2002): "Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes". En Malpas, J., Arnsward y Kertscher, J., eds. (2002).
- Tomasello, M. (2003): "The Key is Social Cognition". En Gentner, D. y Goldin-Meadow, S., eds. (2003b).
- Vygotsky, L. (1995): *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Weiskrantz, L., ed. (1988): *Thought Without Language*. Cambridge University Press.

- Weiskrantz, L. (1997): "Thought Without Language: Thought Without Awareness". En Preston, J., ed.: *Thought and Language*. Cambridge University Press.
- Whorf, B. L. (1971): *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Seix Barral.

CAPÍTULO 11
«EL SER, QUE PUEDE SER COMPRENDIDO,
ES LENGUAJE»*

JESÚS J. NEBREDÁ
Universidad de Granada, España

1. RAZONES DE UN TÍTULO

«*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*» (WM, 450 = VM, 567). Esta es probablemente la frase más conocida y famosa de toda la amplia y dilatada producción de Gadamer. (Sin duda es la primera. Me gusta añadir que la segunda en fama e importancia es esta otra, que a su vez es una cita de Hölderlin: «*Seit ein Gespräch wir sind...*»). La he citado sólo en alemán, no por un pretencioso prurito de erudición políglota del que y de la que carezco, sino para no prejuzgar su sentido y traducción posible. En alemán la frase está escrita con comas. Los signos de puntuación del alemán no coinciden con los signos de puntuación del español o castellano ni tampoco con los de los otros idiomas latinos. Por ello, el que, en alemán, la frase se escriba con comas no es algo significativo, sino más bien literalmente insignificante. La frase permanece de ese modo en su calculada ambigüedad. Ambigüedad o quizá mejor ambivalencia relativa que ha de resolverse en alguno de sus posibles sentidos al verter la frase a otro idioma, en especial si este es una lengua latina. Los italianos acuñaron la expresión «*Traduttore, traditore*». No creo que tal expresión sea para el caso exacta, aunque sí es indudablemente ingeniosa. En la ocasión de traducir la frase de Gadamer, cabe decir con mayor oportunidad y mejor tino

* Este trabajo forma parte de las investigaciones llevadas a cabo gracias al proyecto BFF2002-02433 del Ministerio de Ciencia y Tecnología, cofinanciado con FEDER.

que el traductor es un intérprete, esto es, que traducción es interpretación. O sea, hermenéutica. No sé si la expresión seguiría siendo válida al darle la vuelta. La traducción es hermenéutica. La hermenéutica es traducción, desde luego, pero no sólo eso. El universo de la 'traducción' está inscrito en el ámbito de la 'hermenéutica' pero el ámbito de la 'hermenéutica' excede el círculo de la 'traducción'. En cualquier caso, la traducción de la frase de Gadamer es ya una interpretación, se traduzca como se traduzca.

La versión usual al español o castellano escribe la frase sin comas: «El ser que puede ser conocido es lenguaje». Así se lee en la edición española del libro de Gadamer, en la que por lo demás es una excelente traducción. Esta interpretación sugiere que, más allá del ser que puede ser conocido, más allá del ámbito del lenguaje, se extiende(n) otra(s) región(es) de ser desconocido, incomprensible y mudo. En otras palabras, la versión corriente, con su subordinada especificativa, subraya la inaccesibilidad del fondo de lo que es a la palabra, a la comunicación y a la comprensión y el conocimiento. El conocimiento y el lenguaje, como el hombre, su soporte y su habitante, son, todos ellos, finitos. Esta finitud constitutiva de lo humano resultaría subrayada por la frase de Gadamer y este recordatorio de nuestra finitud sería una de las notas características de la hermenéutica gadameriana. Corrigiendo a Wittgenstein, los límites de mi lenguaje no serían los límites de mi mundo. Hay algo más bien que nada que siempre permanece fuera del círculo de luz de la razón y hace así que el mundo sea algo esencial y radicalmente irracional. No se trata de que nuestro actual conocimiento se vea histórica y temporalmente limitado, sino de que seríamos constitucionalmente impotentes para dominar el caos, nos veríamos radicalmente impedidos, nosotros y los hijos de nuestros hijos, para la comprensión del mundo en que habitamos. La humilde fe del carbonero unamuniano reclamaría sus derechos aliada con el atrevimiento característico de la ignorancia. Deberíamos resignarnos al eterno *ignorabimus*. Deberíamos también reconocer sus derechos y ceder nuestra comprensión a la barbarie y a la fe. No se trata, una vez más, de la capacidad o incapacidad relativas de nuestros órganos y métodos de conocimiento para captar o producir la adecuada comprensión de lo conocido o comprendido, sino de que existirían zonas de realidad desconocidas, incomprensibles e inexpresables para nuestro entendimiento o mente, para nuestros limitados y humanos alcances y para nuestro hablar. Mas ¿qué sería aquello que no podemos conocer?, ¿cómo habrá de ser concebido eso que no podemos esencialmente comprender?, ¿qué podremos decir acerca de lo inefable? No sería demasiado difícil mostrar el absurdo de todo ello. Y, no obstante, hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, de las que caben en tu filosofía. Sí, bien, de acuerdo, concedámoslo. Pero ¿qué tipo de cosas son esas, incognoscibles, inexpresables, inaprensibles e inefables? *Esse et nihil convertuntur*.

Quizá sea mejor probar a traducir y escribir la frase de Gadamer con comas, haciendo de la oración subordinada una oración explicativa. «El ser, que puede ser conocido, es lenguaje». De este modo, por una parte, estamos en la estela de Wittgenstein y podemos tender puentes hacia la otra gran escuela de pensamiento contemporáneo. «Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo». Y, por otra parte, estamos también, al parecer, en la ruta marcada por Husserl, en una frase de las *Meditaciones cartesianas*: «C'est l'expérience... muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens», como gustaba de citar Merleau-Ponty. Seguimos asimismo las líneas marcadas por el propio Merleau-Ponty que afirmaba en el «Prólogo» a la *Fenomenología de la percepción* que «les essences séparées sont celles du langage». Quizá de esta manera asimismo no estamos lejos de recoger las sugerencias de Heidegger en la *Brief über den Humanismus*: «Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins», y, ya al final de la misma, «Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind». Por ello, glosando libremente unas palabras de Merleau-Ponty, se puede decir que esas esencias y esas ideas no son algo eterno sino que surgen como una conformación histórica de la configuración epocal del conjunto del pensar categorial y, del mismo modo que los colores y las nubes del cielo, cambian y se transforman cuando el cielo de las ideas se desplaza, vira, hacia otro color. La traducción, propuesta inicialmente por Vattimo, permite así entroncar la hermenéutica de Gadamer con el universo de ideas y preocupaciones fundamentales de la fenomenología, de la reflexión heideggeriana y de los derroteros que fueron siguiendo las secuelas del neopositivismo lógico y la filosofía del lenguaje.

Suele decirse que con esa traducción se reduce el ser al lenguaje. No se trata de una reducción sino de la puesta en relieve de un hecho básico que se ha de pensar. Habitamos un mundo ya hablado y lo que para nosotros sea el mundo se resuelve finalmente en lenguaje y en el ámbito de lo lingüístico. Tanto el pensar como el mundo, tanto el yo como el otro se dan, se hallan, son en el hablar, en el lenguaje o, mejor, en el idioma o en la lengua hablada, con toda su densidad diacrónica, sus tradiciones, su sentido y su *ethos* histórico. Los tres vocablos sustantivos de la frase de Gadamer, 'ser', 'comprender' y 'lenguaje' presentan por sí mismos un horizonte de universalidad, conforman un universo de triple dimensión que por sí mismo apunta a una totalidad envolvente y exigente que es más tarea que fundamento, más compromiso de acción que placidez contemplativa. «El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje (idioma o lengua)». La frase, entendida desde esta perspectiva, dibuja una tarea histórica, un proyecto de acción y una exigencia de trabajo intelectual que pretende también retomar y transformar el mundo inscribiéndose en la consistente red de tradiciones que dan densidad a la realidad en su

actualidad viva. La frase, como el proyecto hermenéutico todo de Gadamer, se articula en y desde el tejido de las tradiciones en las que se enraíza nuestro mundo y pretende responder en forma renovada al reto que los aspectos vivos de tales herencias transmitidas conllevan. Puesto que somos un diálogo, nuestro dialogar, como la lengua y el habla, se expande en dos direcciones complementarias: una, la de la contemporaneidad y la sincronía, nuestro diálogo constituyente con la actualidad por el que nos hallamos inscritos en el mundo y en la intrincada red de comunicaciones del presente vivo; otra, la dirección de la diacronía y la temporalidad histórica sucesiva; en ella, mantenemos un permanente diálogo con nuestras raíces y nuestra memoria, con un pasado que no ha muerto y un mañana, y un ayer, no escrito, no fijado, no momificado en monumento.

La frase de Gadamer, leída con sus comas, es una significativa acción transformadora de las tradiciones de occidente, un diálogo vivo con el pasado nutrido de la época clásica, una toma de partido actuante en el interés que configura, motiva y alienta la razón y el compromiso ético con el mundo. Así leída, la frase es una contrapropuesta, punto por punto, a lo que podría ser denominado como la esencia históricamente renovada de la situación escéptica y desalentada que una cierta manera de entender la posmodernidad ha puesto en boga nuevamente, si bien sus raíces son muy antiguas y periódicamente renovadas. Aunque nunca de la misma manera, la historia se repite en amplias y recurrentes espirales, de tal modo que si bien la actualidad es siempre nueva, podemos, sin embargo, hallar puntos de semejanza, estructurales aires de familia entre determinadas épocas históricas de nuestro mundo occidental. Ello es lo que nos permite hablar de historia. Me refiero a otra frase emblemática que en los albores ya nuestro mundo occidental, en la Atenas floreciente de la Grecia clásica quiere la tradición que fuera atribuida por Sexto Empírico al retórico Gorgias, sofista contemporáneo de Sócrates, aunque algo mayor que él, y pensador comprometido en una situación cultural semejante a la nuestra.

Cuenta Sexto Empírico en *Adversus mathematicos*, que Gorgias opinaba lo siguiente en su obra *Acerca del No ser o Sobre la naturaleza*: Primero: Nada existe o no hay ser; segundo: Si algo existiera, no sería comprensible para los hombres; tercero: Si fuera comprensible, no sería comunicable a otros, no podríamos hablar acerca de ello.

La sentencia de Gorgias es la negación de la frase de Gadamer y debemos ver ésta como la respuesta consciente a la situación delineada por aquélla. De manera que la subrayada frase de *Verdad y método* pretende de modo deliberado y explícito reivindicar los aspectos positivos de una situación histórica de pluralismo y de finitud, asumidos ambos como fundamento desfondado para una tarea de búsqueda intelectual y de compromiso activo de transformación

del mundo. Frente a Gorgias, Gadamer afirma: Primero, Hay ser; segundo, el ser, lo que es, lo que hay es conocible, comprensible para los hombres; tercero, podemos hablar de ello y comunicarnos en y acerca de ello, porque lo que hay, lo que es, el ser, consiste en *lingüística*. La tarea entera de Gadamer consistió, puede decirse así, en explicitar, aclarar, mantener, defender y elucidar lo explícita e implícitamente contenido en estas tesis y esa frase, así como en caracterizar nuestro propio ser como diálogo. Con ello, Gadamer pretendió roturar y ensanchar el campo de ese estrecho margen apenas perceptible que la pasión política de Platón casi había borrado entre el Escila del escepticismo y el Caribdis del dogmatismo dictatorial. La razón humana, «razón encarnada que elabora azares» elucidando en ellos un sentido y tejiendo un destino con sus hebras dispersas, es temporal, no eterna, mas no por ello inerte ni inútil, es polimorfa y plural en sus formas y manifestaciones históricas, cambiante pero no incoherente ni contradictoria. El campo de la razón occidental es una conversación siempre en curso, inacabada y no perfecta, inacabable y no infinita, una conversación que va delineando un mundo cuya densidad, cuyo ser, se teje en las imbricaciones de la lengua, también sistema histórico, sincronía envuelta por la diacronía y que necesita de ella para ser lo que es, para tejer y destejer la red de un sistema lingüístico, de una forma de vida en la que los seres humanos somos, nos movemos y existimos. El ser del mundo no se reduce sin más a lenguaje. El mundo en el que habitamos es, él mismo, Logos, lengua viva históricamente trabada en sistema de azares elaborados.

Vista desde estos ángulos, la frase de Gadamer es el epítome de un universo tríplice. Encierra una tesis de alcance ontológico, aunque por lo demás parezca una afirmación de Perogrullo: "Hay ser". Esto es, el mundo existe realmente, hay una realidad, no una ensoñación o una mera fábula del sujeto. De manera que, en palabras de Merleau-Ponty, no se trata de seguir preguntándonos si percibimos realmente un mundo, sino más bien hay que decir lo contrario: el mundo es justamente lo que percibimos. No se trata de si nuestras evidencias son verdades o si son únicamente ilusiones de nuestro espíritu. El ser, el mundo, no es lo que pienso, sino lo que vivo. Estamos abiertos al mundo, indudablemente comunicamos con él, aunque no lo poseemos por entero ni podemos hacerlo puesto que es inagotable. «Hay un mundo», o mejor, «Hay el mundo». Tal es la tesis constante de nuestra vida, de la que nunca podremos dar razón completa. La *Weltlichkeit der Welt* es esta facticidad del mundo (véase PP, XI-XII). «Hay ser». «Hay el mundo». La afirmación adquiere así un matiz normativo. La existencia del mundo, la afirmación de lo real exige de nosotros el confrontar nuestros proyectos con ello, impone la obligación de medir nuestra vida y sus trabajos sobre el trazado efectivo de la realidad en la que estamos y el compromiso de asumir sus exigencias y sus retos.

De este modo, la tesis ontológica: «Hay ser, hay el mundo» conduce a la segunda tesis expresada en la frase de Gadamer. Esta segunda tesis es una afirmación de alcance gnoseológico: «El ser, el mundo, lo que hay, puede ser comprendido». Lo real, el mundo, puede ser conocido. Hay un verdadero conocimiento de la realidad. De nuevo esta frase parece una perogrullada. Hay conocimiento. El mundo no es una fábula. La realidad no es una apariencia. La vida no es un sueño. El mundo es conocible y por tanto debe ser conocido. Se abre a continuación el interrogante que ha animado y agitado gran parte de la vida intelectual, especialmente la vida intelectual alemana, del último casi siglo y medio: ¿De qué conocimiento hablamos? ¿a qué tipo de conocimiento nos referimos al decir que el ser puede ser conocido? En la disputa entre *Erklären* y *Verstehen*, entre explicación y comprensión, la tesis y el pensamiento de Gadamer se alinean en las filas del *Verstehen*: Conocer es primordial y fundamentalmente, radicalmente, comprender. No se trata de reproducir ahora la disputa alemana sobre el positivismo ni tampoco de entrar en los pormenores de la polémica. Pero la caracterización del pensamiento de Gadamer incluye la anotación de que pertenece a la tradición de pensamiento según la cual la estructura del conocimiento humano se articula en la matriz de la comprensión como capa más honda y fundamental o como estructura más abarcadora. Dicho con otras palabras: el conocimiento es conocimiento humano. Sobre el *humus* de lo humano, en el ámbito de la *comprensión* del ser (que incluye el mundo y el sí mismo como ser-en-el-mundo), se levanta y se recorta, en una segunda operación, el edificio del *Erklären*, la construcción de la explicación científica, un modo particularmente eficaz de enfrentarse con el mundo que ha practicado el ser humano (especialmente el hombre occidental) a lo largo de las últimas etapas de su historia.

La tercera de las tesis de la frase gadameriana tiene el carácter de resumir un giro del pensamiento occidental contemporáneo que constituye su nota distintiva. «...es lenguaje», «...ist Sprache». El conocimiento, la comprensión, del ser, del mundo, se realiza lingüísticamente. El pensar humano se las ha con realidades '*lingüístizadas*'. Tal vez es más ajustada aquí la traducción sugerida por Vattimo. *Sprache* vale aquí no tanto por 'lenguaje' cuanto por 'lengua'. No se trata, como ya hemos dicho, de reducir el ser a lenguaje, sino más bien de subrayar la estructuración lingüística tanto del ser del mundo humano como de su conocimiento y comprensión posibles. Habitamos un mundo ya hablado y nuestro conocimiento y comprensión del mundo hablado que habitamos se realiza, se hace real, en el habla cotidiana y especializada de una lengua concreta y matriz por la que y en la que tanto nos abrimos a las otras lenguas, a los otros, como se nos abre en ella el mundo común. Al nacer a la lengua, al ingresar en la lengua, en su aprendizaje, entramos en el mundo y se nos abre el

ser de lo real. Heidegger lo dejó escrito emblemáticamente en la *Brief über den 'Humanismus'*: «Die Sprache ist das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch existiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört» (BH, 79).

2. LA FRASE EN VM, 567

La frase de Gadamer se halla en la página 567 de *Verdad y método* (hablo naturalmente de la traducción de *Verdad y método*, editada por Sígueme en Salamanca en el año 1977). Es decir, pertenece a la tercera y última gran división del texto que lleva como título y tema el siguiente: «El lenguaje como hilo conductor de giro ontológico de la hermenéutica». Dentro de ese gran apartado, la frase se inserta a su vez en el capítulo 14 del texto, el tercero de esa tercera parte, cuyo título es también significativo: «El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica». Finalmente, dentro del capítulo aludido, la frase está en el tercer subapartado del capítulo, el que lleva por lema: «El aspecto universal de la hermenéutica». De manera que el contexto aquí solamente aludido indica suficientemente, a mi parecer, el alcance ontológico y universal que pretende darse a la afirmación acerca de la lingüisticidad del ser y justifica el haber puesto tal afirmación en conexión con el *dictum* de Gorgias transmitido por Sexto Empírico. El mismo Gadamer recuerda que sus anteriores reflexiones acerca del lenguaje habían acercado la reflexión a la dialéctica antigua en la que aparecía el hacer de la cosa misma que el pensamiento "padece", en un marco ajeno al subjetivismo característico del pensar moderno.

El lenguaje es un centro de sentido en el que se reúnen el yo y el mundo. Más bien es el ámbito en el que ambos, tanto el yo como el mundo, se muestran en su unidad originaria. Este centro del lenguaje se representa como un acontecer finito que, tanto en el caso de la conversación, como en el caso de la poesía o el de la interpretación, patentiza que la estructura del lenguaje consiste en acceder al lenguaje en el cual se anuncia una totalidad de sentido. En ningún caso aparece el lenguaje como copia de una entidad ya dada y fijada de antemano. El giro del hacer de la cosa misma, este acceso del sentido al lenguaje, apunta, piensa Gadamer, a una estructura universal ontológica, la fundamental constitución de todo lo que puede ser comprendido. Justamente, la constitución óntica de lo comprendido es lenguaje. Y la referencia misma de la comprensión hermenéutica hacia lo que es es la interpretación. Lo que puede comprenderse es lenguaje. Esto quiere decir que es de tal manera que por sí mismo se presenta a la comprensión. Este acceder de lo que es al lenguaje no debe entenderse como una especie de adquisición de una segunda existencia. Más bien es el modo de mostrarse a sí mismo lo que es. El modo de mostrarse a sí mismo de

algo forma parte de su ser mismo. En todo lo que es lenguaje se trata siempre de la unidad de una distinción, la de ser y representarse, distinción que es, al mismo tiempo, una indistinción, una no-distinción. Es, justamente, su ser lenguaje.

El modo de ser del lenguaje muestra aquí un significado ontológico universal. Pues el lenguaje no es lo que en él accede al lenguaje. Pero es que el lenguaje sólo es lenguaje, (la palabra sólo es palabra, la lengua sólo es lengua), precisamente en virtud de lo que en él, en ella, accede al lenguaje. Ella, la palabra, la lengua, únicamente está ahí para cancelarse en lo dicho. Recíprocamente, eso que accede al lenguaje no es algo que ya estuviera dado con anterioridad, no es algo que fuera ya antes independientemente de él, del lenguaje, de ella, de la lengua y la palabra. Este es el punto clave. Lo que accede al lenguaje no es sin él ni al margen de él. Lo que es y puede ser comprendido es lenguaje. Sólo una reflexión segunda puede secundariamente establecer una distinción.

Del mismo modo ocurre con la experiencia hermenéutica de la obra de arte. El ser de la obra de arte no es un ser en sí distinguible de su manifestación contingente. Esa "distinción estética" sólo puede aducirse después, en una tematización secundaria. De la misma manera, lo que en el conocimiento histórico sale al encuentro no es, no era en ningún momento ni modo, un objeto en sí. Reconocer la lingüisticidad como el medio universal de la mediación tanto artística como histórica significa una definitiva adquisición: la de la dimensión de un planteamiento universal: La relación humana con el mundo es una relación lingüística y por ello el mundo es por principio y de manera general algo comprensible. Habitamos un mundo ya hablado. De manera que la hermenéutica es, así, un aspecto universal de la filosofía, y no una herramienta metodológica de las ciencias del espíritu.

De esta manera la experiencia hermenéutica nos sitúa en una posición desde la que es posible evitar el prejuicio ontológico implicado en el ideal de objetividad de la ciencia moderna tanto como el espiritualismo idealista al estilo de la metafísica hegeliana. El lenguaje de las cosas, sean éstas las del arte, las de la historia o las de cualquier tipo que sean, no es el *λογος ουσιας*, ni se realiza en la autocomplaciente autocontemplación de un intelecto infinito, sino que más bien es un lenguaje que capta nuestra esencia histórica y finita. Esto es válido tanto para los textos transmitidos por la tradición, como para la experiencia del arte y para la experiencia histórica.

3. MERLEAU-PONTY Y GADAMER: APROXIMACIONES ENTRE FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

A medida que fui avanzando en la preparación de esta ponencia, se me fue imponiendo la comparación de las tesis de Gadamer con las reflexiones que Merleau-Ponty dedicó al lenguaje a lo largo de su vida. Hasta el punto de que abrigó la opinión de que debería acometerse la tarea de un cotejo sistemático de ambas líneas de pensamiento. Tarea que sería de largo alcance y no baldía, pues se trata de las concomitancias y coincidencias entre dos representantes de las dos mayores escuelas de pensamiento continentales en el pasado siglo, la hermenéutica, de una parte, y la fenomenología, de otra. En realidad esta comparación y cotejo sería el tema de una (otra) conferencia o trabajo aparte. Por ello, me limitaré aquí y ahora a dejar constancia de esta sugerencia y a únicamente yuxtaponer, de momento, estas reflexiones:

Desde el comienzo de su reflexión, ya en PP, Merleau-Ponty propone una caracterización del lenguaje que se acerca a las propuestas de Gadamer. Así, afirma que el hecho central de que la significación está encarnada, la constatación de que *la palabra tiene un sentido*, esto es, que el sentido está encarnado, invalida los intentos de explicación intelectualistas y empiristas. Por otra parte, el estudio de las patologías lingüísticas lleva a deducir, de la distinción de «lenguaje concreto» y «lenguaje gratuito» (PP, 204), una diferenciación lingüística entre un habla auténtica y una expresión segunda, un habla sobre hablas. Este habla auténtica es también denominada por Merleau-Ponty de las siguientes formas: habla viva, hablante, originaria, trascendental. A su vez, la expresión segunda, o habla sobre hablas, recibe las siguientes denominaciones: habla hablada, secundaria, empírica, adquirida.

El lenguaje es una de las formas simbólicas del comportamiento. El habla se presenta entonces como una modalidad del significar corpóreo. La tesis fundamental de PP: *Le mot a un sens*, se explicita en una segunda tesis igualmente central: la de que *el habla, la palabra, es un gesto y su significación un mundo*. Esto hace posible la comunicación, por ser el habla la única de las operaciones expresivas capaz de sedimentarse y constituir un «adquirido» intersubjetivo. El habla auténtica es el gesto que rompe el silencio primordial.

Lo que el lenguaje trata de expresar es el «sentido de la experiencia muda». Aquí se entroncan percepción y lenguaje. El habla está enraizada en el silencio perceptivo, en el cual se da ya una «pregnancia» simbólica de la forma en el contenido; este mundo perceptivo y mudo es comunicación silenciosa.

El habla viva es a su vez fuente del concepto. La sedimentación de los actos de habla constituye el habla segunda y el pensamiento adquirido. El pensamiento queda enraizado en el habla y, a través de ella, en el mundo

perceptivo. Lo que llamamos intemporal en el pensamiento y en las ideas es lo adquirido.

El lenguaje constituido y el pensamiento adquirido proporcionan el mundo común a los hablantes en el que se da la comunicación. En la experiencia de la comunicación, en el diálogo, se constituye un *être-à-deux* en el que llego a la captación del otro como tal otro, por co-existencia a través de un mismo mundo.

El «elemento central» del lenguaje es la expresión: esto es, el lenguaje -como la música, como la pintura, como la cultura primera- es expresión. De ahí la caracterización de la poesía, la novela, la literatura, como «habla primera», ejemplo de significación encarnada, «modulación de la existencia»; y la posibilidad de tratar conjuntamente pintura y lenguaje como fenómenos de expresión.

Las ideas fundamentales que Merleau-Ponty extrajo de su frecuentación de los autores lingüistas se dejan resumir así: La palabra no puede contemplarse aisladamente, sino inserta en la totalidad del sistema lingüístico. La lengua está hecha de diferencias sin términos, positivos; la identidad de la palabra es, por lo tanto, su diferencia (la mejor definición de una palabra es «ser lo que las demás no son»). Esta totalidad de la lengua como institución comunicativa es la base de la significación.

El tema lingüístico de *PP*, que se resumía en: «*le mot a un sens*», se explicitó más tarde en estas reflexiones lingüísticas: Ya al nivel fonológico se da esta estructuración de los sonidos como engendradora de un sentido, sentido que es dibujado «en hueco», que nace de la diferencia en la totalidad del sistema. El fonema no es cosa ni idea, sino un valor. A su vez, el sistema fonemático es el *estilo* del lenguaje. Este «vacío» creado por la diferencia a nivel fonemático, que es el sentido «en hueco», hace que el lenguaje tenga un «interior», acabe por reclamar un sentido. Este es el sentido de la definición *diacrítica* del signo lingüístico: El sentido supera al signo como tal, pero la estructuración hace advenir el sentido al signo. La relación lateral de signo a signo hace que el lenguaje tenga un interior y es el fundamento de la relación final del signo al sentido. El sentido es así el movimiento total del habla. La estructuración de los signos, su mutua articulación dentro de un sistema total, es la clave de la significación. El sentido, la significación es el «halo de empleos posibles del signo en la comunicación», es una «idea en el sentido kantiano», es «deformación coherente», «aquello que aparece en la intersección de los gestos expresivos, comprendidos según los procedimientos fundamentales en una cultura». Signo y sentido se unen en la *innere Sprachform*, fuente de la significación *langagière*, mediador entre el signo y la intención significativa, la cual es un «vacío determinado», el «exceso de lo que quiero decir sobre lo ya dicho».

Un segundo desarrollo de la distinción signo-sentido llevó a Merleau-Ponty a ver en la *innere Sprachform* de Humboldt, en ese «esquema sublingüístico» mediador entre diacronía y sincronía y que hace del lenguaje una «*Gestalt* del instante, en movimiento», una «manifestación de la intersubjetividad humana», el emblema de la unión de lenguaje y pensamiento, y la caracterización de ambos como «momentos de una misma y única realidad». Interpretando este esquema en la perspectiva husserliana, Merleau-Ponty puso de relieve el hecho de que el lenguaje hace pasar al pensamiento de fenómeno privado a realidad intersubjetiva. El lenguaje así entendido resulta ser «lógica en la contingencia», «sistema orientado que elabora azares», «lógica encarnada», «razón en el azar»; y su devenir es un «equilibrio en movimiento».

Merleau-Ponty se situaba en la «perspectiva del sujeto hablante» que considera al «lenguaje como medio de expresión y comunicación», perspectiva para la que hablar es «apuntar hacia un objeto por el habla». En este sentido, la adquisición del lenguaje es un caso particular de apropiación de conductas del otro, y queda englobada en el sistema de dos términos: *mi* comportamiento - el comportamiento *del otro*, sistema que caracteriza el problema de la percepción del otro y de nuestra comunicación con él. Sistema en referencia constante a un mundo al que ambos comportamientos se dirigen y en el que convergen. En este sentido, el lenguaje es «gesticulación semiológica». Con esto, el lenguaje entronca con el problema del otro, y, como consecuencia, así como mi comunicación con el otro procede del «puedo», también procede del «puedo», y no del «pienso», la immanencia del sentido al signo organizado.

Desde esta perspectiva del sujeto hablante, el fenómeno central del lenguaje es lo que en un principio llamaba Merleau-Ponty el *habla hablante*, y que ahora se llama también «función conquistadora del lenguaje», o a veces simplemente *habla*. El habla es «el momento en que la intención significativa muda pasa a la cultura y se torna disponible». Así, la fundamentación de la relación de signo a sentido en la relación lateral de signo a signo es extensible a toda la cultura. En esta deriva, llegó a ser central, para las reflexiones de Merleau-Ponty sobre el lenguaje, la categoría de *expresión*. Expresión es «el acto de realización de la conciencia», «la superación del significante por el significado, que el mismo significante hace posible». Esta tematización del significado es el resultado del habla. El fenómeno de la verdad se funda en la expresión: la verdad es la sedimentación de los actos del habla, es una «experiencia transmutada en su sentido» y está localizada y temporalizada. La verdad está al final del proceso lingüístico del conocimiento, es, por así decirlo su precipitado y cristalización final. La ilusión acerca de una verdad «eterna» e «inespacial», lo mismo que la ilusión paralela de un lenguaje «puro» y «transparente», proceden ambas de la «desencarnación del pensamiento», de su desgajamiento artificial

de la totalidad del sistema en movimiento, y en último término tiene su raíz en una concepción estrecha del *Cogito*. El hecho lingüístico nos conduce a un *Cogito* ampliado, la experiencia de un *Cogito* del que también la situación forma parte.

Comprender la cultura bajo las categorías de *expresión* y de *estilo* tiene amplias consecuencias: Permite establecer «el paso de la fe perceptiva a la verdad explícita a nivel del lenguaje, del concepto y del mundo cultural». La categoría de expresión permite agrupar pintura, expresión dramática, habla, sociedad y cultura. E incluso se extiende hasta la misma percepción: Ya en la percepción hay signos, y percibir al otro «es descifrar un lenguaje», es «captar una libertad que trasparece en la situación». La percepción misma es expresión. El sentido de lo percibido nos es dado como «deformación sistemática de nuestro universo de experiencia». Nuestra relación con el mundo está basada en «sistemas diacríticos y opositivos» (que en el sueño se desdibujan como el sistema fonemático, de modo que han permitido comparar el sueño sin sueños al estado de apraxia). También el estilo se dibuja en la percepción como *en hueco*, al modo como el sistema fonemático dibuja el sentido. «La percepción misma ya estiliza.»

A todo esto subyace una consideración del cuerpo como «sistema de sistemas» que funda la permeabilidad fáctica de percepción, pintura y habla. En este sentido, la percepción pone en marcha un proceso de conocimiento que ella misma es incapaz de terminar, y que es continuado por la pintura y el lenguaje. «El pintor de las cavernas inauguraba una tradición expresiva sólo porque recogía otra: la de la percepción.» El pintor en un solo gesto humano resuelve y transforma el mundo humano y el no-humano; y, bajo la categoría de expresión, el efecto del trazo de color puesto en el lienzo sobre el conjunto del cuadro es similar a la relación entre una palabra y el sistema expresivo lingüístico en el que se inscribe. El *estilo*, al nivel de la expresión pictórica y hablada, es el sistema de equivalencias que el pintor o el escritor se da para la operación expresiva de manifestación que continúa el «estilo en hueco» del mundo perceptivo; el estilo es el «índice universal» de esa «deformación coherente» que orienta los datos del mundo hacia una de sus partes esenciales.

Si la pintura inventa *emblemas* expresivos, el habla literaria nos da *matrices de ideas*, y recoge la tradición expresiva de la percepción. El habla es un movimiento de comunicación, una operación expresiva en la que hay llamada de *mí* al otro. Y, como veíamos, el lugar de la verdad es el final del proceso. La ilusión de una verdad eternal y 4temporal, la ilusión de un lenguaje puro -un «lenguaje de las cosas» cuyo ideal es el algoritmo-, es fruto de un olvido de las raíces expresivas y temporales del pensamiento, separación de esa operación expresiva y comunicativa de la que forma parte. El pensamiento, la idea, la

verdad es (son) fruto de un «proceso de superación de la estructura misma hacia su sentido». No es lícito separar el pensamiento de sus raíces, ni olvidar la inmanencia del sentido al sonido estructurado. Por ello, «toda prosa válida es poesía». Descubierta en la poesía, la unión de sentido y sonido, la «función conquistadora del lenguaje» se da en toda habla auténtica. Por ello el habla literaria nos descubre la esencia de toda habla. Al nivel de la expresión literaria, el estilo es un «sistema de habla»; y no de pensamiento: El escritor no trabaja con pensamientos que haya de «traducir», sino con lenguaje. La experiencia del escritor (Valéry, Stendhal, Proust, Bréton...) muestra que la transformación de una experiencia en experiencia hablada sólo es posible por la operación expresiva del habla que esa misma experiencia genera, y que a la vez no es ella. El paso de la experiencia perceptiva a la verdad de esa experiencia, el «llevar a la experiencia muda a la expresión de su propio sentido» es sin duda «traducción de una experiencia a su sentido», pero exige creación sin patrones previos. Lo que Chomsky, hablando de Humboldt, llama «el aspecto creador del uso del lenguaje», lo que Merleau-Ponty denomina «función conquistadora del lenguaje» o «habla hablante» se manifiesta en la obra literaria -y sobre todo en la poesía- que *expresa creando* y que *dice* el mundo en el momento en: que renuncia a decir algo más que a sí misma. De la relación lateral de signo a signo nace la relación final de signo a sentido. El «vacío determinado» de la intención significativa, el «exceso de lo vivido sobre lo ya dicho», pasa a ser significación disponible por el habla que «manipula» los signos ya estructurados, haciendo posible un interior del lenguaje en el que aparece el sentido «como por el costado» y de un modo «oblicuo», de la misma manera que el otro se cuele en mi mundo perceptivo como sentido de su conducta.

De este modo, el orden de la «espontaneidad enseñante», lo que Husserl denominó el orden del «puedo», frente al «pienso» que es mudo, hace posible la explicación de mi percepción del otro por «*Paarung*», y el fenómeno del habla y de su expresión de un mundo preconstituido al que pertenecemos el otro y yo y que es «patria de toda racionalidad». Son estos temas los que conducen el pensamiento a la experiencia de un *Cogito* ampliado, para el que la subjetividad trascendental es intersubjetividad. Experiencia en la que la situación forma parte del *Cogito*, de un *Cogito* que es ya un *Cogito* hablante y hablado, un *Cogito* que habla.

También por el mismo tipo de fenómeno que Husserl denominó *Paarung* es posible la verdad y es posible el pensamiento. En todos estos niveles se da ese tipo de relación que la fenomenología ha llamado *Fundierung*, y a cuya importancia capital ya aludía Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception*. No hay primero ni segundo, sino un proceso abierto de expresión de la experiencia muda.

Lo verdadero es también esencialmente un movimiento de descentración, de distensión, que solicita al universo de las significaciones disponibles hacia la ampliación de sentido de nuestra imagen del mundo.

Ningún lenguaje se separa por completo de sus formas de expresión, ni tampoco se consume para hacer aparecer las cosas mismas. Incluso el lenguaje del pensamiento, el uso crítico, universal y filosófico del lenguaje, que quiere recuperar más allá del habla el silencio en el que la operación expresiva hunde sus raíces, no puede separarse de la expresión. Es expresión. Sin embargo, no es el lenguaje un círculo cerrado ni tampoco una prisión. El sentido de la filosofía es el sentido de una génesis. Y en la intersección de los signos, ocupados sola y totalmente en su mutua diferenciación, aparece lo que quieren decir, su sentido, el sentido de las cosas mismas, de un modo tan completo que nos parece poder prescindir de ellos mismos, de los signos que nos llevaron al sentido. Pero sin signos no hay sentido: No es posible ponerse más allá de la historia para contemplar la historia, no es posible el punto de vista de Sirio, ni el hombre es «*kosmotheorós*». El lenguaje sólo llega a la verdad, al sentido, a la cosa misma, «en la medida en que renuncia a la eternidad hipócrita» y afronta la temporalidad. De ahí que, en definitiva, todo es lenguaje, y todo lenguaje es indirecto y alusivo.

Finalmente, en una tercera etapa de su pensamiento, Merleau-Ponty se planteó la explicitación ontológica de sus reflexiones sobre el lenguaje, en la forma del paso del ser objetivo al ser del *Lebenswelt*. En un principio, con respecto al lenguaje, trató Merleau-Ponty de articular el mundo perceptivo, el mundo lingüístico y el mundo conceptual: Se trataba de concebir la cosa como «diferencia», y la percepción como «diferenciación», como abertura de un campo de *Gestaltungen*. Si ya la misma percepción es expresión muda, es sistema diacrítico, y dibuja un sentido en el *écart* figura-fondo, el habla es la continuación de ese esfuerzo expresivo, el habla se enraíza en el silencio. El habla es expresión del silencio. Para expresar el sentido de ese silencio perceptivo se exige creación. La creación es la característica de esa inversión que el habla introduce «en el ser perceptivo. Pero tal creación es expresión de ese mismo ser. Y si en la percepción descubriéramos al sujeto como «se», como «campo»; si descubriéramos que la percepción «nos tiene», también al nivel del habla el lenguaje nos tiene, «el lenguaje es el ser que habla en nosotros». Entendida la percepción como dimensionalidad, el habla se inserta en el silencio, y por él se inserta en el Ser, en el que toda dimensionalidad se inserta. El mundo conceptual a su vez está inserto en el habla: Lo imaginario es sostenido por el lenguaje, la variación eidética se sostiene en lo imaginario, y la esencia es el fruto de la variación eidética. El concepto es lo singular *dimensionalizado*, la estructura formulada. El surgimiento de la idea hay que verlo en la experiencia *carнал*. La idealidad

no carece de carne, no se desliga de la estructura de horizonte, más que a condición de que olvidemos su génesis, su «contexto carnal», sus raíces de habla. Las esencias son *Etwas* al nivel del lenguaje, como las cosas son Esencias al nivel de la percepción. Si el lenguaje es la expresión hablada del silencio, las ideas, los pensamientos, son el esfuerzo del habla por volver a ser silencio. En este sentido, el pensamiento es el esfuerzo por alcanzar la imposible coincidencia silenciosa. Pero el lenguaje captado con todas sus raíces y todo su follaje es «el testigo más valioso del Ser»; de un Ser que es Ser de lejanías, Ser de horizonte, que engloba al sujeto mismo ante quien se abre como horizonte. El lenguaje puro, el algoritmo y la idea eternitaria forman parte de la ilusión del pensamiento objetivo, basado en una estrecha concepción del *Cogito*. Pero la filosofía consiste en restituir el surgimiento del sentido, en contemplar la idea con todas sus raíces. La esencia y la idea se enraízan en el lenguaje y en él se sostienen. Por ello, el lenguaje lo es todo, como decía Valéry. Y el lenguaje ha de llevar a la experiencia muda a la expresión de su propio sentido, como pedía Husserl.

Para Merleau-Ponty, de la misma manera que para Gadamer, no hay síntesis final, sino continuación de una dialéctica abierta ya en la primera percepción. La conversación que somos continúa incesantemente. Hablar no es confesar un fracaso, sino reconocer un Ser que nos exige creación para ser experimentado por nosotros, reconocer un límite al ser humano, límite que puede ser trasladado más allá, pero no abolido. Pretender una adecuación absoluta y silenciosa sería desconocer el problema del habla, que es el de toda mediación, sería ignorar la condición humana. El punto de vista de Sirio sólo existe como ilusión. El hombre no es *Kosmotheoros*.

De manera que la aportación de la filosofía de Merleau-Ponty, en extraña e independiente convergencia con Gadamer, estriba en la abertura permanente del sistema expresivo que es la experiencia y la cultura. El sentido es el movimiento total del habla en continua encarnación inacabada. La estructura se supera hacia su sentido propio, el habla recoge y continúa el movimiento de expresión inaugurado en la percepción, el paisaje cultural del mundo hablado sostiene la esencia, (las esencias separadas son las sostenidas por el lenguaje), en una dialéctica abierta, una hiperdialéctica liberada de la trampa del sistema cerrado, constituyente y omniexplicativo. Todo ha de ponernos en guardia ante la ilusión del «punto final». No podemos cerrar el círculo. La razón obvia de ello es la inexistencia de ese círculo, de ese «punto final» del movimiento expresivo.

Lo que Merleau-Ponty ofrece es una concepción diacrítica del mundo percibido, del mundo hablado, del mundo conceptual, de la historia, del Arte y de la cultura, que permite captar al Ser de todo ser en los *écarts* creados a todos los

niveles de la experiencia. Una concepción que es abierta y apunta a un Ser de múltiples «entradas», pero nunca objeto, ni idea, ni cosa. Un ser que se manifiesta en la percepción, en el lenguaje, en la idea, en una palabra, a través del hombre con todas sus raíces, y es la dimensionalidad misma de todas las dimensiones. La filosofía es así el «arte supremo» de dimensionalizar todas las experiencias, maniobrando el lenguaje para que en sus «huecos» aparezca el sentido de la experiencia muda.

Hablar, pensar, es continuar la explicitación de la *Weltthesis*, la tesis anterior a toda tesis, expresada ya en la primera percepción: «Hay el mundo.» Tesis constante de nuestra vida, de la que nunca podremos dar razón completa. La historia humana es el desarrollo de esta explicitación inacabada y abierta, en la que toda estructura se supera hacia su sentido y todo sentido se mide por la experiencia perceptiva.

«El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje», dice Gadamer. «Hay el mundo», dice Merleau-Ponty, y el sentido percibido del mundo se dibuja en el lenguaje. Ambos autores se remiten, tras ellos, a la sombra del mejor Heidegger que dejó escrita su sentencia: «El lenguaje es la casa del ser». Del alcance ontológico de las consideraciones lingüísticas ha pretendido tratar esta charla. Muchas gracias.

Obras citadas o aludidas en el texto:

- VM = Gadamer, H.-G.: 1960 *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1977.
 BH = Heidegger, M.: 1947 *Brief über den «Humanismus»*, en *Platons Lehre von der Wahrheit Mit einem Brief über den «Humanismus»*. Bern, Francke Verlag, 1954.
 PP = Merleau-Ponty, M.: 1945 *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard, 1972.
 Nebreda, Jesús J.: *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty. Prolegómenos para una ontología diacrítica*. Madrid, UPC, 1981.
 VVAA: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje». *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid, Síntesis, 2003. Incluye trabajos de Vattimo y de Rorty.

CAPÍTULO 12
 “DE LA INTERPRETACIÓN RADICAL A LA FUSIÓN
 DE HORIZONTES: LA PERSPECTIVA DE LA
 SEGUNDA PERSONA”¹

MANUEL DE PINEDO

Departamento de Filosofía. Universidad de Granada, España

Mi contribución al homenaje que el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada rinde a la figura de Gadamer no persigue participar en la exégesis de su obra, para lo que muchos otros están más capacitados, sino hacer uso de algunas de sus ideas para iluminar un problema filosófico que se hace particularmente patente en la obra de otro grande también recientemente fallecido, Donald Davidson. Es una de las virtudes del trabajo de Gadamer que sus ideas puedan extraerse del contexto original de discusión donde surgieron sin que pierdan su riqueza y poder de sugerencia. El problema que se presenta con nitidez en la obra de Davidson es uno de compatibilidad entre su insistencia en el carácter holista y normativo que toda comprensión de significado tiene, y su compromiso con la idea de que las explicaciones causales, nomológicas, de las ciencias naturales pueden, si no sustituir el proceso interpretativo (que es irreductible), sí enfrentarse a los mismos sucesos y hechos que son la materia de las teorías del significado y la intencionalidad. Atribuiré este problema al exceso de énfasis que Davidson pone, por un lado, en la proyección que el intérprete hace de su propio sistema de creencias (lo que llamaré perspectiva de la primera persona) y, por otro, en su confianza en que los sucesos mentales

1. Agradezco a Remedios Ávila y, sobre todo, a Luis Sáez, por sus amables y útiles comentarios a un borrador anterior de este trabajo.

y significativos puedan ser redescritos en el vocabulario de la física (lo que llamaré perspectiva de la tercera persona). Frente a esta tensión irresuelta de perspectivas, recomendaré una concepción de la interpretación más acorde con algunas ideas de Gadamer referentes a la fusión de horizontes que, tal y como yo la entiendo, coloca al hablante y al intérprete en pie de igualdad (habida cuenta de que la proyección que el intérprete hace sólo tiene sentido en la medida en que intenta participar de la forma de vida, del horizonte de sentido, de la cosa interpretada) y abre la opción de una perspectiva de segunda persona como condición de posibilidad de las otras dos. Ofreceré, de esta forma, una solución gadameriana a un problema davidsoniano dando por sentado que el diálogo entre la tradición analítica y la continental (Gadamer prefiere hablar de tradiciones nominalista y fenomenológico-hermenéutica) no sólo es posible sino productivo. No ofreceré un argumento en apoyo de este eclecticismo.

La filosofía de Davidson tiene dos vertientes fundamentales que se corresponden respectivamente, simplificando, con sus dos colecciones de artículos publicadas en los años ochenta. La primera vertiente, cronológicamente, incluye sus contribuciones a la teoría de la causalidad, a la explicación de la acción y a la relación entre sucesos mentales y sucesos físicos. La segunda es su teoría de la interpretación, el significado y la verdad, así como su trabajo sobre la concebibilidad de esquemas conceptuales incompatibles entre sí y externos al contenido empírico. La influencia de sus ideas en todas estas áreas ha sido enorme. Incluso los que están convencidos, como yo, de que las conclusiones de algunos de sus argumentos son incompatibles entre sí reconocen su importancia y originalidad.

Las dos vertientes de la filosofía de Davidson, que resumiré a continuación, se corresponden de forma aproximada con lo que podría llamarse un enfoque de primera y de tercera persona de la intencionalidad y, en general, de lo mental. Por una parte, en su teoría de la interpretación radical y en su rechazo del dualismo esquema conceptual/contenido empírico, Davidson argumenta poderosamente a favor de la idea de que nuestra concepción del mundo, nuestra concepción del pensamiento y nuestra concepción del lenguaje son inseparables entre sí. Aún más, Davidson se opone a cualquier intento de reificar la mente y sus contenidos, así como de comprometerse con la idea de que la relación entre lenguaje y mundo o pensamiento y mundo está mediada por entidades tales como "significados" o "representaciones mentales". El intérprete radical, la forma que Davidson tiene de referirse a los seres racionales, en su tarea de dar sentido a la conducta (verbal o no) de la persona a la que interpreta, asume que el sistema de creencias, la visión del mundo, de ésta se aproxima a la suya y, además, asume también que ambas visiones del mundo han de ser más correctas que equivocadas pues, mantiene, sólo puede hablarse

de error a partir de una base general de acierto y adecuación. De esta forma, el intérprete puede romper el círculo interpretativo que supone tener que explicar lo que alguien quiere decir en términos de lo que piensa sin tener otro acceso a su pensamiento aparte de lo que dice. En la interpretación se asume así que la perspectiva del otro acerca del mundo no puede ser muy diferente a la propia y que una forma rápida y preliminar de preguntarse qué piensa el otro es mirar al mundo, al fin y al cabo el horizonte común a ambos.

Hasta aquí el proyecto podría parecer cercano al de Gadamer, y varios autores han señalado estos puntos de contacto (ver Rorty 1980, Ramberg 1989 y Malpas 1992). Entre los puntos de contacto, no todos señalados por estos autores, están la idea de que el desacuerdo sólo puede entenderse desde una base de acuerdo (ver, por ejemplo, Gadamer 1970b, p. 183 y Davidson 1973, p. 137), la tesis de que no pueden comprenderse enunciados aislados, sino dentro de un lenguaje (ver Gadamer 1970b, pp. 189-190 y Davidson 1967, p. 22), el rechazo de la idea de experiencia como *sensatio*, como acceso inmediato a algo dado (ver Gadamer 1970, p. 83-4 y Davidson 1974 *passim*) o la defensa del carácter constitutivo que el lenguaje tiene para el pensamiento (ver Gadamer 1977, p. 392 y Davidson 1975, pp. 169-70). Sin embargo, el otro aspecto de la filosofía de Davidson es mucho más difícil de reconciliar con el trabajo de Gadamer y, creo, incluso con el suyo propio resumido en el previo párrafo. Para Davidson el contacto entre el pensador y hablante, y el mundo es causal, donde lo causal es nomológico y por tanto explicable de forma distinta a como se explica la mentalidad. La explicación racional es interpretación y tiene un carácter normativo; la explicación causal depende de leyes sin excepciones, que explican la necesidad. Sin embargo, las personas tienen poderes causales, aún cuando no hay descripción de lo mental que se preste a explicación causal, ni descripciones nomológicas de relaciones entre sucesos mentales ni entre sucesos mentales y sucesos físicos. Esto es así porque no existen leyes psicológicas ni leyes psicofísicas. De esta forma, aunque en el proceso de interpretación el mundo está abrazado por el pensamiento y el lenguaje, nuestras ciencias naturales, que nos proporcionan las leyes, no nos dan explicación ninguna de esta conexión racional. El mundo, ciega y necesariamente, se impone a nuestras terminaciones nerviosas y esto hace posible que pensemos y tengamos un mundo. Ahora bien, este pensamiento sobre el mundo no puede explicarse causalmente.

La tensión que puede observarse en la obra de Davidson se da entre, por un lado, un enfoque muy alejado del empirismo en su negativa a conceder papel alguno, epistemológico, ontológico o semántico, a los datos de los sentidos en la tarea de interpretar a los hablantes y, por otro, un papel privilegiado concedido a las relaciones causales, científicamente explicables, entre el agente y el

mundo. Esta tensión tiene un gran impacto en la concepción davidsoniana de la interpretación. Los detalles de esta concepción hacen más difícil defender que entre Gadamer y él haya más que un parecido estructural, a pesar de lo que el propio Davidson ha llegado a decir.²

El intérprete radical proyecta su visión del mundo sobre el hablante y sólo entonces es capaz de notar las diferencias entre su sistema de creencias y las de la persona a la que interpreta. Otra forma de expresar esta objeción a la forma de entender la interpretación de Davidson es señalar que hay un verificacionismo subyacente a ella. El intérprete, al proyectar su sistema de creencias para dar sentido al hablante (o al texto), hace que el significado de sus preferencias dependa de las condiciones de verdad de estas preferencias si fueran expresadas por el propio intérprete. Es cierto que Davidson insiste en el papel que el mundo juega como eje común al intérprete y al hablante. A veces llega a decirnos que el mundo "emerge" en el contexto de interpretación. Pero, por otra parte, Davidson manifiesta un compromiso con la idea de que el mundo, en el proceso de triangulación (donde dos sujetos son capaces de comunicarse y de relacionarse intencionalmente con el mundo gracias a que éste causa cosas similares en los dos) se impone causalmente a ambos. En última instancia, al dar sentido a la segunda persona (al hablante, o al texto), se oscila entre una perspectiva de primera persona (aquella del sistema de creencias del intérprete) y otra de tercera persona (la de la ciencia natural que estudia las relaciones causales). Entre estas dos perspectivas hay una tensión irresuelta, precisamente la tensión que Davidson quiere aliviar con su obra. No basta con afirmar, como él hace en su rechazo del dualismo entre esquema conceptual y contenido empírico que sólo una creencia puede justificar otra creencia. Es preciso también argumentar que las conexiones entre agentes y mundo son epistémicas, no meramente causales. Aún si la apelación a la conexión causal con el mundo compartida por ambos sujetos no "justifica" al intérprete en sus decisiones sobre el significado de las preferencias o el contenido de los estados mentales del hablante, en última instancia es esa conexión la que garantiza que la mayoría de las creencias sean correctas y compartidas.

Sin embargo, se puede suavizar o disolver esta tensión si la tarea del intérprete se entiende a la luz de algunas ideas centrales de Gadamer. Para Davidson el intérprete *proyecta* la propia visión del mundo sobre el hablante y ofrece una teoría del significado que se hace eco de la supuesta localización de aquél

2. Por ejemplo, al dar título a su conferencia al recibir el premio Hegel en Stuttgart, "Dialectic and Dialogue" (1994), nombre de una colección en inglés de ensayos de Gadamer sobre Platón.

en el mundo. La objetividad surge por triangulación, intérprete-objeto-hablante. Tal triangulación llega demasiado tarde: la vida mental del hablante se ve reducida o bien a la del intérprete o bien al mundo tal y como éste se presenta al intérprete. Pensemos en la idea gadameriana de la fusión de horizontes: aquí el intérprete o hermeneuta, más que proyectar las condiciones de verdad de las propias creencias y preferencias al hablante, intenta (heroicamente podría parecer, pero se argumentará que de forma cotidiana), "ponerse en los zapatos" del hablante o del texto, mirar al mundo *también* con los ojos del otro. Sólo así la triangulación puede ser genuina, sólo así puede hablarse de objetividad. Sólo así se deja hablar al texto y, en última instancia, a las cosas mismas. Ésta debería ser una forma davidsoniana de ver las cosas y, como he dicho antes, el mismo Davidson ha expresado simpatía por la obra de Gadamer. Pero para que así fuera Davidson se vería obligado a comprender al intérprete no como un desenterrador de significados y actitudes cognoscitivas y conativas hacia el mundo, sino como alguien con la capacidad de "percibir" los significados que inextricablemente pertenecen a las palabras y las actitudes de las personas que interpreta. Hacer esto supondría rechazar la idea de que la causalidad es nomológica y la idea de que la experiencia es mera transacción causal entre mundo y sujeto. Estas serán las recomendaciones que haré en nombre de Gadamer y de filósofos como Wittgenstein y Hegel.

Una de las principales consecuencias del holismo del significado y de lo mental es que la separación entre lenguaje/pensamiento y realidad se hace borrosa, un resultado que ya adelanta Quine con su rechazo de la distinción analítico/sintético (esto es, de la distinción entre preferencias verdaderas meramente en virtud de su significado y preferencias verdaderas en virtud de cómo es el mundo). En particular, la idea de que las relaciones entre términos lingüísticos aislados y objetos extralingüísticos son constructos de la teoría de la interpretación, y no algo "dado", es un corolario de tal consecuencia. El holismo se sigue para Davidson de tres principios:

(1) El 'proyeccionismo' interpretativo: para ser capaz de adscribir una creencia a alguien, el hablante debe tener un patrón de creencias parecido al intérprete. Para interpretar las palabras de alguien correctamente uno necesita interpretarlas de forma tal que el hablante esté fundamentalmente de acuerdo con el intérprete ("proyeccionismo" es la forma de Davidson de entender el principio de caridad o asunción de racionalidad; ver, por ejemplo Davidson 1977, p.200). El carácter proyeccionista de la concepción davidsoniana del principio de caridad se presta, como he adelantado, a la acusación de verificacionismo y, además, es una premisa excesivamente potente para derivar el rechazo de la dicotomía esquema conceptual/mundo (lo que Davidson llama el tercer dogma del empiris-

mo). Davidson argumenta que ha de asumirse que el hablante está básicamente de acuerdo con el intérprete y que el significado de las preferencias de aquél puede establecerse a partir de, y sin trascender, las condiciones de verdad de las creencias que llevarían al intérprete a hacer las mismas preferencias. Sin embargo, todo lo que Davidson necesita es argumentar que las visiones del mundo pueden, por definición, comprenderse desde otras visiones del mundo (de lo contrario, nada nos permitiría decir que *son visiones del mundo*).

(2) La 'presunción de racionalidad': el error masivo acerca del mundo es ininteligible ya que presupone la posibilidad de un intérprete omnisciente que podría, desde su posición privilegiada, interpretar a alguien fundamentalmente equivocado acerca del mundo (esto es, a alguien escindido de un mundo que sí sería accesible al ser omnisciente). El problema que Davidson tiene con la mera posibilidad de este ser es que ella misma estaría más allá de nuestros intentos de interpretarla y no parece haber justificación para considerarla un intérprete o un ser racional si nos resulta ininterpretable.³ Sólo la comunicación exitosa hace transparente la existencia de una visión compartida del mundo, que debe ser aproximadamente correcta si no queremos situar al mundo más allá de nuestro alcance por mera estipulación (ver Davidson 1977, p. 201).

(3) Su rechazo de la distinción analítico/sintético, es decir, de la idea de que hay una separación de principio entre teoría y lenguaje: el significado está cargado de teoría (ver Davidson 1974, p. 187; ver también Malpas 1992). Pero no sólo comparte Davidson con Quine esta tercera premisa: también conserva su exigencia de partida, la que da el carácter radical al traductor y al intérprete: el intérprete se enfrenta inicialmente a sonidos y a movimientos físicos de quien

3. Una línea de argumentación paralela a ésta, común a Davidson y Gadamer, puede encontrarse en la reacción de Hegel al compromiso kantiano con la posibilidad del pensamiento puro. Encontramos a Kant escribiendo en su *Crítica del Juicio*: "(...) podemos concebir un intelecto intuitivo (negativamente, esto es, sencillamente como no discursivo) que no iría de lo general a lo particular (...) y para el que el acuerdo entre la naturaleza y nuestro entendimiento no sería contingente (...). [Este acuerdo] el intelecto intuitivo no necesita [suponerlo]" (Kant 1790: 77). Hegel se opone a esta posibilidad. Las intuiciones sin conceptos son ciegas, como Kant ha mostrado, pero no son ciegas sólo para nosotros, sino para cualquier ser al que pueda atribuirse pensamiento: "(...) aunque las categorías, tales como unidad, causa y efecto, son estrictamente propiedades del pensamiento, de aquí no se sigue que deban ser meramente nuestras y no también características de los objetos. Kant, sin embargo, las confina a la razón del sujeto" (Hegel 1802:70). Todas las traducciones son mías, excepto las de los textos de Gadamer.

interpreta, y sólo entonces les atribuye significado. He preferido evitar el aparato de citas para sostener mi exposición de la filosofía de Davidson pero quisiera cerrarla con una muy reciente (1999) en la que claramente conserva el compromiso con la imagen causalista a la que antes me he referido: "Por supuesto, una acción no será intencional bajo muchas descripciones. (...) Todo en el universo y en su historia puede, en principio, ser descrito en el lenguaje de la física" (Davidson 1999, p. 10); "Lo que causa una creencia es, en las circunstancias más simples, lo que le da contenido" (*ibid.*, p.13).

En resumen, cuando damos sentido a la conducta de alguien (lingüística o no), cuando la interpretamos, accedemos a su mente. No parece concebible otra forma de hacerlo. Ahora bien, la misma noción de interpretación y, en particular, la forma que Davidson tiene de entenderla, se presta a confusión. Puede sugerir que encontramos algo dado, digamos sonidos o movimientos físicos, y que nos esforzamos para desvelar su significado (como hacen los niños cuando intentan adivinar lo que dicen los personajes de un tebeo). Es más que probable que ésta sea la forma en que Davidson entiende la tarea del intérprete radical. Después de todo, como hemos dicho, no duda en darle prioridad a lo físico sobre lo mental. Hay otra forma de entender la interpretación y, creo, Gadamer sería un aliado en esta tarea. Cuando interpretamos a alguien lo que encontramos de partida no son sonidos o mociones, sino oraciones y acciones, que portan su significado en la manga, por así decirlo. Tenemos la habilidad de enfrentarnos directamente a significados (y no a meras marcas físicas interpretables como significativas) porque somos criaturas conceptuales, esto es, criaturas capaces de percibir significados y valores tanto como sonidos o movimientos, capaces de adoptar las perspectivas, hacia el mundo, hacia los otros, hacia nosotros mismos, de aquellos con los que entramos en comunicación.

Gadamer nos dice:

Así como el destinatario de una carta comprende las noticias que ésta contiene y ve las cosas con los ojos del remitente, es decir, considera verdadero lo que éste escribe —y no intenta comprender la opinión del remitente como tal—, así comprendemos también los textos transmitidos partiendo de unas expectativas de sentido que nacen de nuestras propias circunstancias. (...) Sólo el fracaso del intento de dar por verdadero lo dicho lleva al intento de "comprender" el texto psicológica o históricamente como opinión de otro. (...) Comprender significa primariamente saber a qué atenerse sobre "la cosa"⁴, y sólo secundariamente

4. 'El regirse por la cosa misma no es una decisión "valiente" tomada de una vez por todas, sino "la tarea primera, permanente y última"' (Gadamer 1959, p. 65).

aislar y comprender la opinión del otro como tal. La primera de todas las condiciones hermenéuticas es, pues, la comprensión real, el habérselas con la cosa misma (Gadamer 1959, pp. 67-81).

Nos encontramos aquí con una clara expresión de la imagen paritaria que Gadamer tiene del proceso de comprensión ("ve las cosas con los ojos del remitente"), aunque un poco aguada por la expresión "partiendo de unas expectativas de sentido que nacen de nuestras propias circunstancias". Esta aclaración da la impresión de que Gadamer se sitúa en el mismo punto de partida que ocupa Davidson: sólo podemos ver las cosas con los ojos de otro desde la base de nuestras propias circunstancias. Sólo hay un paso desde aquí hasta el proyeccionismo que he criticado previamente. Sin embargo, Gadamer es más cuidadoso en otras ocasiones:

Y fue también esa relación entre la nueva ciencia y el ideal metodológico que ella comporta lo que desfiguró, por decirlo así, el fenómeno de la comprensión. Así como la naturaleza es para el investigador un territorio extraño e impenetrable al que él fuerza a hablar mediante el cálculo y la coacción, mediante el acoso del experimento, así también las ciencias que emplean la comprensión se ajustaron cada vez más al concepto metodológico de este género y por eso concibieron la comprensión preferentemente y en primer término como eliminación de malentendidos, como mediación de la distancia entre el yo y el tú. Pero, ¿es el tú tan distante y ajeno como lo es por definición el objeto de la investigación experimental de la naturaleza? Hay que reconocer que el entendimiento es más originario que el malentendido, de suerte que la comprensión desemboca siempre en el entendimiento reestablecido. Esto confiere, a mi juicio, su plena legitimación a la universalidad de la comprensión (Gadamer 1970b, p. 184).

Mientras que en la anterior cita Gadamer parece jugar con dos barajas a la vez, la baraja del hablante/texto por medio de la cual el que comprende puede ver el mundo, y la baraja del intérprete, que necesita partir de sus propias circunstancias para entender el texto, aquí lo vemos llamando la atención sobre la idea de que la única separación que puede existir entre hablante y oyente, entre tú y yo, es el malentendido. No significa esto que la comprensión sea, o ni siquiera pueda ser, totalmente transparente. Más bien significa que las aristas y obstáculos que forman parte constitutiva del proceso interpretativo sólo pueden asimilarse a la luz de un trasfondo compartido, de la capacidad del intérprete de hacer justicia a las demandas de la forma de vida del hablante. Este malentendido, sin embargo, no es sólo consecuencia de que algo no encaje para el que comprende. El malentendido es aquí simétrico y se resuelve con el entendimiento. Ahora bien, el entendimiento podría consistir meramente en la reconfiguración del punto de partida, la visión del mundo del intérprete. No es esto lo que Gadamer quiere decir:

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 que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social. Lo que es justo y se considera tal, reclama de suyo la coincidencia que se alcanza en la comprensión recíproca de las personas. La opinión común se va formando constantemente cuando hablan unos con otros y desemboca en el silencio del consenso y de lo evidente (Gadamer 1970b, pp. 184-5).

Ahora podemos ver con claridad que la interpretación no es mera proyección selectiva del propio sistema de creencias sobre el texto o las preferencias de aquel al que interpreta. Es cierto que para Gadamer, como para Davidson, la interpretación comienza con el intérprete poniendo su perspectiva a prueba, lo que supone una suerte de proyección. Ahora bien, tal proyección es posible sólo en tanto que el intérprete se deja interpelar por la cosa interpretada, sólo en tanto que el intérprete es capaz de sumergirse en la forma de vida de lo interpretado. Hay una simetría en la relación entre intérprete e interpretandum: la cosa sólo es tal en la medida en la que es interpretada; pero la interpretación sólo es posible si el intérprete participa de la perspectiva de aquello que interpreta.⁵ De esta forma, lo que he llamado perspectiva de segunda persona aparece como algo insoslayable para entender el proceso de interpretación. No hay imposición alguna en un proceso de comunicación exitoso, ni mera adición de opiniones. Hay más bien un reconocimiento de la visión del otro, un reconocimiento que es condición de posibilidad no sólo del entendimiento, sino también de la posibilidad misma de ser racional, de ser capaz de actuar intencionalmente. No basta con ser intérprete para ser racional. No basta, porque no se puede ser intérprete si no se es también objeto de interpretación. E incluso para ser objeto de autointerpretación es preciso haber observado a otros atribuyéndose creencias a sí mismos y atribuyéndonos creencias a nosotros. Ni el intérprete, ni el científico, pueden partir de una situación de aislamiento y construir, a partir de encuentros puramente causales con cosas y personas, una teoría del mundo y del lugar del conocimiento en él. Ni el problema de las otras mentes, ni el problema de los otros cuerpos pueden siquiera surgir si se reconoce que para tener una mente y una presencia corporal activa

5. Ésta es la manera en la que Gadamer explica cómo es posible la comprensión en la situación interpretativa que el círculo hermenéutico produce. Ver, por ejemplo, el párrafo 9 de *Verdad y Método I* (especialmente páginas 344 y 360-70).

en el mundo es condición de posibilidad que el sujeto haya estado expuesto a un "tú". Esta lección han intentado enseñárnosla muchos filósofos, desde Hegel hasta Wittgenstein. También Gadamer y casi Davidson.

En un corto trabajo como éste es difícil ir más allá del diagnóstico de un problema y de la sugerencia de una forma de aliviar la ansiedad que el problema pueda producir. Por esto las últimas líneas se limitan a llamar brevemente la atención sobre un proyecto que no puede desarrollarse aquí. Sólo señalar como antecedentes de esta perspectiva la discusión de Hegel de la dialéctica amo/esclavo y, en general, la concepción del conocimiento y la razón que se desprende de su *Fenomenología del Espíritu*, y los argumentos de Wittgenstein contra la posibilidad de un lenguaje privado que dependen, entre otras cosas, de aceptar que toda forma de autoatribución de estados intencionales es parasitaria del reconocimiento de otros atribuyéndoselos a sí mismos.⁶

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Davidson, D. 1967, "Truth and Meaning", en Davidson 1984, pp.17-36 ("Verdad y significado").
- Davidson, D. 1973, "Radical Interpretation", en Davidson 1984, pp.125-139 ("Interpretación radical").
- Davidson, D. 1974, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en Davidson 1984, pp.183-98 ("Sobre la idea misma de un esquema conceptual").
- Davidson, D. 1975, "Thought and Talk", en Davidson 1984, pp.155-70 ("Pensamiento y habla").
- Davidson, D. 1977, "The Method of Truth in Metaphysics", en Davidson 1984, pp. 199-214 ("El método de la verdad en metafísica").
- Davidson, D. 1984, *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press (hay traducción castellana: *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990).
- Davidson, D. 1994, "Dialectic and Dialogue", en Dreyer, G. et al. (eds.) *Language, Mind and Epistemology: On Donald Davidson's Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, pp. 429-37.
- Davidson, D. 1999, "The Emergence of Thought", *Erkenntnis* 51, pp. 7-17.

6. Además de poderosos argumentos filosóficos, existen interesantísimas investigaciones en las ciencias cognitivas que muestran el papel constitutivo que la perspectiva de otros juega en la formación y desarrollo de la propia. Toni Gomila (que utiliza también la rúbrica "perspectiva de la segunda persona") ha explorado ambos campos en una serie de interesantes artículos (ver, por ejemplo, Gomila 2001 y 2002).

- Gadamer, H.-G. 1951, *Verdad y Método*; Salamanca, Sígueme, 1977, traducción de *Wahrheit und Methode* por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.
- Gadamer, H.-G. 1959, "Sobre el círculo de la comprensión", en Gadamer 1986, pp. 63-70.
- Gadamer, H.-G. 1970, "La historia del concepto como filosofía", en Gadamer 1986, pp. 81-93.
- Gadamer, H.-G. 1970b, "Lenguaje y comprensión", en Gadamer 1986, pp. 181-94.
- Gadamer, H.-G. 1977, "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer", en Gadamer 1986, pp. 375-402.
- Gadamer, H.-G. 1986, *Verdad y método II*; Salamanca, Sígueme, 1992, traducción de *Wahrheit und Methode, vol. II* por Manuel Olasagasti.
- Gomila, A. 2001, "La perspectiva de segunda persona: mecanismos mentales de la intersubjetividad", *Contrastes, suplemento 6*, pp. 65-86.
- Gomila, A. 2002, "La perspectiva de segunda persona de la atribución mental", *Azafea. Revista de Filosofía*, 4, pp. 123-38.
- Hegel, G.W.F. 1802, *Faith and Knowledge*, New York, SUNY, 1977 (traducción al inglés de *Glauben und Wissen* por H. S. Harris y W. Cerf).
- Kant, I. 1790, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin, Lagarde und Friederich (hay traducción: *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, Madrid, 1990).
- Malpas, J.E. 1992, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, Truth and Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ramberg, B. 1989 *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Oxford, Blackwell.
- Rorty, R. 1980, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell.

CAPÍTULO 13
VERDAD HERMENÉUTICA
Y VERDAD DE LA REFLEXIÓN*

RAMÓN RODRÍGUEZ
Universidad Complutense de Madrid, España

Es indiscutible que lo más propio y genuino de la hermenéutica es haber sacado el concepto de verdad de su adscripción a determinados comportamientos humanos —los enunciados teóricos acerca del mundo— y mostrado la legitimidad de extenderlo a otras formas de experiencia. Y es su mérito haberlo hecho sin producir una ficticia nivelación de todas ellas, sino mostrando, con razones convincentes, la radicación de toda verdad sectorial (científica o natural) en una verdad más originaria a cuyo acontecer el hombre pertenece ya antes de que su reflexión filosófica se ponga en marcha. Desplazar la verdad desde la relación entre los enunciados y los hechos a los que se refieren hacia la aparición originaria del mundo mismo como horizonte de sentido es la obra esencial del pensamiento hermenéutico. La verdad de la hermenéutica, la verdad hacia la que la hermenéutica dirige la mirada y convoca a la reflexión es el acontecer de ese estar originario en un ámbito de sentido que se abre a la acción humana antes de que ella inicie su camino. La aparición (manifestación, desvelación, apertura) originaria de ese ámbito es el momento esencial de la verdad, que goza de una primacía insoslayable respecto del momento de la adecuación o correspondencia del decir a los hechos del mundo, de acuerdo con la argumentación heideggeriana del § 44 de *Ser y tiempo* de que lo que hace posible los comportamientos “verdaderos” del *Dasein* debe ser denomi-

* Este trabajo se enmarca dentro de las investigaciones llevadas a cabo gracias al proyecto PB1998-0838 del Programa sectorial de Promoción General del Conocimiento del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

nado "verdad" en un sentido más originario y radical. A dilucidar las formas y los rasgos principales de ese acontecer y los modos de pertenencia del hombre a él ha dedicado la ontología hermenéutica la mayor parte de su trabajo de pensamiento. Pero ¿agota esta tendencia a acentuar el peso de la verdad originaria todo lo que la reflexión hermenéutica puede y debe decir sobre el fenómeno de la verdad? Me gustaría contribuir a esa tarea ineludible de reflexión dirigiendo la atención hacia dos aspectos obligados de la consideración hermenéutica de la verdad: la conjugación entre verdad originaria y verdad enunciativa y la verdad del propio discurso hermenéutico. Pero antes es imprescindible realizar algunas precisiones sobre el estatuto y el lugar de la verdad originaria.

1. LA VERDAD ORIGINARIA Y LA RESPONSABILIDAD HUMANA

Hacer gravitar la problemática entera de la verdad asequible al conocimiento o a la experiencia humana sobre la pre-donación de un ámbito de sentido y considerar ésta como una forma *originaria* de verdad requiere un esfuerzo de comprensión que no se deje llevar por los malentendidos que siempre acompañan a la idea de origen o por la óptica, demasiado presente, de la filosofía trascendental. Sin pretender, como es obvio, realizar aquí todo ese esfuerzo, es necesario, no obstante, apuntar algunos trazos que sitúen adecuadamente la cuestión que centra nuestro propósito.

a) Ante todo hay que subrayar que la insistencia hermenéutica en tal ámbito originario no es el resultado de ninguna experiencia directa. Su originariedad reside justamente en su carácter no objetivo, no documentable mediante una experiencia parangonable a las que cotidiana o científicamente tenemos de las cosas. Su "descubrimiento" representa más bien el resultado de la comprensión de las limitaciones intrínsecas de la empresa moderna de construir un conocimiento plenamente objetivo y autofundado, capaz de dar enteramente razón de sí. Es en el ejercicio crítico de esta idea dominante de la modernidad filosófica y científica donde la hermenéutica se ha desarrollado como teoría filosófica y donde ha sacado a relucir que la distinción cognoscitiva sujeto-objeto radica en una apertura previa de sentido que los engloba a los dos y sin la que la relación entre ambos, tematizadas por teoría del conocimiento y metafísica de la subjetividad, no sería posible. Esta pertenencia del sujeto a un ámbito más radical que él es lo que hace estéril, a los ojos hermenéuticos, la problemática epistemológica tradicional de un comienzo absoluto.

b) La apertura originaria, que instituye el campo del sentido, ha de ser pensada como una *donación absoluta*, que proporciona a la acción humana el espacio abierto, el horizonte de posibilidades, que es su terreno propio. Supone, por tanto, un momento de *pasividad fundamental*, no sólo porque todo obrar y actuar humano se ejerce a priori en su interior, sino porque sólo gracias a ella la acción humana puede constituirse y ejercerse como tal. La recepción o aceptación del *dato* inicial del mundo abierto es la condición ontológica de la actividad humana y por eso marca la forma básica, primaria, de la *pertenencia* del hombre al hecho originario la verdad. Esta receptividad esencial impide que podamos comprender el ámbito abierto del sentido, de acuerdo con la representación "humanista" habitual, como un producto del propio obrar humano, como el resultado sin más de su acción histórica, atribuyendo así al hombre la responsabilidad última de lo que aparece. Con ello no haríamos otra cosa que empujar hacia atrás, en un regreso sin fin, el momento inicial el aparecer, pues todo obrar humano acontece ya en un ámbito previo.

El modelo heideggeriano de la *epojé* del ser tiene, en este contexto, la virtud de subrayar el hecho desnudo de la donación; pues el ser, al retraerse u ocultarse justamente a favor de lo que da y muestra, los entes, hace manifiesto el carácter de *don* de lo que aparece (el campo del sentido): el pensamiento no puede desplazarse de inmediato hacia la instancia donante, el ser, puesto que se retrae, pero deja en su retirada la marca de la proveniencia en lo que aparece, y en eso justamente consiste el don, en que no es un puro hecho bruto, sino algo dado, ofrecido, lo que quiere decir que posee un sentido *originado*. Dejando aparte ahora el papel de la *epojé* del ser en el pensamiento de Heidegger, la estructura que introduce es una buena vía de acceso al fenómeno originario de la verdad.

c) Lo instituido en el movimiento inicial del aparecer, lo que aparece y sus horizontes, no es un caos desordenado de luces, fuerzas, sombras, masas y energías, sino un ámbito con sentido, *el ámbito del sentido*. La imagen de un caos primitivo pre-histórico que es ordenado por el intelecto humano o la idea mítica de una fundación originaria de determinados comportamientos sociales, son inadecuadas para entender la verdad como apertura a la que la hermenéutica nos quiere remitir. Como Gadamer ha hecho ver, el recurso hermenéutico a lo originario nada tiene que ver con discursos más o menos oscuros sobre el "origen" o el "arjé", por más que algunas expresiones de Heidegger sobre la "voz del ser" resulten ambiguas¹. Se trata más bien de remitir los enunciados,

1. Cfr. Gadamer, H.-G., "Deconstrucción y hermenéutica", en *El giro hermenéutico*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 83-85.

las teorías o los textos al *mundo* y a la experiencia humana de él -por tanto a formas de comprensión- en el que cobraron su sentido primero. Pero eso supone que no hay un origen absoluto, un ámbito de sentido que pueda ser establecido por el pensamiento, si no es de manera mítica, como absolutamente inicial, sino siempre como proveniente, como iniciado.

La metáfora del naufragio ontológico, que Ortega y Gasset ha utilizado con frecuencia, es también un instrumento útil para hacerse cargo de la radicación del hombre en la verdad originaria, con tal de que no nos representemos otra vez la realidad como un caos, sino como una realidad histórica dotada de sentido. La desorientación del hombre —el naufragio— no es producto del absoluto sin sentido de la realidad (otra vez la imagen mítica), sino de encontrarse perdido sin saber a qué atenerse en un mundo cuyo sentido no resulta inteligible o atractivo; hoy, si miramos a la situación de nuestra época, podríamos decir casi lo contrario: la desorientación es más bien resultado del exceso de sentido, de la multiplicidad de los centros emisores de mensajes, de su incompatibilidad, etc.

d) La verdad originaria tiene carácter histórico. Y ello no sólo porque el ámbito a priori del sentido es un mundo iniciado y que acontece, sino porque su forma de presencia se da en la generación y la transmisión. La idea heideggeriana ya aludida de la retracción del ser acentúa esta historicidad, pues el momento de ocultación hace que el mundo manifiesto no se agote en su aparecer y queden abiertas nuevas formas de manifestación; en una palabra, queda garantizado el devenir. La historicidad de la apertura originaria se corresponde con la historicidad del hombre. Este solo puede participar de la verdad, incorporarse a ella, asumiéndola y proyectándose a partir de ella y, en esa asunción incesante, labrar su propia figura. La estructura de proyecto arrojado, el que la existencia humana sea constitutivamente el poder-ser *de* un haber-siempre-yasido marca perfectamente el modo de inserción del hombre en ese acontecer de la verdad y pone a la vez de manifiesto que la condición limitativa, temporal-histórica, de la comprensión es precisamente lo que la hace posible, lo que la potencia. De ahí la importancia radical de la idea de situación hermenéutica, que recalca precisamente el hecho de que la anticipación del comprender no es una estructura puramente formal, un movimiento vacío, sino materialmente determinado por las posibilidades ya realizadas, que se constituyen en horizonte de lo posible. De esta forma, toda intelección y enunciación de un estado de cosas está precedido, limitado y a la vez posibilitado por la situación en la que se origina. La finitud del comprender se torna así en *matriz ontológica* de toda forma de saber. Como es bien sabido, Gadamer ha llevado esta condición limitada de la comprensión a la problemática del conocimiento histórico, resaltando

la vinculación de la anticipación de sentido a la pertenencia a una tradición, contra el ideal objetivista que pervive en el historicismo diltheyano.

e) El aparecer originario en que consiste el acontecimiento de la verdad lo recoge el término heideggeriano *desvelación*, que sirve, en cierto sentido, como esquema del que surgen las variaciones del concepto hermenéutico de verdad. En efecto, lo que es común a todos los pensadores que se mueven en esta campo es el hecho de considerar a priori imposible una iluminación íntegra de la situación, es decir, la imposibilidad para el conocimiento científico o para cualquier forma de comprensión de adueñarse suficientemente de las anticipaciones de sentido que la hacen posible y que brotan del horizonte del mundo. La idea heideggeriana de un ocultamiento originario y estructural en el hecho mismo del aparecer, formando parte integrante de él, es la consagración ontológica de esta idea.

Si nos interrogamos ahora más de cerca por el lugar del hombre en el seno de ese acontecer originario de la verdad o, lo que es lo mismo, por el modo concreto en que se realiza su participación en él, la tradición de la ontología hermenéutica ha hecho coherentemente uso de términos que indican un arraigo y un grado de implicación muy superior a los conceptos en que las teorías tradicionales del conocimiento y de la verdad expresan las formas de relación entre ser y pensar. Así, por ejemplo, la palabra *correlación*, en torno a la cual articula la fenomenología toda la riqueza del análisis intencional, no aparece casi nunca y no juega un papel de importancia en la conceptualización de la experiencia hermenéutica; posiblemente, no porque no puedan ser descritas correctamente formas de experiencia de clara correlación entre el aparecer y lo que aparece, sino porque la palabra *correlación* mienta una estructura demasiado formal y neutra, que induce además a pensar en una cierta simetría entre los dos polos, lo que contradice claramente la forma en que la hermenéutica entiende el “estar en la verdad”. Lo mismo ocurre con la idea de *correspondencia* que, aunque contiene el aspecto positivo de responder, está gravada con la teoría de la verdad como “correspondencia”, que establece una suerte de homología, de paralelismo entre los extremos que se corresponden, muy alejada de lo que la hermenéutica quiere hacer ver.

La predilección hermenéutica por la idea de *pertenencia* (*Zugehörigkeit*) es una muestra inequívoca de su intento de dar expresión al hecho primordial de que, antes de toda acción libre, de toda conducta planificadora o de cualquier forma de reflexión, el sujeto humano está ya penetrado y poseído por el mundo sobre el que su acción recae. Pertenecer significa una relación de inclusión en la que el hombre está colocado de tal manera que aquello a lo que pertenece

forma parte de lo que él mismo es y no puede, por tanto, situarlo libremente ante sí y disponer de ello, o controlarlo a su antojo. La pertenencia, como inserción radical en el horizonte abierto del mundo, no tiene el carácter de un espectáculo al que asistimos; las diferencias que se perciben en el campo del sentido no son caleidoscópicas, sino *pro-positivas*: afectan, atraen o repelen, y por ello *reclaman, exigen* formas de hacer y de ser. *Responder* es, por ello, el modo humano de estar en el mundo. La ontología hermenéutica cree ver en la condición respondente del hombre la forma *primordial* de la pertenencia al mundo. Es primordial porque no describe comportamientos concretos a reclamaciones determinadas, pero da a entender que el hecho básico de la donación del campo del sentido (el aparecer del mundo) es una *apelación que demanda*, no un paisaje que pudiera contemplarse con "ojos de difunto", para utilizar la bella expresión de Valle-Inclán.

La estructura apelación-respuesta, que es el núcleo de la idea de *responsabilidad*, impera en todo el pensamiento hermenéutico y es el modelo fundamental con el que entiende la participación del hombre en la verdad originaria. Desde que Heidegger, en la reinterpretación de la analítica existencial que realizara en los años cuarenta, sustituyó la voz de la conciencia por la llamada (*Ruf*) del ser², el modelo apelativo rige completamente su pensamiento y señala el camino de la ontología hermenéutica: la pertenencia (*Zugehörigkeit*) es un escuchar (*hören*) al ser y es en esta escucha como el hombre realiza su propia esencia³. La apelación que mueve a la respuesta es el juego fundamental en el que se conjugan todas las declinaciones que Heidegger ha realizado del mismo hecho esencial que funda la condición humana. La participación del hombre en el *Ereignis*, la relación lenguaje-decir humano, o la relación verdad del ser-verdad enunciativa responden siempre al mismo esquema apelativo.

Gadamer acepta en lo esencial el esquema heideggeriano: La primacía del oír sobre el ver, que *Verdad y método*⁴ destaca, expresa perfectamente la dimensión de profundidad del lenguaje como medio de nuestra relación con la tradición: esta opera interpelando, dirigiendo palabras y mensajes que nos alcanzan y afectan y a los que no podemos escapar, como en el ámbito de la visión, volviendo la mirada a otra parte: no se puede prescindir *por completo* de la palabra de la tradición, no es posible taparse absolutamente los oídos; no aten-

2. Cfr. "Nachwort zu Was ist Metaphysik?", in: *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1967, p.103

3. Cfr. "Brief über den Humanismus", in: *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1967, p.148.

4. Cfr. *Wahrheit und Methode*, GW 1, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990, p. 466. Verdad y método, Salamanca, Sígueme, p.553

derla significa ya haberla oído, desatención que, por otra parte, sólo es posible parcialmente: cabe no seguirla en un sentido, pero se la acepta en otros; la condición histórica del hombre, que la experiencia hermenéutica muestra, consiste justamente en eso: en no poder no oír la palabra de la tradición. "Precisamente entonces, señala Gadamer, es cuando el concepto de pertenencia se determina de una manera completamente nueva. Es 'perteneciente' cuanto es alcanzado por la interpelación de la tradición. El que está inmerso en tradiciones (...) tiene que prestar oídos a lo que llega desde ellas. La verdad de la tradición es como el presente que se abre inmediatamente a los sentidos"⁵. De ahí la preferencia hermenéutica por la dialéctica de pregunta y respuesta, que expresa la forma viva de la comprensión: los textos plantean preguntas que obligan a su vez a preguntar para responder. Por ello todo decir enunciando algo sobre el mundo sólo encuentra su sentido viéndolo en su motivación, que siempre es una interrogación implícita que la situación le dirige⁶.

Si la responsabilidad es entonces la forma propiamente humana de pertenencia a la verdad originaria, importa insistir en que se trata de un concepto de responsabilidad que se aparta de la responsabilidad moral, y, en general, práctica, no sólo por ser ante todo ontológica, sino porque incide en el momento inicial de la responsabilidad: lo que pone de relieve es el movimiento de acogida a una iniciativa que el sujeto no pone. Consiste en un hacerse cargo de algo que nos es absolutamente dado. Por el contrario, la responsabilidad moral incide más bien en la autoría del sujeto sobre sus actos y en la previsibilidad de sus consecuencias, de acuerdo con determinadas opciones de valor. Por ello, sin restar ni un ápice a la utilidad y validez del análisis de la responsabilidad en términos de sus condiciones subjetivas (es, por cierto, llamativo que en general, el pensamiento hermenéutico sea tan poco sensible a ellas), es preciso insistir en que la pertenencia entendida como responsabilidad no expresa la simple sustitución de la posición cognoscitiva del sujeto ante el mundo por una postura práctico-vital. No basta con subrayar que el estar primario en el mundo es una trama de intereses y de relaciones que precede al conocimiento en sentido estricto. De lo que se trata es de que no son los intereses subjetivos los que

5. O.c., p. 467 (p.554)

6. La posición de Vattimo, tal como la expresa en *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, libro al que antepuse una introducción crítica, mantiene sustancialmente el modelo apelativo de la ontología hermenéutica, aplicándolo además al problema de la justificación racional del discurso hermenéutico: la hermenéutica, que no puede aducir instancias objetivas para su fundamentación, sólo puede verse a sí misma como una respuesta que arriesgamos a la interpelación que nos viene de la herencia histórica que habitamos, el "fin de la modernidad".

llevan la iniciativa y marcan la forma de inserción en el mundo, sino que es la apelación que el sujeto recibe de su habitar en la verdad la que coloca al sujeto históricamente en la posesión de sus intereses.

La responsabilidad es, pues, anterior a la disyunción teoría-práctica: no mira primero para luego responder prácticamente, sino que es la puesta en situación por la que estamos ya colocados en la permanente reclamación que nos dirige nuestro horizonte histórico.

2. EL LUGAR HERMENÉUTICO DE LA "ADECUACIÓN"

Las consideraciones que acabo de esbozar tienen el sentido de recordar algunos rasgos importantes del fenómeno, hermenéuticamente central, de "estar en la verdad" con vistas a situar el epicentro del "problema de la verdad", que comienza cuando se plantea cómo se articulan la verdad originaria y el sentido "natural" de verdad como adecuación o correspondencia, con las exigencias de validez objetiva que éste comporta. Yo no quisiera tratar ahora este problema en los términos epistemológicos predominantes, es decir, en qué medida la finitud del comprender afecta a los conocimientos que en ella radican, si la verdad como apertura histórica de sentido supone una restricción de la validez objetiva del conocimiento científico y filosófico, etc.⁷ Quisiera más bien llevar a cabo una especie de reflexión "topológica", en el sentido de buscar el lugar estructural que, prosiguiendo la línea argumentativa que se inicia en el estar responsable en la verdad, corresponde o debería corresponder a la verdad como adecuación. Sólo después de aclarado si tiene sentido y por qué mantener la adecuación en el interior de la experiencia hermenéutica cabe discutir las consecuencias epistemológicas que dicha experiencia tiene para la pretensión veritativa de los enunciados. Y a la vez se deshacen las ambigüedades acerca de si la concepción hermenéutica de la verdad destituye, sustituye o conserva la verdad-adequación.

¿A qué nos apela la apelación? ¿De qué tenemos que hacernos cargo? Esta es la cuestión fundamental a que nos conduce la reflexión hermenéutica sobre la verdad originaria, que acabamos de ver. Y es aquí donde, a mi entender, aparece con toda su fuerza la figura de la verdad-adequación y su lugar posible.

7. Me he ocupado de este aspecto de la cuestión en mi trabajo "La ontología hermenéutica entre la defensa y la superación del escepticismo", en J. A. Valor (Ed.), *Introducción a la metodología*, Madrid, A. Machado, 2002

Ya hemos visto que, siguiendo a Heidegger, toda la ontología hermenéutica ha situado en la donación pura del campo del sentido, en la manifestabilidad del mundo como horizonte, el hecho primario de la verdad. Estamos entonces ante la verdad como apertura, como aparecer originario o como des-velación, si se acentúa en ella el movimiento de ocultación o retracción del que la manifestación proviene. Es un tópico de la hermenéutica ciertamente bien fundado que esa verdad originaria no es a su vez "verdadera", no se deja entender con la idea de ajustamiento-a, de adecuación. Ésta sólo tiene sentido en el ámbito por ella abierto. ¿A qué instancia se podría tal aparecer originario adecuar? Para que esta cuestión fuera planteable, tendríamos que disponer de una donación o experiencia de él con independencia de la apertura originaria en que la verdad consiste, lo cual es obviamente absurdo, contradictorio con el propio concepto. Pero también es cierto que no tenemos una experiencia de la donación pura, de la dimensión abierta originaria, si no es como condición vigente de la verdad "regional" de las cosas y los enunciados. Y esto nos ayuda a pensar otro tópico hermenéutico fundamental: el del carácter segundo, derivado, de la adecuación, la idea que de una u otra manera rige en la concepción natural, pero también científica de la verdad.

Dejemos por un momento la idea clásica de que los términos de la adecuación son pensamiento y cosa (*adaequatio intellectus cum re*), que encierra múltiples problemas que ahora nos extraviarían, y pensemos en contexto fenomenológico, lo cual está justificado porque estamos hablando del *factum* primario del aparecer y la fenomenalidad es el tema de la fenomenología. Pues bien, el hecho fenomenológico básico es que nuestra experiencia del mundo no es un aparecer homogéneo de la multiplicidad y variedad de las cosas (el campo del sentido), sino que hay modos diversos en el mismo aparecer. Las diferencias no afectan sólo a las cosas, no son sólo *inter res et res*, sino a las modalidades en que aparecen. De entre ellas hay una que es fundamental: el aparecer de algo como siendo ello mismo, frente al aparecer de ese mismo algo en el modo de la re-presentación (*Vergegenwärtigung*) o de la simple mención (*Meinung*), o incluso en el modo de la ilusión o la falsedad: como no siendo ello mismo, sino otra cosa. *La relación de verdad que llamamos adecuación (correspondencia, concordancia, ajustamiento, etc.) tiene su razón de ser en esas diferencias en el aparecer: el juicio verdadero dice la cosa tal como es, es decir, el modo como la cosa aparece en el juicio coincide con el modo de aparecer como ella misma, es el mismo modo.*

Heidegger, que es a quien se debe la idea de la des-velación como fenómeno originario de la verdad, no ha hecho tabla rasa de esas diferencias, sino que las ha supuesto constantemente en su análisis, tanto en *Ser y tiempo* como en *De la esencia de la verdad*. A pesar de ciertos desarrollos ambiguos en algunos

textos, es a mi entender claro que tanto la libertad ek-sistente del hombre como el desocultamiento del ser están pensados como condiciones, no de cualquier aparecer, sino del aparecer de las "cosas mismas". Permítaseme una breve referencia a *De la esencia de la verdad*, el texto que, al iniciar el llamado "giro" (*Kehre*) de su pensamiento, ocupa un lugar determinante en la interpretación del significado de la des-velación. "El comportamiento está abierto al ente... Todo obrar y ejecutar, todo actuar y calcular está y se mantiene en lo abierto de un ámbito dentro del cual el ente, en lo que es y cómo es, puede situarse y dejarse decir. A esto se llega sólo cuando el ente mismo se vuelve representable en el enunciado representante, de modo tal que este se somete a la orden de decir el ente tal como es"⁸. Pues bien, me parece claro que lo que Heidegger denomina la apertura del comportamiento, cuya condición de posibilidad reside, como luego mostrará el texto, en la libertad que se hace libre para dejarse vincular al ente, no es un estar sin más abierto al campo del sentido, una especie de apertura indiscriminada a lo inteligible sin más, sino a la diferencia entre lo verdadero y lo falso; a lo que el comportamiento se liga por su libertad ontológica es a la medida-patrón (*Richtmass*) del ente en su mostrarse en sí mismo. Por eso Heidegger podrá decir de manera inequívoca que "el comprometerse con el estar desvelado del ente no se pierde en éste, sino que se desarrolla retrocediendo ante el ente, para que éste, en lo que es y como es, se manifieste y la adecuación representativa lo tome como patrón de medida"⁹. El tal-como de la verdad no es destituido, sino mantenido implícitamente en el descubrir propio de los comportamientos del *Dasein*. El fenómeno originario de la verdad (la libertad-eksistente) protege y resguarda las diferencias fenoménicas aludidas y liga el decir humano a ellas. *La apelación llama a proseguir el movimiento de la desvelación*, que sin el decir humano quedaría como abortado, colapsado. La responsabilidad es un compromiso con esa tarea del logos de hacer aparecer las cosas como son. La esencia del lenguaje humano es apofántica, manifestativa, pero una manifestabilidad que no nivela *apofaineszai* y *alezeuein*, sino que los mantiene en su diferencia.

Las consecuencias para la hermenéutica filosófica de estas consideraciones me parecen claras. La verdad como apertura originaria de un mundo histórico a la cual pertenecemos es una donación, un ofrecimiento de sentido, que en cuanto fáctico, es limitativo: nos da éste y no otro mundo. Pero lo que da lo *da a interpretar*. Es un completo malentendido imaginar la donación pura de la apertura originaria —la verdad de la hermenéutica— como la aparición de un

8. "Vom Wesen der Wahrheit", in: *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1967, p. 80

9. O.c., p. 84

universo rígido y cerrado, que no permitiera el menor movimiento de sentido. En la medida en que se da como *inteligible*, la comprensión de cualquier sector de la realidad es indisoluble de un campo de juego en el que el comprender se desarrolla. Incluso la más imponente e inamovible aparición de la naturaleza no impide, sino que deja abierta otra forma de entenderla, de acercarnos a ella, de contar con ella. Y es ésta la verdad de la hermenéutica: no hay aparición de sentido que no sea apertura, es decir, posibilidad: todo darse es darse como posible, como indicación de un tránsito que puede ser o no seguido. *La interpretación no es otra cosa que la acogida de lo que se da en el trasfondo de lo posible*: se acepta lo que el mundo ofrece y se toma como tal cosa o tal otra. La ontología hermenéutica ha puesto de relieve la universalidad de esta experiencia interpretativa del mundo, de tal forma que desde la percepción hasta la exégesis de textos responden a esta estructura.

¿Significa esta primacía de la posibilidad, asociada a la negación de la univocidad de lo dado, un rechazo de toda adecuación, o más en general, de toda pretensión de objetividad de la interpretación? Reparemos por un momento en el hecho primordial de que la interpretación está siempre ligada al avance de sentido que el mundo ofrece. No otra cosa significa estar o habitar en la verdad. La hermenéutica ha visto siempre con razón en él un índice de la *finitud positiva* de todo lo humano: lo que hace posible y potencia la comprensión es a la vez lo que la limita, y ha deducido, también con razón, la incapacidad del modelo de la visión intuitiva para dar cuenta de la experiencia, incluso inmediata, del mundo. Pero rara vez toma en consideración suficientemente que de la anticipación de sentido forman también parte las diferencias en el aparecer de que antes hablábamos. La pro-puesta de sentido nos da a entender las cosas y los acontecimientos del mundo en las diversas modalidades del aparecer. Justo porque las cosas aparecen en el ámbito avanzado por la pre-comprensión tiene sentido decir que son esto o lo otro. Y esto es así porque ese avance dibuja en las cosas una figura propia, un modo de aparecer que puede ser llamado originario porque está ligado a que lo dado se muestre, antes de toda reflexión explícita, como siendo, "de suyo", tal cosa. Cuando Heidegger sostenía que el percibir es interpretativo-comprensor¹⁰ estaba poniendo de relieve que también el simple percibir está ligado a la estructura anticipativa del comprender, pero a la vez, la legitimidad de que, en ese marco, lo que descubre, lo muestra como "la cosa misma". Lo que aquí vemos es un libro y lo es con todos los derechos ontológicos del "es", con independencia de que otro contexto nos lo pueda pro-poner como arma arrojada, material combustible, etc. Lo importante es

10. Cfr. *Sein und Zeit*, p. 149.

que el avance de sentido que nos da las cosas a interpretar distingue a priori (y al decir a priori quiero decir que nos movemos ya en esa diferencia) la percepción interpretativa como libro, de su interpretación como instrumento de percusión o como vaso. Las diferencias entre lo originario (libro), lo derivado (instrumento de percusión) y lo falso (vaso) son constitutivas de la fenomenalidad (el sentido) y no pueden, sin violencia, ser difuminadas. *Yo llamaría hermenéutica fenomenológica a aquella forma de pensamiento que se hace responsablemente cargo de las diferencias fundamentales del aparecer, que no las diluye en el manierismo de la interpretación y que busca reconstruir el suelo, el trasfondo de sentido, de cuya anticipación ha surgido la figura "originaria" de algo (sea una cosa, un concepto, una realidad cultural).*

En cierto sentido, todo lo que estoy tratando de expresar acerca de la presuposición de las diferencias en el aparecer cabría entenderlo como una especificación o un desarrollo de lo que Gadamer llama "anticipación de la perfección" (*Vorgriff der Vollkommenheit*), que tiene un lugar relevante en el conjunto de las anticipaciones de sentido en que consiste nuestra pertenencia a la tradición. En efecto, como Gadamer ha puesto de relieve, la comprensibilidad de un texto no depende sólo del supuesto de que hay en él una unidad inmanente de sentido, un sentido pleno que puede ser entendido, sino de "que la comprensión del lector está constantemente dirigida por expectativas trascendentes de sentido que surgen de la relación con la verdad de lo que el texto dice"¹¹. En estas expectativas ligadas a la pretensión de verdad de lo que leemos, oímos o decimos están contenidas las diferencias fenoménicas aludidas, o para ser exactos, estas diferencias son las que constituyen esa pretensión de verdad con que nos dirigimos al texto y que el texto mismo presenta a quien se acerca a él. Y son, por otra parte, un componente capital de la comprensión histórica e incluso filológica. Con gran acierto Gadamer ha hecho ver que la verdadera simultaneidad —actualizar el pasado, traerlo al presente— a que el conocimiento histórico aspira no lo produce una fiel reconstrucción de lo acontecido, si tal cosa fuera posible, sino la anticipación de su verdad: "el verdadero enigma y problema de la comprensión es que lo simultaneado era ya coetáneo a nosotros como algo que pretende ser verdad. Lo que parecía mera reconstrucción de un sentido pasado se funde con lo que nos atrae directamente como verdad"¹². La anticipación de la verdad es así un momento ineludible de la comprensión, que ninguna interpretación puede marginar.

11. *Wahrheit und Methode*, GW 1, p. 299. (Verdad y método, p363)

12. *Was ist Wahrheit?*, GW 2, p. 55. ¿Qué es verdad?, en Verdad y método II, p. 61

Por el contrario, las consecuencias que el nihilismo hermenéutico¹³ extrae del carácter interpretativo de la existencia, de su manera de ver esa finitud positiva, apuntan a muy otra dirección. La dependencia de toda interpretación del previo abrirse histórico del campo del sentido y la apertura de posibilidades que éste lleva consigo tienen para él un significado inequívoco: la ausencia de toda instancia objetiva en la comprensión. Ausencia que, en términos ontológicos y epistemológicos a la vez, quiere decir que el pensamiento —la interpretación— carece de una "realidad" a la que tuviera que atenerse y que impusiera, en alguna medida, el sentido de la interpretación. Pensar la posibilidad contraria, esto es, la presencia de alguna "cosa misma" en el ámbito de la interpretación es lisa y llanamente permanecer en el interior del cerco de la metafísica. Y es esta la clave con que se lee el papel de la hermenéutica: la experiencia interpretativa del mundo no es que ponga de relieve que no hay realidad objetiva, es que la hermenéutica es la única forma de respuesta al destino del ser que rige en la época del final de la metafísica. Es la convicción del acabamiento del modo metafísico de pensar, identificado siempre con la presencia de un *ontos on*, de una realidad verdadera que sirve de fundamento último e ineludible, ante el que no cabe más que el acatamiento obediente, lo que conduce la interpretación nihilista del comprender.

Y es aquí, en esta compenetración indiscutida entre metafísica, así entendida, y pretensión de verdad o, si se quiere, "originariedad", donde veo los malentendidos más llamativos y que más dificultan una inteligencia serena de las relaciones entre hermenéutica y verdad y de donde proviene a su vez la confusa situación de la verdad-conformidad: no se sabe bien si la verdad hermenéutica la liquida, la sustituye, es una alternativa a ella, o simplemente la declara secundaria.

"No hay hechos, solo interpretaciones". La frase directriz de Nietzsche, entendida con la clave metafísica citada, niega justamente la presencia, en la experiencia real del mundo, de una donación de puros hechos, de cosas en sí, ante los que sólo quepa registrar fielmente lo que ellos imponen. Esta sería la verdad-adequación: el fiel reflejo del hecho puro, es decir, desnudo de toda anticipación de sentido. Como tal representación de la verdad es hermenéuticamente invariable, cae con ella la verdad-adequación, y con ella toda forma de objetividad, etc. Sólo queda la interpretación: nos movemos siempre ya entre interpretaciones. Esta consecuencia, que podría ser aceptable, es eminentemente ambigua, pues de lo que se trata justamente es del alcance de ese "sólo". Y es que, para avanzar en mi argumentación, la renuncia a la objetividad significada por la

13. Me refiero a la posición explícita de Vattimo en el citado libro.

verdad-adequación es demasiado apresurada: en efecto, las diferencias fenoménicas que dan lugar al tal-como de la verdad están del lado de acá de la disyuntiva hecho/interpretación, son internas al movimiento del comprender; forman parte del sentido que lo interpretable presenta en la interpretación. No dependen en modo alguno de una metafísica realista, aunque tampoco la excluyen a priori. El concepto fenomenológico de cosa misma no puede ser confundido con el de cosa en sí, o verlo como una sombra o un resto de ésta. Por el contrario, integra, en su diferencia con las otras modalidades del aparecer, nuestra experiencia preteórica del mundo y sale plenamente a la luz en lo que Aristóteles llamaba lenguaje apofántico, el lenguaje al que le es consustancial la pretensión de decir lo que las cosas son. Esta pretensión y su posible cumplimiento, que se dan en el interior de la comprensión, son *regulativas de la interpretación* y no desaparecen con el agotamiento del modelo "metafísico" de pensar. Es cometido de la hermenéutica filosófica pensar su lugar, es decir, interpretar su papel, su alcance y su significado y llevar a cabo una teoría de los distintos niveles en que tal idea regulativa se ejerce: la verdad, como el ser, se dice de muchas maneras (no es lo mismo el plano de la percepción, que el de la ciencia, que el de la historia, etc.) y no se reduce a la unívoca relación hecho puro-intuición reflejante en que Vattimo o Rorty parecen encasillarla. Me parece, por eso, poco productiva la tendencia evidente de la hermenéutica con "vocación nihilista" a devaluar la pretensión veritativa de la interpretación, incluso en sectores de la experiencia en que tiene pleno sentido, a partir de una concepción de la verdad como apertura que parece olvidar el fenómeno del que partía. Que la verdad de la hermenéutica resida primordialmente en hacer ver la pertenencia de toda experiencia a un abrirse más originario no impide tener ojos para el significado de la verdad que en él se funda.

Un síntoma notorio de la distorsión que produce la omnipresencia negativa del modelo metafísico la ofrece el modo como Vattimo entiende lo que llama la "evidencia de la conciencia": como la intuición inderogable de un fundamento que, dándose en una presencia inmediata, funciona como una autoridad que impide ulteriores preguntas y se impone sin dar explicaciones¹⁴. La evidencia es, podríamos decir, la forma de la verdad que corresponde a la violencia intrínseca de la metafísica. Ante tal interpretación resulta difícil no preguntarse qué forma de hermenéutica es aquella que transforma el sentido de algo en su contrario. ¿Puede seriamente entenderse la vivencia que la fenomenología llama *Erfüllung*, la conciencia del cumplimiento de una significación por el darse de la cosa mentada, como una dogmática imposición que bloquea la posibilidad de

14. Cfr. Vattimo, G., o. c., p. 72, 135

nuevas preguntas o perspectivas sobre ella? ¿o cabe, incluso en la tradición racionalista caracterizar el momento de máxima inteligibilidad que representa la evidencia como una especie de obligado *sacrificium intellectus* que reduce al silencio? Me parece que no es ahora necesario aducir las varias razones por las que me parece esta interpretación distorsiona lo que quiere interpretar; sólo quiero traerla a colación como ejemplo de la verdad que está implícitamente rigiendo en el ejercicio de la comprensión. Si esta interpretación me parece distorsionadora no es porque yo posea -o crea que poseo- un acceso privilegiado a la cosa misma, desnuda y sin mácula, que llamamos evidencia, para así poderla comparar con la interpretación. Es algo más complejo y a la vez más factible: es que la interpretación, esta interpretación, habla de algo que está ya ahí antes de ella, que tiene ya por tanto sentido, un sentido que no se da en la inmediatez de la primera aproximación, pero que está en el fenómeno de que se trata y que mide constantemente lo que la interpretación dice, en un proceso siempre abierto. *Pero nunca se suprime la distancia entre el sentido del fenómeno y su interpretación*. Por eso ésta se rige regulativamente por aquél y por ello tiene pleno sentido decir, en mi caso, que yo no veo que el fenómeno de la evidencia se deje interpretar como *sacrificium intellectus*. El razonamiento hermenéutico nos obliga entonces a indagar en los supuestos de la interpretación en la que no creemos, en sus anticipaciones de sentido, para descubrir tal vez en ellas el factor más o menos directamente responsable de la inadecuación que nos parece apreciar en la interpretación. Y así de nuevo y continuamente, porque lo interpretable, que se ofrece siempre en el horizonte de la posibilidad, no cierra a priori otras perspectivas. Pero en el desarrollo *interno* del proceso de la comprensión la verdad-adequación juega un papel constante. Por eso, el conflicto de las interpretaciones no es una disputa entre pequeñas voluntades de poder que intentan adaptar las cosas a su proyecto interpretativo, sino discusión crítica entre pretensiones de verdad.

3. LA VERDAD DEL DISCURSO HERMENÉUTICO Y LA REFLEXIÓN LÓGICA

Pero si la verdad-adequación mantiene un lugar legítimo e indestructible en el amplio campo de la interpretación abierto por la desvelación o apertura —el concepto hermenéutico de verdad—, queda todavía sin decidir en qué medida el propio discurso hermenéutico, aquel en el que se muestra el hecho originario del aparecer y nuestra pertenencia a él, puede ser entendido como verdadero. En tanto que teoría filosófica o pensamiento que piensa nuestra situación en el mundo, ¿cuál es la verdad que la hermenéutica entiende aplicable a sí misma?

¿Es ella la pura expresión de la verdad originaria, una especie de revelación sin más? ¿O está sujeta, como cualquier interpretación que acontece en el ámbito ya abierto del sentido, a la pretensión de verdad marcada por la adecuación?

La peculiaridad del discurso hermenéutico estriba en que no puede dejar de jugar a la vez en el terreno delimitado por ambos sentidos de verdad. Por un lado, es evidente que la hermenéutica no puede prever para sí la forma habitual de la verdad-adequación, basada en la posición ob-jetiva de un sujeto ante un determinado estado de cosas, porque su "tema" es justamente hacer ver la *pertenencia* al acontecer histórico y lingüístico del ámbito del sentido, que forma parte de lo que somos y que ejerce su acción siempre antes de toda objetividad. La particularidad del hecho al que la hermenéutica se consagra establece a *radice* una inadecuación entre el decir y lo que pretende ser dicho que hace imposible enjuiciar el discurso hermenéutico con la clave de la correspondencia o con los criterios de la objetividad standard. Los enunciados de la filosofía hermenéutica, en la medida en que se esfuerzan por manifestar una facticidad que no es un hecho objetivamente dado, sólo pueden ayudar a comprenderla mostrando indirectamente la vigencia de algún momento de ella como condición de nuestro hacer o entender algo, o expresándola, interpretativamente, a través del análisis de comportamientos humanos, vigencias sociales o monumentos significativos de la cultura. Son verdaderos en el sentido de que se esfuerzan por *sacar a relucir*, por *dar noticia* de algo que no se puede aducir como un dato que podamos reflejar mejor o peor y examinarlo críticamente. Desde el punto de vista de su poder notificante se parecen más al tipo de comunicación que proporciona la verdad antepredicativa que a la verdad propiamente discursiva. Esta carencia de una estructura nítida de adecuación entre logos y objeto lleva consigo, subjetivamente hablando, que la filosofía que se entiende como hermenéutica se mueva siempre en una cierta inseguridad, en esa peculiar oscilación entre certeza e incerteza de la que hablaba Heidegger, y para la que reclamaba un carácter propio y genuino, ajeno al patrón de medida de la cartesiana certeza incontrovertible¹⁵, que convierte toda forma de conciencia de verdad en escalones hacia ella.

Pero, por otro lado, no es menos cierto que la hermenéutica piensa en el terreno ya abierto de la verdad originaria que ella muestra y que pertenece a su acontecer histórico exactamente igual que cualquier otra forma de pensamiento. No puede, por tanto, reclamar ningún estatuto privilegiado y dejar la pretensión de verdad inherente al discurso apofántico, que puede ser verdadero o falso, para las ciencias y ontologías regionales, quedándose ella con una suerte

15. Cfr. GA, 29/30, p 28

de verdad como manifestación que sólo podría ser aceptada como se acepta una revelación. Un intento de discriminación por otra parte inútil, pues el pensamiento hermenéutico no puede dejar de expresarse en el lenguaje apofántico y con él se introduce una verdad que no puede consistir ya en el reconocimiento de la pertenencia al acontecer de la apertura histórica, sino en la mejor o peor manifestación de esa pertenencia, en su decirlo o no "adecuadamente". ¿Es esto una exigencia ajena al discurso hermenéutico o por el contrario una muestra de que, como todo discurso, contiene una ineludible pretensión de verdad? En las múltiples reflexiones que Gadamer ha efectuado sobre el sentido de su propia obra es frecuente encontrar expresiones que denotan que el pensamiento hermenéutico juega claramente en el terreno del lenguaje veritativo: ¿qué otra cosa puede significar que la hermenéutica sea "una teoría de la experiencia real que es el pensar"¹⁶ o que *describa* "el modo de experiencia humana del mundo en general"¹⁷? La autocomprensión del propio trabajo como teoría de una determinada realidad o como descripción da a entender que, aunque no se trate de un hecho puesto ante los ojos para ser descrito, el discurso que quiere hacerlo ver no puede dejar de atenerse a una "cosa misma", a la que tiene una y otra vez que tratar de ser fiel, dándole voz en la interpretación de una experiencia que ya está ahí antes de que él se ponga en marcha. Probablemente por ello Gadamer consideraba que su "libro se asienta metodológicamente sobre un suelo fenomenológico"¹⁸. La idea, puramente formal, de la verdad-adequación, sigue jugando su papel de instancia crítica en el pensamiento hermenéutico.

Y en el fondo no puede ser de otra manera, pues *la verdad originaria no es una verdad discursiva*, no es una verdad del logos, sino un acontecer real, el hecho mismo de la fenomenalidad, en que se inserta todo ser real y todo discurso. Heidegger, en un famoso texto de *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, reconocía que la cuestión de la *alezeia*, del desocultamiento originario, no es la cuestión de la verdad, por lo que resulta equívoco seguir denominando con el mismo término, "verdad", tanto a la *Lichtung* de la presencia como a la pretensión de conformidad de los enunciados, los *verba dicendi*¹⁹. Y por eso no es ninguna casualidad que el pensamiento que quiere decir la *Lichtung* originaria o el *Ereignis* necesite "superar los impedimentos que con facilidad hacen insuficiente un tal decir"²⁰, el mayor de los cuales es, justamente, hablar

16. GW 2, p.446 (Verdad y método, p. 19)

17. O.c., p.230

18. O. c., p. 446

19. Cfr. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, M. Niemeyer, 1969, p. 76-77

20. O. c., p. 25

en las proposiciones enunciativas del lenguaje apofántico, lo que de manera muy wittgensteiniana le lleva a cuestionar al final de su conferencia *Tiempo y ser* todo el esfuerzo realizado en ella para decir enunciando alguna palabra valiosa sobre el *Ereignis*. Pero la teoría de la experiencia hermenéutica no pretende hablar de la verdad originaria *in modo recto*, no pretende pensar el ser sin el ente, sino hacerla ver a través del análisis de “lo que realmente hacemos cuando comprendemos”, por lo que tiene un terreno propio al que atenerse, en el que ejercer el análisis y desvelar sus implicaciones.

Que la hermenéutica se vea forzada a vivir en los dos tipos de verdad es una exigencia interna de su pensamiento, que no puede desterrar. Pues su idea central de la finitud ontológica de la comprensión le obliga a compartir la pretensión de verdad que como saber acerca de nuestro estar en el mundo lleva consigo y la limitación de ese saber a la apertura histórica de sentido representada por la verdad originaria. “Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que pensar al mismo tiempo su propia historicidad”²¹, lo que en nuestro contexto equivale a decir que la reflexión hermenéutica tiene que compatibilizar la pretensión de verdad, de alcance universal, de su tesis acerca de la finitud histórica del comprender con la aplicación a sí misma de esa finitud que enuncia. Es la misma reflexividad que encierra la idea de conciencia histórico-efectual, que significa a la vez “conciencia producida por la marcha de la historia y determinada por ella y conciencia de ese ser producido y estar determinado”²². La hermenéutica, en cuanto expresión de esta conciencia, tiene por fuerza que atender a sus exigencias y hacer ver que su saber acerca de la constitución histórica de todo saber no la libera de ella, sino que la afecta, porque no es una segunda conciencia, sino la misma.

Pero con ello es inevitable que el pensamiento hermenéutico choque con las exigencias, no menos perentorias, de otra forma de reflexión, aquella que reside en el lenguaje apofántico, que puede siempre, por principio, enunciar su verdad implícita en una nueva proposición, también veritativa, y objetivar sus propias condiciones de verdad. Es lo que ocurre típicamente en el tradicional argumento contra escépticos, que muestra la contradicción performativa existente entre la afirmación escéptica (o relativista), que niega la verdad (o la restringe), y la pretensión formal de verdad con que se enuncia. Es la capacidad reflexiva del discurso enunciativo, que puede objetivarse a sí mismo incluyéndose en lo que enuncia, la que revela la contradicción. Gadamer se ha hecho cargo de este esquema argumentativo, vuelto ahora contra la tesis hermenéutica de la finitud

21. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, p. 305

22. Gadamer, GW 2, p.444.

histórica de la comprensión, acusada en consecuencia de relativismo, en el ámbito general de su disputa con la filosofía de la reflexión. Lo que llama la atención y resulta altamente revelador de su posición es que, a su entender, el denominado “argumento de la reflexión” en vez de refutar la validez de la hermenéutica lleva más bien a cuestionar el valor de verdad de la reflexión²³. Este contraataque no es, creo yo, una muestra de soberbia, de seguridad inmovible en la propia tesis, sino de perplejidad ante lo que parece un juego de prestidigitación que, en un instante, mediante un ardid lógico, hace desaparecer toda la experiencia hermenéutica trabajosamente analizada, que es la *verdad material*, el *contenido veritativo* del pensamiento hermenéutico. Aceptar que la reflexión del discurso sobre sí mismo, al revelar la contradicción, invalide la experiencia hermenéutica, significaría que la reflexión tiene el poder de escapar a la condición finita de nuestro ser. Gadamer no puede admitirlo, pues como ha recalcado tajantemente “la conciencia del condicionamiento no cancela éste en modo alguno”²⁴. De ahí que tienda, como antes Heidegger, a minimizar el argumento de la reflexión, reputándolo de meramente formal y aproximándolo a la artificialidad de las argumentaciones sofísticas, incapaces de proporcionar conocimiento real alguno.

Pero la acusación de “apariencia formal” no basta. Es necesaria una estrategia más de fondo que intente hacer ver que la verdad de la hermenéutica sigue estando ahí, a pesar de la contradicción enunciativa. A mi entender, esa estrategia se encuentra en el intento de *Verdad y método* de separar la reflexión que representa la conciencia histórico-efectual de la reflexión lógica que rige en el argumento contra escépticos. Gadamer se esfuerza para ello en mostrar que la conciencia hermenéutica es una forma de la experiencia vital, sujeta a sus mismas limitaciones, y que, por tanto, el discurso hermenéutico no tiene *primordialmente* el carácter teórico-filosófico de enunciar una tesis universal, sino de decir lo que de hecho está pasando cuando comprendemos. Un texto de *Verdad y método* lo insinúa claramente cuando pide distinguir niveles lógicos y no situar en el mismo rango la conciencia hermenéutica y las afirmaciones teórico-objetivas: “es uno de los prejuicios de la filosofía de la reflexión el considerar como una relación entre frases cosas que no están en el mismo nivel lógico. Por eso el argumento de la reflexión está aquí fuera de lugar. No se trata de relaciones entre juicios que deban mantenerse libres de toda contradicción, sino de relaciones vitales. La constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo está en condiciones de abarcar las relaciones vitales más diversas”²⁵.

23. Cfr. *Wahrheit und Methode*, GW 1, p. 350

24. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW, I, 452.

25. *Ibidem*.

Aunque resulte difícil entender con alguna precisión qué signifique aquí "relaciones vitales", el sentido del pensamiento de Gadamer es inequívoco: *el nivel de la conciencia histórico-efectual es el de la propia experiencia del mundo y su carácter consciente no la eleva por encima de ella*. Es en la estructura ontológica de esa experiencia, en su lingüisticidad intrínseca, que hace que la relación del hombre con el mundo sea un interpretar palabras que presentan lo que es, donde radica la universalidad de la hermenéutica y no en una tesis teórica. Casi siempre que Gadamer habla de universalidad la atribuye a una "dimensión", a un "aspecto" y rara vez a una declaración teórica. Con ello se destaca que la hermenéutica no es primariamente una teoría acerca de algo, sino una dimensión que pertenece a la matriz ontológica de la experiencia del mundo y que, por tanto, no se restringe a un ámbito determinado de ella (el arte, la comprensión de textos, etc.). El saber reflexivo que expresa esta universalidad ("todo nuestro conocimiento es finito e históricamente condicionado") no supone alcanzar una posición incondicionada, en el sentido de que la posesión de ese saber le habilitara para, en la concreta relación con el mundo, que pertenece un nivel anterior a la reflexión, obtener una posición segura e inamovible. El saber universal de la reflexión no proporciona ningún dominio sobre la experiencia pre-reflexiva, no extiende su universalidad hasta los conocimientos concretos que en ella se realizan, que es donde debería mostrar su efectividad, liberándola del condicionamiento. Por ello, cuando se formula en un principio teórico que, como tal, tiene su propia pretensión de validez universal, no por ello altera la finitud ontológica de la comprensión²⁶; tiene por el contrario que ser compatible con ella, pues en la práctica real de la vida sabemos que la conciencia del condicionamiento no lo suprime, sino que ayuda lúcidamente a hacerse cargo de él. La aceptación de la aparente contradicción no supone, como piensa Apel, "la capitulación de la razón y la interrupción del discurso argumentativo mediante un fallo inapelable"²⁷, sino precisamente la necesidad de no conformarse con ella y buscar la conciliación entre la expresión veritativa de la finitud ontológica y la verdad de la reflexión lógica. El fallo inapelable

26. "Si se hace valer el principio de la historia efectual como un momento estructural de la comprensión, esta tesis no encierra con total seguridad ningún condicionamiento histórico y afirma de hecho una validez absoluta; y sin embargo la conciencia hermenéutica sólo puede darse bajo determinadas condiciones históricas"(Gadamer, GW, II, 443)

27. Apel, K.-O., "Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen? Zu Gadamer's Versuch, die Frage nach der Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten", in: *Auseinandersetzung in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998. Trad. Esp. en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 156.

lo representa por el contrario el argumento de la autocontradicción performativa, que destituye sin contemplaciones la verdad de la experiencia hermenéutica. Ambas son en su nivel verdaderas y el esfuerzo de Gadamer por hacerlas compatibles es indiscutible.

Pero, como en tantas ocasiones, Gadamer no se empeña en elaborar una pulida argumentación para distinguir los niveles lógicos de ambas posiciones, sino que confía la posibilidad de una conciliación entre hermenéutica y reflexión lógica a la obra del lenguaje. Es en éste donde reside la universalidad de la hermenéutica en su auténtico sentido: porque en él se presenta el todo de lo que es y porque en virtud de su carácter omniabarcante está abierto a toda posible forma de alteridad. Si algo queda claro en las páginas finales de *Verdad y método* es que el lenguaje, a diferencia de todo relativismo lingüístico, no es una estructura sintáctico-semántica ni una visión del mundo a la que estemos atados y que impida el acceso a otros mundo posibles. *La idea de acepción del mundo (Weltansicht) ligada al lenguaje juega un papel estrictamente opuesto al del relativismo lingüístico*, pues lo que con ella se dice es que la esencia del lenguaje es presentar el mundo, hacerlo visible y que sólo en esta presentación el mundo es mundo; el uso del concepto fenomenológico de escorzo (*Ab-schattung*), que Gadamer utiliza en este contexto, aclara perfectamente la situación: el escorzo lingüístico del mundo no clausura a éste en una visión fija, sino que, como el escorzo perceptivo, está potencialmente abierto a nuevos escorzos, que son presentaciones del *mismo* mundo, que se amplía progresivamente. Lejos de fundar una multiplicidad de culturas paralelas e incommunicables que simplemente se toleran, como en el multiculturalismo actual, la universalidad del lenguaje consiste en que configura un *universo*, un todo potencial capaz de acoger la diversidad y es en ese universo en el que realmente vivimos. Naturalmente, no un universo que podamos contemplar reflexivamente como una totalidad dada, sino un mundo que expresamos desde dentro como un horizonte que nos rodea y que siempre puede ser ampliado.

Esta obra del lenguaje, que es el médium de la experiencia hermenéutica, produce también el resultado fundamental de diferenciar e integrar los niveles vitales que dan lugar a las visiones contrapuestas de la reflexión y de la experiencia hermenéutica. "¿Y no es realmente el lenguaje el que actúa para arreglar y ordenar las estratificadas relaciones vitales (*geschichtete Lebensverhältnisse*)?"²⁸ se pregunta Gadamer. Lo mismo que nos las arreglamos para mantener legítimamente unidas y conciliadas en nuestro saber vital la visión ptolemaica y la visión copernicana del sol, ambas "tesis", la finitud ontológica de la herme-

28. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW, I, 452.

néutica y la validez absoluta de su expresión reflexiva, pueden conciliarse. Cómo se produce este rendimiento del lenguaje, cómo explícitamente acontece la diferencia y la compatibilidad, de forma que la contradicción desaparezca, es algo que *Verdad y método* no aclara satisfactoriamente. Precisamente por ello el “argumento de la reflexión” sigue dando *hermenéuticamente* que pensar.

II

PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA, HISTORIA

CAPÍTULO 14
REFLEXIÓN HERMENÉUTICA
A LA LUZ DE LA DECONSTRUCCIÓN¹

ALBRECHT WELLMER

Universidad Libre de Berlín, Alemania

Comenzaré con una pregunta; podría denominarse una pregunta sobre el “método”: ¿Acaso existe un lugar desde el que sea posible hablar de manera apropiada sobre la relación entre hermenéutica y deconstrucción? Cuando se piensa en las discusiones del pasado, también en las discusiones entre Gadamer y Derrida, podría tenerse la impresión de que, en el caso de la hermenéutica y la deconstrucción, se trata de dos “posiciones”, maneras de pensar, puntos de vista o incluso “paradigmas” distintos, desde cada uno de los cuales se pierde de vista algo así como un “derecho” del otro. Sin embargo, no puede darse realmente un lugar neutral, “imparcial”, para resolver la disputa entre hermenéutica y deconstrucción, ni aquí ni en cualquier otra disputa entre filósofos. Por lo tanto, se trata de encontrar un lugar que aun no siendo neutral permita, sin embargo, un movimiento, un acercamiento, un *cambio de posición*. El lugar desde el que intentaré acercarme a la deconstrucción —más exactamente, a algunas de las posiciones de Derrida— es la hermenéutica de Gadamer. La reflexión hermenéutica de la que se habla en el título de mi ponencia es por ello, sobre todo, la reflexión hermenéutica tal como se encuentra, impulsada por Heidegger, en la obra de Hans-Georg Gadamer, en especial en su libro *Verdad*

1. Esta ponencia es una nueva versión minuciosamente revisada y muy ampliada de un texto que fue publicado bajo el título „Hermeneutische Reflexion und ihre dekonstruktive Radikalisierung. Kommentar zu Emil Angehrn“ [“Reflexión hermenéutica y su radicalización deconstructiva. Comentario a Emil Angenehm”] en A. Kern y Ch. Menke, *Philosophie der Dekonstruktion*, Frankfurt am Main, 2002.

y método². Mi ponencia será fundamentalmente el intento de realizar una nueva lectura crítica de las ideas y líneas de reflexión centrales de este libro. A través de esto intentaré mostrar que la reflexión hermenéutica reclama, por sí misma, una radicalización deconstructiva. Esta radicalización deconstructiva de la reflexión hermenéutica no significa el final de la hermenéutica o su trasposición en la deconstrucción —la cual, por su parte, no puede liberarse, según pienso, por completo de la órbita de la hermenéutica—; pero sólo si no se renuncia a esta radicalización deconstructiva de la reflexión hermenéutica se podría, quizás, estar de acuerdo con Gianni Vattimo, cuando afirma que la hermenéutica —vale decir ahora la reflexión hermenéutica en sus diferentes acuñaciones— es la filosofía de la modernidad.³

Acabo de caracterizar a la hermenéutica de Gadamer como el “lugar” desde el que intentaré acercarme un trecho a la deconstrucción. La determinación más precisa de este lugar es por sí misma una empresa hermenéutica. La reflexión hermenéutica, así, no sólo como objeto de la investigación, sino como algo que debe preceder siempre a esta investigación y le muestra la dirección. Esto constituye ya un ejemplo de aquel círculo hermenéutico cuya reinterpretación, inspirada por Heidegger, representa el núcleo productivo de la hermenéutica de Gadamer. Gadamer critica el objetivismo de la hermenéutica anterior, que entendía el círculo de la comprensión únicamente como un movimiento circular de la comprensión entre el todo y las partes de un texto, o bien entre el texto y su contexto, como si el intérprete pudiese descifrar el sentido de un texto, aunque quizás sólo en una aproximación infinita, libre de prejuicios y sin implicarse adoptando una postura ante su pretensión de verdad. Frente a esto, la nueva acepción de Gadamer respecto al círculo hermenéutico afirma que en toda interpretación de expresiones lingüísticas y textos entran en juego de manera constitutiva el lenguaje, los prejuicios, el horizonte histórico, la comprensión de sí y de la cosa que realiza el intérprete. Y esto quiere decir, asimismo, que el intérprete se ve envuelto necesariamente en un “juego de verdad” con el texto a interpretar. No es la falta de prejuicios lo que caracteriza a un

2. (N. de los T) La traducción de las citas textuales de *Verdad y Método* se ha tomado de la traducción española de esta obra realizada por Ana Agud Pérez y Rafael de Agapito y publicada por Ediciones Sígueme.

3. Gianni Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, p. 63. La tesis es, por supuesto, sólo plausible si se entiende el concepto de hermenéutica en un sentido suficientemente amplio, es decir, no sólo en el sentido de la hermenéutica textual, y si se tienen en cuenta las implicaciones anti-objetivistas y anti-fundamentalistas de la hermenéutica, así como la “irradiación” de la reflexión hermenéutica en todos los ámbitos de la filosofía moderna, de la teoría política y de las ciencias sociales y de la cultura.

buen intérprete, sino el estar dispuesto a dejarse decir algo por el texto, es decir, el estar dispuesto en la interpretación, no sólo a poner en juego, sino también a jugarse, los propios prejuicios o pre-comprensiones, en especial los que afectan a aquello acerca de lo que trata el texto, de lo que éste nos habla y por eso también las propias preconcepciones. No es casualidad que Gadamer parta en su hermenéutica de un modelo dialógico de la comunicación, en el que se trata de un “asunto” (*Sache*) acerca del cual los interlocutores quieren llegar a un acuerdo. Al igual que en el diálogo verbal, en el caso de la interpretación de textos se trata de un acuerdo en la cosa, de un acuerdo acerca de una pretensión de verdad. Gadamer no se cansa de enfatizar la referencia a la verdad y a la cosa misma que se realiza en toda interpretación. Sin embargo, esta referencia de la interpretación, es decir, de la comprensión interpretativa, lleva aparejada la consecuencia de que interpretar también supone siempre separar lo cierto de lo falso, lo plausible de lo no plausible, lo relevante de lo irrelevante, lo coherente de lo incoherente, etc. Sin este aspecto de la aclaración del sentido no es realmente posible hablar de comprensión (y esto es válido incluso antes de que entre en juego cualquier “hermenéutica de la sospecha”). La “anticipación de la perfección” ha de entenderse aquí como una máxima que afirma que sin una presunción anticipada de la coherencia y de la verdad de los textos no es posible que el intérprete agote el potencial de sentido de los mismos: la presunción es necesaria en virtud de la posibilidad de la comprensión, aunque se puede revelar revisable (como generalmente será el caso). La interpretación es una nueva inscripción de textos en el horizonte de un presente histórico (Gadamer se refiere a este proceso, aunque quizás de una manera un poco equívoca, como “aplicación”). Esta nueva inscripción siempre tendrá, en el caso de lecturas verdaderamente productivas, un momento crítico, “deconstructivo”, tal como puede verse en la interpretación de textos filosóficos por parte de Heidegger, Adorno o también Rorty.

En este lugar, se impone plantearse la siguiente pregunta; ¿de qué hablamos en realidad cuando hablamos de la pretensión de verdad de un texto? Allí donde Gadamer habla de la “anticipación de la perfección”, se afirma que: “El prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice sea una perfecta verdad”⁴. Como se ha indicado, lo que un texto dice nunca será la “perfecta verdad”. Pero ¿qué sería esa “perfecta verdad” de un texto en el caso de que fuese alcanzable? Gadamer ha planteado la cuestión de qué signi-

4. Gadamer, H.-G. *Verdad y método*. 5ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993, p. 364.

fica aquí verdad por primera vez en la parte de *Verdad y método* dedicada a la estética, allí donde defiende que la pretensión de verdad del arte posee un rango equivalente a la pretensión de verdad de la ciencia, presentando la obra de arte como un objeto paradigmáticamente hermenéutico. Tal como se afirma en este punto “tendremos que dar cuenta por principio de lo que en este contexto quiere decir verdad”⁵. Parece claro que, si se quiere hablar de una pretensión de verdad del arte, no se puede tratar *eo ipso* de la verdad de los enunciados. Gadamer no proporciona en el lugar citado ninguna respuesta a la pregunta acerca de qué se trata entonces; en cierto sentido podría decirse incluso que aplaza constantemente una respuesta. Sin embargo, los distintos contextos en los que Gadamer siempre se acerca a esta pregunta ciertamente nos sugieren una respuesta: la verdad de la que se trata es una verdad que proporciona una apertura de realidad y de experiencia, “representada” (*dargestellte*) o encarnada, como un todo, en configuraciones de sentido, ya sea de enunciados, colores o sonidos, y que no es susceptible de ser recuperada por medio de juicios particulares. Por lo tanto, cuando Gadamer habla del “arte como declaración”⁶, la palabra “declaración” no ha de entenderse en el sentido que actualmente posee en la lógica o en la filosofía del lenguaje, es decir, como el correlato de una proposición afirmativa, sino como correlato de una representación artística y de su contenido, que propicia una apertura de realidad y cuya comprensión como receptores del arte nos lleva a comprendernos mejor y más adecuadamente en nuestra relación existencial con el mundo y con nosotros mismos. Por supuesto, tengo dudas acerca de si las obras de arte pueden entenderse realmente como objetos paradigmáticamente hermenéuticos, y precisamente porque las obras de arte, en especial las modernas, por mucho que puedan necesitar un desciframiento hermenéutico, parecen poseer siempre una dimensión constitutiva que desmorona o subvierte el sentido, una dimensión en virtud de la cual se resisten a una apropiación hermenéutica sin fracturas. En esta medida, no podrían ser entendidos en un sentido paradigmático “como objetos hermenéuticos”, tal como lo formula Adorno⁷. Con todo, podemos darle la razón a Gadamer en que, en tanto en cuanto la verdad entra en juego de manera esencial en el arte —y en este punto Adorno y Gadamer están de acuerdo— sólo puede hablarse de verdad en un sentido que va más allá de la

5. *Ibid.*, p. 140.

6. Éste es también el título de la obra que contiene sus ensayos sobre el arte: *Kunst als Aussage*, Tübingen, 1993.

7. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften Bd. 7*, Frankfurt am Main 1972, p. 179.

habitual verdad de los enunciados. Esto es válido también para textos no literarios y su pretensión de verdad, a la que precisamente se refería la “anticipación de la perfección”. Ésta tampoco puede entenderse o reducirse al sentido de la habitual verdad proposicional. Un texto completamente verdadero no lo sería ya cuando fuesen ciertas todas sus proposiciones particulares, sino únicamente cuando por la concatenación de sus oraciones abriese una comprensión adecuada de una cosa, una relación objetiva o una relación de problemas, es decir, cuando nos condujese a ver o comprender correctamente algo o a nosotros mismos. El concepto hermenéutico de verdad, que Gadamer pone en juego frente al concepto común de verdad proposicional tiene su correlato no en las afirmaciones ciertas, sino en una adecuada comprensión de aquello que constituye el acerca de qué trata un texto. Por lo tanto, el “juego de verdad” de la interpretación que he mencionado más arriba se refiere (no sólo) a los enunciados aislados, sino (ante todo) a la totalidad de una configuración textual.

Cuando he hablado más arriba de un momento “deconstructivo” de este juego de verdad hermenéutico, no quería, desde luego, negar con ello la diferencia entre interpretaciones hermenéuticas y una lectura deconstructiva de textos en un sentido más estricto. Estas lecturas deconstructivas intentan mostrarnos un movimiento oculto de la auto-deconstrucción de textos que es debido a una “fijación” “metafísica” o “falocéntrica” más o menos latente de estos textos, la cual, por su parte, es imputable al olvido lingüístico de la tradición filosófica. La estrategia deconstructiva de lectura coloca a la tradición filosófica como totalidad y a su sedimentación en la conciencia general bajo la sospecha de la onto-teología; por ello, además, también parece cuestionar las premisas del proyecto hermenéutico, centrado en torno a las ideas directrices del sentido, la comprensión y la verdad. Intentaré aquí responder de manera paulatina a la cuestión de si se le hace justicia al proyecto hermenéutico por medio de un cuestionamiento tan radical. Ahora bien, ya en este punto puede plantearse la pregunta de si un momento “deconstructivo”, en el sentido más estricto que acabo de aclarar, es en verdad tan ajeno a la hermenéutica. ¿A qué hermenéutica, además? En ocasiones se ha intentado caracterizar a la hermenéutica frente a la deconstrucción mediante una concepción intencionalista y objetivista del sentido y de la significación lingüísticos. Según esto, la comprensión de expresiones lingüísticas o de textos consistiría en la aprehensión de un “querer decir” (“vouloir dire”) anterior a la expresión lingüística. La oposición entre hermenéutica y deconstrucción no consistiría, en último término, en que la deconstrucción cuestionaría acertadamente la posibilidad de la comprensión bajo una tal premisa. Pues, bajo tal supuesto existiría un abismo insalvable entre lo aprehensible interpretativamente y el sentido anticipado que se ha “querido decir”. Por supuesto, la crítica misma

del intencionalismo/objetivismo de la filosofía del lenguaje constituye ya un elemento central de la hermenéutica de Gadamer. Según esta crítica el sentido de los textos o expresiones lingüísticas no puede entenderse como algo que está ante nosotros objetivamente (en las intenciones de sentido) y que hemos de descifrar o reconstruir; más bien, es consustancial al ser del sentido lingüístico que únicamente sea aprehensible e “identificable” en tanto que es interpretado —por ello, también se podría haber dicho que el sentido lingüístico adquiere su ser en un proceso de interpretación: su “esse” es “interpretari”. La concepción intencionalista-objetivista de la relación entre “lo que se quiere decir” y la comprensión ha sido criticada —en mi opinión de modo destructivo— en el S. XX tanto por Wittgenstein como por Gadamer y Derrida. Si en el entorno de la deconstrucción se extrajera ocasionalmente de esta crítica la conclusión de que toda “comprensión” es una “incomprensión”, entonces estaríamos ante la expresión de una ingenua y férrea adhesión a la premisa intencionalista o, como en el caso de Derrida, de la convicción de que la premisa intencionalista está tan sólidamente anclada en la metafísica occidental de la presencia —es decir también en los conceptos de signo lingüístico, sentido y comprensión— que una crítica filosófica, por sí sola, no puede liberarnos de su órbita. A esta convicción de Derrida le otorgaré un poco más adelante la razón, por lo menos en lo que se refiere a la crítica de Gadamer al intencionalismo: precisamente aquí se cifra lo que he llamado la necesaria radicalización deconstructiva de la reflexión hermenéutica.

Trataremos a continuación lo que he denominado aspecto “deconstructivo” del juego de verdad hermenéutico —si me disculpan el juego de palabras un poco irresponsable con el concepto de deconstrucción en este punto. Este aspecto deconstructivo (o, hablando en un sentido heideggeriano, *destructivo*) lo he incorporado en el análisis gadameriano del círculo hermenéutico, o lo he deducido de la referencia a la verdad y a la objetividad que Gadamer ha enfatizado. Esto significa tan solo que la reinscripción de textos transmitidos en el horizonte histórico del presente es siempre, potencialmente de naturaleza crítica: nos corresponde a nosotros, los intérpretes, el comportarnos por igual de manera abierta y crítica —es decir, separando lo verdadero de lo falso— frente a la pretensión de verdad de un texto. Precisamente esto es algo que Gadamer no discute —incluso él mismo lo practica en su interpretación de textos filosóficos— pero la retórica característica de pasajes centrales de *Verdad y método* señala igualmente en otra dirección. La propia hermenéutica de Gadamer necesita, por ello, también una lectura “deconstructiva” en un sentido hermenéutico. Esto puede verse más claramente en el papel que juegan en sus reflexiones los conceptos de fusión de horizontes y acontecer de la tradición, así como en los, para Gadamer, casos paradigmáticos de la hermenéutica jurídica y teológica.

Gadamer explica el proceso de la fusión de horizontes en la interpretación de textos transmitidos, de los cuales estamos separados por un “intervalo temporal”, utilizando característicamente el paradigma de una formación y continuación espontáneas de la tradición en las sociedades tradicionales. Si en tal caso, además, como afirma Gadamer, “[...] lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos”⁸, entonces se quiere decir también que en este proceso de formación y continuación de la tradición no se pone en duda la validez de lo viejo, sino que, por medio de una constante reinterpretación, es siempre confirmado y reapropiado nuevamente como lo viejo que sigue siendo válido. Por supuesto, Gadamer señala a continuación que una consideración “tan ingenua” de la tradición ya no es posible en una sociedad en la que la comprensión se ha convertido en una tarea científica. La comprensión como tarea científica —en las ciencias filológicas, históricas, de la cultura y, por supuesto, también en la filosofía— presupone un paso reflexivo, es decir, una conciencia de la *transformación* de los horizontes en la formación y continuación de la tradición y, con ello, un reconocimiento reflexivo de un momento de alteridad de los textos transmitidos y de sus horizontes correspondientes. Cuando se ha llegado a esta conciencia reflexiva de la *otredad* de los horizontes pretéritos, entonces se trata, tal como afirma Gadamer, de no “ocultar en una asimilación ingenua” la *tensión* entre el pasado y el presente⁹; más bien la conciencia histórica debe “destacar” “el horizonte de la tradición respecto al suyo propio”¹⁰ siendo “consciente de su propia alteridad”. Sin embargo, por otra parte, la conciencia histórica junto con su horizonte histórico no es, según Gadamer, “sino una especie de superposición sobre una tradición que pervive, y por eso está abocada a recoger enseguida lo que se acaba de destacar, con el fin de medirse consigo misma en la unidad del horizonte histórico que alcanza de esta manera”¹¹.

En tanto que Gadamer introduce la figura de la fusión de horizontes en los procesos reflexivos de las ciencias hermenéuticas, sugiere que éstos, de manera reflexiva, consiguen un efecto análogo al que tiene lugar, de manera espontánea, en la formación y continuación “ingenua” de la tradición en las sociedades tradicionales. De ello da cuenta el concepto gadameriano del “acontecer de la tradición”. Éste se entiende como un acontecer por medio del cual la

8. *Verdad y método*, op. cit., p. 377.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

formación y continuación de la tradición sucede más allá de la intervención de los sujetos, en cierto modo como un acontecer que vincula el presente con la tradición. Esta idea, en sí misma, no es problemática; lo problemático, empero, es que Gadamer la asocia a una especie de auto-autorización del acontecer de la tradición: una verdad que se ha abierto ya siempre en los textos transmitidos se hace valer constantemente en los presentes siempre renovados. Por lo menos —tal como lo expresa Gadamer utilizando una terminología sospechosamente militar— en tanto que las personas estén dispuestas a “incorporarse a las filas” del acontecer de la tradición. Léanse frente a esto los siguientes fragmentos de Benjamin: “En cada época se debe intentar constantemente sustraer a la tradición del conformismo que amenaza con vencerla”¹². Y: “no existe ningún documento de cultura que no lo sea a la vez de la barbarie. Y en la misma manera en que éste no está libre de esa barbarie tampoco lo está el proceso de la tradición, que pasa de lo uno a lo otro. El materialista histórico, por lo tanto, se aleja todo lo que puede de ella. Considera que es su deber el ir a contracorriente de la historia”¹³.

Quiero tomar estos párrafos de Benjamin, que están tan manifiestamente opuestos al concepto de “acontecer de la tradición” de Gadamer, como ocasión para caracterizar de manera más precisa lo oculto, reprimido y excluido en este concepto, y, de esta manera, mostrar una ambigüedad fundamental en la hermenéutica de Gadamer, una ambigüedad que la hace oscilar entre una filosofía de la interpretación crítica y otra tradicionalista, siendo así que en la superficie y en la retórica del texto prepondera el tradicionalismo.

El “conformismo” al que se refiere Benjamin podría entenderse como el equivalente del “Uno” heideggeriano. El Uno es la comprensión dominante del mundo y de la tradición, que no se cuestiona y sólo se “transmite”. Pero Benjamin pone de manifiesto en este “Uno” una dimensión que en Heidegger permanece oculta, una dimensión que afecta al poder social y político, la del dominio (en Benjamin el dominio de *clase*). Por medio de ello muestra que el “acontecer de la tradición” es polémico en sí mismo y no aquel continuo homogéneo sin violencia que Gadamer considera cuando habla de la “continuidad de la procedencia y de la tradición”¹⁴. Además, llama la atención sobre el hecho de que la homogeneización de la tradición sólo puede ser concebida como el ocultamiento, represión y exclusión de aquello que es polémico en ella, es decir,

12. Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte”, in: *Gesammelte Schriften* Bd. I.2, Frankfurt am Main 1974, p. 695.

13. *Ibid.* pp. 696 y s.

14. *Verdad y método*, op. cit., p. 367.

como expresión de una comprensión de la tradición que ha llegado a imperar. El conformismo del que habla Benjamin se camufla una inmovilización (*Stillstellung*) del conflicto. A los mandarines de la mediación de la tradición, en tanto que portavoces de la tradición imperante, les puede parecer que el acontecer de la tradición es un continuo homogéneo, algo que se media consigo mismo hermenéuticamente y sin violencia. Ellos son los *conservadores* de la tradición. Frente a esto Benjamin parte de que la tradición —lo que cuenta en ella— debe ser *salvada* de los conservadores de la tradición. Esto, sin embargo, presupone la separación de lo verdadero y de lo falso en la misma tradición, es decir, una relación crítica con ella. La *Teoría Crítica* se nutría de una tal relación con la tradición, lo cual se hizo especialmente evidente en las reinterpretaciones de Adorno respecto a la tradición filosófica, literaria y musical de la posguerra frente a la comprensión de la tradición que imperaba ampliamente en la República Federal Alemana. Las reinterpretaciones de Adorno tenían, sobre todo, el carácter de una “crítica salvadora”. En este sentido, la Teoría Crítica representa en sus mejores trazos una especie de contraproyecto frente a la hermenéutica conservadora de Gadamer.

La ambigüedad de la hermenéutica gadameriana también se muestra en sus reflexiones sobre el concepto de la aplicación, que comentaré un poco más detalladamente. El apartado 10 de *Verdad y método* se titula “Recuperación del problema hermenéutico fundamental”. Con este título se refiere Gadamer al problema de la aplicación. La ambigüedad fundamental de la hermenéutica de Gadamer —que he explicado a partir de la relación tensional entre una concepción crítica y una concepción tradicionalista de la hermenéutica— vuelve aquí intensificada. Y lo hace en la forma de una relación de tensión entre un problema general de aplicación, que puede ser aclarado por medio de la estructura del círculo hermenéutico, y un problema particular de aplicación que Gadamer explicita por medio de la hermenéutica teológica y jurídica, de tal manera que el caso particular se convierte, para él, en el paradigma del caso general.

Describiré primero el problema de la aplicación en su sentido general. Veremos que no se trata, en este caso, sino de una nueva ilustración de la estructura circular de la comprensión. Accederemos mejor al problema de la aplicación si consideramos las reflexiones de Gadamer sobre la filosofía del lenguaje en la tercera parte de *Verdad y método*. En el Apartado III. 12. 2, titulado “La lingüística como determinación de la realización hermenéutica”, Gadamer defiende, en principio, dos tesis: (1) Comprender siempre es interpretar; (2) Interpretar siempre es interpretar en el lenguaje del *intérprete*. Gadamer aclara que la primera tesis, en cierto sentido, también es válida “para los casos en los que la comprensión ocurre inmediatamente sin necesidad de asumir una interpretación expresa. También en estos casos de comprensión tiene que ser posible la inter-

pretación. Pero esto significa que en la comprensión está contenida potencialmente la interpretación, la cual simplemente confiere a aquella su condición de explicitud¹⁵. En lugar de esto, también se podría haber dicho que la comprensión de un texto se muestra en que el intérprete puede (podría) comunicarnos en *su* lenguaje lo dicho por el texto. Y aquí ya nos adentramos en la *segunda* tesis. Para comprender esta tesis es importante considerar que Gadamer (por contraposición a su equivalente analítico Davidson), no considera el lenguaje (ni las convicciones) del intérprete como un patrón fijo de verdades posibles, sino como una escala que es siempre potencialmente modificable en el proceso de la interpretación: modificable en la confrontación con el texto y con aquello de lo que éste trata. Ya hemos visto que esto hay que co-pensarlo como algo implícito en el juego de verdad entre el texto y el intérprete. Gadamer afirma: "Si nos atenemos a lo que ocurre en la palabra y en el habla y sobre todo en cualquier conversación con la tradición llevada a cabo por las ciencias del espíritu, tendremos que reconocer que en todo ello se produce una continuada formación de conceptos"¹⁶. El lenguaje del intérprete es tal que siempre se forma de nuevo en el proceso de la interpretación, pero al final siempre es en su propio lenguaje en el que el intérprete debe ser capaz de expresar lo que ha comprendido. Por medio de la comprensión el intérprete se "apropia" del texto, por medio de ella puede moverse en el texto, distinguir lo verdadero y lo falso, lo aclarador, lo ambiguo y lo problemático; y por medio de ello ha adoptado una posición con respecto al texto. Esto sólo es posible en un lenguaje que sea el *suyo* o del que se haya apropiado, es decir, en un lenguaje que se haya convertido en parte del *suyo* como totalidad, de tal manera que él *mismo* pueda expresar lo que el texto expresa.

"Allí donde se trata de comprender e interpretar textos lingüísticos, la interpretación en el medio del lenguaje muestra por sí misma con claridad lo que la comprensión es siempre: una apropiación de lo dicho, tal que se convierta en cosa propia"¹⁷. Lo que Gadamer vuelve a enfatizar aquí de manera expresa es algo que, como puede verse fácilmente, ya ha sido pensado al unísono en la preestructura de la comprensión y en la estructura del círculo hermenéutico. Gadamer habla también de una "concreción" del sentido de los textos en la comprensión interpretativa¹⁸. La "concreción" del sentido significa aquí que: el sentido del texto se *convierte* en un sentido *concreto* para el intérprete

15. *Ibid.*, p. 478.

16. *Ibid.*, p. 484.

17. *Ibid.*, p. 478.

18. *Ibid.*, p. 477.

únicamente a través de la comprensión interpretativa. El intérprete únicamente puede traer el texto a *su* presente, a su situación histórica y a su comprensión del mundo y de sí mismo por medio de la comprensión interpretativa; con lo cual puede, asimismo, adoptar una postura frente a la pretensión de verdad del texto. No existe ningún sentido "en sí mismo" de los textos fuera de esta "concreción" del sentido. El sentido del texto tiene su ser en el proceso de la interpretación.

Ahora bien, lo que Gadamer quiere decir con aplicación en esta fase de una reflexión hermenéutica general, no es otra cosa que la concreción del sentido en la comprensión interpretativa. Allí donde Gadamer afirma que la realización de la comprensión interpretativa "no es otra cosa que la *concreción del sentido* mismo" continúa diciendo: "Recordemos como hemos devuelto todo su valor al momento de la aplicación que había sido desterrado por completo de la hermenéutica [Gadamer se refiere a la hermenéutica romántica, A.W.]. Ya lo hemos visto: comprender un texto significa siempre aplicárnoslo"¹⁹. Comprensión, aplicación y concreción son aquí una misma cosa.

Pues bien, Gadamer no había introducido el problema de la aplicación en el apartado que trata de la "Recuperación del problema hermenéutico fundamental" siguiendo el camino de una reflexión hermenéutica general, tal como lo acabo de exponer, sino haciendo referencia a la hermenéutica teológica y jurídica. Es decir, refiriéndose a dos disciplinas que se caracterizan por estar ligadas, tanto en la interpretación de las Sagradas Escrituras como en la de las leyes, a la pretensión de verdad o, dicho de otra manera, a la validez de los textos que interpretan. Ciertamente se podría entender la referencia de Gadamer a la hermenéutica teológica y jurídica como un intento de mostrar ante todo el elemento de la aplicación en la comprensión. Sin embargo, cuando leemos atentamente el apartado mencionado reconocemos que el recurso a la hermenéutica teológica y jurídica no juega solamente un papel propedéutico, sino más bien un papel sistemático, de tal manera que el concepto de tradición, tan problemático en Gadamer, vuelve a recuperar aquí toda su fuerza. Y es cierto que en este punto el sentido mismo del concepto de aplicación se desplaza de una manera peculiar y, a primera vista, no del todo transparente. Quisiera explicar esto por medio del ejemplo de la hermenéutica jurídica.

Gadamer relaciona el caso particular de la interpretación del derecho con el caso general de la interpretación textual al hablar, en ambos casos, de la necesidad de "aplicar" algo "general" a una situación concreta. En la interpretación del derecho se trata de las normas jurídicas a las que el juez tiene que

19. *Ibid.*, pp. 477 y ss.

atenerse. En el caso general de la hermenéutica textual es el texto que hay que interpretar lo que aparece aquí como lo “general” frente a la “concreción” de su sentido. Gadamer escribe: “El intérprete que se confronta con una tradición intenta aplicársela a sí mismo [...] El intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto, esto es, comprender lo que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esta situación, si es que quiere entender algo en él”²⁰.

También el juez, así Gadamer, debe referir algo general —la norma jurídica— a una situación particular. Sólo siguiendo este camino puede averiguar lo que la norma en cuestión significa en *esta* situación. Sin embargo, en cada uno de estos casos se trata en realidad de algo muy diferente en lo que se refiere a la aplicación de algo general a una situación particular. Las normas jurídicas son generales en un sentido *lógico* y deben ser aplicadas a casos *específicos* de tal manera que pueda llegarse a un fallo *justo*. Aún cuando el juez considere que la ley es justa y adecuada no puede *inferirse* de las leyes el fallo en cada caso particular. Incluso aunque no se conciba el proceso de la aplicación del derecho de manera tan aporética como lo hace Derrida, parece evidente que se trata de un proceso hermenéutico extremadamente complejo: un caso, una situación pasada, las circunstancias de un hecho delictivo y este hecho mismo deben ser descritos e interpretados de tal manera que pueda “aplicárseles” una determinada norma jurídica. Además deben considerarse las circunstancias específicas del caso para que se produzca un fallo que las tenga en cuenta y sea justo en este sentido. Para ello hay que interpretar la norma jurídica y eventualmente redefinirla en relación con otras normas jurídicas. Y el resultado de esta operación hermenéutica compleja es la *aplicación* de una norma jurídica a un caso concreto.

Si, por el contrario, tal como he mantenido anteriormente, el lenguaje del intérprete —en el caso general de la interpretación de los textos— sólo puede ser considerado como propio si es capaz de relacionar los conceptos con los que articula su interpretación con experiencias y fenómenos concretos, no está en juego nada parecido a la “aplicación” de normas generales a casos particulares. Podría decirse que, en el caso general de la interpretación de los textos, la comprensión misma es la concreción del sentido y que en ello *consiste* precisamente su “aplicación” (a la situación del intérprete); mientras que en la aplicación del derecho la interpretación de la ley y del caso sólo aspira a alcanzar una

20. Ibid., p. 396.

aplicación correcta de la ley. Así que aquí el problema reside en la aplicación de una norma general a un caso particular, mientras que, por otro lado, en el caso general de la interpretación de los textos, no se trata de la cuestión de cómo este texto puede ser *aplicado o referido* a una situación concreta —la del intérprete— sino de cómo puede ser entendido en *esta* situación, con independencia de su grado de validez general. La comprensión *es* aquí la “aplicación”, por lo que, en última instancia, esta palabra termina resultando equívoca. No se trata de una aplicación *a* la situación del intérprete, sino de una introducción del texto *en* el horizonte del intérprete, en su comprensión del mundo y de sí mismo, siguiendo la senda del juego de verdad con el texto, cuyo resultado en principio está abierto. Lo “general” del texto —si se puede decir así— se mantiene, pero ha sido incorporado al horizonte del intérprete.

Por ello, el concepto gadameriano de “aplicación” contiene una ambigüedad que induce a error. En Gadamer, sin embargo, esta ambigüedad cumple una función de importancia estratégica, puesto que le permite interpretar el texto como algo *general* que debe ser “aplicado” siempre de nuevo y siempre de forma diferente a la situación histórica particular del intérprete. Con ello consigue, incluso en el plano retórico, ocultar el hecho de que, tanto en la hermenéutica teológica como en la jurídica (si se entiende la última como la aplicación de normas jurídicas cuya validez se presupone) se trata de casos particulares, de situaciones hermenéuticas que se distinguen de las generales porque en ellas “el juego de verdad” de la interpretación, en lo que se refiere a la *validez* de lo que hay que interpretar, está de alguna manera “inmovilizado”. Ni el teólogo ni el jurista están autorizados, en sus respectivos roles sociales, a cuestionar la validez de los textos que interpretan. Precisamente esto es lo que diferencia los dos casos de la hermenéutica teológica y jurídica tal como la presenta Gadamer, del caso general de la interpretación de los textos tal como yo lo he relacionado anteriormente con el concepto de aplicación: la posibilidad de una interpretación *crítica* del derecho y de la Biblia queda sistemáticamente excluida del modelo de aplicación que es paradigmático en Gadamer. Que Gadamer cierre los ojos frente a esto muestra, una vez más, que de hecho ha concebido la tradición como el lugar en el que una verdad, cuya pretensión de verdad es incuestionable, se media consigo misma. La “ambigüedad” en el concepto de aplicación de Gadamer sugiere que en la comprensión de los textos “canónicos” sólo se trata de dar una nueva validez a su verdad en nuevas situaciones históricas. En realidad se muestra con ello que el paradigma de la hermenéutica teológica y jurídica de Gadamer *no es* un modelo adecuado para la interpretación de los textos en general. Los intérpretes de textos no son, dicho de manera general, ni predicadores ni jueces, sino lectores más o menos atentos que, incluso cuando dan conferencias, se saben inmersos en una discusión potencial

con otros intérpretes, en la que se trata tanto de lo adecuado o productivo de la interpretación como de la verdad de los textos mismos. Cuando Gadamer convierte la hermenéutica teológica y jurídica en el paradigma de la comprensión, consagra una hermenéutica que *presupone* la verdad o validez de sus textos. Y con ello precisamente traiciona también el potencial de una hermenéutica crítica que está presente en su reinterpretación del análisis del círculo hermenéutico efectuado por Heidegger. Debido a esto su hermenéutica adquiere los rasgos de un tradicionalismo falso y dogmático.

Como pueden observar ahora, intento interpretar la hermenéutica gadameriana con y contra Gadamer, intentando movilizar contra la elaboración del proyecto hermenéutico gadameriano el potencial deconstructivo que está presente en su propio análisis del círculo hermenéutico. En el concepto de deconstrucción están entrelazados los conceptos de destrucción y construcción. Aunque, como ya mencioné, con ello no se ha descrito suficientemente el concepto y la práctica de la deconstrucción en el sentido de Derrida, puedo remitirme en mi propio juego mediante la palabra “deconstrucción” a la relación etimológica de este concepto con la copertenencia, ya apuntada por Heidegger, entre “destrucción” y “construcción” en “la interpretación conceptual del ser”²¹. Esta formulación, que acabo de citar, pone de manifiesto que la hermenéutica no trata solamente de textos en su sentido estricto, sino también de la interpretación constructivo/destructiva de prácticas, relaciones conceptuales y de la comprensión de uno mismo y del mundo. En la formulación de Heidegger la hermenéutica y la deconstrucción aún están cerca una de la otra, y la cuestión es preservar algo de esta cercanía, que en Gadamer tiende a perderse. Lo que intento, es hacerla valer en el plano “objetivo” en contra de Gadamer, siguiendo sus propias indicaciones al ofrecer una lectura a la vez constructiva y destructiva de su hermenéutica.

He mencionado anteriormente que el sentido de los textos adquiere su “ser” en el proceso de la interpretación y por ello no debe ser pensado como algo que existe objetivamente fuera de su interpretación. Mucho de lo que Gadamer dice puede entenderse en este sentido. Sin embargo, Gadamer mantiene en este punto una indefinición peculiar —lo que puede relacionarse, a su vez, con el hecho de que él homogeneiza la tradición y la convierte como tal en el “lugar privilegiado de la verdad”. Quisiera indicar una cita de *Verdad y método* donde esta indefinición ofrece una puerta de entrada para una crítica deconstructiva en un sentido más estricto. Gadamer habla en este lugar de la susceptibilidad de escritura inherente al lenguaje.

21. Cfr. Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, p. 48.

“Sin embargo, para la esencia del lenguaje no es en modo alguno secundario el que sea susceptible de escritura. Por el contrario, esta posibilidad de ser escrito reposa sobre el hecho de que el hablar mismo participa de la idealidad pura del sentido que se comunica en él. En la escritura el sentido de lo hablado está ahí por sí mismo, enteramente libre de todos los momentos emocionales de la expresión y comunicación. Un texto no quiere ser entendido como manifestación vital, sino únicamente respecto a lo que dice. El carácter escrito es la idealidad abstracta del lenguaje. Por eso el sentido de una plasmación por escrito es básicamente identificable y repetible. Sólo lo que en la repetición permanece idéntico es lo que realmente estaba puesto en su plasmación escrita. Con ello se hace claro al mismo tiempo que repetir no puede tomarse aquí en sentido estricto; no se refiere a la reconducción de algo a un *primum originario* en el que algo fue dicho o escrito. La lectura comprensiva no es repetición de algo pasado, sino participación en un sentido presente”²².

Quiero centrarme en un aspecto esencial de este párrafo, a saber, en la problemática de la “repetibilidad”. Gadamer dice: “El sentido de una plasmación escrita es básicamente identificable y repetible.” Y enseguida explica que “repetir” no puede significar aquí “traer de vuelta” (*Wieder-holen*) el sentido *pensado* por el autor. “Un texto no quiere ser entendido como manifestación vital” y: “(repetir) no se refiere a la reconstrucción de algo, a un *primum originario* en el que algo fue dicho o escrito. La lectura comprensiva no es repetición de algo pasado, sino participación en un sentido presente.” También se podría decir que “la repetición” es la *concreción* del sentido en la interpretación: esto es lo que significa: participación en un sentido *presente*.

Pues bien, Gadamer enfatiza que “repetir no puede tomarse aquí en sentido estricto”. Esto parece evidente en la medida en que toda interpretación —referida a la situación de la interpretación— representa una *nueva* concreción del sentido. No obstante, menciona una *idealidad* del sentido y dice del *sentido* de las plasmaciones por escrito que es “identificable y repetible”. Nos encontramos aquí ante una figura de repetición que recuerda al concepto de Derrida de iterabilidad. La repetición es a la vez —dado que no puede ser pensada en “sentido estricto”— un devenir-diferente, a través de un comprender-diferente-siempre-renovado.

Ciertamente llama la atención que aquello que, según Gadamer, se repite —pero que, por no poder ser repetido en sentido estricto, también se convierte en algo “diferente” en la repetición— deba ser el *sentido* del texto. Aquí se puede observar inmediatamente una *diferencia* fundamental con Derrida. De-

22. *Verdad y Método*, op. cit., p. 471

rrida no habla de la repetibilidad —o, mejor, de la iterabilidad— del *sentido*, sino de los *signos*. Derrida se interesa por la iterabilidad de los signos sobre todo en el sentido siguiente: los signos lingüísticos siempre aparecen en contextos —en contextos lingüísticos y textuales; y esta “contextualidad” de los signos es constitutiva para su manera de “significar”, para su sentido. Sin embargo, los signos lingüísticos pueden ser *desprendidos* de sus contextos e “in-jertados” o incorporados en nuevos contextos sin que por ello dejen de significar. Pero si el contexto es constitutivo para la significación de los signos lingüísticos, toda descontextualización y recontextualización de los signos lingüísticos debe implicar un *desplazamiento* del sentido. Los ejemplos de esta descontextualización y recontextualización pueden verse por doquier: toda cita y toda adopción de un término filosófico coloca lo citado y adoptado en un nuevo contexto —es decir, en el contexto del lenguaje y del texto de un intérprete. Recordemos ahora lo que quiere decir Gadamer con la “concreción” del sentido en el proceso de la interpretación: a saber, una interpretación del texto en el lenguaje del *intérprete*. Toda interpretación estaría entonces inevitablemente ligada a una descontextualización y recontextualización de los signos textuales; esto, y no otra cosa, es lo que significa interpretar un texto en el *propio* lenguaje. Si Derrida estuviese en lo cierto, toda interpretación significaría un “desplazamiento”, una “transformación” del sentido. Pero en tal caso, el sentido de un texto no podría ser aquello “idéntico” que “realmente ha sido plasmado por escrito” y que “se repite” en cada interpretación. Hablar de una “idealidad pura del sentido” o de la identidad del sentido del texto consigo mismo, se convertiría en algo profundamente problemático. Esto nos sitúa frente al siguiente dilema: ¿es la interpretación la repetición de un sentido de los textos idéntico consigo mismo —y que únicamente se concretiza en cada caso de forma “diferente”? ¿O significa cada interpretación, entendida como la repetición interpretativo-lectora de un texto, al mismo tiempo, el *desplazamiento* del sentido? Ambas alternativas parecen poco plausibles a primera vista: hablar de una identidad del sentido del texto consigo mismo, es decir, de un sentido en sí de los textos, no parece sostenible si se considera que un sentido semejante solo es aprensible para nosotros *en* interpretaciones, por lo que no podemos tener realmente un criterio de identidad para un sentido “en sí”, idéntico consigo mismo. Por otro lado, también resulta problemático el hablar de un *desplazamiento* continuo del sentido por medio de la interpretación, porque para poder hablar de tal desplazamiento deberíamos disponer de un criterio para la distinción entre un sentido “originario” y el sentido encontrado (concretizado) en la interpretación del texto. Dicho de otra manera: aunque la interpretación sea justamente el intento de aprehender el sentido del texto deberíamos poder decir *en qué* se desplaza dicho sentido al interpretarlo. Dicho aún de otra

manera: deberíamos poseer nuevamente un criterio de identidad para el sentido de los textos *independiente* de su interpretación. Sólo bajo esta presuposición se podría hablar, por lo menos eso parece *prima facie*, de un “desplazamiento” o “transformación” del sentido en el proceso de la interpretación. Y con ello también podría llegarse a la conclusión de que toda interpretación necesariamente resulta ser una interpretación errónea.

¿Cuál es el origen de esta, ya *prima facie*, falsa alternativa? ¿cuál es su solución? Recordemos el potencial de una hermenéutica *crítica* en Gadamer. Entender un texto quiere decir interpretarlo desde el horizonte del intérprete e incorporarlo al mismo. Tal interpretación —y en ello Gadamer seguramente no contradice a Derrida— significa además siempre una descontextualización y recontextualización de los signos textuales. No otra cosa quiere decir Gadamer cuando afirma que comprender siempre es un comprender *diferente*. La interpretación misma la he descrito anteriormente como un “juego de verdad” entre el texto y su intérprete, en el que se trata de la *pretensión de verdad* del texto. Lo que dicho de manera simplista, tiene como resultado la separación de lo verdadero y lo falso del texto. Esta separación de lo verdadero y lo falso no es algo arbitrario, sino que se realiza en el *medium* de las *razones*. Que el intérprete sea *receptivo* frente al texto significa que pone en juego no sólo su precomprensión —incluida su precomprensión acerca *de lo que trata* el texto— sino también sus prejuicios. Es decir, que está dispuesto a aprender algo del texto, a dejarse decir algo nuevo por él. Solo se puede hablar de un *juego de verdad* de la interpretación porque la comprensión del texto y “la comprensión objetiva” [*Sachverstehen*] (i.e. “comprensión del mundo”, “autocomprensión”) van unidos. Si hablamos del sentido de los textos, hablamos siempre de lo que puede ser hecho visible *como* sentido por una interpretación y, además, en textos difíciles de comprender, de lo que creemos que aún podría ser descubierto. Y muchas veces discutimos acerca de cuál es el sentido de un texto o de un párrafo, es decir, acerca de cuál es la interpretación *correcta*. Si ahora aplicamos a este proceso lo dicho acerca de la descontextualización y de la recontextualización de los signos lingüísticos, entonces se hace evidente que estos conceptos muestran el camino —el único camino posible— de la comprensión interpretativa misma. Pero lo que aquí se “desplaza” y se introduce en nuevos contextos son los signos lingüísticos, no el *sentido* del texto, ya que justamente de éste es de lo que se trata en la interpretación (con independencia de la interpretación no lo podemos identificar). La interpretación *es* la única (posible) “identificación” del sentido. Por supuesto, eso no quiere decir que el “insertar” signos lingüísticos en un nuevo contexto no pueda desplazar su sentido: a menudo somos conscientes de ello y entonces también sabemos *decir* en qué manera se ha desplazado el significado de expresiones de contexto a contexto

—*Ser y Tiempo* está lleno de tales ejemplos: piénsese solamente en las expresiones cotidianas que Heidegger convierte en términos filosóficos. Las connotaciones cotidianas de expresiones comunes son utilizadas allí para reestructurar un campo de conceptos (filosóficos)—.

Ahora parece resolverse este dilema entre dos alternativas desfavorables: no parece plausible hablar de una "idealidad del sentido" ni de un desplazamiento continuo del sentido en la interpretación. Ambas alternativas parecen descansar de la misma manera en una hipóstasis del sentido de los textos; la primera alternativa lo concibe como algo ideal y ya dado, idéntico consigo mismo, más allá de sus diferentes "concreciones". Pero también la segunda alternativa parece considerarlo algo ya dado ("existente"), para añadir inmediatamente que cada interpretación necesariamente desplaza el sentido ya dado (y, por lo tanto, no acierta a alcanzarlo).

Con todo, no creo que esto sea algo así como el final de la historia. Podemos intentar comprender ahora la parte de razón que posee cada uno de estos puntos de vista alternativos. Ocupémonos en primer lugar de la primera alternativa, i.e. donde Gadamer habla de la "idealidad" del sentido, es decir, de un sentido plasmado en el texto, idéntico consigo mismo y por ello identificable. Esta manera de hablar parece tener su parte de razón en el hecho de que *discutimos* acerca de lo que dice un texto y de cómo debe ser entendido. Podríamos decir que el objeto de la discusión es aquí el *sentido* del texto en cuya identificación existe un "verdadero" y un "falso". No obstante, el hablar de un sentido "identificable" de los textos no puede significar que se pueda hablar de un tal sentido en sí mismo *independiente* de la interpretación con la que "identificamos" este sentido en cada caso; más bien sólo afirma que en la interpretación existe un "verdadero" y un "falso", que existe la posibilidad (constitutiva) de una disputa sobre las interpretaciones y que se puede hablar del sentido del texto como el objeto de esta disputa. El hablar de la "idealidad del sentido" sería entonces únicamente otra expresión para esta relación objetiva.

Pero también la segunda alternativa, es decir, la perspectiva de Derrida, tiene seguramente su parte de razón. Esto se manifiesta claramente cuando no pensamos en la interpretación de textos en el sentido discutido hasta ahora, sino en su utilización productiva para múltiples fines. Citamos o utilizamos términos "fuera de contexto" y, tal vez, les asignamos un nuevo lugar en un contexto textual creado por nosotros mismos mediante una leve alusión al contexto original de lo citado; lo desplazamos a un nuevo contexto y lo hacemos significar así de una manera nueva. En cierto modo, es como si obtuviésemos fragmentos del corpus constituido por todos los textos y con su ayuda produjésemos algo nuevo. Sin embargo, no existe —y esto es lo que concede a los argumentos de Derrida su

peso hermenéutico— una frontera clara entre el primer y el segundo caso: entre *interpretación* textual y *uso* textual. Pues, por un lado, el uso productivo de los textos constituye un momento de toda interpretación productiva de los textos; y, por otro, el uso productivo de éstos presupone una parte de interpretación, una comprensión previa de los fragmentos textuales que se utilicen. Una vez admitido esto, se hace efectivamente visible una frontera o, al menos, se manifiesta una ambigüedad profunda también en la hermenéutica entendida como crítica y orientada por las "ideas directrices" del sentido y de la comprensión. Si uno piensa, por ejemplo, en las lecturas "fuertes" de textos (en el sentido de Heidegger, Adorno o Rorty) y las sitúa frente a una lectura que reconstruye el sentido desde dentro (es decir, una "interpretación" en el sentido común de la palabra), entonces, en el primer caso, se dudará en afirmar que se reproduce lo que los textos interpretados (de un modo fuerte) quieren decir (verdaderamente). Y si no es posible trazar una frontera nítida entre lectura "interna" y "externa" —porque en cada lectura productiva ambas formas de lectura dependen en mayor o menor grado una de la otra, sin que pueda indicarse un término medio ideal que corresponda a una idea de la interpretación "correcta"— entonces este argumento también será válido para una lectura interna y reconstructiva. Ésta siempre expresará además algo *no dicho* en los textos, algo que los textos no podían decir o, quizás, *deberían* haber dicho; y esto con independencia de que esta lectura tiene también como resultado una reinscripción de los textos —aquello que Gadamer describe como la siempre renovada "concreción" de su sentido. En este punto parece ponerse de manifiesto que las ideas directrices del sentido y de la comprensión de la hermenéutica contienen en sí mismas, como mínimo, un objetivismo residual latente, y éste es el que hace posible el tradicionalismo que he reprochado a Gadamer. Y ello, precisamente, porque tales ideas determinan que la interpretación de un texto es una pesquisa (que por supuesto ha de renovarse continuamente) de un sentido ya dado —es decir la pesquisa de lo (ya) dicho en el texto—, en lugar de determinar la posibilidad y la necesidad de una nueva lectura y reinscripción de los textos, caso, este último, que se asemejaría más a un movimiento hacia un sentido que a la búsqueda de un sentido ahí (siempre) presente. Por supuesto, esto no significa que no pueda realizarse una lectura que reconstruya internamente el sentido. No queremos cuestionar su necesidad, sino solamente la posibilidad de su referencia a la idealidad de un sentido dado —en-sí-mismo. Es impreciso hablar *del* sentido de los textos, puesto que entre las lecturas internamente reconstructivas y las lecturas fuertes no existe únicamente una tensión, sino que, a su vez, se necesitan y hacen referencia la una a la otra. Semejante discurso sobre *el* sentido de los textos oscila de manera oculta entre el sentido que se asigna a los textos *mismos* y el sentido que podríamos *darle*. Y puesto que no se puede trazar una frontera nítida entre el

“encontrar” y el “dar” sentido, hablar *del* sentido de los textos se convierte en algo cuestionable. Mi tesis acerca de que el sentido de los textos tiene su ser en el proceso de la interpretación debe aclararse con la indicación de que es equívoco hablar *del* sentido de los textos. Y es exactamente esto lo que podría plasmarse en una expresión paradójica de las que gusta Derrida, aún cuando yo las haya rechazado más arriba. Es decir, que este sentido solamente “existe” como un proceso infinito de “desplazamiento”. Esto significa: como resultado de una reinscripción y nueva lectura de los textos. Ambas formulaciones referidas al ser del sentido textual apuntan en el fondo a lo mismo. Ambas significan la despedida de una “idealidad” objetivista mal entendida. Precisamente esto es, según mi opinión, lo que pretende Derrida, cuando califica al concepto del signo —el “significante” al que corresponde un “significado” bien delimitado— como “metafísico”. Sin embargo, añade que no podemos salirnos simplemente de esta terminología “metafísica”: el sentido de un texto es como una promesa que *debemos* intentar cumplir aquí y ahora en el proceso de la interpretación; pero se trata de una promesa que es inevitable y debe ser cumplida siempre renovadamente — es decir, una promesa que no puede ser nunca cumplida de forma *definitiva*. El movimiento de la interpretación sigue siendo un movimiento *hacia* un sentido, en vez de ser la aprehensión de algo (ya) —es decir, objetivamente— existente. Se podría hablar en este contexto de un giro posthermenéutico de la reflexión hermenéutica²³. Tal giro se compromete con la idea de que una interpretación comprensiva de los textos es siempre una reinscripción, con lo que permite que el momento productivo de la comprensión, (también enfatizado por Gadamer) pueda ser pensado sin el “objetivismo residual” de la hermenéutica gadameriana y de sus implicaciones conservadoras. No obstante, nada contradice la posibilidad de leer retrospectivamente la hermenéutica de Gadamer también en este sentido, es decir, no solamente de manera “crítica” sino también “deconstructiva”. La última frase de la cita mencionada anteriormente indica justamente esta posibilidad: “La lectura comprensiva no es repetición de algo pasado, sino participación en un sentido presente.” El “giro posthermenéutico” de la reflexión hermenéutica ya está presente en la misma hermenéutica de Gadamer, por lo que se trata de radicalizar la reflexión hermenéutica, no de abandonarla²⁴.

La radicalización de la reflexión hermenéutica, cuya realización explícita debemos, no en último término, a Derrida, no significa un abandono de la hermenéutica a favor de la deconstrucción. Con ello se muestra, más bien, que

23. Cfr. Albrecht Wellmer, „Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft”, en Demmerling, Ch. et al. (ed.), *Vernunft und Lebenspraxis*, Frankfurt a. M., 1995, p. 152.

24. Cfr. nota 2.

hermenéutica y deconstrucción están entrelazadas necesariamente. De la misma manera que la hermenéutica puede aprender de la deconstrucción, en la deconstrucción queda inscrito necesariamente un elemento hermenéutico. Solamente así se entienden observaciones ocasionales de Derrida, por ejemplo, en su discusión con Searle, donde insiste en la distinción entre una comprensión adecuada y otra no adecuada de textos (especialmente de los suyos propios)²⁵. Pero esto lo he afirmado ahora desde el punto de vista de una hermenéutica crítica que se atiene a la referencia de verdad de la interpretación y que ha aprendido de Derrida. Si deseáramos relacionar los aspectos más radicales de la deconstrucción como forma de filosofar y práctica de la lectura con la reflexión hermenéutica —especialmente en sus estrategias y efectos subversivos, descentralizadores y desestabilizadores que le son específicos—, deberíamos centrar de nuevo nuestra reflexión en el concepto de verdad y en su importancia en el proyecto hermenéutico. Creo, sin embargo, que también en este caso las diferencias entre hermenéutica y deconstrucción se mostrarían menos dramáticas de lo que a primera vista podría pensarse —siempre y cuando se presuponga una reflexión hermenéutica radicalizada y una deconstrucción que sea consciente de sus ingredientes hermenéuticos. El concepto ampliado de verdad que, como he intentado mostrar, es constitutivo del proyecto hermenéutico, sólo puede ser, en mi opinión, especificado de forma coherente si en él se hace visible, hablando de forma kantiana, la primacía de la razón práctica sobre la razón teórica. Es decir, mostrando que las ideas de libertad y justicia están inscritas en una idea bien entendida de la verdad. Ello no forma parte solamente del pensamiento de Gadamer, si lo he entendido bien, sino también del de Derrida, que sigue un razonamiento parecido desde que introdujo la idea de justicia como idea central de la deconstrucción. Aún así, la deconstrucción es, sin duda, y sobre todo en las formas en las que Derrida desarrolla la escritura y la lectura, más de lo que de ella se puede integrar —por así decirlo, como filosofía del lenguaje— en una hermenéutica “ilustrada por la deconstrucción”. Aquí no he podido aludir más que brevemente a este “más”, pero no creo que éste pueda cuestionar seriamente la reflexión hermenéutica como tal —y con ello los juicios *centrales* de Gadamer. Aunque estos juicios necesiten evidentemente, como he intentado mostrar, una reinscripción crítica que los aisle del contexto tradicionalista que en Gadamer amenaza con oscurecerlos.

Traducción del alemán:
Manuel Pazos Bretaña y Concepción Sánchez Adam

25. Cfr. Jacques Derrida, “Afterword”, en *Limited Inc*, Evanston, Ill. 1988, p. 146.

CAPÍTULO 15 GADAMER Y LA HISTORIA

RAÚL ALCALÁ CAMPOS
UNAM, México

Dice Gadamer que una de las mayores intuiciones de su vida se la proporcionó Heidegger, y consiste en que el pasado no existe primariamente en el recuerdo sino en el olvido¹. Por esta característica del pasado, porque todo lo transitorio acaba en el olvido, es por lo que podemos retener y recordar algo.

Esta concepción del 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. ¿quiere decir con esto que ya no hay marcha atrás? Uno piensa en la revolución comunista de octubre, que constituyó a la Unión Soviética, y lo que representó para el mundo. Desde luego la Unión Soviética ya no existe, pero tampoco existe el sistema zarista. Para la Revolución Francesa y la época de la energía atómica, el corte epocal parece claro, pero ¿pasa lo mismo con un movimiento social como el del zapatismo?

Gadamer tiene claro que no podemos saber con certeza si un acontecimiento tiene realmente importancia epocal, pero basta con que tengamos la convicción

1. Cfr. Gadamer, H.-G. "La continuidad de la historia y el instante de la existencia (1965)" en *Verdad y método II*, Editorial Sígueme, Salamanca 1994, trad. de Manuel Olasagasti. p. 143

de que hizo época para considerarlo como tal. Fuera de los grandes acontecimientos de la historia considera ciertas experiencias análogas para expresar lo anterior.

Considera en primer lugar la experiencia de la edad, el paso de la niñez a la adultez: el niño deja de pronto de ser tal, en este sentido no es un proceso que se pueda perseguir midiendo el tiempo. Aquí podríamos decir, para reforzar esta idea de Gadamer, que hay niños que nunca dejan de serlo aunque podamos medir el tiempo por muchos años. Lo mismo ocurre, en segundo lugar, con el paso de una generación a otra, o con la muerte de un soberano y la toma de posesión de su sucesor, estos tienen una relevancia común para la vida de un pueblo. Todos ellos no se perciben como una clasificación historiográfica *a posteriori* sino como una discontinuidad interna del acontecer mismo, es decir, como una cierta experiencia originaria. Pero esto, desde mi punto de vista, quiere decir, que una experiencia epocal no tiene porque constituirse como tal para todos, sino sólo para quien la considera así.

Gadamer en realidad no está debatiendo sobre el modo legítimo de conocer y expresar un hecho histórico, sino sobre el modo de ser del hombre que está en la historia, por eso su interés se centra en el concepto de historicidad, al que pertenece a su vez el concepto de instante, el cual "No designa un punto temporal históricamente significativo, decisivo, sino el momento en el que se vive la historicidad de la existencia humana."²

La historia transcurre en el tiempo pero no le pertenece a él. Yo he vivido toda mi vida, es decir, he vivido el transcurrir del tiempo en mí, pero contar esto es contar mi historia, esto es, contar aquellas experiencias que me afectaron, que marcaron mi vida en un momento que se grabó en mí y del cual estoy conciente. Desde luego también hay momentos que he guardado en el cajón del inconsciente, ahí están pero no tengo conciencia de ellos. Así pues, el transcurrir de mi vida no coincide con mi historia. La vida, el transcurrir del tiempo, cuando adquiere sentido y significado, es decir, cuando se hace conciente se convierte en historia. El niño tiene vida pero no historia, no hay conciencia de su propia vida, por eso la historia o la historicidad como diría Gadamer, es la conciencia de un pueblo, o de toda la humanidad.

Por otro lado, si el pasado condiciona nuestra conciencia, y si tenemos que formarnos una conciencia de esta efectualidad del pasado, cabe la pregunta ¿lo que está en el inconsciente, individual o colectivo, pertenece a la historia o más bien se hace historia cuando fluye a la conciencia? Si esto es así, reconocer la efectualidad de la historia es recordar el pasado, como dijimos al principio, pero no sólo eso, es también conocer cómo ese pasado nos afecta. Sin embargo,

2. Ibidem. p. 135

visto así, cabe también la pregunta ¿es posible modificar el pasado?, como un hecho que ya tuvo lugar desde luego que no es posible, pero su reconstrucción como algo que nos afecta permite que pueda ser modificado, e incluso es posible inventar la historia. De aquí que podamos distinguir entre dos historias: la que de hecho ocurrió y la que nos afecta. La primera no es modificable, la segunda sí. Claro que aquí se podría decir: los prejuicios, que nos llegan del pasado, nos condicionan pero, de acuerdo con Gadamer, podemos ponerlos en suspenso de manera tal que la distancia en el tiempo nos pueda permitir separar a los verdaderos de los que no lo son, el criterio parece ser que los verdaderos sobreviven al paso del tiempo, pero esto no implica que su vigencia se deba a un hecho histórico que objetivamente sucedió.

El propio Gadamer se pregunta si sólo hay historia cuando se tiene conciencia de ella y se transmite, si no hay hechos importantes que preceden a la historia, y más adelante, apoyándose en Heidegger, afirma que ser no significa siempre objetividad, por eso puede sostener que:

Al término de toda crítica de las fuentes y los testimonios hay siempre un criterio último de credibilidad que sólo depende de lo que se considera posible y se está dispuesto a creer. Si, al final nos queda algo más por decir. Al igual que la vida real, la historia sólo nos interesa cuando nos remite a nuestro juicio previo sobre las cosas, los hombres y las épocas. Toda comprensión de algo significativo presupone que aportamos un conjunto de prejuicios. Heidegger llamó a esta situación el círculo hermenéutico: comprendemos sólo lo que ya sabemos, percibimos sólo lo que ponemos. Esto parece inadmisiblesi se mide con el criterio del conocimiento de las ciencias naturales; pero sólo así es posible la comprensión histórica. No se trata, según Heidegger, de evitar ese círculo, sino de utilizarlo correctamente.³

Por esto, creo, se atreve a afirmar que los mitos son los que nos dominan, los que nos aleccionan en medio de la oscuridad, los que nos proporcionan una sabiduría originaria y sin embargo poseen una profundidad histórica propia.

Yo no se si Gadamer pudiera estar de acuerdo con la afirmación de que él contempla la historia de una manera muy diferente a como lo hacen los historiadores, sin embargo me parece que esto es así. 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 mos-

3. Gadamer, H-G. "El problema de la historia en la reciente filosofía alemana (1943) en *Verdad y método II*, op. cit. P 40

trándonos 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."⁴ 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, en las propias palabras de Gadamer:

Es significativo que este ideal se presente como un ideal de administración perfecta y no como un ideal de futuro con un determinado contenido; por ejemplo, un Estado justo como en la utopía platónica, o el Estado mundial formado por el predominio de un determinado sistema político, de un pueblo o de una raza sobre otros sistemas, pueblos y razas. El ideal de la administración supone más bien un concepto del orden que carece de un contenido específico. El objetivo explícito de toda administración no es qué clase de orden debe reinar, sino que todo esté en orden. Por eso la idea de administración implica sustancialmente el ideal de neutralidad. Se busca el buen funcionamiento como un valor en sí.⁵

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

4. Ibidem. p. 35

5. Gadamer, H-G. "Sobre la planificación del futuro" en *Verdad y método II*, p. 157

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, porque también la decisión concreta del individuo influye en la vigencia de los 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 en ninguno de los dos sentidos anteriormente mencionados, más bien se proyectan hacia el futuro. Orden y progreso, rezaba la nota característica del positivismo comteano, y tal parece que sigue siendo la máxima a seguir en nuestros días: 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. Este, creo, no lo encontramos ni en el orden ni en la eficiencia, sino en nuestra historia, en aquello que nos llega vía la tradición y que 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 este 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 *phrónesis* 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, como vimos anteriormente, sino además mantenerlo a pesar del cambio de circunstancias. Esto sólo lo da la *phrónesis*.

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.

Tomemos ahora en consideración tres puntos que me parece son importantes. El primero parece una perogrullada: somos como somos, somos de tal manera que creemos que siempre seremos así, que no hay nada que hacer al respecto, poseemos ciertas características que nos hacen ser así y nos diferencian de los otros, ésta ha sido la base del racismo del siglo XX; en segundo lugar, si pretendemos comprender por qué somos así es preciso recurrir a nuestra historia, descubrir la carga de la tradición en nosotros, los prejuicios que nos condicionan, encontraríamos pues el sentido de nuestro ser en nuestro pasado, nuestra identidad, pero creo que esto no basta, hay que dar un paso más y construirnos. Este es el tercer punto sobre el que quiero llamar la atención. El filósofo mexicano Luis Villoro ha enfatizado, y rechazado, la idea de que la búsqueda de la identidad sea exclusivamente recurrir al pasado ya que es ahí donde encontramos nuestra manera propia de ver el mundo, y en el peor de los casos alguna nota esencial, permanente a través de todos los cambios, que nos hace ser lo que somos. Pero a la vía de la abstracción hay que oponer la concreción. La identidad en este caso no sería un dato que encontramos en el pasado, sino un proyecto, que incluso puede tomar en cuenta la visión de culturas ajenas siempre y cuando no se adopten éstas por imitación, sino porque cubren las expectativas y la situación histórica de la cultura en cuestión, en otras palabras, que responden a las necesidades colectivas reales y que cambian con las circunstancias. Reconocer lo que hemos sido y lo que somos guía nuestro proyecto de lo que queremos ser, y a la inversa, la proyección de lo que queremos ser guía nuestra búsqueda de lo que fuimos. Permítaseme citar ampliamente a Villoro,

El descubrimiento de lo que fuimos está guiado por la proyección de lo que queremos ser. Si la identidad de un pueblo no es una realidad oculta que descubrir, sino una figura que dibujar, su búsqueda obliga a la selección del pasado, para asumir de él los rasgos consistentes con nuestro proyecto y rechazar los que se le opongan. En cada situación elegimos un pasado propio y nos deshacemos de otro. La identidad permite dar una continuidad a la historia, al prestarle un sentido. Para ello tiene que hacer coherente el pasado con nuestras

metas actuales. Así la tradición presenta el rostro que nuestro proyecto dibuja en ella. Mientras la vía de la singularidad concibe al pasado como una realidad que se nos impone, la búsqueda de la autenticidad ve en él un anuncio de los ideales que abrazamos. La gesta del pasado con la que nos identifiquemos dependerá de lo que propongamos para nuestro país. Porque la identidad de un pueblo nunca le está dada; debe, en todo momento, ser reconstruida; no la encontramos, la forjamos.⁶

Es por esto, creo, que la historia no es algo fijo, vamos a ella con ciertos prejuicios, la miramos con éstos y la reconstruimos cada vez, elegimos quedarnos con algunos prejuicios y nos deshacemos de otros, todo depende de nuestro proyecto. La identidad, tanto de un individuo como de todo un pueblo, no se logra por un movimiento de diferenciación de los otros sino más bien por un movimiento complejo de identificación y de separación del otro. La separación plena del otro nos aísla, la identificación plena nos pierde en la masa. Podemos pues, en la construcción de nuestra identidad, incorporar elementos provenientes de otras culturas, sin dejar de ser nosotros mismos, sin dejar de ser auténticos cuando tales elementos cubren nuestras necesidades y satisfacen nuestros deseos. Podemos así compartir características comunes con otras culturas sin perder nuestra identidad. Las manifestaciones culturales de los otros pueblos nos proveen de un abanico de nuevas posibilidades para la construcción de nuestra identidad.

También Gadamer tiene esto en mente cuando afirma que la vida del lenguaje no está al margen de las tradiciones vivas que nutren a la humanidad entera, y que conocer cosmovisiones ajenas nos permite percibir la riqueza y la pobreza de lo propio. 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.⁷ Por encima de un orden logrado por la técnica requerimos de una educación para la tolerancia que nos permita la convivencia ciudadana.

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 la filosofía como concienciación de la realidad.

6. Villoro, L. "sobre la identidad de los pueblos" en Villoro, L. *Estado plural, pluralidad de culturas*, Piados-UNAM, México 1998, p. 77-8

7. Cfr. Gadamer, H.-G. "Sobre la planificación...", p. 167

Recapitulemos. Gadamer se enfrenta no al problema de la historia como ciencia, sino a la comprensión del modo de ser del hombre que está en la historia. Considera que el pasado no existe en el recuerdo sino en el olvido de tal manera que en la historia no hay una continuidad, está más bien constituida de rupturas que se pueden apreciar a través de la experiencia epocal, la cual no es un criterio de medición del tiempo y ni siquiera contamos con una certeza de si un acontecimiento tiene realmente importancia epocal. El pasado condiciona nuestra conciencia, es decir, recibimos vía la tradición ciertos prejuicios, pero a la vez debemos tener conciencia de cómo ese pasado nos afecta, por esto hay que afirmar que ser no significa siempre objetividad.

Gadamer nos presenta una historia viva que no coincide con la de los historiadores, es la historia de las tradiciones que viven en nosotros, por ello lo que buscamos en la historia es el sentido de nuestro ser, búsqueda impregnada de prejuicios y no aferrada invariablemente a las fuentes y los testimonios.

En cuanto le otorga a la filosofía el papel de concienciación de la realidad, critica la idea de una planificación del futuro que pretende establecer un orden mundial basándose en los métodos y el dominio científico y no en los fines de la vida humana, alejándose así del pasado y con ello desatendiendo la búsqueda de sentido de nuestro ser.

Si bien Gadamer considera que somos de cierta manera pero que podemos comprendernos recurriendo a la historia para descubrir la carga de la tradición en nosotros, los prejuicios que nos condicionan y hasta ponerlos en suspenso, y con ello encontrar el sentido de nuestro ser en nuestro pasado, consideramos que hay que enfatizar la idea de que nuestra identidad se construye, que es un proyecto que nos permite reconocer lo que hemos sido pero también lo que queremos ser, y que es este querer ser lo que guía nuestra búsqueda en el pasado, de un pasado que seleccionamos de tal manera que considera a la historia no como algo fijo sino como algo que constantemente estamos reconstruyendo.

Permítaseme, para finalizar y pidiendo se me disculpe de antemano, hacer unas amplias citas, y unos breves comentarios, en las cuales se ve plasmado, creo, lo que hemos mencionado a lo largo de este trabajo:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra constitución y expulsar al Imperio francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental

para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos...Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!...

Estas son las palabras de la Declaración de la Selva Lacandona por parte del EZLN, en su levantamiento del primero de enero de 1994. vemos pues toda una historia atrás de este movimiento, y todo un mundo de tradiciones que el paso del tiempo no ha logrado eliminar. Tomemos ahora en cuenta que el 22 de febrero de ese mismo año tuvo lugar el primer diálogo entre el EZLN y la comisión del Gobierno Federal, logrando con ello ciertos acuerdos que permitirían el comunicado del 26 de febrero por parte del EZLN:

Es el mundo otro mundo, no gobierna ya la razón y voluntad de los hombres verdaderos, pocos somos y olvidados, encima nuestro caminan la muerte y el desprecio, somos pequeños, nuestra palabra se apaga, el silencio lleva mucho tiempo habitando nuestra casa, llega ya la hora de hablar para nuestro corazón y para otros corazones, de la noche y la tierra deben venir nuestros muertos, los sin rostro, los que son montaña, que se vistan de guerra para que su voz se escuche, que callen después su palabra y vuelvan otra vez a la noche y la tierra, que hablen a otros hombres y mujeres que caminan otras tierras, que lleve verdad su palabra, que no se pierda en la mentira.

Que busquen a los hombres y mujeres que mandan obedeciendo, los que tienen fuerza en la palabra y no en el fuego, que encontrándolos les hablen y les entreguen el bastón de mando, que vuelvan otra vez a la tierra y a la noche los sin rostro, los que son montaña, que si vuelve la razón a estas tierras se calle la furia del fuego, que los que son montaña, los sin rostro, los que en la noche andan descansan por fin junto a la tierra.

Se presenta así, desde mi punto de vista, una de las manifestaciones más claras de la fuerza de la tradición en la selva lacandona: la fuerza del diálogo que permite arribar al consenso escuchando al otro, donde se usa el tiempo, no el reloj, para lograrlo, sabiendo de antemano que hay algo que ceder porque el valor máximo que se persigue es el del consenso. Esto es lo que ha permitido a José Alejandro Salcedo afirmar:

En el discurso del movimiento zapatista la relación historia-presente-futuro se encuentra representada en su momento sintético en el rescate de las luchas de los siglos de resistencia indígena y en la apropiación por los luchadores del presente, de los reclamos de los antepasados. Lo que está presente es el sentimiento de la dignidad al encarar luchas bajo nuevas visiones de lo posible y lo deseable. Es así como la centralidad de la categoría de "la dignidad" en el discurso zapatista está muy lejos de ser una simple afirmación discursiva. Tampoco es una abstracción de un deber ético racional universal.⁸

CAPÍTULO 16 GADAMER Y LA CONCIENCIA HISTÓRICA. LA CALLADA HERENCIA VIQUIANA

DORA ELVIRA GARCÍA G.
Universidad Intercontinental, México

Resumen. El presente escrito muestra la importancia que tiene la comprensión, específicamente como comprensión histórica en el proceder del movimiento hermenéutico de la conciencia histórica. Ella requiere del círculo hermenéutico de salida hacia lo otro y de regreso a lo propio, así como el despliegue en esa apertura hacia el pasado, para lograr una interpretación presente a partir de la representación del pasado. Por ello, para el estudio de la conciencia histórica habremos de considerar necesariamente las categorías de prejuicio —como la precomprensión ineludible en el acto de comprender,— la historia efectual —como la historia donde existimos y estamos situados— y la noción de horizonte —que nos permite ir más allá de nuestra fronteras o de las del presente para el logro de la comprensión—. Además, señalamos que para el estudio de lo histórico se utiliza el *sensus communis* como recurso para la comprensión de la historia. En este sentido, se expone la relación análoga con la *phrónesis* como recursos fundamentales para Gadamer en la comprensión de lo histórico. A partir de este rubro se muestra la herencia de Vico a Gadamer mediante de algunos conceptos que le ayudaron a la comprensión de lo histórico.

"[...]La comprensión empieza ahí donde algo nos interpela. Esta es la condición hermenéutica suprema. [...]La conciencia histórica tiene noticia de la alteridad del otro y de la alteridad del pasado [...]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 ..."

H.-G. Gadamer
Consideraciones iniciales

8. Salcedo, J. A. *Multiculturalismo y tradiciones democráticas en conflicto*, inédito, p. 271

En el inicio de su *locus classicus*, Gadamer señala que el movimiento de la comprensión es abarcante y universal y radica en la naturaleza misma de la cosa. Aunque no acepta que el límite de lo hermenéutico se encuentra en los modos de ser extrahistóricos, sin embargo, sí admite que en casos como el de la obra de arte, su configuración y construcción trascienden las barreras históricas y las de pertenencia a alguna cultura.¹

La universalidad de lo hermenéutico incluye todas las formas de entendimiento que tienen como centro al lenguaje, y tal universalidad del problema hermenéutico se ubica detrás de las formas de interés por la historia, puesto que la pregunta histórica subyace en cada caso. El problema de la contextualidad, en su consideración histórica y la verdad objetiva se han apreciado como formas de una irreconcilable contradicción, es decir, ante la preocupación por lo histórico y contextual no se exige abandono de lo universal, sino su posible articulación. La comprensión hace alusión necesaria a la historia y a la conciencia sobre ella, de manera que, la conciencia hermenéutica es, entonces, conciencia histórica. Si entendemos —como afirma Gadamer— que la conciencia histórica es un privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y lo relativo de todas las opiniones,² de modo que cada una de las partes están conscientes del carácter particular de su perspectiva; entonces, la conciencia moderna está llamada a comprender la posibilidad de una multiplicidad de puntos de vista relativos.³ Tal conciencia es la reflexividad de la particularidad de nuestras perspectivas y la multiplicidad de puntos de vista relativos. De este modo, tener sentido histórico significa para el filósofo alemán “la disponibilidad y el talento del historiador para comprender el pasado [...] a partir del contexto propio donde él se encuentra, (así) [...] tener un sentido histórico significa esto: pensar expresamente en el horizonte histórico que es coextensivo con la vida que vivimos y hemos vivido.”⁴

Esta tarea de descubrir las determinaciones históricas de la conciencia es infinita, porque la historia se extiende indefinidamente en el oscuro movimiento hacia atrás en el tiempo, sin dejar de considerar que es igualmente importante el que la historia se extiende hacia delante. De este modo la hermenéutica debe

1. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997, p.12

2. H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Ed. Tecnos., Madrid, 2001, p.41. Gadamer plantea esta problemática también en “La conciencia de la historia y el instante de la existencia” cuando señala que “el auténtico problema que aquí se plantea y que se conoce como tal en la historia encuentra su expresión en el concepto de historicidad [...] lo nuevo en este concepto de historicidad es que incluye un elemento ontológico.” En *Verdad y Método II*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1994, p.134.

3. H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p.42

4. *Ibid.*, pp. 42-43

partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez *con la cosa misma* que se manifiesta por la tradición y *con una* (sic) *tradición* desde donde la cosa puede hablarme [...] Fundamos la tarea hermenéutica precisamente sobre la tensión que existe entre la familiaridad y el carácter extraño del mensaje que nos transmite la tradición.⁵

Así, uno de los rubros más relevantes en el pensamiento gadameriano es el de historia con todas sus derivaciones, pero sobre todo en torno a la conciencia histórica asumida. Gadamer señala que “la verdad de la conciencia histórica puede alcanzar su perfección cuando percibe el devenir en el pasar y el pasar en el devenir, y cuando extrae el fluir incesante de los cambios la continuidad de una estructura histórica,”⁶ Esto significa una cierta discontinuidad en el acontecer, y éste es, según el filósofo alemán, a modo de experiencia epocal. Gadamer no entiende la comprensión de la historia como transcurso, sino como comprensión de “[...] aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos”⁷ expresado en la fórmula de la conciencia histórico-efectual.

Pensar en la conciencia histórica es pensar en la conciencia hermenéutica, de ahí que la tarea de la hermenéutica ha sido preservar el verdadero significado del mundo, tanto el mundo escrito como el hablado, relacionando el significado original, la mirada y el contexto. La conciencia histórica “no oye más bellamente la voz que le viene del pasado, sino que, reflexionando sobre ella, la reemplaza en el contexto donde ha enraizado, para ver en ella el significado y el valor relativo que le conviene. Este comportamiento reflexivo cara a cara de la tradición se llama *interpretación*.”⁸

En lo que sigue, pretendemos resaltar la relevancia que tiene la conciencia histórica en el *constructo* teórico gadameriano, como rubro articulante entre algunos conceptos que resultan igualmente importantes. Gracias a tales ideas, a saber: los prejuicios, la historia efectual, los horizontes y el *sensus communis*, podemos entender la conciencia histórica. Para ello expondremos —en diferentes apartados— cada una de estas categorías, procurando engarzarlas con lo que, en principio nos ocupa: la conciencia histórica. En lo que será la última parte del escrito se expondrán algunos rubros que nos parecen herencia del pensamiento de Giambattista Vico. Haremos únicamente la consideración somera de ellos en tanto —según nuestro acercamiento— influyeron en Gadamer,

5. *Ibid.*, p.109

6. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 136

7. *Ibid.*, p.141

8. H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p.43

para lo cual mostraremos la relación temática entre estos dos filósofos, apreciando la callada herencia viquiana en el filósofo hermeneuta alemán.

I. LOS PREJUICIOS: ELEMENTOS CONDICIONANTES PARA LA CONCIENCIA HISTÓRICA

"[...]Una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia hermenéutica, y hacer conscientes los propios prejuicios que le guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho.[...]

La conciencia histórica es consciente de su propia alteridad y por eso destaca el horizonte de la tradición respecto al suyo propio [...] La distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas"

H.-G. Gadamer

Es importante apreciar que la comprensión pretendida a través del proceder hermenéutico, incluye necesariamente la comprensión histórica que se hace consciente desde los prejuicios, al tener conciencia de ellos. Esta actitud epistemológica (con sustento ontológico⁹) genera apertura a lo otro, a la tradición y a la historia. Por ello, la conciencia histórica se caracteriza por la distancia en la visión del evento histórico. Su tarea es reconstruir el mundo del objeto histórico para obtener su significado y tratar de identificar su origen y su génesis. Tal conciencia histórica procura reestablecer la cosa dentro del contexto de su tiempo original, lo cual funciona para restaurar las circunstancias originales y así obtener un significado.

La conciencia histórica emerge debido a la historicidad que tenemos indetectiblemente como humanos, y por la cual no podemos regresar al tiempo original. Lo único que podemos hacer, es tratar de comprender esos momentos desde nuestra posición y con los condicionamientos propios del proceder hermenéutico, tales como prejuicios, historia efectiva, la importancia del horizonte, la distancia y el papel del *sensus communis*. A partir de ellos, y, específicamente de los prejuicios, —que son el tema central de este apartado— es como podemos considerar lo que es la conciencia histórica. Los prejuicios fungen como

9. Gadamer señala que "[...]el modo de ser del hombre que está en la historia, que sólo puede ser comprendido a fondo en su ser mismo mediante el concepto de historicidad, " por eso es ontológico. *Verdad y Método II*, p.133-134.

punto de partida para la crítica de la conciencia histórica, y posibilitan en Gadamer la comparación de la conciencia histórica con la experiencia del conocimiento, buscando la armonización de ambas.

Gadamer rehabilita el concepto de prejuicio para demostrar el modo en el cual el entendimiento humano pertenece integralmente al mundo de la experiencia humana, al incorporar estos condicionantes que aportan especificidad al conocimiento de la realidad humana.

Por ello, hacer caso omiso de los prejuicios o no percibirlos significa —para el filósofo alemán— volvernos "sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición,"¹⁰ en tanto la tradición no deja de estar presente en los cambios históricos. Ese pre-entendimiento ha de ser crítico y consciente para el desarrollo del conocimiento correcto, en tanto, todo entendimiento incluye necesariamente prejuicio. Es importante llevar al prejuicio a una voluntad consciente para así tener un mejor y más apropiado entendimiento de la finitud humana y su naturaleza histórica verdadera, al mostrar su necesarísima presencia negada desde los ilustrados y sus herederos. Ellos, en torno a la reflexión histórica, han rechazado la presencia de los prejuicios, entendiéndolos como juicios no basados en los hechos, ni sustentados en la razón, de manera que —a su entender— los documentos históricos pueden tener credibilidad únicamente si se basan en la razón y en la objetividad. Esta es la consideración que, según Gadamer ha prevalecido en las ciencias históricas desde el siglo XIX, y en la que se ha defendido a la razón histórica como superación de los prejuicios. La cuestión es que, la existencia humana está limitada y condicionada de diversas maneras, y por ello la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica, referida a lo dado en lo que se ejerce.¹¹ Gadamer afirma que el prejuicio muestra nuestra pertenencia a la historia y constituye la realidad histórica de la existencia humana. La consideración de los ilustrados, recién señalada, alude a los prejuicios no examinados, considerándolos como algo falso y como elementos que nos previenen del conocimiento correcto. En este sentido, los ilustrados no hacen alusión al papel que los prejuicios juegan como condiciones del entendimiento humano, ya que, desde la posición gadameriana, sin ellos no hay entendimiento, en tanto la misma "razón es histórica" y "los prejuicios son realidades históricas de su ser" (de los individuos).¹² La reivindicación de esos prejuicios llevada a cabo por Gadamer se logra a partir del análisis que sobre ellos realiza, así como su necesaria imbricación en el *constructo* hermenéutico.

10. Cfr. H.-G. Gadamer. *Verdad y Método I*, p.336

11. Cfr., *Ibid.*, p.343

12. *Ibid.*, p.344

De esta manera, la conciencia histórica no puede excluir al prejuicio para ser objetiva, por más que lo reclame, en tanto no podemos prescindir de la precomprensión del mundo. Lo que se da por sentado es una exigencia de apertura a la opinión del otro; por ello no se presupone neutralidad,¹³ sino que “incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios.”¹⁴ Una conciencia histórico-hermenéutica es, para Gadamer, “una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica, [la cual] intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones, sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas.”¹⁵ De ahí que, no se trate de asegurarnos contra la tradición que nos hace oír su voz desde el texto, sino más bien hemos de mantener alejado todo aquello que nos impida comprenderla desde la cosa misma. En este tenor, considerar a la tradición y lo que ha de aprenderse de los clásicos, significa avanzar hacia el futuro, para remediar las deficiencias del presente, lo cual, necesita un regreso al pasado. Sostener que el presente tiene algo verdadero que aprender del pasado, involucra la estructura tripartita de mediación. El pasado y el presente están mediados e integrados por lo que es verdadero. Esto implica que no hay acceso al pasado que no presuponga las pretensiones de verdad, en tanto, como afirma Gadamer “escuchar la tradición y permanecer en la tradición es sin duda el camino de la verdad que es preciso encontrar....”¹⁶ La verdad misma —continúa— está condicionada y está siempre apegada al sujeto cognoscente en tanto la historicidad es una condición positiva para el conocimiento de la verdad. Esto no implica que la verdad se localice en el pasado, la pretensión de verdad del pasado y lo que pueda decirse o señalarse del mismo, se ha de ubicar en el presente también.

El texto que se intenta comprender históricamente no está privado de su pretensión de decir verdad, en tanto detenta una verdad, por eso nos abrimos a esa realidad y por ello el texto nos interpela. Al acercarse a la situación histórica e intentar reconstruir el horizonte, se cree que se comprende al mirar a la tradición desde el punto de vista histórico. Nuestro autor señala: “de hecho se ha renunciado definitivamente a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible que pueda ser válida para uno mismo.”¹⁷ Se necesita la apertura con los otros, por eso, si nos desplazamos a la situación de otro hombre, le comprenderemos debido a que nos hacemos conscientes de que es otro,

13. Cfr. *Ibid.*, p.335

14. *Ibid.*, p.336

15. *Idem*

16. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p.46

17. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p.374

porque nos desplazamos a su situación. Conocedor y conocido poseen un modo de ser común a todos, y esto significa, según Gadamer, que “ninguno de los dos se dan ópticamente, sino históricamente, esto es, participan del modo de ser de la historicidad”¹⁸ Por ello, el acceso al conocimiento histórico ocupa el lugar central; la pertenencia a tradiciones hace referencia a la finitud histórica del estar ahí, tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras de sí mismo.

La conciencia histórica “sabe colocarse en una relación reflexiva consigo misma y con la tradición: ella se comprende a sí misma por y a través de su propia historia. La conciencia histórica es un modo de conciencia de sí.”¹⁹

La tradición es parte de las personas y por medio de ella lo pasado es presente. Las tradiciones son criticadas a la vez que son vividas, revelando así la actividad de la conciencia histórica. Esta conciencia se reconoce como parte de una tradición viva, que a su vez se forma, nos forma y la formamos; no es inmóvil ni terminada y es así como se realiza una fusión entre presente y pasado. El entendimiento se piensa menos como acto subjetivo que como participante en un evento del acontecer de la tradición, en el cual, pasado y presente están en constante mediación.²⁰

La tradición muestra al prejuicio como pre-entendimiento y funge como condición de posibilidad del entendimiento. Pertenecemos a una comunidad de personas que entienden para que nosotros empecemos a entender. La conciencia histórica se respalda por la tradición de la cual forma parte y se lleva a cabo a partir de ella. Tal conciencia es una distancia temporal que acaba formando parte de la distancia interpretativa descrita por Gadamer. Esta distancia interpretativa se experimenta por un lado, por el entendimiento de la tradición como algo familiar y constituyente de lo que somos, y por el otro, como algo ajeno o extraño. La hermenéutica parte del intento de comprensión, vinculándose necesariamente a la tradición y desde ella dice lo transmitido. La conciencia hermenéutica sabe de la dialéctica de familiaridad y extrañamiento, poniendo la atención en lo dicho por la tradición. Esa mediación es el lugar de la hermenéutica. Esto significa que la “conciencia histórica está impregnada de alteridad y extrañamiento de mundos históricos ajenos, y aspira a mantener separados sus propios conceptos y los conceptos de esas épocas y mundos ajenos...”²¹

18. *Ibid.*, p.327

19. Gadamer. *El problema de la conciencia histórica*, (las cursivas son del autor), p.60

20. Cfr., H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p.360

21. H.-G. Gadamer. *Verdad y Método II*, p.141.

La conciencia histórica se conforma en esa distancia interpretativa y en la distancia temporal, entendiendo tal distancia como continuidad, que permite al pasado ser presente. Ella nos permite entender el significado de la situación, ya que ofrece ayuda crítica al hacer las evaluaciones al identificar y corregir los prejuicios que llevan a los malentendidos.

La hermenéutica se coloca en el centro de las cosas, hace valorar el fenómeno desde la distancia temporal y su significado para la comprensión.

Contrariamente a lo que a menudo se imagina, el tiempo no es sólo un precipicio que se debería franquear para retornar al pasado; es en realidad el suelo que acompaña el futuro y donde el presente hunde sus raíces. La distancia temporal no es una distancia en el sentido en el que se habla de franquear o vencer una distancia, [...] sino una continuidad viva de elementos que se acumulan para llegar a ser una tradición que, ella misma es luz donde todo lo que nos es transmitido hace su aparición.²²

En este sentido y siguiendo a Gadamer, podemos sostener que gracias al fenómeno de la distancia temporal, es como podría resolver la tarea crítica de la hermenéutica ubicada en distinguir los prejuicios que oscurecen y los que aclaran, así como los falsos y los verdaderos. Habrá de reconocer la posibilidad de otras sospechas de la tradición, a saber, que algo puede ser comprendido como otro.²³

La distancia epistemológica se establece en el proceso de conocimiento cuando el sujeto se entiende como separado de, o a cierta distancia de un objeto a ser conocido. En Gadamer las dos vertientes en las que se divide esta cuestión son el arte y lo histórico. La conciencia histórica se caracteriza por tal distancia, y ve al evento histórico como lo otro. De este modo, tarea de la conciencia histórica es reconstruir el mundo del objeto histórico para obtener su significado, trata de identificar el origen y la génesis del evento e intenta reestablecer la cosa en el contexto de su tiempo original, de manera que lo que hace es restaurar las circunstancias originales para obtener el significado.

Gadamer sostiene que, si bien estas actividades tienen importancia, sin embargo, no pueden proveer el significado del evento, y esto es porque los humanos son seres históricos y, como ya lo señalábamos, no podemos regresar a ese tiempo original. Gadamer sugiere que si ésta es la única aproximación de la que podemos echar mano, entonces circulamos en significados exánimes, y por ello sólo interesan históricamente, "ahí se puede desconectar la participación subje-

22. H.-G. Gadamer. *El problema de la conciencia histórica*, p.110

23. *Cfr.*, *Idem*

tiva del observador".²⁴ Cuando algo se regresa a su estado original al restaurarlo, entonces se convierte en una atracción turística, porque no está ubicado en las circunstancias originales (lo que quiere decir que el pasado como pasado es imposible).

Por todo lo anterior, la importancia de la distancia es fundamental en tanto es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas. Sin embargo, el verdadero sentido que está en un texto o una obra de arte no se agota cuando llega a un punto final, sino que es un proceso infinito. Nuestra historia nos muestra que nosotros podemos integrar el pasado en nuestro mundo, por ello Gadamer señala que "la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la *mediación del pensamiento con la vida actual*".²⁵ En este sentido, la diferencia insuperable existente entre intérprete y autor se sustenta en la distancia histórica. Al rehacer el contexto histórico de los eventos no se adquiere ninguna relación vital con ellos, sino sólo el poder de imaginarlos.²⁶ En la conciencia histórica el comportamiento histórico de la imaginación se transforma en un comportamiento reflexivo respecto al pasado. "*Cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*"²⁷ debido a la distancia que constituye la conciencia histórica. Esta conciencia se realiza a partir de la interrogación, de la pregunta que denuncia la idea del «objeto histórico» que se constituye por la unidad del concepto «mío» y del «otro».

Comprender es operar una medición entre el presente y el pasado, es desarrollar en sí misma toda una serie continua de perspectivas por las cuales el pasado se presenta y se dirige a nosotros. En este sentido radical y universal, la toma de conciencia histórica no es el abandono de la tarea eterna de la filosofía, sino la ruta que nos ha sido dada para acceder a la verdad siempre buscada. Y veo, en la relación de toda comprensión al lenguaje, la manera en la cual se ensancha la conciencia de la productividad histórica.²⁸

Entonces, se puede alcanzar un conocimiento objetivo únicamente desde una cierta distancia histórica. Lo que una cosa es, se distingue sólo desde la distancia respecto a la actualidad y sus circunstancias.²⁹ Entonces, la hermenéutica debe mostrar la realidad de la historia en la misma comprensión, y al contenido de ella es lo que el filósofo alemán le llama «historia efectual».

24. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p.368

25. *Ibid.*, p.222, cursivas del autor.

26. *Cfr.*, *Ibid.*, p.366

27. *Idem* (las cursivas son del autor),

28. H.-G. Gadamer. *El problema de la conciencia histórica*,

29. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p.368

Esta es la segunda categoría que consideraremos para el estudio de la conciencia histórica que ubica a la comprensión desde donde se está situado. No obstante, este “desde dónde” se abre para ir más allá y lograr así la comprensión pretendida.

II. LA HISTORIA EFECTUAL COMO MUESTRA DE LA FINITUD SITUADA: CONCIENCIA HISTÓRICA COMO CONCIENCIA HORIZÓNICA

“Los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión [...] Tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello.”

H.-G. Gadamer

La historia efectual significa la historia en la que existimos y en la que la conciencia es causada históricamente. Esto quiere decir que hay limitaciones impuestas por la historia que, como ya apuntábamos, no podemos traspasar completamente. Por ello, intentar comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, muestra que estamos bajo efectos de esa historia efectual.³⁰ El reconocimiento de la historia efectual significa que debemos estar conscientes de lo que es la situación hermenéutica, en la que mostramos nuestra finitud situada. Nosotros estamos inmersos dentro de una situación y no podemos salir de ella tomando distancia, debido a la esencia histórica que tenemos. Además, “*ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse, es decir, que el conocimiento de sí mismo nunca puede ser completo, no puede hacerse completamente consciente.*”³¹

Sin embargo, aún estando en esa situación, es posible moverse más allá de lo cercano, e incluir una mayor expansión en el espacio del entendimiento, para de esa manera tener un mejor sentido de significatividad. Es lo que Gadamer llama horizontes. Ellos permiten evaluar tanto lo cercano como lo lejano. La conciencia histórica ha reconocido la necesidad de salir a otro horizonte al tratar de entender algo, y es lo que sucede con el entendimiento de eventos o cuestiones del pasado. Gracias a los horizontes es posible valorar correctamen-

30. *Ibid.*, p.371

31. *Ibid.*, p.372

te los significados de las cosas, y aprender a ver más allá de lo cercano, integrándolo en un todo mayor y más correcto. El filósofo alemán sabiamente señala que hacemos el horizonte al caminar y hace camino con nosotros.³² El horizonte lo estamos realizando, es un proceso siempre en ciernes, en tanto, ponemos a prueba constantemente, todos nuestro prejuicios.

La conciencia histórica sabe que hay dos horizontes: el del investigador y el de las personas del pasado que se investiga; en esos horizontes es en donde habrá de moverse, entre uno y otro, de manera que cuando nuestra conciencia histórica trapasa los horizontes históricos, esto no significa pasar a mundos ajenos desconectados del nuestro. Más bien, ellos constituyen el gran horizonte que rodea la profundidad histórica de nuestra conciencia, yendo más allá de las fronteras del presente. Todo lo que esté contenido en la conciencia está abarcado por un simple horizonte histórico.³³ Ese desplazarse implica comprender, ser consciente de lo otro, significando un ascenso hacia la generalidad superior, que rebasa la particularidad propia y la del otro. Así es como se muestra la imbricación necesaria de la comprensión con el impulso centrífugo hacia lo otro. Hemos de desplazarnos a tal horizonte histórico desde donde habla la tradición, si no, estaremos propiciando malentendidos. De ahí que se exija —con Gadamer— ponernos en el lugar del otro para comprenderle y conocerle, hacernos idea de su posición y horizonte, (aunque esto no es —a decir de Gadamer— un verdadero diálogo). No se trata de ponernos en el lugar del otro para penetrar en su actividad espiritual, sino “para captar el sentido, el significado, la pretensión de aquello que nos ha sido transmitido.”³⁴ No se busca el consenso, sino que los medios de la comunicación sirven para conocer el horizonte del otro. Es la crítica al historicismo de Schleiermacher y de Dilthey que se quedan en lo otro, en Gadamer se introduce lo común. Se requiere apertura al decir del otro pero al mismo tiempo incorporamos nuestras motivaciones e intereses, por ello es diálogo. Así, en la comprensión hay entendimiento común y consenso. En este sentido “[...] la transmisión y la tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos.”³⁵

32. *Cfr.*, *Ibid.*, p.373

33. *Cfr.* *Ibid.*, p. 375

34. *Cfr.* Gadamer. *El problema de la conciencia histórica*, p.98

35. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p.143

Ahora bien, *comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»*.³⁶ Dicha fusión se realiza en el dominio de la tradición, y en el campo de la conciencia histórica. El carácter circular de la comprensión impone la apertura al entendimiento del otro partiendo de “una reflexión del intérprete sobre las ideas preconcebidas que resultan de la situación hermenéutica donde él se encuentra. Cuando conocemos «los derechos del otro» me siento invitado a tomar posición con relación con él. Por eso añade Gadamer: “yo no he dicho *nunca* que cuando escuchamos a otro, o cuando hacemos una lectura, debemos olvidar nuestras propias opiniones.”³⁷

Debido a la circularidad de lo propio y lo ajeno, en la que se encuentra la interpretación,³⁸ se lleva a cabo la fusión de horizontes por medio del interlenguaje o lenguaje intersubjetivo, como la forma general de realización de la comprensión. Cuando estamos en la posición de otra persona, nos ubicamos en ese lugar y ponemos su propio horizonte con nosotros. Traemos nuestras preocupaciones y preguntas que tratamos de entender.

Ahí es, donde se sigue, consecuentemente, en el tenor de la conciencia histórica, la relación entre los horizontes de las personas, la fusión de horizontes, en tanto el horizonte presente se forma en conjunción con el pasado. Es un proceso articulante en el que se acrisolan los dos momentos: el pasado y el presente, lo viejo y lo nuevo. Es en ese horizonte donde se forma la conciencia histórica como parte del proceso del entendimiento que distingue a la misma conciencia de lo otro, pero que a la vez lo combina, en tanto los dos horizontes no están nunca totalmente separados, y de ahí la fusión de ambos. Esta última es la tarea que ha de realizar la conciencia histórica.

La conciencia de la historia efectual reconoce que la tarea del entendimiento incluye la aplicación y ésta última requiere que esa conciencia esté abierta a la experiencia de la tradición para dar lugar al diálogo. Se trata —sostiene Gada-

36. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 377. (las cursivas son del autor)

37. Cfr Gadamer. *El problema de la conciencia histórica*, p.104

38. La *Bildung* o formación preserva la cultura y su estructura es crucial, ya que el movimiento del espíritu es fundamental para encontrar lo nuestro, lo propio, y sólo es posible en lo ajeno. Se sale de sí hacia lo otro y se retorna a sí únicamente al ser otra cosa, al ser lo otro. Es en la estructura de la salida y el regreso en donde se discierne la estructura circular del entendimiento hermenéutico. Nos entendemos por medio del entendimiento de los otros, el espíritu consiste en un movimiento que sale de su morada hacia lo extraño, hacia lo otro. Si el movimiento es completo, el espíritu encuentra su lugar, su casa hace de sí una casa en lo otro, y esto otro ya no es ajeno. Este movimiento proporciona una real morada, lo que parecía esa salida de exilio era en realidad un regreso a casa. El ser del espíritu está en el regreso, es decir, al final. El espíritu está en casa sólo en lo otro; lo central de la formación es el retorno a sí.

mer— de “familiarizarse con el papel que desempeña la tradición en el interior del comportamiento histórico, y de preguntarse por su productividad hermenéutica.”³⁹

Gadamer hace que la conciencia histórica reconozca sus propios límites, asumiéndolos. De ahí emerge una relativización, en tanto acercamiento al pasado en su pureza, porque ni es posible meterse absolutamente en el pasado, ni tampoco puede dejarse el presente de lado. Esta separación entre el pasado y el presente, entre el sujeto y el objeto, no es absoluta, sino relativa en tanto los mismos intérpretes son históricos y pertenecen a esa historia de diferente manera. La cuestión es defender la relación que hay entre el pasado y el presente y ver su carácter de implicación mutua que se presenta en la <historia efectual,> entendiendo la historicidad de las interpretaciones y su trascendencia influyente en el futuro.

La comprensión histórica es, entonces, un proceso de la historia efectual, como un hacer la realidad misma “padecida” por el intérprete. El conocimiento es un momento de ser que se despliega a través del comportamiento interpretativo de la intersubjetividad. No se puede distinguir entre un conocimiento objetivo de los hechos del pasado y un conocimiento o comprensión valorativa y subjetiva de su sentido. Para Gadamer el verdadero objeto de la comprensión histórica está en los significados.

El conocimiento sobre la historia es una interpretación comprensiva del pasado en su significación actual, y como el intérprete está en la historia, no puede ver ese pasado desde fuera. Por ello lo que hace es acceder a su representación para así ver el sentido del pasado en su conjugación actual, en su interpretación presente. Entonces, pretender apreciar el pasado en toda su expresión y a cabalidad no resulta nada fácil, por ello es preciso entender esa conciencia hermenéutica y su concomitante historicidad, las cuales, que abren esta consideración y posibilite un acercamiento, ciertamente con límites, pero con una racionalidad diferente.

Pasemos ahora a otro concepto eje para el estudio de lo histórico que, como apuntábamos al inicio, se ubica en el *sensus communis*. como proceder abierto para la comprensión de lo diverso y apuesta racional para la comprensión histórica.

39. Gadamer. *El problema de la conciencia histórica*, p. 80

III. *SENSUS COMMUNIS*, ELEMENTO DE CONCIENCIA HISTÓRICA Y APUESTA COMUNAL

"[...] (Las determinaciones de Vico) reconocen el nuevo concepto de verdad de la ciencia cuando defienden simplemente el derecho de lo verosímil [...] *Sensus communis* [...] es un tono crítico, orientado contra la especulación teórica de los filósofos..."

H.-G. Gadamer

Aún cuando la temática respecto a la universalidad es expuesta y señalada desde el principio de su obra por atestiguar y para evitar la absolutización de los horizontes subjetivos, Gadamer no soslaya o restringe estos últimos en aras de la universalidad de lo lingüístico. Expone su preocupación sobre la universalidad de la hermenéutica, como afirmamos al inicio de este texto, pero sin olvidar el proceso racional que tiene que rescatar lo concreto y el ámbito de la aplicación; por ello su incursión sobre la temática de la *phrónesis*. El punto de partida en el campo de la *praxis* (entendiendo por *praxis* el conjunto de las cosas prácticas, toda conducta y toda autoorganización humana en este mundo, incluyendo la política y en ella la legislación,⁴⁰) dependerá del tipo de racionalidad que supongamos,⁴¹ por ello, señala el filósofo germano: "yo estimo que es de importancia decisiva para todo el tema del saber teórico en este campo de la *praxis* vital que supongamos siempre, previamente a cualquier explicación teórica, la aceptación por todos, de un determinado ideal de racionalidad.⁴² La conciencia ética ha de medir una situación concreta a la luz de exigencias éticas más generales. La importancia de esta reflexión ética es que constituye a este fenómeno de clarificación y concreción de la conciencia."⁴³

Hay algo obvio acerca de la fundamentación de los estudios filosófico-históricos y el modo que ellos trabajan en este concepto del *sensus communis* porque su objeto, la existencia moral e histórica del hombre toma forma en estas tareas y trabajos, es decisivamente determinada por ese *sensus communis*.⁴⁴ Este recurso no es un cuerpo preparado de máximas, tiene más bien un carácter histórico en tanto cambia. Una persona poseedora de dicho *sensus communis* tiene *phrónesis*, —empleando el término aristotélico— tiene la sabiduría

40. Cfr. H.-G. Gadamer. *Verdad y Metodo II*, p.313

41. Cfr. *Ibid.*, p.315

42. *Idem*

43. Gadamer. *El problema de la conciencia histórica*, p.83

44. Cfr. H.-G. Gadamer. *Verdad y Metodo II*, p. 48

práctica como opuesta al conocimiento conceptual abstracto puramente teórico. "Ese saber práctico es una forma de saber diferente, [...] se orienta a situaciones concretas y tiene que acoger las circunstancias en su infinita variedad."⁴⁵

El hombre práctico, —aristotélicamente dicho, *phronético*— posee el *sensus communis*, sabe lo que tiene que hacer en circunstancias particulares. Lo que ese sentido dicta, cambia si cambian las circunstancias, por ser relativo a ellas. Las circunstancias dan a cada principio su color distintivo y su efecto discriminante. Gadamer dice que la conclusión basada en lo universal y la prueba en la base de axiomas, para el *sensus communis* no puede ser suficiente porque todo, decisivamente, depende de las circunstancias en su infinita variedad. Tal sentido común es un conocimiento de lo concreto, y es concreto porque es un sentido adquirido al vivir en una comunidad concreta y determinada por sostener tradiciones comunales. De ahí entonces, el *sensus communis* es, en este sentido, histórico, en él se preserva la tradición no sólo como *datum* del conocimiento, sino como principio de acción.

Ahora bien, de acuerdo con Vico, Gadamer explica que no es la generalidad abstracta de la razón lo que da a la voluntad humana la dirección, sino la concreta generalidad que representa la comunidad de un grupo, de una nación, o de toda la raza humana y está plasmada en el sentido común.⁴⁶ Los principios concretos sobre los que ese *sensus communis* actúa, son aplicaciones al servicio de la comunidad, porque derivan de la vida común determinada por ordenaciones y objetivos de ésta. El *sensus communis* mantiene el valor de las tradiciones de la vida tanto social como estatal, por lo tanto, es ostentable como virtud social.

Gadamer señala la importancia de lograr la formación de un sentido como el *sensus communis* para lo convincente y conveniente, y de modo intuitivo e imposible ser sustituido por la ciencia.

El *sensus communis* mantiene el valor de las tradiciones de la vida tanto social como estatal, por lo tanto, es ostentable como una virtud social. Este *sensus communis* expresa una crítica contra la especulación teórica y contra la ciencia moderna. Lo general y la demostración no son suficientes, lo decisivo son las circunstancias.⁴⁷

De manera similar y como decíamos párrafos arriba, la *phrónesis* intenta dar importancia a las circunstancias, se orienta a las situaciones concretas, y, como

45. *Ibid.*, p.51

46. Cfr., *Ibid.*, pp.48ss

47. Cfr., *Idem*

bien dice Gadamer, esa relación entre los principios generales y el saber de lo concreto no es una mera oposición, ni una subsunción de lo concreto por lo general como sería el juicio (o como lo llama Gadamer 'capacidad de juicio'; y en este caso orientándose más bien al juicio determinante kantiano). Ciertamente es algo más, es una tensión entre esos dos ámbitos. Pero sobre todo, y lo que quiere resaltar Gadamer, apoyándose en Vico es el carácter ético, donde una situación concreta considerada bajo el aspecto ético precisa la subsunción de lo particular bajo lo general, para lograr lo correcto, presuponiendo la voluntad, al implicar un saber práctico formado a la medida de la tarea concreta.

Por su parte, el rescate gadameriano del *sensus communis* viquiano y su conjunción con la *phrónesis* aristotélica resulta muy valioso. Por un lado, se rescata lo circunstancial pero orientado hacia lo social, hacia el ámbito de la comunidad y al espacio político también, se fusionan esos ámbitos concretos, el actuar en el mundo y lo que acontece en la *polis*, en lo social y lo político, en tensión articulada con la riqueza de completar el cuadro en cuanto que apela a una serie de principios o criterios universales o generales. De tal forma, el *sensus communis*, como recurso racional, posibilita el conocimiento histórico. Este sentido común tiene que ver con la *synesis* o discernimiento comprensivo en tanto es un saber no sólo para mí, sino para el otro, una comprensión entre amigos —dice Gadamer— por la afinidad.

Este punto constituye un referente fundamental que conecta a Gadamer con Vico de manera importante. De ahí que en el siguiente apartado intentemos hacer una confrontación entre ambos filósofos a manera de apreciar el hilo que Gadamer retoma del filósofo napolitano.

IV. UNA HERENCIA PARA LA COMPRESIÓN HISTÓRICA: GADAMER Y VICO

"El saber práctico, la *phrónesis*, es una forma de saber distinta. En primer lugar está orientada hacia la situación concreta; en consecuencia tiene que acoger las <<las circunstancias >> en toda su infinita variedad. Y esto es también lo que Vico destaca explícitamente. [...] La existencia moral e histórica del hombre tal como se configura en sus hechos y sus obras, está a su vez decisivamente determinado por el mismo *sensus communis*."

H.-G. Gadamer

"La diferencia, entonces, entre conocimiento abstracto y prudencia es ésta: en la ciencia el intelecto destacado es el que tiene éxito al reducir una larga multitud de efectos físicos a una causa única, en el dominio de la prudencia, la excelencia está

de acuerdo con aquellos que descubren la mayor número de causas posible que puede haber producido un evento singular, y quien es capaz de conjeturar cuál de esas causas es la verdaderamente buena. El conocimiento abstracto —ciencia— tiene que ver con la verdad más alta; el sentido común, en cambio, con la más baja. [...]el sentido común práctico debe gobernar la conducta humana"

G.B.Vico

En este inciso realizaremos algunos acercamientos a las propuestas de Giambattista Vico que nos parece constituyen de algún modo un antecedente a la teoría gadameriana, en tanto hereda una hermenéutica histórica. Si bien en Vico esta hermenéutica no es explícita, para Gadamer "la comprensión constituye ella misma un momento del devenir histórico."⁴⁸ Somos seres históricos y nuestra conciencia lo es también: Tal conciencia histórica es una relación reflexiva que se compromete a sí por su propia historia.⁴⁹

Gadamer explícitamente acepta su deuda con Vico en ciertos rubros, algunos apuntados de manera somera en párrafos precedentes. Ahora los explicitaremos para apreciar las semejanzas que existen —a nuestro parecer— entre ellos.

Según hemos procedido temáticamente, podemos señalar que la herencia viquiana en Gadamer en torno a la conciencia histórica y sus temas aledaños se ubica en tres temas principales. Primero, los prejuicios, en segundo lugar, la historia efectual y en tercero, el *sensus communis* con la cuestión ética de la *phrónesis*.

Vico hace una reivindicación de lo que significan los prejuicios para él, sobre todo en lo histórico y lo social, principalmente en lo que toca a la historicidad del ser humano, en torno a la filosofía moderna con sus prejuicios, como se puede apreciar en *Sobre los métodos de estudio de nuestro tiempo*.

En el caso del segundo tema, la historia efectual vemos que Vico sostiene el humanismo moderno que se nutre del pasado y que ve al futuro. No se puede ver la historia desde fuera, señala el filósofo napolitano, los observadores no pueden dar respuestas suficientemente inteligibles como si fueran experiencia de ellos. Se tienen que meter en la experiencia de los otros, (y sólo Dios lo podría). En este sentido su *dictum: verum ipsum factum* o en la formulación *verum et factum convertuntur* implican la apuesta por lo que se hace, que es ahí donde se encontrará la verdad. La praxis y la aplicación constituyen —en ambos filósofos— un punto nodal.

48. Gadamer. *El problema de la conciencia histórica*, p. 84

49. *Ibid.*, p.60

En relación al *sensus communis*, además de ser el criterio del juicio práctico, es también la guía de la elocuencia conjetural, como lo señala en *Sobre los métodos de estudio de nuestro tiempo*, cuando afirma “el sentido común, además de ser el criterio del juicio práctico, es también la guía de un promedio de elocuencia,”⁵⁰ de ahí la importancia del *ars topica* y su apreciación central de la elocuencia, lo conjetural y la imaginación, cuestiones a las que debe darse prioridad sobre el criticismo.⁵¹ Por ello, continúa Vico “el sentido común debe de ser reforzado para así crecer en la prudencia y la elocuencia. Dejar que su imaginación y la memoria sean fortalecidas y así sean afectivas en aquellas artes en las que la fantasía y la facultad nemotécnica son predominantes.”⁵² Ambos filósofos defienden a la imaginación. En Gadamer se presenta como conocimiento reflexivo en relación con el pasado, es decir, es el modo de comprender el pasado, y éste no dista mucho de la apreciación viquiana. Asimismo, es relevante —en ambos pensadores— ver la relaciones que hay entre los eventos y las circunstancias, por ello insisten en la importancia de la prudencia o como la hemos llamado nosotros siguiendo al de Estagira: *phrónesis*, en tanto sentido común práctico que debe gobernar la conducta humana,⁵³ y en la apuesta de búsqueda de la verdad en la articulación de los principios y los casos.

La necesidad de una específica forma para comprender lo pasado, o a lo otro en otro momento, requiere de un proceder propio en ambos filósofos. Para Vico, la comprensión de la historia implica un anacronismo en tanto es necesario que se haga la discriminación entre lo que pertenece y lo que no puede pertenecer a un estadio de un época, cultura, civilización o forma de vida. Por ello, tal comprensión, depende de la habilidad de penetración imaginativa en las formas, actitudes y creencias, de esas sociedades, para encontrar lo que tenemos en común con otros períodos y civilizaciones. Y esto se logra por la clave del significado de su lenguaje. La comprensión imaginativa es un intento de comprender a ese hombre que me habla en otro momento. Para poder comprender lo pasado se requiere gran esfuerzo porque, como señala Vico en su *Ciencia Nueva*, en el párrafo 338: “nos es naturalmente negado poder entrar en la vasta imaginación de aquellos los primeros hombres”. Por ello reivindica la capacidad para la reconstrucción imaginativa para entender las modificaciones de la mente humana en aras de conocer lo que los seres humanos pudieron o no

50. G.B. Vico. *On the Study Methods of our time*. Cornell University Press. Itaca & London, 1994, pp.13ss

51. *Ibid.*, p.14

52. *Ibid.*, p.19

53. *Cfr.*, *Ibid.*, p.37

pudieron haber hecho o pensado. Por ello insiste “es difícil comprender lo pasado porque hay modificaciones en la mente de quien medita.”⁵⁴

De este modo, Vico comparte con Gadamer su oposición a realizar una búsqueda clara y distinta del conocimiento, purificadora de lo oscuro, de aquello encarnado en la tradición y en los mitos. De ellos se saca luz y algo valioso. Por ello, la reciprocidad de mito y *logos* con la imbricación de prejuicios y razón, así como la relación del pasado y el futuro en el presente de la interpretación, son problematizaciones sostenidas por ambos filósofos.

En realidad Vico fue “en su momento un pensador original del primer orden,”⁵⁵ cuyas propuestas parecen anticiparse al modo de apreciar la realidad, y en concreto, la historia en relación con sus contemporáneos. El filósofo napolitano introduce elementos que van más allá de los propuestos en su época, al comprender la dificultad para lograr la claridad y la distinción para el alcance del fondo de lo real, puesto que lo real parece ser lo contrario a lo claro y lo distinto. En este sentido, Vico adelanta temáticas, así como apuestas que, sobre lo histórico realizó, como manifestación de la complejidad de la naturaleza humana. Él pretendía ordenar ese aparente caos del acontecer histórico y humano aboliendo el recurso de lo claro y lo distinto para entender la realidad histórica. El humanismo sugerido por Giambattista Vico expresa que la demostración propuesta por la teoría racional no agota el ámbito del conocimiento, además se soslaya la importancia de la ética en aras de señalar la relevancia de las ciencias naturales.

El objetivo de su nueva ciencia radica en la historia ideal eterna, descrita según la idea de la Providencia, a partir de la cual, discurren en los tiempos, todas las historias particulares de las naciones en sus apariciones, progresos, estados, decadencias y fines.⁵⁶ Es relevante resaltar este punto, sobre todo porque ahí es donde Vico mantiene la universalidad de la historia que se articula con la historia concreta y específica de cada pueblo. Esta tensión es manifiesta en el filósofo napolitano en diferentes conceptos y momentos de su obra. Sus esfuerzos en torno a la comprensión del mundo se dirigieron fundamentalmente hacia la comprensión de la naturaleza de las sociedades humanas y su desarrollo histórico con miras a la conversación del género humano. Vico buscó la universalidad de la mente humana manifiesta en las coincidencias de la organización y desarrollo de todos los pueblos. Todo esto nos hace entrever la

54. *Cfr.* G.B.Vico, *Ciencia Nueva*, Ed. Tecnos, Madrid, 1995, Párrafo 374.

55. Donald Philip Verenne. Prefacio de Giambattista Vico, en *Ibid.*, p. x

56. *Cfr.* G. Vico. *Principios de una ciencia nueva en torno a lo común de las Naciones.*, Colegio de México/ Fondo de Cultura Económico, México, 1941, TomoII, Lb.V Conclusiones, p.198

profunda inclinación hermenéutica que penetra en el pensamiento del filósofo italiano al intentar comprender la naturaleza de las sociedades humanas y su desarrollo histórico. Por ello reconoce la necesidad del recurso prudencial sobre el que insiste en las obras citadas. Gadamer lo dijo más tarde y de otra manera, cuando sostiene que

el conocimiento hermenéutico debe rechazar el estilo objetivista del conocimiento [...] La experiencia histórica se define por la adquisición histórica de donde ella procede y por la imposibilidad donde se encuentra de arrancarla de este origen: no será, pues, nunca un método puro.⁵⁷

Cuando Gadamer habla de la nueva conciencia de la historia sostiene que ella "admite un orden en la historia como orden providencial, como plan de salvación, aunque no sea cognoscible en la historia por la razón natural." Esto nos hace apreciar de manera similar lo que Vico había dicho, sólo que Gadamer va a insistir en que "la realidad de la historia no se nos da en la actualización cognitiva del pasado ni en el dominio cognitivo del acontecer, sino en la experiencia de nuestro destino"⁵⁸ en tanto conciencia de "[...]que lo viejo ha envejecido y aparece algo nuevo, es la experiencia de un tránsito que no garantiza la continuidad, sino que muestra por el contrario una discontinuidad y representa el encuentro con la realidad de la historia."⁵⁹

El reconocimiento que hace Vico sobre la diversidad de culturas y pueblos, expresa esa posibilidad hermenéutica para el conocimiento de la historia. Así, ese desarrollo se postula en conjunción con el sentido común, de manera paralela a la historia, y ayudado por los conceptos de fantasía, prudencia y por el *sensus communis*. En este sentido, y como hemos apuntado, podemos sugerir una cierta influencia viquiana en Gadamer, sobre todo en torno a cómo acercarnos a lo pasado, sin traicionar su momento, al punto de poder comprender aquello que sucedió en los diversos pueblos y culturas en tiempos variados. El recurso al *sensus communis* fue el que le permitió esa comprensión, al articular presupuestos universales y metafísicos, la historia ideal regida por la Providencia, en contraste con lo particular, en cada uno de los pueblos⁶⁰. Este recurso, aunado a la imaginación y la fantasía hace posible que podamos comprender aquello pasado y diverso.

57. Gadamer. *El problema de la conciencia histórica*, p. 69

58. H.-G. Gadamer. *Verdad y Método II*, pp.138-139

59. *Ibid*, p.139

60. Giambattista Vico. *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, p. 213.

Para ambos filósofos el lenguaje es un elemento central, en Vico con la preeminencia que de modo manifiesto tiene como filólogo, de manera que el diálogo generado a través del lenguaje es fundamental. Esa es la crítica de Vico a los modernos, a Descartes sobre todo, por su interés en encontrar un conocimiento claro y distinto que resulte inaplicable en relación a lo histórico. Es posible comprender, aunque no necesariamente conocer con pureza epistemológica. Es claro que, tanto Vico como Gadamer aceptan elementos de carácter universal con el que se articulan las particularidades y contextualidades, introduciendo como elemento articulante, en su discusión la relevancia del *sensus communis*.

En ninguno de los dos pensadores se pretende una pureza epistemológica límpida, al intentar el conocimiento de las otras culturas o pueblos en la historia en su propio ser, tal cual fueron desde su propio horizonte. Eso es imposible desde esta perspectiva, y lo saben bien tanto Gadamer como Vico. Pero no resulta imposible pensarlo desde otros parámetros, partiendo que no podemos abolir nuestros prejuicios. Con estos prejuicios se intenta comprender el pasado en tanto pertenecientes a otro momento y a otros parámetros (tradiciones). Ellos condicionan una comprensión previa para pretender obtener la objetividad de lo que se conoce, como exploración de la realidad histórica del ser humano que procura comprender el sentido de tal realidad a través del lenguaje considerado como "centro."⁶¹

Gadamer alinea la discusión con Vico sobre el *sensus communis* sobre la particularidad de los pueblos y culturas en la historia, con la tradición retórica, para encontrar argumentos y lograr la formación de un sentido de lo convincente, de modo intuitivo y fuera del tiempo. A partir de ahí se avala su reconocimiento con la posibilidad y la intención de entenderlos desde otros referentes casi necesariamente diversos, y desde el elemento que ayuda al alcance de su reconocimiento y comprensión, a saber: la intuición imaginativa.

Si bien "Vico nunca nos explica qué entiende por lo que se llama «entrar en» o «descender a» las mentes de los hombres primitivos, [sin embargo] (pero) está claro por su actuación práctica en *La Ciencia Nueva* que lo que pide es penetración imaginativa, un don que él llama *fantasía*."⁶² 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. El concepto de *fantasía* es necesario para su concepción del conocimiento histórico. Vico apela a un conocimiento

61. Cfr. . H.-G. Gadamer. *Verdad y Método I*, p.552

62. Isaiah Berlin *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas*, p.76

más humano en el sentido de adentrarse en aquellos pueblos que vivieron en la pobreza, la opresión, o la revolución, el enamoramiento, las emociones, etc., y que un estudio histórico rígido y estadístico no proporciona, ese conocimiento se logra únicamente con el *sensus communis*.

La historia humana la hacen los hombres, de ahí que podamos entenderla «entrando» en las mentes de los antepasados, usando la imaginación y con ello evitar los excesos de las conjeturas y por ende el subjetivismo. Sin la *fantasía* no se puede —para Vico— resucitar el pasado y en ese proceder no se excluye la verificación. Son necesarios métodos críticos al examinar los datos. Ese humanismo propuesto por Vico expresaba que ni la demostración, como tampoco la teoría racional, pueden agotar por entero el ámbito del conocimiento, se amplía en el ámbito retórico, como ya señalábamos, en el espacio de la conjetura. Este «entrar en» imaginativo en los otros pueblos y culturas se entiende como el proceder por el cual los comprendemos, y va íntimamente ligado con el sentido común. Es por ello que defiende el entrenamiento en el *ars topica*, de la elocuencia y el arte de “encontrar el *medium*,”⁶³ el cual tiene su carta de presentación por medio de la conciencia histórica que articula el pasado con el presente y con el futuro a través de los elementos señalados, y utilizando como elemento medial el lenguaje.

Es importante revalorar este proceder imaginativo que en los tiempos de Vico se rechazaba en aras del criticismo filosófico. El arte de los tópicos debe tener prioridad,⁶⁴ “es el arte de encontrar el *medium*, i.e. el término medio....”⁶⁵ Y —como más adelante se señala— el sentido común es quien lo encuentra. El empeño que Gadamer se propone es el replanteamiento de este proceder epistemológico de las ciencias sociales.

Entonces, ambos pensadores tratan de implementar un cierto método, con la novedad de proponer nuevas apreciaciones y presupuestos categoriales. El nuevo método de Vico procura entender la historia a partir —como recién dijimos— de la imaginación o *fantasía*, concibiendo a la intuición imaginativa como posibilidad, en términos concretos, para aplicar ese método, y de esa manera poder ver el pasado a través de los ojos de aquellos que lo vivieron, y no únicamente como datos observables de alguien y algo que vivió y sucedió hace tiempo. Estas características van desplazando a otras visiones y valores y así es como tales culturas van cambiando. A pesar de estas variaciones, los

63. Giambattista Vico. *On the Study Methods of our time*, p.15 (*Sobre los métodos de estudio en nuestro tiempo*)

64. *Cfr. Ibid.*, p.14

65. *Ibid.*, p.15

sistemas valorales no son totalmente ininteligibles para las generaciones subsecuentes, de manera que podemos acercarnos a ellas entenderlas. Es por ello que la importancia de G.B. Vico ha recaído con gran fuerza en la reivindicación de “la dimensión histórica del hombre, como su gran originalidad.”⁶⁶ Esto no significa que Vico tenga inclinaciones etnocentristas en tanto “no supone a los hombres encapsulados dentro de su época o su cultura propias, aislados en una casa sin ventanas e incapaces por ello de entender otras sociedades y períodos cuyos valores puedan diferir notablemente de los suyos y puedan resultarles extraños y repugnantes.”⁶⁷

Vico pensaba que lo realizado por unos seres humanos podría ser entendido por otros aún con los esfuerzos que implica el desciframiento de conductas e idiomas diferentes a los propios. Pero si, “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.”⁶⁸ El humanismo viquiano se nutre del pasado, pero busca hacia el futuro del que recibe estimulación, dirección e inspiración, de similar manera que Gadamer sugiere la mediación entre ese pasado, presente y futuro.

Esa clave ayuda a poder entenderlos, “ver con sus ojos, recordar que los hombres son para sí mismos objetos y sujetos a la vez.”⁶⁹ Así podemos, no sólo describir, sino entender a esos pueblos o culturas como emparentados con nosotros, de manera que su conducta y su lenguaje pueden ser interpretados como respuestas inteligibles a la condición natural en la que se encuentran y en la cual se pretenden comprender. “Los hombres empezaron a pensar humanamente en diferentes tiempos y lugares,”⁷⁰ afirmación que sugiere un tono eminentemente hermenéutico.

Vico señala “el hombre que es indulgente de prudencia deduce las verdades más bajas de la más alta.”⁷¹ Es un error aplicar a la conducta prudente de la

66. Elio Gianturco. Introducción del traductor, en Giambattista Vico. *On the Study Methods of our time*. p.28

67. Isaiah Berlin *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas* .p.74

68. *Ibid.*, p.75

69. *Idem*

70. Vico. *Ciencia Nueva*, (347), (348) p.167

71. G.B.Vico. *On the Study Methods of our time*, pp. 33-35

vida el criterio abstracto del razonamiento que se obtiene en el dominio de la ciencia. La historia se articula por un lado por el plan providencial regido por un objetivo divino. Así, cada fase es inconmensurable con las otras pues cada una vive para sí misma y sólo se entiende bajo sus términos y perspectivas comprendiéndose únicamente en ellos, que quizá no es totalmente inteligible para nosotros. Para ello es necesario el sentido común práctico y el juicio práctico que "deben gobernar la conducta humana"⁷² porque el "juicio práctico en los asuntos humanos busca la verdad como es..."⁷³

Gadamer no está muy distante de estas apreciaciones cuando habla de la *phrónesis* y del juicio, en el tenor del juicio reflexionante kantiano. En este sentido, las coincidencias son constantes. De ahí que si bien Vico considera que el sentido común logra introducirse en la comprensión de la historia, lo logra gracias al arte de la prudencia. Es así que 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. Por eso "sólo hay un arte de la prudencia y éste es la filosofía,"⁷⁴ y con el arte de esta prudencia encontramos y logramos la articulación y tensión entre la colección de casos.⁷⁵ Sobre el sentido común —según Vico— reposan las conciencias de todas las naciones.⁷⁶

El nuevo método sugerido por los dos filósofos, procura comprender la historia a partir de lo que Gadamer llamó prejuicios y que Vico entendió muy bien, como presupuestos de cada grupo cultural o cada pueblo. Asimismo ambos plantean la importancia de la situación en que cada cultura o pueblo se encuentran, y ambos apelan a una racionalidad diferente para comprender lo otro vivido en un tiempo diferente. Esta racionalidad apela al entendimiento de lo otro desde la imaginación o fantasía para comprender los que los otros vivieron afirmando así la diferencia, y a su vez la pluralidad. Lo realizado por unos seres humanos puede ser entendido por otros aún con los esfuerzos que implica el desciframiento de conductas e idiomas diversos a los propios. Esto es posible

72. *Ibid.*, p.37

73. *Ibid.*, p.43

74. *Ibid.*, p.48

75. *Idem*

76. Vico, *Ciencia Nueva*, (349), p.169

gracias a la facultad de conjeturar lo común, entendido por esa imaginación al entrar en tales conductas e idiomas, teniendo como llave al lenguaje como elemento central que constituye el elemento común. En este sentido, la relevancia de lo común se expone en relación con la ética; podemos ver así la inclinación de Vico por la parte humana cuando señala "[...]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."⁷⁷ Resulta importante destacar la consideración de lo ético y lo comunitario, punto considerado con énfasis por Gadamer, sobre todo al hablar del sentido común, con un matiz ético.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A partir del concepto de conciencia histórica, Gadamer remarca la necesidad de la comprensión como elemento hermenéutico esencial. La salida hacia lo otro y el despliegue hacia el pasado, hace posible tal comprensión, desde algunas categorías de suma importancia como son la precomprensión y la situación en la que nos encontramos y la posibilidad de ir más allá de los límites del presente. La contextualidad que supone lo histórico no soslaya lo universal de la comprensión hermenéutica, sino que logra articular ambos polos entre sí, en el proceso comprensivo que incluye el comprender histórico, gracias al *sensus communis*.

La conciencia hermenéutica, en tanto conciencia de la determinación histórica, se constituye en tal cuando asume su finitud y su irremediable historicidad. En ese sentido por la finitud y la "situación" en la que nos encontramos, las posibilidades se limitan, constituyendo el horizonte de los intérpretes.

De este modo, la relevancia que tiene el concepto del sentido común es central para poder realizar la conciencia histórica. Gadamer propone una apreciación que traspassa el logro de la verdad en el conocimiento científico y conceptual, en tanto que la historia propicia caminos para una adecuada comprensión.

Las herencias de Vico en Gadamer, aluden a formas más amplias para la comprensión del mundo y la historia, en tanto propugnan por una racionalidad capaz de abrirse a lo otro, a otro evento o a otro tiempo, y apelando a una mediación ubicada en el lenguaje. Apelar a la imaginación y a la fantasía para lograr una penetración comprensiva de lo pasado, constituye una forma racio-

77. G.B.Vico. *On the Study Methods of our time*, p.33

nal más amplia, y esta apuesta —en conjunción con la inclinación hacia la *praxis* y la aplicación, la comparten nuestros dos filósofos en cuestión.

En suma, en ambos filósofos, conocer el pasado es comprender el sentido, interpretándolo desde el presente. La comprensión del texto plantea a cada presente y a cada intérprete una tarea peculiar, específica e irreductible. Así, la tradición se confunde con la historia, y en ese tenor, el sentido del texto está abierto ya que se concreta y completa en la interpretación.⁷⁸ Ese pasado —o en su caso, el texto— se revivifica cuando una subjetividad lo actualiza aplicándolo críticamente a su presente. En sus discursos se afirma la característica de apertura, elemento tan necesario para la realización de la conciencia histórica y que funge como el insoslayable impulso hermenéutico que permite conjeturar lo común a partir de la clave del lenguaje, y al lograr la pretendida comunicación entre los diferentes en tiempo y espacio.

CAPÍTULO 17

H.-G. GADAMER: LOS LÍMITES DE UNA HERMENÉUTICA HISTÓRICO-CRÍTICA

PANAGIOTIS NOUTSOS

Universidad de Ioannina, Grecia

I. Del conjunto de los problemas planteados por la obra de Hans-Georg Gadamer, se podría insistir en la relación entre la problemática de los «prejuicios» y la de la «traducción», es decir, investigar, a partir de ella los límites de la hermenéutica histórico-crítica. Además ésta era la dirección del propio Gadamer, principalmente en su obra maestra *Wahrheit und Methode*, pero también en sus textos ulteriores, en los cuales especifica, por ejemplo, que se encamina hacia una «hermenéutica de la realidad cotidiana» («Hermeneutik der Faktizität»). Subrayemos que en esta expresión el genitivo es subjetivo («genitivus subjectivus»)¹ y no objetivo, y lleva, por lo tanto, a la realidad cotidiana que se convierte en sí misma en objeto de la hermeneutica. Con respecto a la dimensión histórico-crítica de la hermeneutica, ella da un contenido concreto al modo de apropiación espiritual de la realidad.

II. ¿Cuál es el origen de los «prejuicios» y cómo funcionan en nuestra vida diaria? Por otra parte, ¿bajo qué condiciones ha sido tematizada por el pensamiento moderno la cuestión del origen y de los mecanismos de reproducción de los «prejuicios»? Los principios de la discusión referente a esta problemática se

78. H.-G. Gadamer. *Verdad y Método I*, p. 405

1. «Der eine Weg M. Heideggers», 1986, *Gesammelte Werke* [en adelante GW], 3 (1987), p. 422.

situan en las primeras décadas del siglo XVII, cuando Francis Bacon² habló de los «ídolos», es decir, los errores del espíritu, y de las representaciones que impiden al espíritu humano concebir la realidad. Se trata más particularmente, en primer lugar, de los «ídolos de la tribu» (*idola tribus*), que constituyen una debilidad cognoscitiva intrínseca de los hombres (puesto que, por ejemplo, requieren considerar todo «ex analogia hominis»); en segundo lugar, los «ídolos de la cueva» (*idola specus*), que constituyen las debilidades particulares de cada hombre (en su «cueva» personal cada uno deforma la «luz natural», según su educación y sus costumbres); en tercer lugar, los «ídolos del foro» (*idola fori*), que son formados por los errores de interpretación y la inexactitud de la comunicación lingüística de los miembros de una sociedad; y en cuarto lugar, de los «ídolos del teatro» (*idola theatri*), que provienen de la tradición dogmática de los filósofos o del establecimiento jurídico de la autoridad política³.

¿Pero cómo la cotidianeidad se convierte en contenido del «conocimiento práctico»? Los «prejuicios» («praejudicia») constituyen una posición extremadamente privilegiada de este problema, en la medida, por supuesto, en que las premisas teóricas de su concepción serán codificadas totalmente, es decir en la medida en que sabemos, en primer lugar, de qué modo ha ocurrido la transición desde el «deber ser» a la función concreta del sujeto cognoscitivo; y en segundo lugar, es afirmada la terapéutica propuesta por «medicina mentis»; en tercer lugar, se manifiesta la acción como síntesis de los factores que dan la forma *actus cognoscendi* y la cotidianeidad se convierte en contenido del «conocimiento práctico». Por lo tanto, hay que saber cómo la particularidad de las «identidades» se concibe como resultado de los «prejuicios», es decir, de las formas de comportamiento que conducen a una clasificación tanto de nosotros mismos como de los «otros». Por otra parte, hay que subrayar que lo que será concebido se presenta bajo la forma de la «alteridad» («Andersheit»)⁴.

La unidad de referencia del par de conceptos «lo mismo» - «lo otro»⁵ es a menudo el «pueblo» o la «nación»; se sigue que lo que es proyectado como su particularidad se transcribe como «carácter» que dispone claramente de «características» distintas en cuanto a la práctica y a su significado. El «carácter» («character»), como conjunto de características distintas, fue tratado durante la época helenística y romana como la base para la comparación de diversas na-

2. Cf. También *Wahrheit und Methode*, 1960 [en adelante WM], GW, 1, pp. 13, 185, 354-5.

3. *Novum Organum*, 1620, *The Works*, J. Spedding et al. (eds.), Londres, 1858, vol. 1, pp. 163, 164.

4. WM, GW, 1, p. 273.

5. Sobre la conciencia histórica de «lo otro» («Andere»), cfr. WM, GW, 1, p. 366.

ciones que están en contacto y determinan la una a la otra a través de los puentes cada vez más amplios de la comunicación. Con la «nación» como punto de partida, se desarrolla en la escena política europea moderna, durante el proceso de integración de los estados nacionales y durante su extensión colonial en el «nuevo mundo», una primera cristalización de la antropología cognoscitiva («Erkenntnisanthropologie»)⁶.

David Hume, por ejemplo, limita el «carácter nacional o común» al establecimiento de un «cuerpo político» único, apoyándose en sus análisis referentes a la formación de la identidad del sujeto en las colectividades que se desarrollan claramente dentro del Reino Unido y en el marco del proceso de su supremacía mundial. Los «estereotipos nacionales» o los «caracteres nacionales» se forman principalmente en base de la lengua y de la religión particulares de una nación. Si no hay mestizaje, dos naciones que viven en el mismo país, «preservarán durante varios siglos un conjunto particular, incluso antitético, de maneras de vivir». He aquí el ejemplo sugerido por el escocés: «la integridad, la seriedad y el valor de los turcos es exactamente lo contrario del engaño, la ligereza y la cobardía de los griegos modernos»⁷.

La Enciclopedia recoge comparativamente las «características nacionales» bajo el lema «nación»: «Cada *nación* tiene su carácter particular: es una especie de proverbio decir, la luz como un francés, celoso como el italiano, serio como el español, malévolo como un inglés, confiado como un escocés, drunkard como un alemán, perezoso como un irlandés, engañado como un griego, etc.» La «nación» se define, en el marco de los lemas referentes a la «historia moderna», como «una cantidad considerable de gente, que habitan cierta extensión del país, contenida en ciertos límites, y que obedecen al mismo gobierno»⁸.

Se sobreentiende casi siempre la interacción entre la nación y el estado, es decir, la inclusión de las «características nacionales» en las estructuras y los límites («territorio») de la entidad estatal y, correlativamente, la influencia ejercida sobre esta última por la homogeneidad que proviene del sentimiento de comunidad nacional⁹. Este hecho es considerado por Rousseau una «obra de arte» (y no como trabajo de la «naturaleza») que se realiza bajo condiciones de

6. K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, II, Frankfurt a.M. 1976.

7. D. Hume, *The Essays Moral, Political and Literary*, 1742, Oxford, 1963, pp. 149-164. Sobre la noción de «common sense», en relación con Hume, cfr. también WM, GW, 1, pp. 24-30.

8. Entrada «Nación», *Encyclopédie*, vol. XI, 1765, p. 36.

9. Sobre el «sensus communis» en Herder, cfr. WM, GW, 1, p. 32; cfr. también «Herder und geschichtliche Welt», 1967, GW, 4, pp. 318-335.

«comunidad imaginaria»¹⁰ de sus miembros («estado moral» o «ser moral»; *cfr.* también el par de nociones “religión nacional” y «la más perfecta sociedad que uno pueda imaginar»), construidos como síntesis de «costumbres», de «hábitos» y de «opiniones» comunes». Así, cada «nación viva» es caracterizada, a parte del gobierno diferente y, quizás, del clima distinto, por «maneras de vivir» particulares¹¹.

Por lo tanto, en el marco del contexto del cotidianidad del sujeto, sus juicios se presentan a menudo como «juicios preconcebidos, prejuicios» («Vor-Urteile»). Esto no significa que se trate necesariamente «juicios falsos»¹², acogiendo por supuesto la advertencia de A. Wellmer¹³ según la cual, la «ontología hermenéutica» se arriesga a adoptar una consideración «romántico-conservadora» de la Ilustración.

III. Como es conocido, el primer uso del verbo referente al acto de la traducción en la lengua griega está en Homero («tauta metafrasómēna kai autis», *Iliada* A 140), para adquirir su sentido habitual en los textos de Denys d'Alicarnasse y Plutarco, es decir durante este periodo de la antigüedad durante el cual llegó a ser posible la mezcla de razones culturales, caracterizadas por la particularidad de sus rasgos principales, en el mediterráneo helenístico. En consecuencia, si el acto de la traducción presupone el conjunto de los canales de comunicación por lo menos de dos civilizaciones, el núcleo de este argumento concierne a la abolición de los obstáculos del lenguaje. La «competencia comunicativa» («kommunikative Kompetenz»)¹⁴ —sin agotarse en el lenguaje, por supuesto, aunque presupone la «universalidad» de la lengua que constituye así el «horizonte de la ontología hermenéutica»¹⁵— se basa en la posibilidad de co-presencia de los comportamientos caracterizados por un mínimo del mismo contexto cultural. En este caso la «Lebenswelt»¹⁶ se basa en la exigencia

10. Sobre la noción de “Erlebnis” en Rousseau, *cfr.* también WM, GW, 1, p. 68.

11. J.J. Rousseau, *Du contrat social*, 1762, *Discours sur l'économie politique*, 1755, “Du bonheur public”, *Lettres de la montagne*, 1764, “De la patrie”, *Oeuvres complètes*, B. Gagnebin et M. Raymond (eds.), París, 1964, pp. 424, 245, 511, 469, 465, 394, 888, 535.

12. WM, GW, 1, p. 275.

13. *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a.M., 4ª ed., 1973, pp. 42-53.

14. “Replik zu ‘Hermeneutik und Ideologiekritik’”, 1971, GW, 2, pp. 265-267.

15. WM, GW, 1, pp. 478-494.

16. WM, GW, 1, pp. 251-2, 353-7.

de comunicación, a veces en cuanto a asuntos importantes y a veces en cuanto a asuntos secundarios, en un ambiente de acuerdo con las prácticas simbólicamente articuladas que se pueden reconocer tanto en lo que concierne a sus elementos constitutivos como en lo que se refiere a los significados que ellas emiten. Dicho brevemente, la traducción resume la facilidad y competencia del actuar comunicativo que se despliega en una red de contactos y de ósmosis que no cesa de ordenarse a lo nuevo, en la cual el diálogo se despliega como un «proceso de comprensión»¹⁷. Y si los ciclos de las diferentes lenguas «no son cerrados como mónadas, sino que son porosos, tanto hacia exterior como hacia el interior», esto implica que «la aplicación de reglas incluye igualmente su interpretación y su evolución», como sostiene Habermas¹⁸, contra Wittgenstein, y de acuerdo con Gadamer, en el tema de la «Applicatio».

La unidad de referencia en el acto de la traducción es el sujeto que actúa en su cotidianidad¹⁹, como portador de prácticas simbólicas que tienen, en principio, como límite de autorreconocimiento la «alteridad», pero combinada con la capacidad de apropiación de bienes que llevan el sello de una identidad “diversa». El índice del lado “pasivo» o “activo» del receptor por relación al emisor y —como es evidente— en el marco de un cambio mutuo de sus roles depende de su posición concreta tanto en la distribución internacional de la producción de bienes simbólicos, como dentro de su propio estado nacional. La acción comunicativa como acto de traducción es absorbido por un conjunto de factores, de más o menos larga duración, que forjan la particularidad del sujeto y dan un sentido a sus elecciones, sean a través de mediaciones o inmediatamente. La recepción revaloriza, inicialmente, la competencia del «receptor»²⁰ y excluye el establecimiento de fenómenos de *métakénose* mecánica, en la medida en que, además, los receptáculos vacíos no son buenos para las reuniones de huéspedes igualmente potentes. La práctica de la “apertura” («Offenheit») significa, por supuesto, la posibilidad de que el receptor reconozca, a través del flujo de preguntas y respuestas, que sus opiniones son falsas²¹.

Esta capacidad de acuerdo presupone, además, es decir más allá de los factores que componen la totalidad de la hegemonía cultural, el medio que se organiza como la «economía moral» (siguiendo la expresión de E. Thompson), en la

17. WM, GW, 1, p. 297.

18. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M., 1982, p. 277. *Cfr.* igualmente WM, GW, 1, pp. 312-316.

19. WM, GW, 1, p. 414.

20. WM, GW, 1, pp. 387-393.

21. WM, GW, 1, p. 367, 375-384.

cual el contenido de las reglas particulares y de las obligaciones mutuas del diálogo es determinado por los hábitos²². De ahí proviene la sospecha del péndulo de la traducción, con el par de nociones opuestas «fidelidad» a la letra del texto y de «traducción libre»²³ y principalmente la conciencia de los límites que pesan durante su despliegue. La apropiación del otro texto, con estos límites exactamente, funciona como un acto evidentemente hermenéutico, en el sentido de que cada traducción constituye «el cumplimiento de la interpretación»²⁴. Porque la competencia comunicativa, como «posesión de un lugar en el “devenir de la tradición” («Überlieferungsgeschehen»), donde el «pasado y el presente dialogan entre sí»²⁵, concierne a la reconstrucción del sujeto que recibe a través del objeto que abre sus propios canales, es decir, los hace reconocibles y por lo tanto accesibles «al receptor». Según la *Poética* de Aristoteles (1452a 29-32), «el reconocimiento, como indica el nombre, es un paso de la ignorancia al conocimiento, estableciendo un paso o bien del odio a la amistad o de la amistad al odio en los personajes destinados para la felicidad o la desgracia». Este conjunto de contactos conduce a la composición de los significados, incluso de los significados heterogéneos, que plantea la cuestión de la «supervivencia» de las formas culturales, a través de la continua «fusión de horizontes» (Horizontverschmelzung)²⁶, que se concibe como acto de traducción. En otros términos, el texto incluye la posibilidad, tanto en lo que le concierne como en lo que concierne a los lugares de recepción, de viajar como una «localidad» singular, es decir, como una entidad claramente determinada, rica en determinaciones y en relaciones, que justifica la constatación aristotélica (*Poética*, 1451a 33-34): «si se transpone o se suprime una parte de la acción, el todo se quebranta y se desordena». En el marco de esta problemática, «cada conocimiento de nosotros mismos» («Sichwissen»)²⁷ emerge a través de los «datos históricos que encontramos delante de nosotros». En fin, ¿porqué no?, se podría poner el acento en la relación entre la práctica hermenéutica y la «prudencia» (*phronésis*) aristotélica o conocimiento práctico²⁸.

22. Cfr. igualmente P. Noutsos, *Philosophéion. Une institution de libération?* (en griego), Atenas, 2001, p. 256.

23. WM, GW, 1, p. 387-393.

24. WM, GW, 1, p. 388.

25. WM, GW, 1, p. 295.

26. WM, GW, 1, pp. 311, 380.

27. WM, GW, 1, p. 307.

28. WM, GW, 1, p. 319, "Hermeneutik", 1969, GW, 2, p. 433.

IV. A modo de conclusión, la conexión entre las cuestiones de los «prejuicios» y la «traducción» ha dado un nuevo empuje hacia la comprensión de la dimensión histórico-crítica de Hermenéutica, como ha esbozado Gadamer.

En cuanto a la primera cuestión, después de la elucidación de las condiciones de tematización de los «prejuicios» por el pensamiento europeo moderno, se constata que en el marco del contexto del cotidianidad del sujeto, sus juicios aparecen a menudo «juicios preconcebidos/ prejuicios» («Vor-urteile»). No sobreentendemos por ello que son «necesariamente juicios falsos», aunque en el marco más general de esta temática sea bienvenida la advertencia de A. Wellmer, según la cual la «ontología hermenéutica» se arriesga a adoptar una interpretación «romántico-conservadora» de la Ilustración, tanto de la del siglo XVIII como de la de nuestro tiempo.

Con respecto a la segunda cuestión, nuestro interés se ha centrado en la acción comunicativa como acto de traducción. Más particularmente, nosotros hemos comprendido cómo se forma el «devenir de la tradición» («Überlieferungsgeschehen»), donde «el pasado y el presente dialogan entre sí». En la misma clase de consideraciones, hemos precisado cómo cada conocimiento del sujeto que actúa de modo hermenéutico como «Sichwissen» emerge a través de los «datos históricos» que están delante de él. Finalmente hemos discutido la posibilidad de mostrar la relación entre la práctica hermenéutica y la prudencia (*phronésis*) aristotélica, es decir cómo el conocimiento práctico, en cuanto empresa hermenéutica, da un contenido exacto al modo de apropiación espiritual de la realidad.

[Traducción J.A. Nicolás]

CAPÍTULO 18
HERMENÉUTICA DEL SENTIDO,
HERMENÉUTICA DEL PODER*

JAVIER DE LA HIGUERA
Asociación Andaluza de Filosofía, España

I. La hermenéutica es posiblemente hoy día, no una corriente filosófica entre otras, sino el idioma común, la *koiné*, de la actividad filosófica e incluso de la cultura occidental, lo que hace de ella, en gran medida, *el discurso filosófico de la actualidad*. Vattimo ha señalado cómo este hecho hace más difícilmente distinguible la especificidad filosófica y los límites del movimiento hermenéutico, hasta el punto de que podríamos incluir en él a pensadores tan dispares como Heidegger, Gadamer, Habermas, Rorty, Foucault, Derrida, o Lévinas.¹ Esa tempestividad u oportunidad de la hermenéutica oculta, además, a la misma filosofía hermenéutica su particular historicidad, la relación que tiene con la actualidad a la que pertenece y, en suma, le oculta el significado real de su actualidad.

La actualidad de la hermenéutica, tal como ha sido reconstruida su historia por Gadamer y Ricoeur,² es el resultado de un proceso de universalización y de una radicalización ontológica operada, en último término por Heidegger. Pero

* Este trabajo forma parte de las investigaciones llevadas a cabo gracias al proyecto BFF2002-02423 del Ministerio de Ciencia y Tecnología, cofinanciado con FEDER.

1. Véase "La vocación nihilista de la hermenéutica", en *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 37.

2. Véase: Ricoeur, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Eds. Du Seuil, París, 1986, pp. 76-100; Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 225-331 (en adelante esta obra se citará VM,I; el volumen titulado *Verdad y método II*, publicado por la misma editorial en 1992, se citará VM,II).

la cuestión que se plantea a propósito de su lugar actual es también la del lugar desde donde habla la filosofía hermenéutica, la cuestión de hasta qué punto pertenece el discurso filosófico al presente desde el que se dice y cómo afecta esa historicidad a sus derechos y a su autoridad (en particular, a los derechos y autoridad de un discurso filosófico como el hermenéutico, para el que somos siempre en un *ahí* histórico eventual).

La hermenéutica se autocomprende como una teoría general de la experiencia humana del mundo, ejemplarmente expuesta en *Verdad y método* como una "teoría de la experiencia hermenéutica". Esa teoría es *filosófica* por ser la dimensión hermenéutica una dimensión universal de la experiencia humana. Pero la universalidad de la hermenéutica no concierne sólo a su objeto, sino a ella misma *en tanto que discurso*: la teoría hermenéutica parece decir esa universalidad desde un lugar que, siendo histórico, es al mismo tiempo el pliegue meta-histórico de la historia. La filosofía hermenéutica es un discurso que acota un espacio a salvo de la exterioridad y de la pluralidad irreductible de los acontecimientos, espacio indiferente de la filosofía universal, en que pueden alojarse las exigencias constitutivamente filosóficas de verdad y de totalidad, aunque a costa de reducir la actualidad y los acontecimientos a la esfera ideal del sentido y contribuir con ello al cierre del mundo sobre sí mismo. ¿Está realmente el espacio hermenéutico a salvo de esa exterioridad y de la dispersión propia de lo infinitamente singular? Veámoslo:

Gadamer define el espacio de su discurso sobre un concepto ontológico-especulativo de lenguaje que le permite suturar su dimensión de acontecer finito y su pretensión filosófica. Un lenguaje que es capaz de alcanzar una "generalidad superior" —la expresión es de Gadamer—, que es la de la razón, por encima de los lenguajes fácticos.³ Su medio es una "idealidad" que "...eleva a todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido." (VM,I, 469). De tal modo que la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo, para Gadamer, en lugar de remitirnos a la singularidad de nuestros discursos, nos envía al nexo universal de lenguaje y pensamiento, que se realiza de modos sólo accidentalmente diferentes en las distintas acepciones del mundo, pero que expresa por igual la totalidad que vincula a todos los hablantes en tanto que reposamos sobre el suelo común del mundo.

3. "En ello se muestra palmariamente la generalidad superior con la que la razón se eleva por encima de las barreras de toda constitución lingüística dada. La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico." (VM,I, 483).

El carácter especulativo del lenguaje consiste en que éste no es un mero medio o un instrumento para hablar del mundo: "...es un centro —afirma Gadamer— en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria." (VM,I, 567). En el lenguaje no se designa o significa un ente independiente o preexistente, sino que se anuncia o se hace referencia a "un todo de sentido" (VM,I, 567), es decir, al "todo de cuanto es" (VM,I, 548), dejando aparecer el mundo de sentido compartido que le subyace. En cada palabra está también de alguna forma presente "lo no-dicho" (VM,I, 549) como infinitud de sentido que la interpretación tiene por misión desplegar, y que constituye el fondo inagotable sobre el cual destaca como figura el aparecer significativo de los entes.⁴ Que el lenguaje tenga una estructura especulativa quiere decir, además, —y Gadamer reconoce que esto lo vincula a Hegel y a Heidegger—⁵ que ese despliegue interpretativo no es un acto subjetivo, sino que es, "un hacer de la cosa misma" (VM,I, 557), que es el propio ser el que se representa en el "acontecer hermenéutico".⁶ La afirmación gadameriana "El ser que puede ser comprendido es lenguaje" (VM,I, 567) significa —dicho con otra frase del mismo Gadamer— que "ser es (...) representarse" (VM,I, 581). Frente al dogmatismo de la experiencia cotidiana, que presupone la existencia de un sentido "en sí" que sólo habría que reproducir o descubrir, la experiencia hermenéutica es la realización del sentido *mismo*, concretado en una interpretación, al tiempo que es "una nueva creación del comprender" (VM,I, 566). De ahí la unidad especulativa de la realidad-sentido, que contiene una distinción en sí: es una misma y, a la vez, diferente, ser y representación, en sí y para mí, finita e infinita. Reconocer esa estructura especulativa implica anudar la identidad y la diferencia del sentido en un acontecer hermenéutico que, siendo finito, despliega una infinitud de sentido.⁷

4. Véase sobre la idea del sentido como fondo: Peñalver, M., "La hermenéutica contemporánea, entre la comprensión y el consentimiento", en Muguerra, J. y Cerezo, P., *La filosofía hoy*, Crítica, Barcelona, 2000; "Entre la escucha hermenéutica y la escritura deconstructiva", en *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Cuaderno Gris, 1997.

5. Ver "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1981, pp. 141-2.

6. "...este acontecer [hermenéutico] no es nuestra acción con las cosas sino la acción de las cosas mismas." (VM,I, 555).

7. Ver, sobre el carácter finito del acontecer hermenéutico, VM,I, 564, 567. Por ese motivo, dice Gadamer, "...el lenguaje no constituye el verdadero acontecer hermenéutico como tal lenguaje, como gramática ni como léxico, sino en cuanto que da la palabra a lo dicho en la tradición." (op. cit., p. 555).

Para Gadamer, el sentido constituye realmente la esencia "pneumática" (VM,II, 150) del lenguaje, su realidad ideal, hasta tal punto que el lenguaje mismo (el lenguaje particular, se entiende, no "el centro del lenguaje"), desaparece detrás de "lo dicho", que toma realmente la palabra.⁸ Por ese motivo, el criterio de corrección de una interpretación es su carácter mediador, es decir, su desaparición tras el sentido que ella hace aparecer.⁹ El sentido sería, entonces, esa idealidad, desprovista de toda contingencia y variabilidad, que, según Gadamer, sólo oye el oído interno en una especie de "intuición" anticipadora de una totalidad (*Gestalt*) que nos orienta al hablar o al comprender. Aquí asistimos al surgir de "una nueva presencia" que detiene la sucesión, y que representa "una nueva familiaridad" que hace habitable la existencia.¹⁰ El sentido designa, en la hermenéutica gadameriana, el *soporte ontológico* que da sustancia y vida al lenguaje, más allá de los lenguajes, y frente a la contingencia y variabilidad que éstos representan, es el referente normativo de lo que efectivamente se dice.

El sentido es la referencia ontológica *común* sobre la que se edifica el mundo y que el lenguaje, en tanto que lenguaje especulativo, tiene la misión de ofrecer. Pero es también una *dynamis* que encierra un movimiento hacia "lo común", una *voluntad de comunidad*: "lo común" no es para Gadamer algo definido de antemano en la línea de la ontología sustancialista, sino que es siempre un sentido "direccional",¹¹ como el constituido en la conversación, el propio de la respuesta que apunta a una pregunta, forma en que lo no-dicho aparece en lo dicho. Para Gadamer, la realidad espiritual del lenguaje es la del *pneuma* que unifica el yo y el tú en el diálogo y, por ello, el lenguaje pertenece propiamente a "la esfera del nosotros".¹² En él se halla ya la tendencia al acuerdo o a encon-

8. "El lenguaje real y efectivo desaparece detrás de lo que se dice en él. [...] El verdadero ser del lenguaje es aquello en que nos sumergimos al oírlo: lo dicho." ("Hombre y lenguaje", en VM,II, 150-1).

9. Ver VM,I, 478. Sobre el concepto de "mediación total", ver en la misma obra, la p. 165.

10. "Pero tampoco esta totalidad, que es traída a una presencia intuitiva por medio del lenguaje y, en especial, por medio del lenguaje poético, es compuesta palabra por palabra, sino que aparece de golpe, como totalidad. [...] Presencia quiere decir, pues, lo que se extiende como una suerte de presente propio, de manera que lo enigmático e inhóspito del discurrir del tiempo, del permanente rodar de los instantes en el fluido del tiempo, queda como detenido." ("Oír-ver-leer", en *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 79). Sobre la idealidad del sentido, que sólo oye el oído interno, véanse en esta obra las páginas 65, 102 y 153.

11. Véase VM, II, 357.

12. "En este sentido el habla no pertenece a la esfera del yo sino a la esfera del nosotros." (VM,II, 150).

trar lo común de unos seres humanos con otros.¹³ Lo común designa la comunidad finita pero, al mismo tiempo, es el espacio en que una infinitud de sentido se presenta finitamente ("representación finita de una infinitud de sentido", dice Gadamer en VM,I, 557) y en que es posible una mediación consigo mismo de lo finito: "Sólo el centro del lenguaje —se afirma en *Verdad y método*—, por su referencia al todo de cuanto es, puede mediar la esencia histórico-finita del hombre consigo misma y con el mundo." (VM,I, 548).

El lugar ontológico de esa mediación, horizonte de una comunidad finita/infinita, es lo que Gadamer llama "ser". A través de esa mediación se produce la constitución de una comunidad humana *tendencialmente* universal. La "direccionalidad del sentido" de que habla Gadamer, se refiere a esta tendencia universalizadora por la que se constituye un *nosotros*, que es el sujeto último de la comprensión, así como su objeto, un nosotros que es quien comprende y se comprende en cada acto hermenéutico. Se trata de un nosotros que puede hacerse universal en la medida en que los mundos histórico-lingüísticos son horizontes abiertos y, en principio, completamente comprensibles.¹⁴ Un pensamiento y una comunidad humana ecuménicos son, de ese modo, posibles, para la hermenéutica gadameriana, aunque representen una tarea infinita.¹⁵ Nuestra misma finitud y particularidad nos abre a un "diálogo infinito", aunque esa infinitud no sea para la hermenéutica gadameriana pérdida irreparable, sino el anuncio de una reconciliación posible.¹⁶

13. "El lenguaje es así el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito de lo que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos. El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado de lenguaje." (VM,II, 152). En "Fenomenología del ritual y del lenguaje" (en *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 94): "Por el contrario, en la verdadera vida del lenguaje se cultiva la convivencia, la acción conjunta, y esto ocurre sobre todo en las conversaciones."

14. Sobre el movimiento continuo de universalización, ver *El problema de la conciencia histórica*, ed. cit., p. 111; sobre la apertura de horizontes, ver VM,I, 374-5.

15. "Europa y la oikoumene", en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 226. En la página 227, afirma Gadamer: "El principio supremo de toda hermenéutica filosófica es, y así me la imagino (y por eso es una filosofía hermenéutica), 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. Queríamos reunirnos con el otro, obtener su aprobación o, por lo menos, que se retomara lo dicho, aun cuando fuese a modo de réplica u oposición. En una palabra: queremos encontrar un lenguaje común. A esto se llama conversación."

16. "Justamente por la vía de la finitud, de la particularidad de nuestro ser, visible también en la diversidad de las lenguas, se abre el diálogo infinito en dirección a la verdad que somos." (VM,II, 223). Ver además: VM,II, 151, 197.

La cuestión que, planteada al comienzo, de nuevo surge, es *desde dónde* habla el discurso filosófico de esa ecumene posible. Ese lugar parece que es el definido por la implicación de finito e infinito: la estructura especulativa de un sentido finito/infinito, de una comunidad humana finita/infinita, es el punto en que se anudan lo histórico-eventual y lo universal, y en el que el discurso hermenéutico se pliega sobre su misma eventualidad de discurso para reclamar la universalidad filosófica. La enunciación realizada por el discurso filosófico-hermenéutico, siendo finita, pretende una legitimidad o validez universal, dado que en ella *toma la palabra*, se muestra y se dice, el fondo ontológico universal de todo acontecer mundano particular. El sujeto del discurso filosófico es ese nosotros, que coincide con el ser autorrepresentándose. La filosofía sería el discurso del sentido (el discursar reflejo del sentido).

En total coherencia con ello, la filosofía tiene para Gadamer su existencia verdadera, no en los textos o discursos filosóficos, sino en el “espacio del sentido” en que habita el lenguaje vivo en que se conversa y que aporta la conceptualidad misma de la filosofía.¹⁷ El lugar que, de ese modo, se define para la filosofía no es un lugar existente en el mundo, sino el supuesto espacio común a que los diversos mundos pertenecen y que se define por la posibilidad y la tendencia infinita hacia su acuerdo: espacio de exterioridad, que la hermenéutica pliega y urbaniza animándolo de un infinito movimiento universalizador, lo que permite construir un interior habitable por el hombre, escenario de una reconciliación con su propio ser.¹⁸

El acontecimiento filosófico discursivo aparece, entonces, a la luz de la hermenéutica, como un acontecimiento de carácter trascendental, consistente en que la filosofía sería capaz de decir lo que los discursos mundanos sólo pueden mostrar: el afuera común de los mundos histórico-finitos. Pero este es el punto en que el enunciado hermenéutico muestra algo que no sabría ni podría decir: muestra el lugar vacío, la parte de exterioridad irreductible, en que tiene lugar la finitud y que habita *interiormente* el espacio del sentido. Ese pliegue hermenéutico, que delimita una interioridad, aparece ahora como lo que únicamente es: un pliegue tejido de exterioridad, atravesado por ella:

17. “Por ello, no hay propiamente textos de la filosofía...” (“Fenomenología del ritual y del lenguaje”, en op. cit., p. 118). Véase sobre la matriz lingüístico-conversacional de la conceptualidad: *ibid.*, pp. 74-5; *La dialéctica de Hegel*, ed. cit., pp. 44 ss.

18. No olvidemos la apreciación de Habermas sobre Gadamer, de que éste “ha urbanizado la provincia heideggeriana”. Se trata para Gadamer —como por ejemplo plantea a propósito de la obra de arte— de un “...abrigo del sentido en lo seguro, de modo que no se escape ni se escurra, sino de que quede afianzado y protegido en la estructura de la conformación [Gebilde].” (*La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 89)

De tal modo que, en primer lugar, si el sentido posee esa “unidad especulativa” por la que es, al tiempo, ser y representarse, él mismo y diferente,¹⁹ esto quiere decir que encierra en él una diferencia con respecto a sí mismo, que mina infinitamente su mismidad y le induce una inquietud sin reposo. Cuando el sentido es dirigido hacia la edificación de lo común y del acuerdo, su inquietud le hace operar, al mismo tiempo, como disensión y desacuerdo consigo mismo, impidiendo toda identidad y univocidad. El sentido del sentido es, entonces, no la mediación, sino más bien —dicho con palabras de Derrida— “...la implicación infinita, el indefinido remitir de significante a significante...”.²⁰ Un sentido infinitamente finito se encierra en la experiencia hermenéutica en tanto que experiencia de la “finitud radical”.²¹

Por otra parte, el *nosotros hermenéutico*, mediación infinita de la esencia finita humana, es un nosotros cuya finitud se extiende hasta la misma constitución y textura ontológica de la realidad, de tal modo que, desde los presupuestos hermenéuticos es inevitable afirmar que la idea de comunidad expresa el carácter relacional y eventual del ser, que el ser-con es el espacio en que lo singular existe como exposición al afuera. Por tanto, la comunidad hermenéutica plantea la exigencia de pensar el ser según una idea de “socialidad ontológica” (Nancy), mucho más allá de la idea de comunidad entendida como proyecto u obra de la humanidad que se edifica a sí misma.²²

La diferencia infinita del sentido (el sentido como diferencia), es, en suma, la del propio fondo desde el que aparecen las presencias y las cosas adquieren significado (ese no-dicho del que habla Gadamer), fondo que él mismo no apa-

19. “Ser una y la misma cosa y ser a la vez distinto, esta paradoja que se aplica a todo contenido de la tradición, pone al descubierto que toda tradición es en realidad especulativa. Por eso la hermenéutica tiene que penetrar el dogmatismo de todo ‘sentido en sí’...” (*VM,I*, 566).

20. Derrida, J., “Fuerza y significación”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 40. El texto completo es: “¿Y que el sentido del sentido (en el sentido general del sentido y no de señalización) sea la implicación infinita, el indefinido remitir de significante a significante?, ¿que su fuerza sea una cierta equivocidad pura e infinita, que no da ninguna tregua, ningún reposo al sentido significado, que lo compromete en su propia *economía*, a significar de nuevo y a *diferir*?”.

21. Que, por otra parte, reclama para su teoría el mismo Gadamer: ver *VM,I*, 564.

22. “La comunidad significa, en consecuencia, que no hay ser singular sin otro ser singular, y que entonces, dicho en un léxico poco apropiado, hay lo que se llamaría una ‘socialidad’ originaria u ontológica, que desborda ampliamente en su principio el motivo único de un ser social del hombre (el *zoon politikon* es segundo en relación con esta comunidad).” (Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001, p. 56.

rece sino como la infinitud nunca dada o ausente de un ser indefinidamente infigurable. El postulado del sentido presupuesto en la hermenéutica gadameriana como fondo y condición de posibilidad de todo aparecer, se traduce entonces en la afirmación de una nada de realidad, que es el objeto propio de la interpretación y su potencia más plena.

La *hermenéutica del sentido* encuentra su límite en que no puede decir desde su propio discurso el *ex nihilo* de donde procede el sentido, su nada constitutiva, su carácter no dado, la ausencia que habita interiormente toda presencia y que hace del afuera la constitución más íntima de lo existente. La hermenéutica del sentido no puede ver que “estamos atados a las espaldas de un tigre”.

II. La hermenéutica, también la de Gadamer, incluye en sus presupuestos ontológicos de raíz heideggeriana y nietzscheana una *meontología* y, por ello, posee una irrenunciable “vocación nihilista” (Vattimo).²³ La tesis-interpretación nietzscheana de que “no hay hechos, sólo interpretaciones” o la heideggeriana de una “historia del ser” en que éste se da como retracción o ausencia, remiten al mismo acontecimiento histórico-ontológico que la genealogía de la hermenéutica muestra: el vaciamiento ontológico de lo real. La hermenéutica habla necesariamente desde este vacío, a partir de él, ese es su lugar y su actualidad. Este vaciamiento o ausencia de sentido responde a un proceso que se ha dado en llamar nihilismo, que se muestra para nosotros como patente en el mundo moderno, pero que apunta quizás al comienzo mismo de la metafísica occidental (al nacimiento mismo de Occidente), aunque es ahora quizás cuando ha llegado a su culminación. Desde este lugar actual, no se trata de la desvelación del error ontoteológico con vistas a una recuperación ontológica más allá de la metafísica (como si ese pasar fuera distinto a un “no más allá”: Blanchot, *Le pas au-delà*) sino de la posibilidad de un trabajo filosófico *en el límite*, consciente de que sólo se puede “superar” ese vacío articulándolo conscientemente, creando un sentido sobre el supuesto del *ex nihilo*.²⁴ La importancia del “giro hermenéutico”

23. Según esta tesis de Vattimo, la hermenéutica no puede presentarse a sí misma como una teoría verdadera sobre la estructura hermenéutica de la existencia humana, “una cómoda metateoría de la universalidad del fenómeno interpretativo”, sino sólo como una interpretación, que adquiere una legitimación narrativa en el marco de una historia del ser entendida como historia del nihilismo. Ver “La vocación nihilista de la hermenéutica”, en *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 37-52.

24. Ver Nancy, J.-L., *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, París, 2002, pp. 32, 41, 123, 131.

(de la fenomenología) reside, entonces, en hacer posible un pensamiento no desvelador, no fenomenológico, de la realidad de lo que no es real.

La genealogía de la hermenéutica encuentra un momento especialmente significativo en Nietzsche y, junto a él, en Marx y en Freud. Estos tres “fundadores de discursividad” (Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?”) abren el espacio de la hermenéutica moderna, haciendo posibles otros discursos, los que forman esa *koiné* actual a la que se hacía mención anteriormente, en definitiva, haciendo posibles nuestros propios discursos. Foucault ha mostrado cuáles son sus postulados (“Nietzsche, Freud, Marx”, 1967):

Primer postulado: Nietzsche, Freud y Marx han dispuesto los signos en un espacio diferenciado, una dimensión de profundidad que, sin embargo, se revela como exterioridad. La interpretación sería el trabajo de desplome por el que lo que era supuestamente interior y profundo aparece como exterior y superficial. Vemos aquí un trabajo crítico que es esencial en la hermenéutica.

Segundo postulado: La interpretación se ha convertido, a partir de Nietzsche, Freud y Marx, en una tarea infinita, inacabada y fragmentaria, cuyo avance hacia “un punto absoluto de la interpretación”, sin embargo, supone llegar a “un punto de ruptura” en que la interpretación desaparece e incluso peligra el mismo intérprete. Infinitud hermenéutica que conduce, pues, no a una comunidad siempre ampliable, sino a la ruptura y a la desaparición posibles.

Tercer postulado: Si la interpretación no puede acabar jamás, es porque no hay nada que interpretar. No hay nada primario que interpretar porque todo es ya interpretación, no ha habido un *interpretandum* que no fuera ya *interpretans*: “cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos.”²⁵ De ahí que la interpretación sea, más que la desvelación de un asunto que se ofrece pasivamente, de un sentido oculto, una relación de violencia en la que se trata de apoderarse de una interpretación preexistente, que no tiene en sí misma una significación original o esencial, y a la que hay que someter a otra voluntad, trastocándola o sujetándola a un nuevo juego.²⁶ Lo que suscita o motiva la tarea de interpretar, no es la

25. Nietzsche, Freud, Marx, Anagrama, Barcelona, 1970, p. 36.

26. En “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1971), Foucault define así lo que, para Nietzsche, es interpretar: “Si interpretar fuere aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse [apropiarse], por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones.” (en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1980, p. 18).

existencia de unos signos enigmáticos, sino la existencia misma de las interpretaciones. El círculo hermenéutico-genealógico es el establecido por la prece-dencia o primacía de las interpretaciones con respecto a los signos o a lo que hay que interpretar ("lo dicho", expresado en términos gadamerianos): detrás de todo aparecer significativo hay una interpretación violenta que lo hace posible o que lo crea; todo sentido está edificado sobre un fondo de fuerza, hecho que marca la *estructura meontológica* de la precomprensión. La herme-néutica no puede olvidar que el pensamiento es irrelevante y abstracto sin algo que lo fuerce a pensar, sin algo que lo violente y que "lo arranque de su estupor natural".²⁷ El círculo hermenéutico, visto a esta oscura luz genealógica, es el *círculo de sentido y poder*, que impone a la filosofía hermenéutica un espacio que no es el mero espacio fotológico de la ocultación y la desvelación, sino el espacio opaco del sinsentido que habita todo sentido, de la nada que habita lo que es: los signos que hay que interpretar son interpretaciones que tratan de ocultarse bajo su aspecto de signos; el sentido de un signo es, en sí mismo, —la expresión es de Foucault— "malévolo", e interpretarlo significa, no desvelar lo que esconde, sino mostrar que no esconde nada, postulando, a partir de nada, lo que dice (siendo lo que dice, al mismo tiempo, la manera en que se ejerce una interpretación, que no dice nada...).

Cuarto y último postulado: La interpretación se ve obligada a interpretarse a sí misma hasta el infinito, ya que lo que realmente se interpreta es, no un senti-do, sino quién ha propuesto o impuesto esa interpretación (o, dicho de otro modo, interpretar el sentido es, al mismo tiempo, enfrentar o forzar la interpreta-ción que se impone a través de él y en él).²⁸ La circularidad del tiempo de la interpretación consiste, pues, en saber que no hay signos que existan primaria u originalmente, que no hay un referente original de la interpretación. De ahí que la hermenéutica sea estructuralmente, no ya circular según el círculo herme-néutico de la precomprensión del sentido, sino *autorreferencial*, según la es-tructura que liga indisolublemente sentido y poder: la hermenéutica del sentido *es necesariamente* hermenéutica del poder.

27. Deleuze ha desarrollado esta idea en relación con Proust: *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1972, pp. 178 ss. Sobre la interpretación de Deleuze de la relación entre sentido y fuerza en Nietzsche, ver *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971, p. 16.

28. El principio de la filología activa de Nietzsche es, según Deleuze: "...una palabra únicamente quiere decir algo en la medida en que quien la dice quiere algo al decirla" (*Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., p. 107). Para Gadamer, por el contrario, la comprensión es posible si el sentido está separado de quien lo dice. Ver *VM*, I, 474.

De todo lo anterior se deduce que la hermenéutica y la semiología son in-compatibles: la afirmación de la existencia de signos originales es —como ha señalado Foucault— "la muerte de la interpretación".²⁹ La razón profunda de ello es que la hermenéutica es incompatible con la idea de un fondo ontológico al que los signos refieren o simbolizan, incompatible con lo que hemos llamado ya "el postulado del sentido", tal como aparece por ejemplo en la filosofía gadameriana. La posibilidad misma de la filosofía hermenéutica reside en la renuncia a las pretensiones filosófico-ontológicas tradicionales y, por tanto, en el abandono de una idea simbólica de lo real, por la cual, la realidad finita es la (re)presentación misma de la totalidad infinita.³⁰ Frente a esa trascendencia simbólica, que establece la referencia a la totalidad como condición del aconte-cer hermenéutico,³¹ la caracterización foucaultiana de la hermenéutica moderna muestra, pues, que el espacio propio de ésta es el de una eventualidad radical-mente finita y a-simbólica,³² realidad sin fundamento y sin fondo, en la que nada se presenta.

29. "La muerte de la interpretación es el creer que hay signos que existen primaria-mente, originalmente, realmente, como marcas coherentes, pertinentes, sistemáticas. La vida de la interpretación, por el contrario, es creer que no hay más que interpretaciones." (*Nietzsche, Freud, Marx*, ed. cit., p. 41).

30. Adorno ha entendido de este modo la filosofía interpretativa. En "La actualidad de la filosofía" (en *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991), afirma: "Pues hace mucho que la interpretación se ha separado de toda pregunta por el sentido, o lo que quiere decir lo mismo, los símbolos de la filosofía se han derrumbado. Si la filosofía ha de aprender a renunciar a la cuestión de la totalidad, esto significa de antemano que tiene que aprender a apañárselas sin la función simbólica en la que hasta ahora, al menos en el idealismo, lo particular parecía representar a lo general..." (p. 90). El concepto gadame-riano de "representación" está fuertemente cargado desde un punto de vista ontológico, entendiéndose como auténtica presencia de lo representado. Véase *La actualidad de lo bello*, ed. cit., pp. 90-91.

31. Gadamer ha apelado al concepto de símbolo en el contexto paradigmático de la experiencia del arte. En *La actualidad de lo bello* afirma: "...el símbolo, la experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular, se representa como un fragmento de Ser que promete complementar en un todo íntegro al que se corresponda con él; o, también, quiere decir que existe el otro fragmento, siempre buscado, que com-plementará en un todo nuestro propio fragmento vital. No me parece que este 'significa-do' esté ligado a condiciones sociales especiales (...), sino, más bien, que la experiencia de lo bello en el arte, es la evocación de un orden íntegro posible, dondequiera que éste se encuentre." (ed. cit., p. 85).

32. Eventualidad que, siguiendo a Klossowski, Foucault ha caracterizado en alguna ocasión como la propia del simulacro. Frente al signo, no remite a ningún origen, a ninguna realidad, sino a su nada, generando un espacio de presencia a-óptica: "Es una región estrecha y numinosa, todas las figuras están en ella como índice de algo. Se

Es necesario insistir en que esta genealogía de la hermenéutica no intenta negar el sentido reduciéndolo al poder, no pretende defender la opción del sinsentido —si es que eso quiere decir algo—, sino que trata de situarse al margen de un esquema conceptual dicotómico que tradicionalmente se ha impuesto al discurso filosófico: caos o cosmos, abismo informe e indeterminado o ser determinable por su concepto, fuerza o significación. Desplazarse con respecto a esta alternativa implica que sentido y sinsentido dejan de estar enfrentados en una oposición simple, calcada de la oposición de lo verdadero y lo falso, y entran en una relación de copresencia o coextensividad,³³ que es la consistencia propia de lo que podríamos llamar, siguiendo a Nancy, un “sentido finito”. La hermenéutica está obligada a trabajar en el espacio de la finitud radical. En él, el sentido no es otra cosa que la misma falta de fundamento y de presencia de lo real y, por tanto, en sí mismo, el sentido encierra la ausencia propia del sinsentido, siendo éste el elemento genético o productor de aquél.³⁴

El sentido es producto y está por producir. No es principio, postulado, reserva, origen, que haya que restaurar o preservar, sino un acontecimiento que tiene su lugar en la superficie de las cosas, como efecto incorporal, e inexistente él mismo, de las acciones de los cuerpos: “el árbol verdea”.³⁵ El sentido-acon-

atraviesa en ella el espacio paradójico de la presencia real. Presencia que no es real sino en la medida en que Dios se ha ausentado del mundo, dejando en él solamente una huella y un vacío, de manera que la realidad de esta presencia es la ausencia en que se asienta y en la que mediante la transustanciación se irrealiza. *Numen quod habitat simulacro.*” (“La prosa de Acteón”, en *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 184).

33. El problema más general de la lógica deleuziana del sentido deriva precisamente de ahí: “...¿para qué serviría elevarse de la esfera de lo verdadero a la del sentido si fuera para encontrar entre el sentido y el sinsentido una relación análoga a la de lo verdadero y lo falso?” (Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 86). No se trata, pues, de una negación del sentido pero sí de lo que podríamos llamar en un lenguaje fenomenológico, de una cierta “reducción del sentido” que es, sin embargo, no-fenomenológica, porque lo que en ella se trata es de desplazarse de la reducción al sentido que la fenomenología en su variante husserliana, pero también en su variante hermenéutica heideggeriana, han operado. Sobre esa reducción del sentido, ver Derrida, J., “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 172.

34. Esta idea de un sentido finito como ausencia y falta, es la que J.-L. Nancy ha intentado pensar en “Un pensamiento finito”, en *Un pensamiento finito*, Anthropos, Barcelona, 2002. En la p. 20, se dice: “...la finitud es tan radical que ella es también la apertura de esta posibilidad, por la cual el sentido es autodestruido. La finitud es el sentido en su ausentamiento, ella lo es hasta el extremo, hasta ese punto en el que lo *insensato* se hace por un instante decisivo, indiscernible del sentido faltante.”

35. El ejemplo, citado por Deleuze (*Lógica del sentido*, ed. cit., p. 29), es de Bréhier: *La théorie des incorporels dans L'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris, 1970, p. 20: “Se sabe que

tecimiento no es un ser ni una de sus propiedades, sino una manera de ser, acontecer puro, y la hermenéutica es su filosofía.

El sentido habita, entonces, en el lenguaje, pero en un lenguaje *efectivo*, que no es una interioridad ni una idealidad separada del ámbito exterior de los acontecimientos de orden material. Frente a un lenguaje cuya realidad o efectividad se disuelve en un medio transparente o espiritual, cuya existencia radica en “...el hecho de que en él se representa el mundo”,³⁶ el lenguaje con que se enfrenta la hermenéutica está vertido a la exterioridad de los acontecimientos. Es el ámbito de lo efectivamente dicho que, como otros acontecimientos, aparece, emerge, en su existencia histórica y singular. Esta existencia o realidad del lenguaje ha sido insistentemente negada en nuestra historia cultural, dando lugar a una concepción que, de forma generalizada, ve lo específico del lenguaje en lo que dice y no en lo que hace.³⁷ Intentando eliminar esa negación, la arqueología del saber foucaultiana ha definido el lenguaje como discurso-acontecimiento: ámbito de exterioridad, de dispersión y de pluralidad de los enunciados, en que éstos no están referidos a su intención significativa, ni reducidos a ninguna unidad sintética superior, y en que

algunos megáricos rehusaban enunciar los juicios en su forma habitual, con ayuda de la cópula *es*. No se debe decir, pensaban ellos: ‘el árbol es verde’, sino ‘el árbol verdea’. Lo que los estoicos nos hacen ver es cómo eso es una solución al problema de la predicación. Cuando se quita la cópula *es* y se expresa el sujeto por un verbo cuyo epíteto atributo no está puesto en evidencia, el atributo, considerado como el verbo entero, aparece entonces no ya como expresando un concepto (objeto o clase de objetos), sino sólo un hecho o un acontecimiento. Desde ese momento, la proposición no exige ya la penetración recíproca de dos objetos...”. Sobre los dos momentos esenciales en la historia de la filosofía, de esta filosofía del acontecimiento, el estoicismo y Leibniz, véase de Deleuze: *Lógica del sentido*, ed. cit., “Segunda serie de paradojas: De los efectos de superficie”; *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 73-74, 76-77.

36. Gadamer, *VM*, I, 531.

37. Esta negación se encuentra en la concepción clásica del lenguaje, representada por ejemplo por Descartes, como medio transparente coextensivo con la representación, pero se remonta probablemente a la recusación socrático-platónica de la concepción sofística de un lenguaje ligado al poder. Ver sobre ello: Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, S. XXI, México, 1986, pp. 50 ss.; *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1987, p. 16. En “Réponse à une question”, afirma Foucault: “En el fondo de esta negación que ha pesado sobre el discurso (...), había el rechazo a reconocer que en el discurso se ha formado algo (según unas reglas bien definibles); que este algo existe, subsiste, se transforma, desaparece (según reglas igualmente definibles); en suma, que al lado de todo lo que una sociedad puede producir (‘al lado’: es decir, en una relación asignable con todo ello), hay formación y transformación de ‘cosas dichas.’” (*Dits et écrits*, I, p. 686).

los discursos existen como prácticas capaces de entrar en relaciones productivas con otras prácticas sociales.³⁸

La realidad de este lenguaje efectivo se traduce en que su naturaleza es *material*. El lenguaje-acontecimiento no es una plétora de significados por desplegar, sino un espacio regido por lo que Foucault ha llamado “la ley de escasez”, es decir, la limitación a lo que efectivamente se ha dicho (en su diferencia con lo que es posible decir según las reglas de la gramática y de la lógica).³⁹ Nuestras interpretaciones siempre son la repetición o reinscripción, no de un sentido cuya idealidad lo haría simultáneo con cualquier presente,⁴⁰ sino de una materialidad que adquiere o “se carga” de sentido (en el sentido de la *cathexis* freudiana) al entrar en un campo de fuerzas de naturaleza política o institucional. Los enunciados-acontecimientos (definidos por ser cosas efectivamente dichas) poseen una materialidad constitutiva, aunque no es la sensible, sino la “materialidad repetible”, perteneciente al orden de la institución, y que define esas posibilidades de reinscripción y de transcripción, que son propias de los enunciados. La materialidad o discursividad del lenguaje no puede, por tanto, ser suspendida o traspasada, porque es en ella donde se gesta y donde se halla el sentido.⁴¹ Éste no accede a su representación a través de una interpretación mediadora, sino que es producido con la interpretación a partir de la propia ausencia de sentido propio de lo que hay que interpretar.

La realidad del lenguaje como acontecimiento singular sólo aparece cuando se pone entre paréntesis la concepción de un *lenguaje de la realidad* y se opera —empleo la expresión de Foucault— una “despresentificación” de las cosas mismas: el carácter activo o productivo del lenguaje reside en que es capaz de producir los objetos de los que habla.⁴² La productividad del lenguaje

38. Véase Foucault, M., *La arqueología del saber*, S. XXI, México, 1988, pp. 62, 204 ss., 220, etc. La justa advertencia que Habermas hace a Gadamer acerca del peligro de un “idealismo de la lingüística” al reducir las diversas prácticas sociales a lenguaje, no se aplica a esta otra concepción del lenguaje como práctica en interrelación con otras prácticas. Ver Habermas, J., “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 259.

39. Ver *La arqueología del saber*, ed. cit., p. 201.

40. Véase *VM,I*, 470-1. Sobre el motivo fenomenológico de una idealidad que puede ser repetida indefinidamente en la identidad de su presencia, ver Derrida, J., *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1995, pp. 42, 46; ver también Peñalver, P., *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Universidad de Granada, 1979, pp. 227-230.

41. Véase lo que dice sobre la posibilidad de esta suspensión Gadamer en *Arte y verdad de la palabra*, ed. cit., pp. 65, 101-2, 153.

42. Véase *La arqueología del saber*, ed. cit., pp. 78 ss. Por ejemplo, el discurso psicopatológico del s. XIX (estudiado por Foucault en *Histoire de la folie à l'âge classi-*

—o, como la llama Foucault, su “carácter estratégico”— reside en que es en él donde formas de saber y relaciones de poder se articulan de forma positiva: donde se refuerzan, se fecundan mutuamente y se entrecruzan, formando un “dispositivo” en que el poder forma o constituye saberes, en que ciertos saberes tienen eficacia política.⁴³ El reconocimiento de la realidad del lenguaje sólo es posible; por tanto, si se cuestiona otro de los grandes temas que definen nuestra historia cultural y, en particular, el humanismo ilustrado:⁴⁴ la idea de que las relaciones entre verdad o saber y poder, son de exclusión o incompatibilidad. Claro que esa compatibilidad o relación positiva no es identidad y, por ello, el lenguaje y el sentido no pueden entenderse sólo como una máscara del poder a través de la cual éste ejerciera su implacable dominación. Foucault ha mostrado que el poder es algo productivo (no represivo, aunque pueda llegar a convertirse en dominación), múltiple y relacional.⁴⁵ Lo que aquí llamamos poder, siguiendo la caracterización foucaultiana, no es una cosa: habría que afirmar que *el* poder no existe. No es una propiedad o algo que se pueda derivar de un único centro, sino que el poder es siempre relación y está en todas partes, un poder que incluso atraviesa los cuerpos, que funciona a través de las técnicas y que actúa en diversos ámbitos prácticos sociales. El poder es siempre una *acción inmanente* al dominio en que se ejerce, es la fuerza con que, como

que) no descubre la enfermedad mental como podríamos pensar que se descubre una especie natural que hasta entonces hubiera estado oculta o aprehendida confusamente, sino que ese discurso, en relación con toda una red de elementos muy variados de orden teórico e institucional, ha producido ese objeto. La tesis de Foucault está emparentada con la idea de “fenomenotécnica” de Bachelard. No sólo las cosas han de ser puestas entre paréntesis, sino también la subjetividad, sea trascendental o empírica, y, al hacerlo, aparecen las diversas modalidades en que el lenguaje constituye al sujeto, el cual aparece ahora como “función vacía” (*La arqueología del saber*, ed. cit., p. 207). El sujeto no es idéntico al autor de un enunciado, no es su causa, no es su intención significativa, sino que sólo es un lugar vacío (una “posición de sujeto”) que puede ser ocupada por diferentes individuos.

43. Véase *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I*, S. XXI, Madrid, 1984, pp. 119 ss. En esta obra se habla de la “productividad táctica” de los discursos, es decir, los efectos recíprocos de saber-poder que producen, y de su “integración estratégica”, que es la coyuntura y la relación de fuerzas que explican su utilización en el seno de un enfrentamiento determinado. Sobre el “dispositivo” de saber-poder: Foucault, M., “Le jeu de Michel Foucault”, en *Dits et écrits*, ed. cit., vol. III, pp. 229-300.

44. Véase sobre ello Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1983, pp. 58 ss.

45. Véase Foucault, M., “Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?”, en Dreyfuss, H.L. y Rabinow, P., *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Gallimard, París, 1987, 308-321.

decíamos antes, están cargadas las relaciones entre instancias diversas. Las relaciones de poder no son, sin embargo, meras relaciones de violencia, sino que pertenecen más bien al orden de lo que Foucault ha llamado la “gubernamentalidad”:⁴⁶ son modos racionales de acción que obran sobre las posibilidades de acción de otros y, en suma, consisten en “conducir conductas”.⁴⁷

Hacer entrar al poder en la constitución o producción del sentido no es, por tanto, anular la dimensión del sentido, sino referirla a su historicidad propia, abriendo la posibilidad de entender lo que hace que éste aparezca. “El poder produce lo real”, ha afirmado Foucault. Esta afirmación extrema, expuesta con razón a todos los malentendidos, quiere decir que las relaciones de poder, entendidas de la forma anterior, constituyen campos históricos de experiencia o de sentido, en que las cosas aparecen como reales o verdaderas. En que una realidad, que no existe transhistóricamente, adquiere la mínima consistencia ontológica de lo que, sin existir, no es, sin embargo, nada: la consistencia de los acontecimientos históricos. Las relaciones de poder son el *a priori* histórico (no formal o trascendental) de esa realidad que se constituye históricamente como interpretación. Operando como un juego inmanente a aquello que hace posible, las relaciones de poder son la acción por la que meros acontecimientos históricos abren campos de experiencia o de sentido en que, lo que no existe en sí mismo, emerge como un acontecimiento histórico.

El espacio de la hermenéutica es este *espacio nominalista* de los acontecimientos históricos: las interpretaciones son realidades históricas eventuales; las realidades históricas son sólo interpretaciones. Eso quiere decir que su espacio es el de una dispersión y singularidad irreductibles. Los acontecimientos no son objetos, ni hechos, no son “centros de significación” (Ricoeur), sino singularidades puras, “materialidades incorporales”.⁴⁸ Desde estos presupuestos, la tradición a la que pertenecemos no es, entonces, más que el *archivo*: la existencia acumulada de discursos, “...la masa —afirma Foucault— de cosas dichas en una cultura, conservadas, valoradas, reutilizadas, repetidas y transformadas.”⁴⁹ La

46. Ver “Subjectivité et vérité”, en *Résumé des cours (1970-1982)*, Paris, Julliard, 1989, p.135.

47. “Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?”, ed. cit., p. 314.

48. “...el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni cualidad, ni proceso; el acontecimiento no es del orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; siempre cobra efecto, es efecto, al nivel de la materialidad; tiene su lugar y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la coincidencia, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material.” (Foucault, M., *El orden del discurso*, ed. cit., p. 47-8).

49. “La naissance d'un monde”, en *Dits et écrits*, ed. cit., vol. I., p. 786. Ver además “Réponse à une question”, *ibid.*, vol. I, pp. 681 ss.

tradición es, de ese modo, sólo el campo de coexistencia de los acontecimientos históricos, en que son posibles sus diversas formas de remanencia, sin que pueda determinarse ninguna instancia original o idéntica que fuera el baremo de corrección de esas diversas formas de reaparición histórica que pueden sufrir las cosas dichas. La tradición es un espacio no especulativo, es el espacio acumulativo o repetitivo de la biblioteca.⁵⁰ La relación hermenéutica con los discursos del pasado es siempre una relación de exterioridad: el intervalo que nos une y nos separa de ellos (el espacio entre lo dicho y lo dicho) no mediatiza, sino que es una “interrupción de ser”,⁵¹ lo cual quiere decir que esa relación es el movimiento de una ausencia infinita, que recorre la historia y que es la propia historicidad.

El carácter hermenéutico de la realidad histórica apunta a este hecho: no hay principios de síntesis o instancias universales que puedan reducir esa dispersión y esa singularidad. La historicidad carece de elemento alguno en que mediar su finitud consigo misma, es decir, no hay un lugar ontológico de esa mediación: nuestra pertenencia a la historia designa sólo la exterioridad que nos constituye. De ahí que la experiencia hermenéutica necesariamente produzca la auto-comprensión en la forma de una disipación de nuestra identidad, de tal modo que el único nosotros posible es el sujeto del enunciado “somos diferencia”.⁵²

50. La tesis gadameriana del carácter especulativo de la tradición se encuentra en *VM,I*, 566. Sobre las diversas formas de “remanencia”, propias de los enunciados-acontecimientos, ver Foucault, M., *Arqueología del saber*, ed. cit., pp. 210-211.

51. La expresión es el Blanchot. Ver *L'entretien infini*, Gallimard, París, 1969, p. 99. Para este pensador, se trata de ensayar una palabra no dialéctica: “...lo que buscamos expresar es, afirmando la relación desmesurada de “otro” a “mí”, una experiencia no dialéctica de la palabra. La desigualdad en cuestión no significa quizás otra cosa que una palabra que hablaría sin igualar, sin identificar, es decir, sin tender a la identidad del contenido y de la unión conseguida. Es decir, una palabra que mantendría en su irreductible diferencia la verdad extranjera, la del Extranjero que, en su palabra misma, es presencia de la extrañeza [*étrangeté*].” (op. cit., p. 90). Sobre la forma en que Blanchot entiende la relación con la tradición, ver Foucault, M., “Folie, littérature, société”, en *Dits et écrits*, ed. cit., vol. II, pp. 124-5.

52. Foucault ha caracterizado así la tarea diagnóstica de la filosofía: “No porque nos permita hacer el cuadro de nuestros rasgos distintivos y esbozar de antemano la figura que tendremos en el futuro. Pero nos desune de nuestras continuidades: disipa esa identidad temporal en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos para conjurar las rupturas de la historia; rompe el hilo de las teleologías trascendentales, y allí donde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre o su subjetividad, hace que se manifieste el otro y el exterior. El diagnóstico así entendido no establece la comprobación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubier-

Que seamos históricos significa que la "conciencia de la historia efectual" es la *contrahistoria* en que, sabiéndonos efectos de nada, construimos interpretaciones radicalmente eventuales y eventualizadoras. Sólo de ese modo puede ser esa conciencia de pertenecer a la historia, "más ser que conciencia".⁵³

La hermenéutica tiene que abordar, porque esa es su actualidad, el problema de la imposibilidad de una comunidad fundada en la inmanencia de una comunión sustancial. La comunidad sólo puede existir en la abertura de su unidad y de su ausencia esencial. El sustrato nihilista de la hermenéutica la convierte precisamente en el pensamiento de una comunidad ontológica radicalmente finita, es decir, de un ser que se define precisamente como relación o ser-en-común: la comunidad es el afuera, o el fuera de sí, que constituye al ser, entendido como acontecimiento finito. La comunidad es el *entre*, el espacio en que las singularidades son o *ex/sisten* como exposición al afuera. Dicho con las palabras de J.-L. Nancy: "...la existencia no es otra cosa que el ser expuesto: salido de su simple identidad consigo mismo y de su pura posición, expuesto al surgimiento, a la creación, por tanto, al afuera, a la exterioridad, a la multiplicidad, a la alteridad y a la alteración. (En un sentido, ciertamente, no es otra cosa que el ser expuesto al ser mismo, a su propio 'ser', y, también, por consiguiente, el ser expuesto en tanto que ser: la exposición como la esencia del ser.)".⁵⁴ Nancy propone, a partir de esta idea de una socialidad o comunidad ontológica, retomar la fórmula teológica del *ex nihilo* en el contexto de un "materialismo radical", desde el cual, el mundo aparece como crecimiento de nada, aunque una nada que no es exterior sino interior al mundo, afuera que atraviesa todo lo que es y que define la transitividad y apertura propia del ser. Ese *nihil* es el lugar de donde surge el sentido, espacio de una infinita "creación del mundo" (Nancy), cuya posibilidad debe producir la filosofía hermenéutica. La postulación creadora del sentido es el trabajo hermenéutico con la nada.

to, es esa dispersión que somos y hacemos." (*Arqueología del saber*, ed. cit., pp. 222-223).

53. Véase esta idea de Gadamer sobre la "conciencia de la historia efectual" en: *VM*, I, 370-7; "Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo", en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 65.

54. Nancy, J.-L., *La création du monde ou la mondialisation*, ed. cit., p. 176.

III. El lugar y actualidad de la hermenéutica es, por tanto, el nihilismo. Con ese término se designa la situación de desaparición, o la conciencia de la ausencia o inexistencia, de una presencia originaria que pudiera ser restituida. La hermenéutica no tiene ya su lugar donde lo tenía una exégesis cuya misión era estar a la escucha del habla originaria, de traducirla o hacerla de nuevo presente, de reactualizar, en suma, la plenitud del origen.

Claro que ese lugar de ausencia es, probablemente, el más genuino lugar filosófico: el comienzo de la filosofía occidental posiblemente pudiera entenderse a partir de una "huida de los dioses", una "escapada del sentido" ("escapada inaugural de Occidente", dice Nancy), que la filosofía tuvo por misión articular generando la cuestión o la pregunta por el sentido, el sentido como cuestión.⁵⁵ De ese modo, la filosofía se autoinstituyó finitamente, precisamente a partir de la falta de fundamento o de fondo, en la ausencia de comienzo y de fin, autoinstitución finita que posteriormente la historia de la filosofía se ha encargado de ocultar definiendo una tradicionalidad como transmisión pura del sentido y un lugar de preeminencia y de autoridad desde el que poder fundar y fundarse. La filosofía dejó de lado el hecho o la eventualidad de la enunciación filosófica. En el proceso de autodesconstrucción de la filosofía, ésta ha llevado al extremo la lógica del fundamento convirtiendo el Dios de la metafísica en mundo-sujeto, sólo referido a sí mismo, lo que ha hecho posible la total mundanización de un mundo sin afuera: el mundo identificado con la totalidad del ente, un mundo sin razón ni fin, carente de fundamento. Ese proceso ha permitido descubrir con Heidegger, que el olvido metafísico del ser es, al mismo tiempo, el olvido de la nada.⁵⁶ Esa misma lógica es la que ha conducido a la autoabolición de la autoridad del discurso filosófico fundamentador. La hermenéutica es la filosofía de ese lugar extremo en que la lógica del fundamento muestra la nada que atraviesa y sobre la que reposa el mundo, y en que la misma filosofía descubre la aporía de su autoinstitución finita.

Para pensar y actuar en ese lugar, que es el de su actualidad, la filosofía hermenéutica ha de asumir una radicalidad y un poder de cuestionamiento que son ultrafilosóficos y que en nuestros días sólo posee la literatura. Ésta se ha construido y se ha hecho posible precisamente sobre la ausencia de realidad o

55. Ver Nancy, J.-L., *La création du monde ou la mondialisation*, ed. cit., pp. 122-3.

56. El mundo, como acontecimiento o armazón técnico, deviene "inmundo", diagnóstica Heidegger. Ver "Superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Madrid, 1994, p. 83. El barroco Gracián lo había afirmado en un momento muy distinto, en que el mundo occidental pretendía aún inyectar una presencia a un mundo que, al margen de ella, empieza a verse como vano.

de fundamento, de manera que se ha realizado como lenguaje intransitivo que ya no pretende decir la realidad; la literatura se ha especializado en ser el discurso de la "verdad desnaturalizada" (Nancy), que no apunta a ningún origen ni posee ningún fin, adquiriendo con ello la potencia de veridicción y de acción que la filosofía ha llegado a perder por la negación de su *ex nihilo* estructural:

La retirada del lenguaje absoluto o del habla primera es la patria donde nace la literatura moderna. El silencio de aquella deja oír sólo el murmullo de lo que ya ha sido dicho, creando para la literatura el espacio de la repetición infinita y del amontonamiento de las palabras ya pronunciadas.⁵⁷ De ese modo, la literatura abandona el lenguaje representativo o expresivo, que presupone que hay algo (una verdad) que decir, y se dobla sobre sí misma adoptando un lenguaje cuyo único objeto es la propia literatura.⁵⁸ Esta autorreferencialidad hace que la literatura encierre dentro de sí misma, como su núcleo esencial y como el hueco que arruina esa mismidad, la pregunta "¿qué es literatura?". Es una referencia a sí misma que no define una interioridad, sino un espacio de remisión al afuera. Lo que la literatura dice, siempre va acompañado de la mostración de ese vacío, es él el que le da toda su potencia y la convierte en acción.⁵⁹

La autorreferencialidad es también el lugar de la *radicalidad hermenéutica*. Que la interpretación se vea obligada a interpretarse a sí misma hasta el infinito es, como veíamos, la consecuencia del hecho de que no hay nada originario que interpretar. En la autoimplicación, la interpretación encuentra la circularidad de sentido y sinsentido, de desvelación y creación, por la que, en el mismo movi-

57. "...la literatura comienza cuando ha callado para el mundo occidental, o para una parte del mundo occidental, aquel lenguaje que no se había dejado de oír, de percibirse, de estar supuesto durante milenios. A partir del siglo XIX, se deja de estar a la escucha de ese habla primera y, en su lugar, se deja oír el infinito del murmullo, el amontonamiento de las hablas ya dichas; (...)...la obra sólo tiene que hablar como lenguaje que repite lo que ha sido dicho..." (Foucault, M., "Lenguaje y literatura", en *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 79).

58. Véase Barthes, R., *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1983, pp. 169, 180.

59. Véase Blanchot, M., "La literatura y el derecho a la muerte", en *De Kafka a Kafka*, F.C.E., México, 1991, pp. 42 ss. En la p. 47, se dice: "Esta fórmula explica por qué el ideal de la literatura pudo ser el siguiente: no decir nada, hablar para no decir nada. No son sueños de un nihilismo de lujo. El lenguaje se da cuenta de que debe su sentido, no a lo que existe, sino a su alejamiento de la existencia, y tiene la tentación de atenerse a ese alejamiento, de querer alcanzar la negación en ella misma y de hacer de nada todo. Si de las cosas únicamente se habla diciendo aquello por lo que no son nada, pues bien, no decir nada es la única esperanza de decirlo todo." Véase también del mismo autor *L'entretien infini*, ed. cit., pp. 50 ss.

miento, la interpretación de lo que se dice es revelación de que nada se presenta y de la fuerza que lo habita, y creación o postulación de un sentido nuevo, vacío asimismo de presencia. La hermenéutica tiene la misión de revelar y crear lo que la presencia destruye, el lado de oscuridad de todo aparecer, la invisibilidad de lo visible en tanto que visible. Ese "esfuerzo nocturno" (Blanchot) por no reintegrar la existencia al sentido, sino por permanecer en ella, en la exterioridad, le permite ser el lugar de articulación de un sentido infinitamente finito. Su creación es lo contrario de toda forma de producción en la que se supone algo dado de antemano y un proyecto que hace obra.⁶⁰ Presupone la nada de fundamento que, sin embargo, es la nada que da a las cosas su actividad y su apertura eventuales. La hermenéutica se ubica en ese espacio en que el ser se abre a su propia creación y se revela como acción y libertad:⁶¹ espacio de una repetida anulación de la diferencia ontológica. La autorreferencialidad es, por tanto, lo contrario de un cierre solipsista sobre sí misma: es la apertura a la praxis transformadora y productora de realidad.

La filosofía hermenéutica, así entendida, no goza de una especial capacidad normativa, de un derecho sobre los demás discursos sino que, al contrario, es más bien la práctica destituyente de la autoridad filosófica. Su estatus es puramente eventual: es un acontecimiento que se sitúa a ras de los acontecimientos. Frente a la antigua tradición de la filosofía como forma de amistad y buena voluntad de verdad, construida sobre una auténtica "despolitización" del pensamiento, que obliga a éste a habitar sólo en el espacio de su "ficción normativa" (Schmitt), es quizás posible hoy día la asunción de su carácter material, literario y político, aunque para ello haya que repensar lo político, lo literario y lo material.

Ante la disyuntiva en que el diagnóstico de Foucault encuentra las opciones filosóficas posibles hoy día, una "analítica de la verdad", o una "ontología de la actualidad",⁶² la hermenéutica opta sin duda por la segunda, lo cual no supone en absoluto su abandono por la cuestión de la verdad. La ontología de la actualidad es la investigación de la eventualidad que encierran nuestras verda-

60. Véase Nancy, J.-L., *La creación del mundo o la mundialización*, ed. cit., pp. 55, 84, 91.

61. Véase Nancy, J.-L., *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 21-2. Aquí, el autor francés afirma que la ontología ha de devenir una "eleutherología", de modo que, además, la libertad se convierta en "la cosa misma del pensamiento".

62. Ver "Seminario sobre el texto de Kant 'Was ist Aufklärung?'" en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 68-69. Vattimo ha caracterizado en esos términos a la hermenéutica como "ontología de la actualidad" en *Más allá de la interpretación*, ed. cit., pp. 47, 160.

des, la no-necesidad y la exterioridad que se deposita en ellas y las hace surgir, al tiempo que las hace transformables. La hermenéutica, en tanto que ontología de la actualidad, tiene la misión de comprender el presente, aunque no insertándolo en la tradición de sentido a la que pertenece, sino a través de su despresentificación y desfundamentación, que hacen posible una afirmación transfigurada de lo real. Es, como ha señalado Foucault, “una crítica permanente de nuestro ser histórico” que, como actitud experimental, trabaja en los límites que nos constituyen, haciendo el ensayo de su posible transgresión: “...no deducirá — afirma Foucault— de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos. No pretende hacer posible la metafísica finalmente convertida en ciencia; pretende relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad.”⁶³

CAPÍTULO 19 RECONOCIMIENTO Y CRÍTICA DE LA AUTORIDAD DE LA TRADICIÓN EN H-G. GADAMER*

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ
UNED, Madrid

RESUMEN

A pesar de las sospechas que ha suscitado la concepción gadameriana de la autoridad (*Autorität*), creemos que, bien entendida, puede servir para censurar aspectos de las autoridades fácticas y para ofrecer otro modelo de autoridad, compatible con la libertad auto-crítica del individuo y reivindicado en la actualidad por algunos sectores sociales (particularmente, por el sector educativo). Clarificaremos, pues, el sentido gadameriano del término oponiéndolo al de “poder” y fundamentándolo en el reconocimiento racional. Para caracterizar éste, aludiremos a algunos de los rasgos de la razón hermenéutica, con objeto de afianzar nuestra tesis de la compatibilidad de la misma con la autoridad de la tradición. Tendremos que explicar también por qué y en qué sentido Gadamer asegura que dicho reconocimiento ha de ser “dogmático”. Confrontaremos las ideas de Gadamer sobre la autoridad con las réplicas de Habermas para aclarar algunos malentendidos de éste y algunas ambigüedades de aquél e ir destacando, de manera dialógica, el verdadero significado de la autoridad y de la tradición gadamerianas. Dialectizaremos las herencias ilustrada y romántica recibidas por Gadamer para comprender la fusión del horizonte de la razón crítica con el de la autoridad de lo que todavía sigue siendo aplicable de la tradición. Insistiremos en que la

63. “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la Ilustración*, ed. cit., pp. 91-2.

* Este trabajo se realizó con la ayuda de la subvención recibida para el proyecto de investigación, “Las aventuras de la razón: entre la unidad y la multiplicidad”. DGICYT 1-1-2001/1-1-2004. PFF2000-0095.

sedimentación de ésta no tiene nada que ver con el autoritarismo. Aquí recogemos la distinción que hace el mismo Gadamer entre "autoridad" y "autoritarismo", para terminar evaluando la apuesta gadameriana por una libertad auto-crítica y su compatibilidad con la autoridad, aplicadas ambas ahora a la búsqueda de un necesario equilibrio entre la libertad y la reponsabilidad, entre la permisividad y la autoridad. Como conclusión, reafirmaremos la autoridad de la formación (*Bildung*) del propio juicio y mostraremos así que aquélla es una condición de la emancipación.

Autoridad y poder son conceptos sustancialmente distintos, tanto por lo que respecta a sus modos de actuación, como por sus objetivos; identificarlos no sólo revela una incorrección lingüística, sino también una ceguera respecto a las realidades que denotan. En el mundo romano se distinguía la *potestas* de la *auctoritas*: los senadores lo eran por tradición y estaban investidos de autoridad para ser escuchados pero carecían de poder para gobernar, ya que éste descansaba en el pueblo. *Auctoritas* pertenece a la misma familia semántica que *auctor*, el que funda, el que promueve el incremento de valor de algo o su permanencia en el tiempo. En nuestros días, entendemos por "autoridad" el derecho a mandar y, correlativamente, a ser obedecido, mientras que definimos el poder, como habilidad de imponer sumisión.

Gadamer recupera esa distancia entre la autoridad y el poder para concentrarse en la esencia de la primera. Tras su fenomenología descriptiva, concluye que toda sociedad requiere una cierta dominación (*Herrschaft*), pero la que se deriva de la autoridad se caracteriza por la unanimidad y la perduración de su aceptación, siendo esta dialéctica de dominación y reconocimiento la base antropológica de la libertad humana que no es sólo la de los dominadores, sino la de los seres humanos como tales¹. Como en Hegel, la libertad humana se funda en una dialéctica similar a la que explica el origen de la sociedad, es decir, en la dialéctica del dominio y la servidumbre, en tanto lucha por el reconocimiento humano: sólo puede ser señor aquél al que los otros reconocen como tal, pero cada ser humano, por el hecho de ser finito y tener conciencia de sus límites, está llamado a ser reconocido, a ser señor, y a reconocer, a su vez, la autoridad ajena.

Aunque el dominio social y la libertad sigan la misma dialéctica, Gadamer nunca afirma que todo dominio establecido tenga que ser aceptado. Su hermenéutica no se mueve en un nivel normativo; ni siquiera pretende ser un analista social, sino reflexionar sobre la esencia de la autoridad. En las ocasiones pun-

1. Cfr. GADAMER, H-G., *Das Erbe Europas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 127.

tuales en las que alude al poder político, utiliza el término *Herrschaft* y no el de *Autorität*. Ésta no es ni poder ni autoridad política, ya que ambas realidades son sinónimas de "fuerza", requieren cierta legitimación y producen sumisión. En cambio, la autoridad gadameriana se autolegitima justamente por la sola fuerza no coercitiva de la razón de la que todos participamos. Dicha autoridad no se reduce a un arbitraje que tenga por función resolver problemas de coordinación; su tarea es hacer frente al mayor problema que es la vida y ésta no nos ofrece infinidad de razones subjetivas inconmensurables, sino razones intersubjetivas. Sólo una autoridad así entendida puede aceptarse como condición transcendental de la sociedad y de la humanidad. Se trata de una autoridad del saber compatible con la libertad, porque el acatamiento consentido que puede derivarse de ella proviene de la decisión libre y racional que podría oponerse incluso al despotismo del poder.

Autoridad no es poder de dar órdenes que se deban acatar sin saber por qué, sino auto-legitimidad que no se impone por la fuerza (sea ésta física o no), sino que es reconocida y se gana con razones, pero también con la comprensión de los propios errores y con la apertura a los otros:

"La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida incluso si se quiere poner en cuestión. Descansa en el reconocimiento y en consecuencia en un acto de la razón misma que, haciéndose cargo de sus límites, confía en la perspectiva del otro, aprendiendo así a no tener razón, a reconocer la autoridad fundamentada en su mayor saber.

El sentido de autoridad, así entendida, no tiene nada que ver con una obediencia ciega de comando. En realidad no tiene nada que ver con obediencia, sino con *conocimiento (Erkenntnis)*².

La clave de la autoridad, por oposición al poder, es el libre reconocimiento, pero ¿qué clase de reconocimiento es libre? Gadamer afirma que un "reconocimiento dogmático"³, consistente en atribuir a la autoridad un conocimiento superior gracias al cual prevalece. El prestigio que detenta la autoridad no es fruto de una adhesión irracional, sino de una superioridad en el *logos* común

2. GADAMER, H-G., *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I*, Tübingen: Mohr, 1990. Taschenbugchausgabe, 1999, p. 284 (Trad. Cast. de A. Agud y R. de Agapito, *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 347).

3. GADAMER, H-G., "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode", en AA.VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, pp. 73-4. (Trad. Cast. de M. Olasagasti, "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología", *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1992, p. 236).

del que participamos dialógicamente. El reconocimiento de dicha autoridad es dogmático en el sentido de que no se sigue del discernimiento de su legitimidad, sino de la concesión a la superioridad cognoscitiva del otro que se desprende del reconocimiento socrático de la propia ignorancia. Ahora bien, siguiendo a Gadamer, la reflexión, que forma parte del reconocimiento de la autoridad, nunca es absoluta; debido a su finitud e historicidad, el filósofo no puede ni mostrar que la autoridad sea ilegítima ni mostrar que sea legítima. ¿Entonces, por qué la acepta y no la rechaza dogmáticamente? En realidad, la incertidumbre propia de nuestra condición nos determina a hacer ambas cosas a la vez: ya que cualquier comprensión de la legitimidad es finita, no podemos criticar la autoridad de manera absoluta, es decir, autoritariamente, sino tan sólo desde el reconocimiento de los propios prejuicios, incluido el de la concesión a la posibilidad de un conocimiento que nos rebasa. Subrayemos, sin embargo, que el reconocimiento gadameriano de la autoridad verdadera no es, por definición, dogmáticamente inculcado. Por eso no podemos estar de acuerdo con la interpretación negativa que Habermas hace de él.

Habermas considera que ese reconocimiento es irreflexivo y, por consiguiente, heterónomo, y dogmático; ajeno a los intereses vigentes de dominación y exento de reflexión emancipadora. Al reconocimiento dogmático le contraponen el verdadero consenso. En nuestra opinión, el reconocimiento gadameriano no es acatamiento ciego, sino un acto de libertad y de conocimiento que, al ser dialógico, se aproxima a ese consenso, aunque renuncie a establecer criterios para evaluarlo. En el fondo, las diferencias entre ambos obedecen a sus tradiciones: la de la Escuela de Frankfurt es una deriva del marxismo, para la que la distorsión, incluso la comunicativa, siempre guarda relación con una acción represiva autoritaria y violenta, mientras que la hermenéutica gadameriana de la confianza rehabilita la autoridad no violenta de lo razonable.

Como ilustrado que es, Habermas identifica la razón con la reflexión crítica orientada a la disolución de los dogmatismos. Desde ella, detecta una oposición fáctica entre razón y autoridad. Gadamer, por su parte, considera que la reflexión crítica también puede ejercerse aceptando la autoridad, entendida ésta como una fuerza no dogmática, que no se opone al juicio propio, sino que contribuye a formarlo, reconociendo las propias limitaciones y precomprensiones al contrastarlas con otras:

“Lo válido aquí no es sólo la máxima de la Ilustración: ten el valor de usar tu inteligencia, sino también lo contrario: la autoridad.

Conviene precisar el sentido de esta máxima. Autoridad no es la superioridad de un poder que reclama obediencia ciega y prohíbe pensar. La verdadera esencia de la autoridad reside en no poder ser irracional, en poder ser un imperativo de la

razón, en presuponer en el otro un discernimiento superior que rebasa el juicio propio”⁴.

La esencia de la autoridad así concebida reside en que no puede ser contraria a la razón, porque es uno de sus imperativos. No hay, entonces, paradoja entre autonomía y autoridad, sino dialéctica. La autoridad verdadera da razones y sólo los seres racionales son capaces de exigir, reconocer y obedecer a la autoridad. Ésta no sólo se adecúa a la razón, sino que hasta puede servirle después de guía. La autoridad posee, pues, un momento crítico que proviene de la reflexión y del juicio. En nuestra opinión, gracias a él, la autoridad gadameriana es capaz de articular la descripción fenomenológica de la autoridad con la crítica de las ideologías. Por tanto, Gadamer no es anti-ilustrado: la herencia de la Ilustración pervive en la tradición (*Überlieferung*), que hace suya.

En cambio, Habermas sigue oponiendo la razón a la autoridad:

“La razón, entendida como principio del discurso racional, representa el escollo contra el que las autoridades fácticas se han estrellado hasta ahora, como para haberse fundado en él”⁵.

Es obvio que Habermas y Gadamer no hablan de la misma autoridad; cuando el primero dice que “a la autoridad se le puede restar lo que en ella es mero poder (yo interpreto: lo que no era autoridad) para disolverla en la fuerza no violenta del conocimiento y de la decisión racional”, ya no sé de qué estamos discutiendo”⁶. La autoridad gadameriana no es la de las autoridades establecidas, sino la que se autolegitima en razón de su esencia. Habermas, en cambio, ve la autoridad como opresión cuya legitimidad descansa en la ideología y sirve para mantener la apariencia de libertad. Desde su óptica, habría en Gadamer un prejuicio a favor de la autoridad y de la tradición.

Recordemos que Gadamer rehabilita el prejuicio (*Vorurteil*) entendiéndolo literalmente, como antesala del juicio y posibilidad de una orientación del pensamiento. Pretende así evitar el prejuicio ilustrado contra los prejuicios, que los critica desde una concepción prejudicial de la razón con pretensiones absolutas

4. GADAMER, H-G., *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II*. Tübingen: Mohr, 1986, p. 39-40 (Trad. Cast. cit. supr, p. 45).

5. HABERMAS, J., “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, en AA.VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 157.

6. GADAMER, H-G., “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, en AA.VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 74. (Trad. Cast. *Verdad y Método II*, pp. 236-7).

y hace un uso sesgado del término “prejuicio” y del de “autoridad”, que ha acabado deformando sus verdaderos sentidos. Piensa que la autoridad es fuente de prejuicios injustificados sólo cuando suplanta al propio juicio, pero también puede ser fuente de verdad si el presente saca lecciones de ella para guiarse en el futuro:

“El rechazo de toda autoridad no sólo se convirtió en un prejuicio consolidado por la Ilustración, sino que condujo también a una grave deformación del concepto mismo de autoridad. Basándose en el concepto ilustrado de razón y libertad, el concepto de autoridad pudo convertirse lisa y llanamente en lo contrario de ambas, en el concepto de obediencia ciega. Este es el significado con el que estamos familiarizados en el uso lingüístico de la crítica de las modernas dictaduras”⁷.

Sin embargo, la atribución de autoridad al dictador no es la esencia de la autoridad. Ésta no proviene de atribuciones personales, sino que es objetiva, porque implica el reconocimiento de que la autoridad puede, en principio, aceptarse porque esencialmente no es ni irracional ni arbitraria y, por ello, puede ser fuente de verdad⁸. Ella es uno de los medios de los que disponemos para comprobar los prejuicios. Del mismo modo que éstos pueden constatarse y contrastarse reflexivamente antes de emitir juicios, la ilustración capacita para pensar la autoridad, ya sea criticándola o conservándola. Así es como Gadamer confía en la fuerza de la razón para la crítica, pero también para la recuperación de lo que sigue siendo válido. De manera que Gadamer se reconcilia con una Ilustración no cientificista, sino historicista, que confía en la fundamentación racional y en la posibilidad de crítica, sin desentenderse por ello de las condiciones históricas de producción subjetiva de los conceptos y aceptando la finitud, no como una limitación, sino como apertura a la multiplicidad.

Frente al prejuicio ilustrado contra todo tipo de prejuicios, contra la autoridad y la tradición, Gadamer proclama la autoridad de esta última, entendida como transmisión (*Überlieferung*) y como fuerza reactivadora y generadora, no como imposición; su condena no tiene sentido cuando se acepta que pertenecemos a la historia, que estamos situados en tradiciones y que éstas no nos vienen dadas pasivamente. Esta vinculación de la tradición con la historicidad evita que el sujeto se reduzca a un mero *cogito* interior carente de raíces y de horizontes de precomprensión. La tradición es nuestro primer prejuicio, pero también el fondo que nos determina con su fuerza vinculante y nos capacita

7. GADAMER, H-G., *Gesammelte Werke I*, p. 284. (Trad. Cast., p. 347).

8. Cfr. GADAMER, H-G., *Gesammelte Werke I*, p. 348 (Trad. Cast. p. 285).

para ver, ya que es el medio vital del que recibimos estímulos y conceptos que permiten dar sentido a la existencia; es, pues, algo vivo que podemos hacer nuestro libremente transformándolo según las circunstancias. La auténtica participación en la tradición es su apropiación crítica, tras la cual, podemos aceptarla o rechazarla ónticamente, pero teniendo en cuenta que esta decisión es posible gracias a una relación previa con ella. La tradición no nos exige de la reflexión sobre ella misma, pero la reflexión tampoco agota la situación, pues se ejerce a partir de ella. Gadamer no está proclamando, sin embargo, la absolutización de la tradición; ésta no conlleva el sometimiento de la razón, sino el reconocimiento de las razones de lo otro.

Habermas valora positivamente el hecho de que Gadamer haya sabido mostrar el significado de la tradición para la autocomprensión de la acción humana, pero considera que la obligación de aceptar la facticidad de la tradición no puede seguirse sólo de la constatación de que el ser humano no sea completamente auto-transparente. La Teoría Crítica pretende ir más allá, hasta develar los factores que determinan las relaciones asimétricas de poder que supuestamente exigen autoridad. Dialogando con él, Gadamer ha reconocido la ambigüedad del concepto de “tradición”, así como la de la “autoridad”; la achaca a la herencia romántica, que se presenta como antítesis de la Ilustración y entiende la tradición como algo que nos determina, en oposición, por tanto, a la decisión libre y racional. Redefiniendo los conceptos de “autoridad” y “tradición”, de manera que sean compatibles con la razón y la libertad que de ella se deriva, Gadamer corrige su herencia romántica y considera que también la fe romántica en la tradición es un prejuicio.

La autoridad gadameriana se hace presente a la razón sabiamente, no dogmáticamente, a través de la educación; después, cada generación puede confirmarla reflexivamente. Sólo desde semejante concepción, Gadamer puede defender la racionalidad de la tradición y justificar su persistencia. Desde su perspectiva, no hay conflicto entre tradición y razón, porque aquélla no es permanencia ciega, sino aceptación y aplicación consciente.

Sin duda la tradición es esencialmente conservación (*Bewahrung*), pero ésta no es un conservadurismo automático, sino un acto de razón⁹. Lo que queda preservado es la herencia cultural, no la de la realidad establecida; asumir y cultivar dicho legado exige un acto de elección racional tan libre como puede serlo la acción revolucionaria. La relación con la tradición no tiene, pues, sentido tradicionalista o conservador, porque una tradición sólo vive en el acto mediador que somos, no como algo retrospectivo, sino prospectivo. Esta

9. GADAMER, H-G., *Gesammelte Werke I*, p. 286 (Trad. Cast. p. 9).

tradicción tiene autoridad, porque es diálogo y no imposición dogmática y monológica. Si se ha acusado a Gadamer de conservadurismo es por no haber entendido sus afirmaciones que, como ya hemos visto, no sólo no se desinteresan de la crítica, sino que la exigen. Decidirse por conservar la tradición no es renunciar al cambio, sino saber escuchar lo que todavía nos interpela en ella y aplicarla a cada situación. Esta decisión puede ser una opción tan racional y autónoma como la transformación. La conservación que implica la tradición no es ajena a la razón ni desaparece por completo tras las revoluciones. El hecho de que Gadamer la haya rehabilitado no supone, por consiguiente, una regresión a posiciones precríticas: toda crítica pertenece a la tradición y se instaura en una tradición.

La única pretensión de Gadamer ha sido mostrar que prejuicios, tradición y autoridad ponen límites a todo pensamiento racional y, a la vez, lo hacen posible. Fenomenológicamente hablando, ha intentado extraer de estos tres momentos una esencia que la Ilustración había oscurecido con su peyorativa valoración. Lo que no dice Gadamer en ningún momento es que sólo una tradición, ni siquiera la Tradición, posea autoridad. Simplemente ha dado razones para comprender la autoridad de la tradición y una de ellas es también criticar el autoritarismo opresivo que desconoce sus propios límites.

La ambigüedad de la autoridad radica en que solemos olvidar su dinamicidad e identificarla con el autoritarismo. En cambio, si, como hace Gadamer, nos desentendemos de su facticidad y nos centramos en su esencia, es posible rehabilitarla. Si la autoridad amplía nuestro saber y respondemos a su interpelación con el reconocimiento y la consiguiente apertura a la apropiación de lo positivo que hay en ella, será verdadera y no necesitará mostrarse autoritaria. Por eso, Gadamer distingue la autoridad merecida del autoritarismo del déspota que gobierna sin ninguna ley, sin reconocer sus limitaciones y sin experimentar, por tanto, la necesidad de abrirse al otro; así recupera el concepto de "autoridad" frente a una concepción autoritaria de la misma: autoridad no es autoritarismo ni sumisión, sino auto-limitación dialógica:

"... la prueba máxima de la existencia de autenticidad en el uso de la propia autoridad la constituye —a mi juicio— la libertad crítica de poder equivocarse alguna vez y de poder reconocerlo. Como broche final, les transmito mi convicción de que esta libertad crítica respecto de uno mismo representa uno de los factores más poderosos sobre la base de los cuales se construye la auténtica autoridad, y merced al cual permanece bajo control cualquier abuso de ella"¹⁰.

10. GADAMER, H-G., "Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit", *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*, t. 133, H. 1,

La autoridad auténtica es libre porque se reconoce limitada y, al mismo tiempo, sabe libres a los que la aceptan; implica el reconocimiento de la propia autoridad así como el de otra superior. Esta libertad auto-crítica¹¹ es la condición de la autoridad gadameriana, la cual es una autoridad en el ser y no en el tener.

No es lo mismo tener autoridad (*Autorität haben*) que ser una persona autorizada o competente (*Autorität berufen*). Alguien que *es* una autoridad, no precisa ni desea asumir una posición autoritaria, no mantiene una pretensión de exclusividad, puesto que siempre está dispuesto a dialogar, justamente porque su autoridad proviene de la autoconciencia, tanto de sus limitaciones como de la ingente tarea humana. El adjetivo "autorizado" se emplea cuando aceptamos algo sin discutirlo y le otorgamos una validez atemporal; en cambio, "autoritario" se asocia con el totalitarismo. La persona autoritaria busca a conciencia la autoridad, porque carece de ella; se concentra en los medios y en acciones a corto plazo para alcanzar lo que, en realidad, no es sino poder. A diferencia del autoritario, el autorizado no necesita apelar a su propia autoridad porque ésta se concede en virtud de méritos no buscados, sino ya reconocidos, fundamentalmente, la mayor capacidad de penetración en los problemas. De ahí que pueda explicarse cómo se logra el poder, pero no cómo se adquiere la autoridad.

El declive moderno de la autoridad ha conducido a la confusión entre poder y autoridad y a un "desencantamiento" del mundo social. Lo peor es que la pérdida de autoridad no se ha transformado en crítica emancipatoria. La dialéctica fatal de la Ilustración hace que las autoridades reaparezcan y se cosifiquen en la economía, que parece haberse convertido en la legitimación global de cualquier autoridad. Frente a esta situación, Gadamer en ningún momento recomienda la obediencia a las instituciones o autoridades de hecho, pero tampoco excluye el diálogo con ellas desde una filosofía de la auto-responsabilidad y desde nuestra praxis comunicativa. Ésta y toda nuestra vida social se basan en la autoridad gadamerianamente entendida, es decir, como confianza y apoyo constante en personas o conocimientos sedimentados.

Ciertamente, Gadamer no se ha detenido a analizar empíricamente las manifestaciones fácticas de la autoridad, pero es consciente de que ésta se confunde

Zurich (1983), pp. 11-16, p. 16. (Trad. Cast. por N. Machain, "Autoridad y libertad crítica", en GADAMER, H-G., *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Herder, 1996, p. 140).

11. GADAMER, H-G., op. cit. p. 15. (Trad. Cast. 139-140).

frecuentemente con el poder dogmático de diversas formas de dominio. Sin embargo, se niega a dar reglas para establecer cuál sea la autoridad verdadera o para mediar en el conflicto de autoridades en liza; su negativa se debe a que las reglas no son garantías e incluso pueden despojar al individuo de su responsabilidad personal y ocultar prácticas autoritarias como la arbitrariedad, la autonomización del cuerpo administrativo o la irresponsabilidad en nombre de la obediencia al sistema. Como hemos visto, no excluye la crítica social, porque su dialéctica entre distanciamiento y apropiación permite salvaguardar tanto el momento de la crítica como el de la herencia consciente.

Tal vez donde mejor puede observarse la necesidad de un imprescindible equilibrio entre la libertad y la responsabilidad, entre la permisividad y la autoridad, sea en la educación o, mejor, en la *Bildung* (formación)¹² cuya meta se concreta en la formación de hábitos asumidos por el discente, pasando por la frustración de sus deseos e impulsos asociales. Así es la dialéctica de la *Bildung* cuya meta es el desarrollo de la *phrónesis*¹³.

La autoridad no necesita recurrir a amenazas o a la imposición de deberes, sino a algo mucho más complejo como es la formación de hábitos de responsabilidad. De ahí que los ejemplos aducidos por Gadamer para dar cuenta de la autoridad verdadera sean los del texto y el educador, no los de las autoridades políticas o administrativas. Gadamer se interesa por la educación como tarea en la que todo ser humano está inmerso, en tanto *Bildung* de valores cívicos y del propio juicio. Para él, educar es educarse, en el sentido de que el aprendizaje es inseparable de la aplicación a uno mismo. Todo aprendizaje se basa en una autoridad rehabilitada¹⁴, que permite internalizar las normas y sedimentar los prejuicios. Gran parte de lo que se aprende es el resultado de la libre decisión de reconocer al educador como autoridad, pero ésta no descansa en la capacidad docente de transmitir conocimientos especializados, sino en la libre identificación del alumno con el modelo que su maestro encarna. Educativamente entendida, la verdadera autoridad no considera que obliga o le está permitido

12. He tratado este concepto en la obra de Gadamer y en relación con la filosofía de la cultura en, LOPEZ SAENZ, M^a C., "La importancia de la *Bildung* para la cultura", LLINARES, J.B./SANCHEZ, N (eds.) *Actas del IV Congreso internacional de Antropología filosófica*. Universidad de Valencia, 2001, pp. 743-749.

13. Un desarrollo más amplio de la hermenéutica gadameriana de este concepto puede leerse en LOPEZ SAENZ, M^a C., "La aplicación gadameriana de la *phronesis* a la praxis", *Contrastes*. VI (2001), pp.79-98.

14. Cfr. GADAMER, H-G., *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993, p. 20.

obligar a otros a hacer algo, sino que sus directivas son capaces de crear en ellos mismos la obligación de hacerlo tras el reconocimiento de la autoridad, porque saben que les va en ello su ser, la conveniencia para la *Bildung* de uno mismo de obedecer. Este reconocimiento de la autoridad no implica obediencia con independencia del juicio propio acerca de las razones a favor o en contra de las órdenes, sino que justamente reconocemos esa autoridad porque nos ayuda a formar y madurar nuestro juicio desde el suyo. La formación del juicio capacita al individuo para integrarse en la vida social, pero esto no es una adaptación impuesta, sino una construcción autónoma y responsable del juicio individual sobre lo general.

Gracias a esa contribución a la formación del juicio, la autoridad requerida en la escuela y en la familia nunca podrá ser sustituida por un proceso de pura auto-formación, como Habermas postula al exaltar la capacidad emancipadora de la reflexión. Esta última le parece a Gadamer un error hermenéutico¹⁵ o de comprensión interpretativa. Con ello no queremos decir que Gadamer rechace el interés emancipativo; sólo nos advierte que tal interés anida tanto en la reflexión que no se absolutiza, como en la autoridad de la tradición razonablemente apropiada.

Hemos visto que, de nuestra esencia social deriva el acatamiento de la autoridad, pero también la libertad política y la responsabilidad de nuestras elecciones, algo que es intrínseco a la esencia de la autoridad gadameriana. El saber digno de autoridad es aquél que implica conocimiento de la responsabilidad de las consecuencias de la decisión y del saberse limitado. El sabio, así entendido, es autoridad y, a la vez, servidor de los demás; en definitiva, "sabio" es quien posee una racionalidad práctica o *phrónesis*, aquél que no delega su responsabilidad social en los expertos.

La opción gadameriana por la racionalidad práctica aristotélica es responsable y, por ello, no es una simple teoría descriptiva que deje las cosas tal y como están; su reivindicación de una *phrónesis* que no sólo es saber, sino también ser y saber para sí, es el paradigma de la responsabilidad de la filosofía hermenéutica, porque señala las limitaciones de la racionalidad estratégica homogeneizadora y aboga por otra que fundamente juicios independientes.

Gadamer afirma que la idea de una razón absoluta es una ilusión¹⁶, porque no es dueña de sí, sino que se ejerce sobre la dado y es una respuesta histórica, como puede serlo el mito, la creencia, etc., en los que el hombre continúa su

15. Cfr. GADAMER, H-G. "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", op. cit. p. 81.

16. Cfr. GADAMER, H-G., *Gesammelte Werke*. 8. Tübingen: Mohr, 1993, p. 167.

tarea de autocomprenderse. No concibe la razón como una mera capacidad individual que se posea de un vez para siempre, sino como una tarea en la que nos formamos y que, a su vez, sirve para formar; esa formación sirve a la praxis vital, la cual no consiste en coordinar medios y fines prefijados, sino en establecer dialógicamente fines comunes que, gracias a la reflexión práctica, se adecuen a nuestra situación concreta, "eso es razón social"¹⁷. La vocación ética de la hermenéutica se manifiesta en esa concepción de la vida social como razón en acto con un *telos* emancipativo.

Gadamer interpreta la preeminencia habermasiana del interés emancipativo como una posición transcendental y, por tanto, como una forma de *techné*, no de *phronesis*, porque identifica la razón con el modelo científico explicativo que Gadamer rechaza, por considerar que el *logos* hermenéutico vive de razones históricas que se van haciendo en el diálogo interpretativo. La autoridad en la que piensa Gadamer no requiere legitimación porque se asemeja a la *phronesis* y no a la *techné*. Como Weber, Gadamer se opone a lo que podríamos llamar "técnica de la autoridad" y exalta el valor moral de la autoridad. La filosofía práctica gadameriana insiste en la necesidad de que la fuerza de la razón incida sobre el plano práctico, es decir, en las decisiones morales, político-sociales, estéticas, etc. Sin embargo, no se siente detentadora absoluta de la razón, sino que, al caracterizarse como tarea práctica, asume que siempre debe conquistar su propia racionalidad. Esta sabiduría práctica del *logos* compartido autolegitima a la autoridad.

Así entendida, la autoridad no es autoritaria, pero parece ser un tipo ideal con escasas referencias empíricas consensuadas. Además, Gadamer no repara en que hasta esa autoridad tiene un valor situacional. Su reflexión sobre la esencia de la autoridad es esclarecedora, pero su negativa a establecer criterios para distinguir la autoridad verdadera de la que no lo es, su apelación a la sola fuerza de la razón de la tradición nos deja inermes ante la autoridad fáctica o nos lleva únicamente a negarle sus derechos sin capacitarnos para articular algún modo realista de subversión. Ahora bien, si Gadamer se niega a dar normas para renocer la autoridad es porque confía en la universalidad de la razón hermenéutica y porque la autoridad sólo es tal si su reconocimiento es libre.

CAPÍTULO 20 DESEO DE IDIOMA Y UNIVERSALISMO HERMENÉUTICO

PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ
Universidad de Murcia, España

Propongo un *doble* movimiento como base para una posible nueva discusión del tema propuesto inicialmente de una explicación crítica entre estas dos formas de pensamiento que aquí nos interesan, la Hermenéutica ontológica y el Pensamiento de la escritura y la diferencia. Un *primer* movimiento dejaría ver los motivos de un malentendido por así decirlo estructural: la distancia entre la buenísima *voluntad de comprender* el ser en esencial continuidad con los ideales del clásico universalismo de la razón dialógica, por un lado; y la tentativa arriesgada de hacer hablar y dejar oír en el pensamiento filosófico un *deseo de idioma*, un elemento irreductible de singularidad y acontecimiento. Intentaré bosquejar después un *segundo* movimiento que apelará, no sin paradoja, y a pesar de la profundidad de aquel malentendido, a las virtudes de una insistencia en mantener entre esos lenguajes, más allá de las utopías del «diálogo» supuestamente fecundo y desde luego más allá de la frivolidad de la cortesía, una comunicación efectiva, un intercambio a través de las fronteras y a través de la diversidad de lenguas. Querremos buscar entonces un saludable comercio entre esos dos originales idiomas de pensamiento que asociamos a los nombres propios de Gadamer y Derrida.

Se trata de dos *formas* de pensamiento muy diferentes, sí: ya o acaso principalmente justo en su dimensión estructural o «formal», en las maneras de sus respectivos discursos o escrituras, en lo que se llama con palabra aparentemente clara sus «estilos», pero que, desde los años setenta, y de forma más explícita a partir de 1981, la fecha del encuentro entre Gadamer y Derrida en una sesión

17. GADAMER, H-G., *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Op. cit. p. 104.

pública organizada en París por Philippe Forget¹, se han visto comprometidas una y otra en una extraña escena de comunicación filosófica. Digo «extraña» porque de un lado y otro se ponía de manifiesto continuamente la duda de si la tal comunicación era efectivamente posible. En principio parecía inevitable un diagnóstico de «fracaso». Lo cierto es que las maneras de interpretar y de evaluar ese «fracaso» desde las dos perspectivas implicadas son ya justamente muy diversas, y asimétricas, y ya esa asimetría en la evaluación del fracaso podía interpretarse como confirmación del fracaso, o del malentendido. Del lado de la Hermenéutica -que se autointerpreta por lo demás típicamente como una filosofía del diálogo, como una explotación metódica de las raíces constitutivamente dialógicas de la razón filosófica- parecía percibirse justo una resistencia al diálogo por parte de la Deconstrucción, vista ésta en un primer momento como una especie de repetición hiperbólica del momento nietzscheano de la *Destruktion* de la ontoteología. Del lado del pensamiento de la diferencia y de la escritura, la dificultad mayor de la comunicación radicaba en el distanciamiento hipercrítico, que a algunos pudo parecer «arrogante», frente a la confianza clásica de la Hermenéutica en la claridad racional del diálogo.

La Hermenéutica quiere a toda costa «comprender», allí donde la Deconstrucción se esfuerza en detectar todo lo que limita la comprensión a un sentido muy restrictivo de sentido, todo lo que condena el sentido a perder sus lazos irreductibles con la fuerza y el deseo. Estos términos avalan la puntería de Gadamer en notar que Derrida, y como acabo de sugerir, proponía en el fondo un retorno al Nietzsche más indomesticable, más «salvaje», y así, un relanzamiento del lado nietzscheano del programa heideggeriano. Y es sabido que en cambio la propuesta gadameriana de llevar adelante el programa heideggeriano cree poder minimizar o secundarizar el radicalismo antidualógico y antiintelectualista, el dionisismo del autor de *Así habló Zaratustra*: la *Destruktion* de la metafísica clásica y de la ontoteología requiere un ajuste de cuentas con el infinitismo del Saber absoluto, pero el problema del ser se mantiene como proyecto filosófico de una cierta comprensión del ser. Comprensión del ser cuyo horizonte finitista se concreta en la remisión de aquella a ciertas experiencias

1. Los materiales de aquel encuentro, aparentemente abordado con más voluntad de diálogo efectivo por parte de Gadamer, fueron publicados por el propio Philippe Forget: *Text und Interpretation*, Munich, Fink Verlag, 1984. Disponemos en español de una excelente edición de aquellos textos, junto con nuevas aportaciones, en *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Edición al cuidado de Antonio Gómez Ramos, Cuaderno Gris nº 3, Madrid, 1998. Cf. también *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer Derrida Encounter*. Ed. Diane Michelfelder and Richard E. Palmer, State of New York University Press, 1988.

históricas eminentes de lenguaje. La «proposición especulativa» de la Hermenéutica ontológica, la tesis esencial de *Verdad y método*, es sin duda ésta: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje»². Gadamer acierta desde luego en ver en Derrida una reafirmación de Nietzsche, reafirmación notable por contraste: de manera más bien tradicionalista que metódica en cambio el maestro de Heidelberg quisiera sustraer del legado filosófico de Heidegger la específica sollicitación («soli-citare» hacer temblar el suelo) nietzscheana de la correlación idealista o logocéntrica del pensar y el ser. Desde los grandes textos del 67 (*La escritura y la diferencia, De la gramatología, La voz y el fenómeno*) Derrida había llamado la atención sobre todo aquello que en el pensamiento de Heidegger seguía siendo deudor de una filosofía clásica del ser y la presencia. Cabe recordar de nuevo un paso que ha sido frecuentemente invocado para precisar este punto, y que pertenece justamente al momento o al movimiento central de lo que consideramos en general como la matriz conceptual básica del pensamiento de la diferencia, el programa gramatológico: «Al radicalizar los conceptos de *interpretación*, de *perspectiva*, de *evaluación*, de *diferencia*, y todos los motivos «empiristas» o no filosóficos que a lo largo de la historia de Occidente no han dejado de atormentar a la filosofía, y que no han tenido sino la debilidad por otra parte ineluctable, de producirse en el campo filosófico, Nietzsche, lejos de permanecer *simplemente* (con Hegel y tal como lo querría Heidegger) *dentro* de la metafísica, habría contribuido con fuerza a liberar el significante de su dependencia o de su derivación en relación al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido en que se lo entienda»³. En rigor, Derrida no se limita a radicalizar el elemento nietzscheano del programa heideggeriano de la *Destruktion* de la ontoteología: más bien lo que propone es «salvar a Nietzsche de una lectura de tipo heideggeriano»⁴. Gadamer es muy claro en esa resistencia a Nietzsche. Por un lado, reivindica su arraigo en la tradición romántica de la ciencias del espíritu y del humanismo, y asume, a partir de una observación de Leo Strauss, que el autor decisivo para él es más bien Dilthey que Nietzsche. Y por otro lado, dice que «echa de menos», en un gesto demasiado globalizante y esquemático, «en los

2. Quizá el último homenaje a Gadamer de algunos de sus más conocidos discípulos se publicó bajo el título de la frase recordada: J. Habermas, M. Theunissen, G. Vattimo, et aliter, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Gadamer*, Prólogo a la edición española de Antonio Gómez Ramos, Síntesis, 2003. Se ha observado: no carece de significación, para la posible interpretación de la frase, el que se pueda recurrir, o no, a la coma, tras «ser».

3. J. Derrida, *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 26.

4. *Ibid.*

seguidores franceses de Nietzsche un esclarecimiento de lo que significa la dimensión seductora del pensamiento nietzscheano»⁵. En suma, el dionisismo antidialógico y «seductor» estaría en la base de la resistencia del pensamiento de la diferencia a dialogar con la hermenéutica ontológica, la cual a su vez comprende el ser comprendiendo y articulando el horizonte ontológico del diálogo eminente, el diálogo entre los «textos eminentes» de la historia de la filosofía desde antes de Platón hasta más acá de Husserl y Heidegger. Tal el «diagnóstico» desde el lado de la Hermenéutica de una incomunicación filosófica, y un cierto rechazo al mismo tiempo al elemento inquietante de ironía y perversión que podían albergarse muy naturalmente en ese espacio de incomunicación.

Ahora bien, desde el lado de la Desconstrucción, se impone otra interpretación del silencio o del malentendido que de hecho tiene lugar típicamente en las ocasiones (coloquios, seminarios, publicaciones) en que llegan a cruzarse el discurso que quiere seguir comprendiendo el ser, y el pensamiento que hace jugar los motivos de la diferencia y la escritura hasta hacer tambalear el logocentrismo. Esa otra interpretación insiste de manera típica en descifrar los presupuestos ontoteológicos impensados o sólo a medias pensados de toda «buena voluntad» de comprensión. Desde luego no cabe aquí la neutralidad. Y por mi parte me he explicado con claridad, acerca de este malentendido entre la Hermenéutica y la Desconstrucción, a partir de un énfasis en aquello que haría imposible y en rigor indeseable una mala amalgama entre la capitalización del espíritu europeo en un marco de finitismo «abierto» que propone Gadamer en general, y la inquieta busca de una invención del *alter* que persigue Derrida en sus textos más característicos, y acaso sobre todo, entre sus trabajos más recientes, en *Políticas de la amistad*⁶. Me he explicado al respecto en un ensayo que insistía en la incommensurabilidad de estas dos formas de interpretar la destrucción, a partir de la hipótesis de «la imposibilidad de una sintonía entre el tono gravemente clásico de Hermenéutica y la versatilidad tonal, el dionisismo de la Desconstrucción»⁷. Ahí he precisado el sentido de esa diversidad tonal a partir de diversos motivos críticos (la invención del *héteron*, el «descrédito» metódico de los textos eminentes, la disputa sobre el envite de la traducción) pero sobre todo a partir del motivo judaico de la *circuncisión del sentido* que Derrida

5. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, II, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 322-323.

6. Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. esp. Trotta, Madrid, 2000.

7. Patricio Peñalver Gómez, «Ruinas, chibolletes, prótesis», in *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, cit. p. 121.

elabora de manera especial en su lectura de Paul Celan, en *Schibboleth*⁸. Y una explicación de esa diferencia en clave política mediante el recurso a categorías típicas de una cierta historia de las ideas (una «derecha» y una «izquierda» heideggerianas), no sería aquí un lenguaje simplemente metafórico y distorsionador, con tal que no se interprete esa clave de manera simplista⁹.

Tendría, quizá, sin embargo, hoy mayor interés bosquejar el *segundo* movimiento anunciado en las palabras iniciales. Desde el encuentro de 1981 en el Instituto Goethe de París ha habido desplazamientos significativos, y por un lado y otro. Una caracterización de la nueva «situación hermenéutica», en el sentido técnico de la expresión en *Sein und Zeit* (sección 32), que permite y hasta exige abordar de otra manera el cruce o encuentro entre Gadamer y Derrida requeriría una reconstrucción de sus trayectorias a lo largo de estos dos últimos decenios. Sin duda un contexto yo diría decisivo, no meramente circunstancial, que habría que tener en cuenta así metódicamente, para explicar la continuación de ese «encuentro» es la activa y lúcida recepción italiana de los dos filósofos. En ese ámbito hay que destacar sin duda la figura de Maurizio Ferraris.

Me voy a limitar por mi parte a una mirada desde luego muy preliminar a dos problemas decisivos en estos parajes: las vicisitudes de la frontera franco-alemana, la mutación reciente en las formas en que viajan de un lado a otro del Rin los discursos filosóficos, por un lado; la discusión sobre el estatuto del poema, y su relación con el pensamiento. Para uno y otro problema, remitimos a dos discursos recientes de Derrida de amplia resonancia en el ámbito germánico, y cuya significación institucional no podría exagerarse.

El primer texto que nos interesa es el discurso de recepción del premio Adorno, el 22 de septiembre de 2001 en Frankfurt. Bajo el título *Fichus*¹⁰, audazmente equívoco, y motivado en un sueño de Walter Benjamin que éste había confiado, en francés, a Gretel Adorno, Derrida propone una inquieta y apasionada reflexión sobre la lengua del extranjero muy abiertamente vinculado a las nuevas responsabilidades políticas mundiales: «La lengua será por otro

8. Jacques Derrida, *Schibboleth*, trad. esp. de Jorge Pérez de Tudela, Arena Libros, Madrid, 2002.

9. El trabajo biográfico de Grondin es muy útil para la aclaración del tema de la evolución ideológico-política en sentido convencional de Gadamer, y para poder salir al paso de algunas críticas aparecidas en torno a una presunta proximidad del filósofo con el nazismo. Cf. J. Grondin, *Hans Georg Gadamer. Una biografía*, Barcelona, 2000.

10. J. Derrida, *Fichus*, Galilée, París, 2002 (trad. esp. en Trotta, en prensa). El término «fichu» significa usualmente «perdido», «arruinado», sin que quepa excluir la connotación de agresividad sexual; pero significa también «echarpe» o «chal».

lado mi tema: la lengua del otro, la lengua del huesped, la lengua del extranjero, incluso del inmigrante, del emigrado o del exilado. ¿Qué hara una política responsable del plural y del singular, empezando por las diferencias entre las lenguas en la Europa de mañana, y, con el ejemplo de Europa, en la mundialización en curso?»¹¹. Esa reflexión en general, y sin duda el contexto institucional del discurso que implicaba un reconocimiento, difícil y tardío, de los trabajos de Derrida por parte de los herederos actuales más significativos de la vieja Escuela de Frankfurt, se orientaba de un modo muy natural a una explicación de las relaciones, y sus correspondientes malentendidos, entre las culturas filosóficas francesa y alemana de los últimos decenios. Derrida propone hasta siete lugares en los que articular esa necesaria explicación, esquema algo irónico para otros tantos capítulos de una futura obra. Vale la pena recordarlos, aunque obviamente Derrida tiene a la vista ante todo la figura de Adorno, tan profundamente ajeno a todo un estrato de la problemática heideggeriana que hereda Gadamer. El primero sería el de una historia comparada de las herencias francesa y alemana de Hegel y Marx, las formas diversas de rechazar la dialéctica especulativa. El segundo concierne a la recepción y herencia de Heidegger. El tercero es el interés, muy diferente en un lado y otro de la frontera, por el psicoanálisis, «ampliamente extraño a los filósofos de la universidad alemana» (y, podríamos añadir aquí por nuestra parte a la vista de nuestro tema, la ausencia de relevancia filosófica del psicoanálisis en la obra de Gadamer marca el contraste más notable de ésta con el programa gramatológico de Derrida). En cuarto lugar: «después de Auschwitz»¹². Citamos más ampliamente la explicación de un quinto enclave, en la medida en que concierne directamente a Gadamer, y a los mencionados «malentendidos» entre Hermenéutica y Desconstrucción: «Una historia diferencial de las resistencias y de los malentendidos (...) entre por una parte pensadores alemanes que son también para mí amigos respetados, quiero decir Hans Georg Gadamer y Jürgen Habermas, y por otra parte los filósofos franceses de mi generación. En ese capítulo intentaré mostrar que, a pesar de las grandes diferencias entre esos dos grandes debates (directos o indirectos, explícitos o implícitos), los *malentendidos* giran siempre en torno a la interpretación y a la posibilidad misma del *malentendido*, del *concepto de malentendido*, del

11. Ibid., p. 9.

12. El silencio de la Alemania culta de la Postguerra sobre la Shoah contagia también *Verdad y método*. Ese silencio es tanto más inquietante en una obra que quiere ser una reivindicación de la memoria. Una aproximación a algunos aspectos de la cuestión pudo encontrarse en la ponencia de este congreso de Antonio Gómez Ramos: «Ruptura, continuidad y memoria».

disenso también, del otro y de la singularidad del acontecimiento, pero entonces también, y por consiguiente, en torno a la interpretación de la esencia del idioma, de la esencia de la lengua, más allá de su indeneable y necesario *funcionamiento*, más allá de su inteligibilidad comunicativa»¹³. El sexto tema es la cuestión de la literatura, en la medida en que ésta es indisoluble de la lengua y de las instituciones de ésta. Y esto nos lleva muy naturalmente a las lecturas gadamerianas de la poesía, y en especial a sus interpretaciones de Celan. (El último capítulo de este plan irónico de un libro sobre la frontera franco-alemana con especial referencia a Adorno, el capítulo en cuya escritura el autor tendría «el mayor placer», remite a un problema muy ajeno a la Hermenéutica ontológica: el *Animal*).

Con vistas al *segundo* de los movimientos que anunciábamos, el de una posible comunicación no simplemente dialógica entre el pensamiento de la escritura y la comprensión del ser dado en el diálogo, sería del mayor interés una recuperación metódica y una contextualización metódica de la bella conferencia de Derrida pronunciada en Heidelberg el 5 de febrero de 2003 justo en memoria de Gadamer.

El discurso empieza, con el reconocimiento retrospectivo de una discusión filosófica marcada, sí, desde el primer momento, por lo que más que un simple malentendido, resultaba un extraño «suspense», «una especie de prohibición» o inhibición, pero discusión al mismo tiempo muy eficazmente mantenida por un espíritu de espera y paciencia. Así, desde el primer encuentro entre los dos filósofos en 1981, habría tenido lugar un intenso «partage»¹⁴. A pesar de la reticencia de Derrida ante el término «diálogo» (por «buenas o malas razones», esa expresión no forma parte de su léxico, viene a resultar como una palabra extranjera que reclama traducciones inquietas y cautelares¹⁵), el filósofo francés recurre a él para dejar ver la lógica de aquella discusión. Pero ese diálogo habría estado en las antípodas de una comunicación transparente, habría estado marcado más bien, y paradójicamente, por un elemento de secreto y de extrañeza: «No sé si tengo derecho, sin presunción, a hablar de un diálogo entre Gadamer y yo. Pero por poco que lo pretenda, repetiría entonces que ese diálogo fue primero interior y *unheimlich*. El secreto de lo que mantiene esa *Unheimlichkeit*, aquí, en este instante mismo, es que ese diálogo interior ha guardado probablemente viva, activa, lograda, la tradición de aquello que parecía suspen-

13. *Fichus*, cit., pp. 48-49.

14. Jacques Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003.

15. Ibid., p. 13.

derlo desde fuera, quiero decir, en particular en el espacio público. En un foro interior que no se cierra jamás, esa conversación ha guardado, quiero creerlo, la memoria del malentendido con una notable constancia. Esa conversación ha cultivado, ha salvado el sentido oculto de esta interrupción de manera ininterrumpida, silenciosa o no -para mí casi siempre de forma interior y aparentemente muda. Se habla a menudo y con demasiada facilidad de monólogo interior. Un diálogo interior lo precede y lo hace posible. Lo divide y lo enriquece, y así lo dirige y lo orienta. Mi diálogo interior con Gadamer, con Gadamer mismo, con Gadamer vivo, y vivo todavía, si me atrevo a decirlo, no ha cesado desde nuestro encuentro en París»¹⁶.

No se trata de avanzar hacia lo que en el léxico gadameriano se llama «fusión de horizontes». Por el contrario, entre la experiencia diseminal de un «resto» que excede el sentido, y los métodos hermenéuticos de explicitación del sentido, habría una «frontera infranqueable»¹⁷. Derrida se explica sobre esa diferencia tomando como hilo conductor la referencia a un poema de Paul Celan, del ciclo *Atemwende* (*Cambio de aliento*), «Grosse, glühende Wölbung» («Vasta bóveda encandecida»). La lectura diseminal de este poema, que renunciamos a «reconstruir», despliega toda una serie de variaciones a partir del tema del «carnero» (*Widder, bélier*). Me limitaré a señalar, en la densa trama de resonancias judías que moviliza esta lectura, el motivo del sacrificio: o más exactamente, la violenta protesta contra todos los sacrificios, la «revuelta infinita del carnero de todos los holocaustos»¹⁸.

III

CAMINOS DE LA HERMENÉUTICA

16. Ibid., p. 19.

17. Ibid. p. 47.

18. Ibid. p. 65.

CAPÍTULO 21
LA UNIVERSALIDAD DE LA INTERPRETACIÓN
DE NIETZSCHE A GADAMER

CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

LA REBELIÓN CONTRA EL POSITIVISMO

En un fragmento póstumo que hoy repetimos como lugar común sostuvo Nietzsche hace ya más de ciento quince años que “Contra el positivismo que se detiene ante el fenómeno *sólo hay hechos* yo diría: no, justamente no hay hechos, sólo interpretaciones”¹, tesis escandalizante entre las que más que a los ojos de muchos exhortaba al desconocimiento sacrílego del fundamento de toda objetividad y a su supuesta sustitución por los caprichos y pareceres de cualquier subjetividad.

Para Nietzsche todo acontecer tenía carácter interpretativo puesto que no hay acontecimiento en sí alguno; lo que acaece, lo que es del caso, es cada vez un grupo de fenómenos escogidos y reunidos por un intérprete². Hablar de un estado de cosas en sí le resultaba tan disparatado como hablar de un sentido en sí; un sentido tiene siempre que ser insertado interpretativamente para que pueda haber un estado de cosas en medio del fluír y refluír de la vida, sabiendo que el hombre sólo encuentra en las cosas lo que él mismo ha puesto en ellas³. Por eso creer que el mundo es algo dado y buscar medios y caminos para llegar a él como si fuese la verdad es propio de los impotentes que no quieren crear

1. Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Berlin 1980, Bd. 12, p. 315

2. *op. cit.*, p. 38

3. *op. cit.*, p. 153

configurando un mundo: la objetividad es signo fehaciente de pobreza de voluntad y de pobreza de fuerza interpretativa⁴. Así pues la verdadera tarea del ser humano no es la de constatar estados de cosas sino la de poner, querer y disponer creativos, fijando objetivos y configurando lo fáctico hacia ellos, todo lo cual es para Nietzsche interpretar⁵. Interpretar, sin embargo, no es empresa subjetiva; decir que es subjetiva sería ya una interpretación porque el sujeto no es algo dado sino tan sólo imaginado. Quien interpreta y se interpreta es el ser de lo que es, voluntad de poder, los instintos, cada uno de los cuales trata de imponer su perspectiva a todos los demás instintos⁶.

El conocimiento es fábula, según Nietzsche, y la verdad un ejército de metáforas necesarias en su momento para la auto-afirmación del ser humano y, como tales, ilusiones de las que se olvida que lo son; de ahí que la objetividad no pase de ser la convención de mentir según una convención fija⁷. La interpretación, por el contrario, es categoría universal porque la vida no es otra cosa que el proceso de interpretación de sí misma, es decir, el proceso de su esquematización en perspectivas y horizontes al servicio de su conservación y de su escalación. Por eso y en contraposición a la sacralización de los orígenes remotos lo que existe emerge a los ojos de Nietzsche del juego azaroso de las fuerzas, juego que deciden quienes se apoderan de los sistemas de reglas, de por sí libres de significación esencial, y les imponen la dirección de su voluntad, es decir, una nueva interpretación⁸. El devenir de la humanidad no es por consiguiente más que una sucesión de interpretaciones y la genealogía la memoria crítica del surgimiento de ellas.

Nietzsche había entrevisto en la historia del pensamiento europeo la reiteración ininterrumpida del idealismo platónico que por encima de la realidad fenoménica, siempre cambiante, privilegia lo inmutable y lo venera como esencia de todo lo que es; él sabía muy bien por tanto de la enorme y general resistencia a aceptar que en lugar de la verdad absoluta de los hechos haya tan sólo interpretaciones. Tanto más que en el culto de lo constante y eterno convergían las tres grandes fuerzas de lo que podríamos llamar el sindicato intelectual de occidente: la filosofía, el cristianismo y la ciencia. A éste le contrapuso un saber distinto, terrenal y mortal, que no temía ser abiertamente perspectivo, un saber que asumía la necesaria incompletud de todo comprender junto con la injusticia de la propia unilateralidad y que no se imponía abstinencia valorativa alguna.

4. op. cit. p. 366

5. op. cit., p. 359

6. op. cit. p. 315

7. Nietzsche. *Sämtliche Werke* Bd. 1, pp. 880-881

8. Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia 2000, p. 41

La rebelión nietzscheana contra el positivismo tuvo un camino difícil que retroactivamente le da razón a la previsión del filósofo de que su obra estaba destinada a ser extemporánea y póstuma. Su rebelión encontró rechazo u oídos sordos en la filosofía académica alemana de sesgo cientifista a fines del siglo XIX. Luego “antes de 1918”, atestigua Gadamer, “no recuerdo un solo caso de que un catedrático de filosofía se hubiese arriesgado a dar un curso sobre Nietzsche, con la única excepción de Simmel. Habría sido desacreditarse ante los colegas”⁹. La situación comenzó a cambiar lentamente: Max Scheler y Nicolai Hartmann en su intento de mejorar fenomenológicamente la filosofía de los valores se remitieron a Nietzsche. Vinieron luego “los abusos que cometió el fascismo con este Nietzsche academizado y domesticado” que pasó a primer plano en la era Mussolini, que se hizo eco de las preferencias de D’Annunzio, y fue manoseado por el nacionalsocialismo, que acogió la lectura reductiva de Baeumler que mucho contribuyó a demonizar a Nietzsche. Por esos años se da también la decisiva interpretación de Heidegger que reivindicó definitivamente a Nietzsche como filósofo al precio de hacer de él la figura en que culmina y se consume la metafísica europea de la subjetividad.

No obstante quien tenía a su cargo los hechos era la filosofía de la ciencia inspirada en la rehabilitación del positivismo decimonónico que bajo el nombre de empirismo lógico floreció en Viena durante los años veinte. Allí fue total el rechazo de la filosofía de Nietzsche en general y de la interpretación en particular. Se habían vuelto a imponer el monismo metodológico, la función canónica de las ciencias naturales formalizadas y la concepción causal de la explicación científica; se buscaba con todo ello la reconstrucción del conocimiento objetivo de manera que no hubiese necesidad de apelar a la interpretación o a juicios no susceptibles de investigación. Dato e interpretación se excluían recíprocamente, ese era el dogma. Para colmo de males el positivismo del Círculo de Viena se sobrevivió al emigrar bajo el acoso nazi buena parte de sus representantes a los Estados Unidos donde reverdeció con tanto brío que impuso su dictadura mundial en el ámbito de la teoría de la ciencia hasta la década de los sesenta. El elemento básico del conocimiento siguió siendo la impresión o dato sensorial, unidad de información que no es aportada por juicio alguno y que por definición no contiene nada de apreciación o de interpretación, siendo por ello literalmente un *dato bruto*.

Los positivistas lógicos no se percataron de lo que James, Dewey, Bergson y Husserl habían captado de diferentes maneras. Las cosas que percibimos en la

9. Hans-Georg Gadamer. *Nietzsche y la metafísica*, en: *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid 2002, p. 170

vida cotidiana son mucho más que datos brutos objetos contruídos mediante complicadas operaciones y complementaciones. Rigurosamente hablando no hay hechos puros o simples ya que hechos son aspectos de la realidad entorno que seleccionamos por su relevancia para lo que andamos haciendo o para un cuerpo de reglas procedimentales aceptado como método científico. Los hechos son siempre hechos interpretados que llevan consigo su horizonte interpretativo y son en alto grado culturalmente relativos.

La rehabilitación de la interpretación comenzó a abrirse campo a mediados del siglo XX en la convergencia de lo analítico con lo hermenéutico. Al desistir Wittgenstein de la idea de un lenguaje universal que reproducía hechos pasó a pensar en estrecha relación lenguaje y formas de vida; la comprensión del lenguaje dejó de apoyarse en reglas lógicas universales y se convirtió en un saber práctico gracias al cual todo juego de lenguaje se entiende desde dentro, desde la relación específica de significado y praxis social. Fue hacia 1957 que algunos autores inspirados por la filosofía tardía de Wittgenstein se ocuparon de lo que se dió en llamar "el carácter propositivo de los actos humanos" y dieron los primeros pasos hacia una filosofía de la acción en la que destacaba el carácter especial de los modelos explicativos del actuar. Peter Winch, por ejemplo, en *La idea de una ciencia social* sostuvo que el científico social sólo puede llegar a comprender el significado de los datos que registra como hechos sociales si los interpreta en términos de los conceptos y normas que determinan la realidad social de los agentes estudiados.

En Alemania se inició por aquella época el rápido ascenso de la filosofía hermenéutica con la aparición en 1960 de *Verdad y Método*, obra en la que el lenguaje y la cuestiones del método y de la filosofía de la ciencia tienen también lugar central. En oposición expresa a la unidad positivista del método científico Gadamer insiste en la especificidad del saber de las "ciencias del espíritu", en las que se despliega una comprensión interpretativa con carácter de genuina experiencia tal como sucede en el arte, la historia y el lenguaje mismo. Al mismo tiempo, sin embargo, se hace énfasis, siguiendo a Heidegger, en la universalidad del comprender no como método alternativo sino como movilidad de la existencia cuyo análisis desemboca justamente en el concepto nietzscheano de interpretación¹⁰.

La teoría positivista de la ciencia entre tanto se había ido agrietando. Popper venía insistiendo en la impregnación teórica de la base empírica del constructo teórico, lo que excluía la legitimación de éste en términos exclusivos de pura observación; con la proclamación de la autonomía de su *tercer mundo* Popper

10. Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método II*, Salamanca 1992, p.105

llegará a querer pocos años después "hacer una contribución antipositivista y antipsicologista a la teoría hermenéutica"¹¹. La crisis de la teoría positivista de la ciencia llegó a su punto culminante con la aparición en 1962 del libro de Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*. En él se mostró la imposibilidad de refutar con base en mera evidencia empírica a una teoría afincada no sólo en el paradigma dominante, sino también en la tradición de la que éste se desprende y en el aporte de la teoría a la evolución de cuerpos complejos de conocimiento institucionalizados y mediados histórico-socialmente, evolución que tiene que ver más con razones y precedentes prácticos que con criterios lógicos. Kuhn fue conciente del papel medular que juega la interpretación en la diaria tarea de afinamiento, ampliación y defensa del paradigma; al reducir, sin embargo, toda esta labor al conservadurismo dogmático de la "ciencia normal" se privó él de la posibilidad de comprender que el cambio de paradigma tiene mucho que ver con la reinterpretación de los fenómenos en cuestión, los cuales en vez de seguirse componiendo de los mismos hechos se reconstituyen hasta el punto de que se puede efectivamente hablar de mundos diferentes si bien dentro de la continuidad hermenéutica de la experiencia con su crítica dinámica de negación.

El vuelco ha sido tan completo que Ulises Moulines ha llegado a ver la filosofía de la ciencia como una disciplina hermenéutica que "consiste en la construcción de marcos interpretativos filosóficos que nos permiten entender aquellos marcos interpretativos de la realidad que llamamos teorías científicas"¹². Estas teorías interpretativas de la realidad son vistas ahora como "objetos culturales producidos por ciertas personas en ciertos contextos sociales y en determinadas épocas". Como interpretación de interpretaciones de la realidad la filosofía de la ciencia es parte sin duda de las ciencias de la cultura o humanidades que para dejar de ser las hermanas pobres de las ciencias naturales tendrán ahora, tal como vé las cosas Moulines, la tarea de buscar, valiéndose incluso de potentes herramientas matemáticas, las estructuras esenciales conceptualizables de sus muy complejos objetos, incluyendo claro está el "fenómeno cultural tan pasmoso y difícil de apresar que llamamos ciencia"¹³.

La rebelión de Nietzsche contra el positivismo tuvo que volverse historia para ver el *giro interpretativo* hecho realidad. Ahora gracias entre otras cosas a la presencia de una teoría filosófica de la interpretación soplan por las cien-

11. Karl Popper. *Objective knowledge*, Oxford 1983, p. 162

12. Ulises Moulines. *La filosofía de la ciencia como disciplina hermenéutica*, en: *Isegoría* 12, Madrid 1995, p. 110

13. op. cit., p. 118

cias humanas y sociales aires de libertad, a distancia de la compulsión al método supuestamente único a la que se vieron sometidas por el positivismo de los dos últimos siglos. Para el historiador Le Goff el pasado es una construcción en la que inciden presente y futuro y que se da como reinterpretación que se cuestiona de continuo a sí misma¹⁴. El antropólogo Clifford Geertz plantea en nuestros días una "antropología interpretativa" a manera de "hermenéutica cultural" que en vez de concebir unitariamente al pensamiento humano "como un proceso psicológico, limitado al individuo y gobernado por leyes" lo aborda de manera pluralista "como producto colectivo, codificado culturalmente y construido históricamente"¹⁵. Los antropólogos han comenzado a comprender que no necesitan emular con los físicos ni inventarse un dominio propio de la realidad para ejercer su saber de manera excluyente; disfrutando de su libertad ellos han asumido un enfoque interpretativo de su investigación que les permite por fin actuar "según su vocación"¹⁶. El *giro interpretativo* se va haciendo sentir en frentes que le fueron tan ajenos como el de la psicología anglosajona. Pienso, por ejemplo, en el socio-construccionismo que también deja de lado el interés en el conocimiento universal y exacto del comportamiento humano para enfocar sus esfuerzos hacia la comprensión de por qué nos comportamos en la manera en que lo hacemos en época y lugar determinados.

En las ciencias naturales ha dejado de ser herejía señalar que en vez de ocuparse de hechos brutos ellas se ocupan de los fenómenos en la medida en que encajan en constructos teóricos interpretativos a la luz de los cuales se diseñan los experimentos y los instrumentos de medición respectivos. Francis Bacon definió en sus inicios a la ciencia moderna como la verdadera *interpretación de la naturaleza*¹⁷ que para superar las debilidades y la precipitación del entendimiento se apoyaba en una experiencia preparada de antemano y bien regulada¹⁸. El hecho de que el libro de la naturaleza esté escrito en símbolos matemáticos, al decir de Galileo, no dispensa de que tenga que ser leído, es decir, comprendido e interpretado como el texto que al fin de cuentas es. Ya el análisis cuidadoso de los textos científicos clásicos del siglo XVII nos permite además advertir que sus autores emplean el término "hecho" con connotaciones tan diversas que allí bien podría hablarse ya de interpretación.

14. Jacques Le Goff. *Pensar la historia*, Barcelona 1991, pp. 28-29

15. Clifford Geertz. *Conocimiento local, Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona 1994, p. 24

16. op. cit., p. 33

17. Francis Bacon. *La gran restauración*. Madrid 1985, p. 64

18. op. cit., p. 104

Añadamos finalmente que en el transcurso del *giro interpretativo* han ido desapareciendo las razones clásicas para trazar líneas demarcatorias intransgredibles entre las ciencias humanas y las ciencias naturales. El rechazo a esa separación se hizo especialmente fuerte dentro de la filosofía de las ciencias naturales, de Mary Hesse a Feyerabend. Valga citar la conferencia de Kuhn en 1989 en la que le da fuerte tirón de orejas a Charles Taylor por insistir en la separación con el argumento de que objetos como cristales de hielo o el cielo son absolutos, iguales para todas las culturas y totalmente independientes de cualquier interpretación¹⁹.

GADAMER Y LA UNIVERSALIZACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN POR PARTE DE NIETZSCHE

En cosas de Nietzsche a pesar de no ser ni experto ni investigador Gadamer admitió haber sido testigo de la época no, desde luego, por haber nacido en el mismo año de 1900 o por haber compartido con él durante seis meses el suelo del Reich alemán, "lo cual", como él mismo añadió socarronamente, "no es la mejor manera de trabar relaciones personales con alguien". Sí más bien por haber obtenido con dieciseis años permiso de su padre, científico de temperamento autoritario, para usar libremente la biblioteca de la casa con la única salvedad de no recomendarle expresamente la lectura del *Zaratustra* y de *Más allá del bien y el mal*, algo que como era de esperar el joven procedió a hacer inmediatamente. Se logró así el "efecto paradójico" de que, a diferencia de lo que fue normal para su generación, Gadamer no hubiese pasado jamás por una fase nietzscheana, que por entonces "simplemente le resultó asaz prematura pues rebasaba con amplitud su horizonte"²⁰. Es muy diciente la manera anecdótica en la que el pensador de la historia efectual registra a edad avanzada un vacío tan importante en su vida y en su obra, vacío que mientras que esa historia efectivamente se encargaba de hacérselo sentir a cada paso, le hacía al mismo tiempo patente lo que pesa la situacionalidad fáctica del comprender y la necesidad de ir ampliando nuestro horizonte de comprensión, que jamás podremos rebasar y del cual nunca podremos prescindir. Ese vacío coincide en gran medida con el de acuciosas versiones de la historia de la hermenéutica que

19. Thomas Kuhn. *Natural and human sciences*, en: *The interpretive turn*. (Ed.) David Hiley, James Bohman and Richard Shusterman, Ithaca 1991, p. 19

20. Hans-Georg Gadamer. *Nietzsche - der Antipode*, en: *Gesammelte Werke 4*, Tübingen 1987, pp. 448-449

saltan normalmente de Dilthey a Heidegger como si Nietzsche no hubiera existido; de él se hizo conciente Gadamer primero en su cercanía a Max Scheler y a Nicolai Hartmann, luego a Heidegger, a Löwith y a Leo Strauss, quien en carta muy citada le señaló que a pesar de ser Nietzsche la figura decisiva en la discusión contemporánea de la hermenéutica no aparecía para nada en *Verdad y Método*, cuyos planteamientos críticos se orientaban por Dilthey a diferencia de los de Heidegger que se guiaban por Nietzsche²¹.

Mucho más determinante que el episodio en la biblioteca paterna fue para Gadamer el temprano encuentro con Heidegger que le absorbió en entusiasmo por un nuevo Aristóteles y por la *hermenéutica de la facticidad*, que en cierta manera podía rivalizar con obras de Nietzsche en lo que a referencias crítico-culturales a la época se refería. Y si bien ya pronto se da un distanciamiento del maestro al irse perfilando el propio camino, Heidegger será siempre el compañero de viaje. No cabe duda por ello de que la interpretación heideggeriana de Nietzsche sea la razón de fondo para la presencia marginal de éste en la obra de Gadamer. El encuentro con la filosofía francesa en los años tardíos y el empeño interpretativo de su discípulo Vattimo despertaron renovado interés en Nietzsche que llevó a Gadamer a participar en debates y a dedicarle al tema algunos de sus últimos trabajos; conciente de los límites de su propia situación hermenéutica creyó, no obstante, que la discusión de hoy en torno a Nietzsche y Heidegger era para "gente más joven y con nuevas energías que les permita ver mejor las cosas"²².

Puesto que Gadamer terminó convencido de que "ciertamente tenía sentido preguntarse cómo es que desde la muerte «de Nietzsche» hasta ahora, su figura y su energía de pensador han logrado imponerse con tanta fuerza"²³ resulta interesante el recuento que en vista de la nueva actualidad que vino ganando la hermenéutica hizo Gadamer de la historia moderna de ésta, historia que coincide para él con el auge creciente del fenómeno de la interpretación²⁴. El punto de quiebre en esta historia, anticipado ya por la *querelle des anciens et des modernes*, es la irrupción en Europa de la conciencia histórica, hecho capital también para Nietzsche, cuya filosofía es en buena parte confrontación del historicismo. Hablamos del rompimiento que se dió en tiempos de la Revolución Francesa y del subsecuente fraccionamiento de Europa en culturas nacionales,

21. [>Correspondence concerning Wahrheit und Methode – Leo Strauss und Hans-Georg Gadamer<, Independent Journal of Philosophy 2 (1978),

22. Gadamer. Nietzsche y la metafísica, en: Acotaciones hermenéuticas, op. cit., p. 172

23. op. cit., p. 170

24. Hermeneutik als praktische Philosophie, en: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Hrsg. Manfred Riedel, Freiburg 1972, pp. 325-344

los cuales resultaron en el distanciamiento frente a todo el legado del imperio cristiano, que al perder su vigencia sobreentendida terminó reducido a objeto de saber histórico. La historia hasta entonces maestra de la vida se hizo extraña en tanto que se incrementaba la conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de toda opinión, acabando de paso con la ingenuidad que permitía encerrarse en la complacencia de una tradición única y de enjuiciar el pasado desde las instituciones y los ideales con los que cada uno convive. De esta manera el europeo moderno fue asumiendo una actitud reflexiva frente a su historia, comportamiento que para Gadamer "se llama interpretación"²⁵.

La interpretación parte de la extrañeza de aquello que debe ser comprendido y puesto que la tradición en su conjunto se había tornado extraña la interpretación terminó cobijando al conjunto de la historia. A la universalización de la extrañeza respondió así la universalidad de la interpretación: la hermenéutica en vez de ocuparse, como siempre lo había hecho, de salvar la distancia que separaba a una circunstancia determinada de ciertos textos pasó a ocuparse de la distancia de todo lo legado y se convirtió en hermenéutica universal de rasgos filosóficos para develar el universo del mundo histórico. A partir de la efectualidad de la historia mediada lenguajicamente Gadamer ve la comprensión interpretativa como un continuo diálogo con ella, diálogo que al verse interrumpido necesita de un intérprete o traductor que conozca la lengua de entonces y la de ahora y esté familiarizado con el asunto del que se trata para que el texto o las ideas del caso puedan en la nueva situación volver a hablar y se renueve con ello el diálogo.

Sucedió que en la época post-romántica se descuidaron estos aspectos y se respondió a la enajenación de la conciencia histórica con el aprendizaje de una capacidad crítica, de sesgo científico-filológico, en el trato con textos a investigar con exclusión de todo presupuesto subjetivo. Hubo entonces que esperar a la que la cultura europea en su conjunto se viese expuesta al radicalismo crítico de Nietzsche para que la hermenéutica alcanzara por fin completa universalidad, y ahora también profundidad²⁶. Gadamer subraya que el concepto nietzscheano es el que determina el auge y la nueva amplitud de la interpretación, que no se limita a la superación del extrañamiento de lo histórico y a la exposición de la auténtica opinión de textos y se extiende más bien a todo encubrimiento, a toda desfiguración y a toda enajenación de sentido, a manos de intereses pasados y presentes, indagando por detrás de lo dado para sacar a luz sus presupuestos.

25. Gadamer. El problema de la conciencia histórica, Madrid 2001, p. 43

26. Gadamer. Hermeneutik als praktische Philosophie, op. cit. p. 334

La crítica nietzscheana radical, sin la cual sería impensable el psicoanálisis, había develado no sólo las ilusiones de la conciencia y de la autoconciencia, superando ampliamente a la duda cartesiana, sino cuestionado también la validez teórica de la objetividad científica. La modernidad data por ello del "influjo de Nietzsche que fue creciendo lentamente en todos los ámbitos fenoménicos de la cultura y tuvo una profundidad que no solemos comprender suficientemente"²⁷. Este influjo, ligado fuertemente a la categoría interpretación con connotaciones de crítica desenmascaradora le dio su impronta a buena parte del siglo XX; de ahí que el término interpretación, en palabras de Gadamer, haya tenido "como pocos la rara fortuna de expresar de forma simbólica la actitud de toda nuestra época"²⁸. Gadamer, como vemos, reconoce sin rodeos la importancia de la crítica a la cultura que convirtió a Nietzsche en epítome de su tiempo, distanciándose así del desconocimiento de ella por parte de Heidegger, empeñado éste celosamente en hacer de Nietzsche el culmen de la metafísica y en desdeñar toda reflexión sobre la cultura movido por su repudio del neokantismo y de los valores como estructura a priori de la producción cultural, cosas a las que había adherido en su juventud. Contra nada se es más implacable que contra los pecados de la propia juventud, constatamos aquí una vez más pensando en Rickert, primer mentor del genio de la Selva Negra.

El influjo crítico de Nietzsche se echa fuertemente de ver justamente en la filosofía de Heidegger, hija de su tiempo al fin de cuentas a pesar del propio pensador. Gadamer nos recuerda que la importancia filosófica del concepto de interpretación se nutrió a comienzos del siglo XX de la legítima desconfianza que se comenzó a tener de los conceptos tradicionales. El sentido de la pregunta heideggeriana *¿Qué es metafísica?* no es otro en últimas que el de preguntar qué sea realmente metafísica en contraposición a lo que ella pretende ser y a la comprensión que ella tiene de sí misma. Al atravesarse muy a la manera de Nietzsche a preguntar qué fue lo que acaeció en y con el comienzo del pensamiento metafísico la pregunta de Heidegger resultó ser toda una provocación como el ejemplo que fue, para Gadamer, del concepto de interpretación renovado y ampliado por Nietzsche²⁹. No está de más recordar que la interpretación que hizo Heidegger de la historia de la filosofía como historia del olvido del ser se inspiró a ojos vista en la interpretación nietzscheana de esa misma historia como continuada reiteración del platonismo. El que Gadamer vea que en la pregunta heideggeriana por la metafísica está de por medio la noción nietzscheana

27. *ibidem*

28. Gadamer. El problema de la conciencia histórica, op. cit. p.43

29. Gadamer. Hermeneutik als praktische Philosophie, op. cit. p. 335

de interpretación apunta al ascendiente que tuvo Nietzsche no sólo sobre Heidegger sino sobre la filosofía alemana y europea de aquel momento, influencia que compartió con Kierkegaard, con Marx y hasta con Dostoiewski. Con ello gana fuerza también la tesis de Vattimo de que al cabo de tanto tiempo de leer a Nietzsche a la luz de Heidegger haya llegado el momento, por el contrario, de comenzar a leer a Heidegger a la luz de Nietzsche.

El concepto nietzscheano de interpretación significó el derrumbe del saber idealista que culminaba en el cabal saberse a sí mismo, una vez que se hizo patente la imposibilidad de que el yo alcanzase absoluta transparencia de sí mismo; si todas nuestras representaciones concientes pueden ser enmascaramientos o pretextos tras los cuales nuestras energías vitales o nuestros intereses sociales persiguen sus objetivos inconcientemente, tenemos entonces que renunciar a la ilusión de aclarar por completo lo oscuro de nuestras motivaciones y tendencias. No podemos, claro está, ignorar el nuevo ámbito de experiencia que se abre en el inconciente con propósito iluminado de emancipación, advierte Gadamer, en el que acceden a la investigación sistemática no sólo el campo del inconciente en el que pone pie como médico el psicoanalista sino también el mundo de los prejuicios sociales dominantes que pretende aclarar el marxismo³⁰. Sin embargo, al examinar el alcance de estos nuevos atisbos hay que poner en claro qué presupuestos tradicionales siguen operando en ellos; uno tiene que preguntarse si la dinámica de la vida humana se piensa adecuadamente en términos de progreso, del progreso incesante de lo desconocido a lo conocido, y preguntarse también si el camino de la cultura humana es el del avance en línea recta de la mitología a la Iluminación. ¿No será que la idea de una Iluminación plenificada resulta al final equívoca? Hay pues, cree Gadamer, que sopesar una idea muy distinta cual es la de que la dinámica de la existencia humana despliega en sí misma una tensión interna sin fin entre aclaración y encubrimiento³¹.

Gadamer se da cuenta de que la ampliación de la noción de interpretación y la expansión de lo hermenéutico que ella implica representan no sólo un enriquecimiento sino también el desbordamiento ideológico de una filosofía hermenéutica, desbordamiento abierto al riesgo de totalizaciones de sesgo científico que aparten a la reflexión de lo que es el comprender de su referencia insoslayable a la finitud humana. Retomando las dudas nietzscheanas en cuanto a la legitimidad de la autoconciencia insiste él en determinar cuidadosamente la tarea y los límites de lo hermenéutico dentro del horizonte demasiado amplio

30. op. cit., p. 337

31. op. cit. p. 338

abierto por el psicoanálisis y la crítica ideológica. Lo primero que se exige en todo esfuerzo de comprensión es la exposición articulada de la situación hermenéutica, pues de lo que se trata es de entender lo que está por detrás de la pregunta. Hay que notar, sin embargo, que el que tengamos que hacer concientes presupuestos ocultos no quiere decir sólo y ante todo aclarar presupuestos inconcipientes en el sentido del psicoanálisis sino más bien hacer concientes presupuestos e implicaciones oscuros en el surgir de las preguntas³². Si bien la articulación de la situación hermenéutica es una tarea infinita y a pesar de la imposibilidad de lograr el pleno esclarecimiento de nuestras motivaciones o intereses en preguntar, esclarecer en lo posible lo que está a la base de nuestros intereses seguirá siendo indispensable para comprender los enunciados que nos ocupan al reconocer en ellos nuestras propias preguntas. Gadamer cree poder abarcar todos los intereses relacionados con el comprender interpretante en una dialéctica platónica abierta de pregunta y respuesta.

Una hermenéutica filosófica se interesa más por las preguntas que por las respuestas. Hay que considerar todo enunciado como respuesta a una pregunta de lo cual se sigue que la única posibilidad de comprender un enunciado radica en captar la pregunta desde la cual sea visto como respuesta. El regresar de los enunciados a las cuestiones que los motivan lejos de ser procedimiento artificioso es nuestra práctica de todos los días. Cuando tenemos que responder a una pregunta y no podemos entenderla, es decir, cuando no sabemos a ciertas qué es lo que el otro quiere saber, preguntamos por qué se nos hace la pregunta. Los hechos salen a nuestro encuentro en enunciados y todos los enunciados son respuestas; puesto que la pregunta a la que cada enunciado responde está a su vez motivada, toda pregunta en cierto sentido es de nuevo respuesta, respuesta a un reto básico. Se echa así de ver que sin una tensión interna entre nuestras expectativas de sentido y las opiniones más generalizadas y sin un interés crítico en las opiniones dominantes no habría en principio pregunta alguna³³.

La red dialéctica de preguntas y respuestas con su tensión interna permite delimitar el ámbito hermenéutico frente al psicoanálisis. La tarea del comprender no es tanto la de iluminar hasta en su más íntimo fundamento en el inconciente lo que motiva nuestro interés sino ante todo la de comprenderlo e interpretarlo en la dirección de nuestros intereses hermenéuticos y dentro de los límites trazados por ellos. Por ello el trabajo psicoanalítico estimaría falsamente su legitimación y su sentido, en opinión de Gadamer, si no vé su tarea

32. op. cit., p. 340

33. op. cit. p. 339

limitada a las situaciones hermenéuticas que se agudizan hasta el límite de la desesperación y del embaucamiento de sentido y si no parte del atisbo fundamental de que la vida se encuentra siempre en una especie de equilibrio entre naturaleza, de una parte, y conciencia y lenguaje, de la otra. No se trata, claro está, de concordancia plena pero tampoco generalmente de encubrimiento y desfiguración total³⁴. Gadamer, recordemos la discusión con Habermas, considera dogmática la reflexión crítico-ideológica que opera con una idea abstracta de "discurso libre de toda represión", idea que pierde de vista las verdaderas condiciones de la práctica humana; él vé en ella una transpolación ilegítima de la situación terapéutica del psicoanálisis al ámbito de la razón práctica en la que no hay equivalente alguno del sapiente analista que guía la labor de reflexión del analizado. Lo inconciente en el sentido de lo implícito es en cambio el objeto normal del esfuerzo hermenéutico. Esto quiere decir que la tarea de la comprensión está limitada por la resistencia que le oponen enunciados y textos, tarea que concluye con el reencuentro del sentido comunicativo tal como en una conversación acontece la aclaración de diferencias o de malentendidos³⁵.

EL GIRO ONTOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA

Gadamer sabía que durante el siglo XX el concepto de interpretación subió de rango en nuestros esquemas mentales en razón del papel que llegó a desempeñar el fenómeno del lenguaje en la filosofía. El hecho de que el ideal de conocimiento científico partiera del proyecto matemático de la naturaleza significó para la modernidad que la experiencia de mundo sedimentada lenguajicamente en la cotidianidad dejara de constituir el punto de partida de la indagación y de la voluntad de saber. El lenguaje natural, si bien conservó su modo de ver y de hablar, perdió su sobreentendida primacía: el ideal del lenguaje se vio sustituido en la lógica y en la teoría de la ciencia por el ideal de la designación unívoca. Ahora que hemos ganado conciencia de los límites del supuesto acceso científico universal al mundo el lenguaje natural ha pasado de nuevo como "universal" al centro de la filosofía. Frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de la noción positivista de hecho el mundo intermedio del lenguaje muestra ser la verdadera dimensión de lo dado³⁶.

34. op. cit., p. 341

35. ibidem

36. Gadamer. Texto e interpretación, en: Verdad y Método II, op. cit., p. 327

El que la interpretación haya dejado de ser vista como algo meramente ocasional e instrumental y juegue ahora papel central en la experiencia humana va sin duda de la mano con la posición medular que ha pasado a tener el lenguaje en la reflexión filosófica porque para Gadamer, a diferencia de Heidegger, la interpretación es *lingüística*. La interpretación se despliega en un lenguaje que pretende dejar hablar al tema de que se trata y que es al mismo tiempo el lenguaje propio del intérprete. Por ello para hacer hablar al texto la interpretación tiene que plegarse a la situación hermenéutica respectiva y dar con el lenguaje que alcance a la situación. En esto consiste la comprensión como aplicación. Tal la razón para que no pueda haber una interpretación correcta en sí ya que se trata del mismo texto que cada vez se nos presenta de manera distinta por hablar un lenguaje diferente. Lo cual no quiere decir que la pretensión de verdad inherente a toda interpretación se relativice o se disuelva en la arbitrariedad, ya que la *lingüística* de la comprensión interpretativa no genera un segundo sentido adicional al comprendido. La interpretación no pretende ponerse en el lugar del texto interpretado. Los conceptos interpretativos, por el contrario, no se tematizan como tales y sí más bien desaparecen tras lo que ellos hacen hablar en la interpretación. La interpretación, por paradójico que suene, se logra cuando desaparece insertándose por sí misma en lo que se comprende: la interpretación se agota entonces en dejar que la cosa de la que habla el texto pueda tomar la palabra, en "colocar al tema en la balanza de las palabras"³⁷. Esto lo sabemos muy bien de la interpretación como escenificación o ejecución de una obra, la cual, por mucho que recarguemos las tintas, desaparece en la obra ejecutada en razón de su accidentalidad esencial.

La comprensión interpretativa es *lingüística* en el sentido de que está penetrada por lo conceptual. El intérprete no dispone de las palabras y de los conceptos como el artesano dispone de sus herramientas. El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma en forma de interpretación. La unidad indisoluble de pensamiento y lenguaje se da hermenéuticamente como unidad de comprensión e interpretación³⁸. Aquí se anuncia el elemento fuerte y original de la teoría de la interpretación de Gadamer.

La inseparabilidad de comprender e interpretar viene de *Ser y Tiempo*. Heidegger quien tomó allí el término *hermenéutica* "en la significación original de la palabra, en la que designa el quehacer de la interpretación"³⁹, invirtió el esquema tradicional a la luz del cual quien no comprendía un texto acudía a una interpretación que servía de medio ocasional para llegar a la comprensión

37. op.cit. p. 478

38. op. cit., p. 483

39. Heidegger. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge E. Rivera, Santiago de Chile 1997, p. 60

como intelección; primario resultó para él el comprender, del cual la interpretación es sólo desarrollo o explicitación. El comprender primario como rasgo ontológico de la existencia es para Heidegger un saber práctico, menos una manera de conocer que el orientarnos en el andar en algo en que consiste el ser-en-el-mundo y, como tal, algo no temático y ante-predicativo. En este ámbito de la comprensión actuante todo aquello con lo que tenemos que ver en el día a día está siempre ya referencialmente determinado como algo para algo, es decir, en principio ya interpretado. El que Heidegger insista en que lo que en esta dimensión práctica ocurre sea ante-predicativo tiene ante todo que ver con su concepción originarista del lenguaje que le llevó a recelar de la tendencia objetivista y como tal homogeneizante de los enunciados proposicionales, a los que consideraba incapaces de abordar sin desfigurar la relación hermenéutica primaria con el mundo. La interpretación, como análisis articulante de lo ya implícitamente comprendido sirve ante todo para apropiarse la situación de comprensión y los presupuestos que determinan el comportarse del curar o cuidar del existir. Dicho en heideggeriano: "En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo"⁴⁰.

Gadamer conserva la relación de inseparabilidad de comprender e interpretar pero al caracterizar a la interpretación como eminentemente *lingüística* le da un rango de proceso ontológico que termina haciendo de su hermenéutica una teoría filosófica de la interpretación. Comprender e interpretar constituyen ahora una peculiar unidad en diferencia, a la que Gadamer valiéndose de la expresión hegeliana llama unidad especulativa⁴¹. Esta no es la unidad circular que pensó la hermenéutica clásica como variante de la relación del todo con la parte según la cual en la comprensión de un texto el todo de sentido antecede a la interpretación de cada una de sus partes, interpretaciones que a su vez articulan y le dan forma concreta a la totalidad de sentido. En el nuevo y novedoso planteamiento ontológico la relación de comprender e interpretar se plantea en términos de una dialéctica que desplaza "la interpenetración del movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete" de la circularidad a la incidencia recíproca de reflejado y reflejo mediada por el lenguaje en el trueque especular incesante de totalidad y finitud.

La comprensión vive de su inicial "anticipación de la perfecta completud", del presupuesto formal de "que sólo es comprensible lo que representa una

40. op, cit., p. 172

41. Ver: Luis E. Gama. Muchas perspectivas o un único horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer, en: Carlos B. Gutiérrez (ed.). No hay hechos, sólo interpretaciones, Universidad de los Andes, Bogotá (en prensa)

unidad completa de sentido"⁴². La interpretación, por el contrario, es el esfuerzo por concretar el sentido unitario completo ya anticipado, esfuerzo que por darse siempre desde una situación histórica hartamente determinada es finito y arroja resultados necesariamente incompletos. "Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar"⁴³. La interpretación es así el lado finito en la relación mutuamente refleja comprender-interpretar y se da en la aplicación de los sentidos unitarios que nos son legados, es decir, al relacionarlos con horizontes específicos en tiempo y espacio, aplicación sin la cual esos sentidos anticipados de tanto ser siempre comprendidos se van sumiendo en lo sobreentendido. Interpretar es así superar una extrañeza inicial, en pasajes de un texto, por ejemplo, al reconocer en lo extraño un aspecto concreto de una totalidad anticipada de sentido, un momento más del movimiento de la tradición que nos vincula.

Del ser de lo que es forma parte el ser especular, el distinguirse de sí mismo y representarse. Puesto que el lenguaje es el medio natural de mediación especulativa de todo lo que es, acceder al lenguaje es parte del ser de lo que es. De ahí la famosa sentencia de que todo lo que puede ser comprendido es lenguaje. Acceder al lenguaje no quiere decir existir de otro modo; en todo aquello que es lenguaje se trata, por el contrario, de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo en ser y representación que es al mismo tiempo indistinción. El movimiento especulativo del lenguaje reviste significado ontológico universal: lo que accede al lenguaje es algo distinto de la palabra misma, pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje, sólo esta ahí en su ser sensible para cancelarse en lo dicho. Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él sino algo que en la palabra recibe su determinación⁴⁴. Por eso en tanto que mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje, sólo representando mundo existe verdaderamente el lenguaje⁴⁵.

Este acontecer especulativo lingüísticamente mediado es también el de la historia. Igual que toman la palabra las cosas también las tradiciones tienen que acceder siempre de nuevo al lenguaje en nuestra comprensión interpretativa como las realidades especulativas que son. Lo que nos habla desde las tradiciones, los significados de eventos o de textos, no son objetos fijos en sí, como tales constatables, y sí unidades especulativas de sentido que son lo que son

42. Gadamer. *Verdad y Método I*, op. cit., p. 363

43. op. cit. p. 549

44. op. cit., p. 568

45. op. cit., p. 531

siendo las mismas y a la vez distintas en sus continuas reinterpretaciones: la conciencia histórica se despliega así en la mediación lingüística de pasado y presente. Algo análogo puede decirse de la conciencia estética que es también una mediación de diferentes momentos temporales que se da en el lenguaje: la obra de arte lejos de ser un ser en sí diferente por completo de sus manifestaciones contingentes o ejecuciones, es ilustración fehaciente del ser lo mismo y a la vez distinto en simultaneidad con cualquier presente. La unidad de la obra y su efectualidad no permite hablar de un sentido original de la obra sin que en la comprensión de ella no se haya deslizado ya siempre el sentido propio del intérprete. Lo mismo vale de la conciencia hermenéutica que comprende lenguaje interpretativamente de manera distinta cada vez que comprende. Recordemos que la palabra interpretativa lejos de ser objetiva es evanescente por necesidad; desapareciendo, no obstante, devuelve la imagen que se le ofrece⁴⁶. Al fundamentarse en el acontecer especulativo de todo lo que es la hermenéutica gadameriana gana la dimensión de planteamiento universal permitiendo que lo que otrora fue auto-reflexión metodológica de la filología se convierta en problemática filosófica. La ontología especulativa que está la base de la hermenéutica tiene el mismo alcance universal que el lenguaje y la razón⁴⁷.

En la mediación del lenguaje la especularidad de todo lo que es permite rebasar la unilateralidad de las nociones de objetividad y de subjetividad y captar la mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, en la trabazón de acontecer y comprender; se habla ahora de un acontecer en el que el lenguaje es el que nos habla dando la palabra a lo dicho por la tradición y en el que la acción no es nuestra sino de las cosas mismas, en la medida en la que una palabra nos alcanza desde la tradición como si nos hablara y nos envolviera en la dialéctica de pregunta y respuesta, y en la medida en la que cada vez que la tradición vuelve a hablar emerge algo que desde entonces es y antes no era. El lenguaje en la pertenencia es diálogo y a la pertenencia le es propia la dialéctica del oír. El oír tiene primacía en el fenómeno hermenéutico, como dice Gadamer, porque no hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje. Y es que en comparación con todas las formas de experiencia del mundo el lenguaje pone al descubierto una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza el presente. La verdad de la tradición es como un presente que se abre inmediatamente a los sentidos; ese es el acontecer que se abre camino en toda comprensión.

46. op. cit., p. 566

47. op. cit., p. 570

Destaquemos finalmente que la dialéctica por la que opta aquí Gadamer es la platónica, la de los diálogos socráticos, no la hegeliana que lleva la especularidad hacia el saber absoluto del espíritu. Se trata de que el diálogo de la interpretación siempre es abierto ya que no puede terminar nunca en el sentido definitivo que cancela las preguntas; el diálogo se vive renovando como el diverso hablar de algo a circunstancias siempre diferentes a través del tiempo. La razón que se despliega en esta dialógica no puede ser otra que una razón que esté a la altura a las circunstancias cambiantes de la especularidad.

Gadamer vuelve siempre sobre la afinidad y el parentesco de la hermenéutica, siempre más que la teoría de un arte, con la filosofía práctica. "Hermenéutica es filosofía y como filosofía filosofía práctica"⁴⁸ La hermenéutica participa del involucramiento de uno mismo que es constitutivo de la filosofía práctica. Así como la ética, por ejemplo, como teoría de la vida correcta presupone la concreción de esta vida en un ethos real, así también comprender interpretativamente una tradición presupone no sólo reconocerla sino también continuar formándola productivamente. El comprender interpretativo al igual que el actuar son y seguirán siendo riesgosos y arriesgados, no la mera aplicación de una regla general del saber al comprender de enunciados o textos dados. El comprender cuando se logra significa un percatarse que como nueva experiencia se inserta en el todo de nuestra propia experiencia espiritual; comprender más que aplicar una capacidad es siempre también ganar una comprensión más amplia y profunda de uno mismo y de todo lo que es. Hay que aceptar que el proceso hermenéutico justo porque no se contenta con aprehender lo dicho y se retroremite a los intereses y a las preguntas que nos mueven es mucho menos seguro que los métodos de las ciencias naturales; pero si se le reconoce como la aventura que es se reconocerán las oportunidades especiales que ofrece por su capacidad de contribuir de manera especial a ampliar y enriquecer nuestro horizonte de mundo y nuestro auto-conocimiento pues todo lo que media el comprender está mediado con nosotros mismos.

PARA EL DIÁLOGO DE NIETZSCHE Y GADAMER

Para Nietzsche y Gadamer la interpretación tiene algo fundamental en común: su significación ontológica. Más que un medio ocasional para acceder al sentido extraño o extrañado de un texto, más que un recurso complementario del conocimiento, interpretar es la actividad fundamental de la existencia en la

que se constituye el sentido de la realidad. Para la Hermenéutica el sentido del acontecer lejos de ser único y definitivo se va desplegando en el diálogo interpretativo en que consiste el comprender a través de la historia. Para Nietzsche la realidad tampoco es una sustancia metafísica sino la transitoriedad de una estructura que se genera y se sostiene en la acción recíproca de lo aleatorio del acontecer y de la fuerza interpretativa de los instintos.

La comunidad ontológica fundamental queda seriamente cuestionada a partir de la pregunta planteada por Nietzsche en cuanto a que la interpretación sea posición de sentido y no un hallazgo de sentido, pregunta que como bien lo dice Gadamer "decide del rango y del alcance de la hermenéutica"⁴⁹. ¿Se trata en el fondo de dos ontologías diametralmente opuestas? De que la una sitúa a la interpretación en el horizonte del lenguaje, como una conversación sin fin con la historia en el horizonte de una pertenencia que desborda toda subjetividad. En tanto que la otra no es más que la vuelta a la metafísica de la subjetividad dentro de la cual la interpretación no es más que el despliegue arbitrario de la voluntad de poder. ¿Dónde queda entonces el aporte de Nietzsche a desenmascarar las ilusiones de la autoconciencia, que tanto alaba Gadamer? ¿Dónde quedan los atisbos de Nietzsche en cuanto a que el sujeto no es algo dado sino imaginado que se remite, en últimas, al contrajuego de los instintos?

Otro de los temas de fondo para el diálogo de Nietzsche y Gadamer es el de la referencia a la totalidad de sentido que le da continuidad a la comprensión interpretativa vista como diálogo sólo excepcionalmente interrumpido a través del tiempo. Si bien Gadamer habla de una unidad especulativa y dialéctica y de un gran horizonte único que como los horizontes de que se compone está siempre en movimiento⁵⁰, ello resulta irreconciliable con la diversidad de perspectivas vitales en Nietzsche y con la profusión de interpretaciones que de ellas brotan, diversidad que desborda todo relacionar unificante por dialéctico que sea. El énfasis en lo unitario se pone también de presente en el hecho de que para Gadamer el proceso de interpretación se inicia en el momento en el que surge el texto al verse interrumpida una continuidad de sentido, y se termina cuando se reinstaura el diálogo interrumpido, objetivo que sirve de referencia normativa para el texto y para la interpretación. Esto contrasta totalmente con la proyección desde innumerables constelaciones de fuerzas y de instintos de perspectivas que se combinan y se recombinan incesantemente, sin que ello pueda darse jamás como reacción a la perturbación de un sentido unitario que no existe.

49. Gadamer. Texto e interpretación, en: Verdad y Método II, op. cit., p. 328

50. Gadamer. Verdad y Método I, op. cit., p. 375

48. Gadamer. Hermenutik als praktische Philosophie, op. cit., p. 343

Lo dicho da pie al contraste general de lo que es la actividad interpretativa en ambos filósofos. La idea de una unidad cuyos quiebres dan lugar a la interpretación para restituír la continuidad global no se rima con la movilidad de la experiencia hermenéutica y con su carácter siempre abierto e inconcluso ni tampoco con la acentuada importancia de la alteridad en el análisis gadameriano de esa experiencia. Parecería que la vitalidad artística y creativa de que tiene permanentemente que hacer gala todo organismo que interpreta porque vive quedase descartada por el énfasis que pone la hermenéutica en la finitud del ser humano inserto en una totalidad que no puede abarcar en conocimiento, quien cuando interpreta lo hace no por decisión propia sino por un llamado que desde la tradición le interpela, por una pregunta que el texto mismo le plantea. La escucha atenta que privilegia la hermenéutica sería así muestra del talante extático con el que se trata de precaver a *limine* cualquier recaída en la subjetividad. No podemos olvidar, sin embargo, que la ontología especulativa permite hacer justicia a experiencias que el subjetivismo desfiguró hasta hacerlas irreconocibles. Valga aquí traer a colación un pasaje de una charla de Gadamer de 1999 donde dice: “si el ser “dado como objeto” ha de ser lo mismo que la “verdad científica”, y si ha de seguir siendo verdad que es un “hecho” lo que podemos “medir”, entonces tal vez sea verdad que con el inicio del siglo XVII empezó una fase que ha terminado llevándonos al nihilismo denunciado por Nietzsche: al eterno retorno de lo igual, o sea, a un estar activo que sólo reconoce lo que puede hacer. Heidegger introduce luego conceptos muy distintos, sobre todo el del “juego” o el de “acontecimiento”. Esto ya casi suena a cita de Nietzsche: No hay hechos, sólo interpretaciones”⁵¹.

Bogotá, noviembre de 2003

51. Gadamer. Nietzsche y la metafísica, en: Acotaciones hermenéuticas, op. cit., p. 174

CAPÍTULO 22 LA COMPRENSIÓN COMO MODO DE SER*

REMEDIOS ÁVILA CRESPO
Universidad de Granada, España

INTRODUCCIÓN

El título de este trabajo —«La comprensión como modo de ser»— alude intencionadamente a una duplicidad, teórica y práctica, que se muestra en el sentido de los términos que lo componen. «Comprender» es «contener, rodear por todas partes una cosa», «entender»; pero también «encontrar justificados o naturales los actos o sentimientos de otro». Y «comprensión» designa tanto la «facultad para entender y penetrar las cosas», como la «actitud comprensiva o tolerante». Lo mismo vale para la expresión «modo de ser», que designa tanto lo que en ontología se conoce bajo el nombre de «categoría», como una actitud y un comportamiento.

En lo que sigue me propongo examinar la doble vertiente, teórica y práctica, de la comprensión en Gadamer, y mostrar el camino que, desde su reflexión, se abre a una *Filosofía primera* (entendida como ontología) y a una *Razón práctica* que no puede desligarse de aquélla y que tiene también sus mismas limitaciones o condiciones de posibilidad. Antes, haré una breve referencia al giro ontológico que la hermenéutica experimenta y que hace de la comprensión, no un método, sino el modo de ser de la existencia.

* Este trabajo forma parte de las investigaciones llevadas a cabo gracias al proyecto BFF2002-02423 del Ministerio de Ciencia y Tecnología, cofinanciado con FEDER.

I. EL GIRO ONTOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA

El problema filosófico que Gadamer hace suyo no consiste en «cómo se puede comprender el 'ser', sino en cómo la comprensión es 'ser'»¹. De ese modo, entiendo la «comprensión del ser», no como un acto del entendimiento que tiene por objeto al ser, sino como una acción que ejerce el ser mismo y que recae también sobre él: la expresión «comprensión del ser» hay que entenderla, pues, en el sentido *subjetivo* del genitivo.

Este nuevo enfoque de la comprensión, capaz de convertirla en una categoría genuinamente filosófica, procede de Heidegger. Pero, antes de él, Nietzsche había considerado la interpretación como una forma de la voluntad de poder, contribuyendo así a su significado ontológico². Frente al positivismo —que afirma que sólo existen hechos—, Nietzsche sostiene que «no hay hechos, solamente existen interpretaciones». No es posible constatar ningún hecho «en sí»: el mundo es *interpretable*, y eso significa que no hay un sentido, sino innumerables sentidos. Son nuestras necesidades, nuestros instintos los que interpretan el mundo; cada uno de ellos posee una perspectiva que pretende imponer como norma al resto de los instintos. Tal cosa quiere decir «perspectivismo»³. Sobre esa base hay que entender dos importantes aforismos de *Más allá del bien y del mal*, que refieren respectivamente las consecuencias lógicas y éticas de esa consideración. El párrafo 17 critica el concepto de sujeto y lo considera una superstición de la lógica, que falsea la realidad al pensar que el

1. *Verdad y método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Sígueme, Salamanca, 1992, cap. 9, p. 125.

2. Cfr. *Verdad y método II*. Ed. cit., pp. 105 y 106. Por otra parte, Gadamer advierte en otro lugar que «el verdadero precursor de la posición de Heidegger en la pregunta por el ser y en su remar contra la corriente de los planteamientos metafísicos occidentales no es Husserl ni Dilthey, sino Nietzsche» (*Los caminos de Heidegger*. Trad. A. Ackermann. Herder, Barcelona, 2002, p. 163). También Grondin ha reconocido los precedentes nietzscheanos del giro ontológico de la hermenéutica en Heidegger: «Nietzsche había proyectado una filosofía perspectivista para la que no existen hechos, sino sólo interpretaciones al servicio de una voluntad de poder. No llamó hermenéutica a esa filosofía, pero él puso en marcha una universalización revolucionaria del enfoque perspectivístico o interpretativo, cuya consecuencia puede verse en la hermenéutica del siglo XX. ¿Se puede superar el enfoque interpretativo y hermenéutico? Desde Nietzsche esta pregunta anima cualquier punto de partida filosófico que se pueda tomar en serio» (J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Trad. A. Ackermann Pilári, R. Bernet y E. Martín-Mora. Herder, Barcelona, 2000, p. 29).

3. Cfr. Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente 1885-1887, Ende 1886-Frühjahr 1887*, 7 [60]. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (KSA), 12, dtv/de Gruyter, Berlin/New York, 1967-77, p. 315.

sujeto «yo» es una condición del predicado «pienso»: habría que decir «ello piensa» (y este «ello» es ya una interpretación⁴). Y, en esa línea, el párrafo 108 afirma que «no existen fenómenos morales, sino una interpretación moral de los fenómenos...»⁵.

Heidegger culmina el giro ontológico iniciado por Nietzsche, y hace de la comprensión una de las claves de su ontología fundamental. Comprender es el *modo de ser* de la existencia, y si la ontología clásica llama «categorías» a los distintos modos de ser, la ontología fundamental que Heidegger se propone en los años 20 denomina «existenciario» a ese modo de ser de la existencia que es la comprensión: «la *sustancia* del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*»⁶. Y las formas constitutivas (existenciaros) del *Dasein* son: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*)⁷.

Para aclarar el significado del «comprender», Heidegger señala que la expresión «*etwas verstehen*» (comprender algo, entender de algo) tiene también el sentido de «ser capaz de una cosa», de poder hacer frente a algo⁸. El comprender es un poder-ser, un ser-posible, y esa posibilidad tiene la estructura existencial que nosotros llamamos «proyecto» (*Entwurf*). Ahora bien, todo comprender es un «comprender afectivamente templado»⁹. De ese modo Heidegger rescata para la filosofía el ámbito de la afectividad, de los sentimientos¹⁰, con ellos está ligado lo que llama «arrojamiento» (*Geworfenheit*): la existencia siempre se encuentra, antes de toda reflexión, en una situación determinada y no elegida. Esta doble circunstancia de «proyecto» y de «arrojamiento», explica el juego entre libertad y necesidad, la simultánea apertura y cerrazón del *Dasein*: somos «posibilidad arrojada» en la medida en que nuestras posibilidades están fáctica-

4. Cfr. KSA, 5, 30-31.

5. KSA, 5, 92.

6. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, parág. 25. Traducción, prólogo y notas de J.E. Rivera. Ed. Universitaria. Santiago de Chile, 1998, p. 142.

7. Cfr. *Ser y tiempo*, parágrafo 34. Ed. cit., p. 184.

8. Cfr. *Ser y tiempo*, parág. 31. Ed. cit., p. 167.

9. Cfr. *Ser y tiempo*, parág. 31. Ed. cit., p. 166.

10. Cfr. Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Cincel, Madrid, 1987, pp. 104-107. Como advierte el profesor Rodríguez García, Heidegger se opone a la tradicional manera de entender los sentimientos. Estos no son algo irracional, pasajero, sin importancia; tienen, por el contrario, una función clave: «abrirnos» nuestro propio ser, darnos a entender nuestra situación original. Y sólo la deformación racionalista del occidente europeo ha podido relegar a lo oscuro e irracional lo que es una forma fundamental de nuestra apertura al mundo.

mente condicionadas¹¹. Al desarrollo del comprender lo llama Heidegger interpretación (*Auslegung*)¹². Y la interpretación se funda siempre en una manera previa de ver (*Vorsicht*), en un haber previo (*Vorhabe*) y en una manera de entender previa (*Vorgriff*). De manera que la interpretación no es nunca una aprehensión sin supuestos de algo dado. Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar (estructura circular de la comprensión). Y Heidegger advierte que considerar este círculo como un círculo vicioso, o buscar cómo evitarlo, significa malcomprender radicalmente el comprender: «lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de forma correcta».

Sobre esta base hay que entender la intención filosófica de Gadamer, que continúa «las radicales preguntas» de su maestro¹³ en la línea de aquella ontología fundamental que Heidegger se proponía en *Ser y tiempo*. Pero Gadamer relaciona también su reflexión con la de Kant¹⁴: si éste pretende responder a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, si intenta encontrar el origen, la amplitud y la validez del conocimiento *a priori*, Gadamer pretende indagar las condiciones de posibilidad de la comprensión y encontrar sus fuentes, su extensión y sus límites. Y también, como en Kant, su intención filosófica desborda el ámbito exclusivo de la teoría y avanza hasta la práctica: su filosofía no es sólo una reflexión *sobre* la vida, sino también *para* la vida. Esta doble dimensión es la que me propongo abordar a continuación.

II. LA VERTIENTE TEÓRICA DE LA COMPRENSIÓN Y EL LUGAR DE UNA FILOSOFÍA PRIMERA (ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL)

Gadamer considera la historicidad de la comprensión como *principio hermenéutico* y examina la estructura circular de la comprensión, que tiene, a su juicio, un sentido ontológico positivo. Para explicar esto, Gadamer propone analizar lo que sucede cuando intentamos entender un texto clásico.

11. Cfr. R. Rodríguez, *op. cit.*, pp. 107ss.

12. Cfr. *Ser y tiempo*, parág. 32. Ed. cit., pp. 172-177.

13. Gadamer, H. G., *Verdad y método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Trad. A. Agud y R. de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1984, p. 642. Para la influencia de la preestructura de la comprensión en Gadamer, véase el ensayo de José F. Zúñiga, *El diálogo como juego*. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Universidad de Granada, 1995, pp. 73-110.

14. Cfr. *Verdad y método I*. Ed. cit., p. 12.

El que quiere comprender un texto realiza siempre una proyección, que consiste en que, tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta un sentido del todo. Este sentido viene posibilitado por el hecho de que uno lee el texto desde determinadas preguntas, desde determinadas expectativas; pero comprender lo que dice el texto consiste precisamente en elaborar, revisar y legitimar aquellas expectativas u «opiniones previas». De ese modo, «la tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo»¹⁵ y de esa objetividad forma parte una cierta receptividad, pues el que quiere comprender un texto tiene que estar dispuesto a dejarse decir algo por él; pero la receptividad no presupone ni «neutralidad», ni autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios¹⁶.

Los prejuicios son, pues, una «condición» de la comprensión, en el doble sentido de limitación y de posibilidad. Y así Gadamer, frente a la Ilustración, se propone la rehabilitación de los prejuicios¹⁷ y de aquel «prejuicio» fundamental que es la tradición. Estar inmerso en tradiciones significa estar sometido a prejuicios y limitado en la propia libertad y toda existencia humana, aun la más libre, está limitada y condicionada así; una razón absoluta es totalmente imposible para el hombre, pues la razón sólo existe como real e histórica¹⁸. Según Gadamer, no es la historia la que nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a ella: «antes de que nos comprendamos en la reflexión, nos comprendemos en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos, *por eso, los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*»¹⁹.

La rehabilitación de los prejuicios conlleva la renuncia a la ambición de autofundamentación y de autotransparencia, pero plantea un problema: el problema de la verdad y la necesidad de encontrar un criterio que permita distinguir entre prejuicios legítimos e ilegítimos. Y de nuevo el modelo de «lo clásico» aporta aquí una perspectiva clarificadora: Cuando se intenta comprender a los clásicos —advierte Gadamer²⁰—, éstos plantean una pretensión de verdad que

15. Cfr. *Verdad y método I*. Ed. cit., p. 335.

16. *loc. cit.*, p. 336.

17. «Es el momento —escribe— de volver positivas aquellas consideraciones negativas» *Loc. cit.*, p. 338. Sobre esta temática, véase el ensayo de L. de Santiago Guervós, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*. Universidad de Málaga, 1987.

18. Cfr. *loc. cit.*, p. 343.

19. *loc. cit.*, p. 344.

20. Cfr. *op. cit.*, pp. 24 y 25.

la conciencia contemporánea no puede rechazar ni pasar por alto. En la comprensión de los textos de estos grandes pensadores se conoce una verdad que no se alcanza por otros caminos, aunque no se reproduzca allí el patrón con que la ciencia acostumbra a medirse. En este caso la movilidad histórica no representa un límite de la objetividad, sino algo positivo. Lo clásico encierra un aspecto normativo y un aspecto histórico²¹. Hay en lo clásico una conciencia de lo permanente, de lo imperecedero, una especie de presente intemporal, de simultaneidad con cualquier presente: «lo clásico es conservación en la ruina del tiempo» y dice algo a cada presente como si se lo dijera a él en particular²².

Este ejemplo suscita en Gadamer la cuestión de si la mediación entre el presente y el pasado que tiene lugar allí no es también algo propio de *todo* comportamiento histórico. Por lo pronto, hay que reconocer que la movilidad histórica no sólo se da en el acontecer, sino en el propio comprender. Así se aclara el sentido de aquel «principio hermenéutico» (la historicidad de la comprensión); pero esta movilidad, que afecta al acontecer y al comprender (tal era título inicial de la obra *Verdad y método*), no sólo parece desalentar cualquier proyecto ontológico, sino también cualquier esfuerzo por aproximarse a la verdad.

Pero Gadamer recuerda la *regla hermenéutica*: «Hay que comprender el todo desde lo individual, y lo individual desde el todo»²³. El movimiento de la comprensión progresa así circularmente del todo a la parte y de la parte al todo. Y el criterio para la corrección es la congruencia: si la congruencia no se da, la comprensión ha fracasado. El «prejuicio de la perfección» (o, para decirlo más exactamente, la anticipación de la perfección) según el cual sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido, contiene no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente una opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad²⁴. Y la comprensión no consiste en «plegarse» al texto, sino en la participación en un sentido comunitario: el objetivo de toda comprensión y de todo consenso es el acuerdo en la cosa misma²⁵.

21. Cfr. *op. cit.*, pp. 353 ss.

22. Esta profunda reflexión sobre lo clásico, así como la definición que ofrece Gadamer de los clásicos coincide también con una de las 14 definiciones que ofrece I. Calvino. En su libro *Por qué leer los clásicos*, ofrece una serie de definiciones sobre lo que cabe entender por ese concepto y la definición 6 dice así: «Un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir» (Trad. A. Bernárdez. Tusquets, Barcelona, 1992, p. 15).

23. Cfr. *loc. cit.*, p. 360.

24. *loc. cit.*, p. 364.

25. *loc. cit.*, p. 362.

Ahora bien, hasta llegar ahí, es preciso contar con un «juego», entre distancia y cercanía, familiaridad y extrañeza. Familiaridad, porque el que quiere comprender tiene que estar vinculado al asunto que es objeto de comprensión, y extrañeza, porque la vinculación al asunto no puede tener la forma de una unidad incuestionable. Pues bien, el punto medio entre familiaridad y extrañeza es para Gadamer «*el verdadero tópos de la hermenéutica*». De esta posición intermedia se sigue que su tarea, *la tarea de la hermenéutica*, no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino «*iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende*». Condiciones que, como reconoce expresamente Gadamer, «*tienen que estar dadas*»²⁶.

Aquí se encuentra a mi juicio un importantísimo aspecto de la reflexión de Gadamer. Se trata, en primer lugar, de «iluminar», lo cual significa que la hermenéutica es un conocimiento sobre algo que «ya está ahí», pero que no se ve con suficiente nitidez. Eso significa «iluminar»: aclarar, alumbrar, hacer visible. Pero se trata, además, de condiciones que uno *no crea*, que no están a nuestra disposición, sino que nos determinan; por eso, «*tienen que estar dadas*». Así cumple la hermenéutica la tarea filosófica que Gadamer le asignaba y que cabe entender como Ontología fundamental (o Trascendental, como veremos). Se trata de iluminar las condiciones de posibilidad de la comprensión, una tarea análoga a la que Kant se proponía en la *Crítica de la razón pura*. En este caso, como en Kant (pero también como en Aristóteles y como en Platón), no se trata de ampliar nuestro conocimiento (de una argumentación deductiva que progresa desde algo dado hasta sus consecuencias) sino de aclarar aquello que lo posibilita (de un procedimiento regresivo, propio de toda argumentación trascendental²⁷, que parte de algo dado para llegar a sus condiciones de posibilidad). Desde esta perspectiva cobra sentido la consideración de Gadamer según la cual todo conocimiento es también *re-conocimiento*, algo que en cierto modo ya advirtió Heidegger, que, parafraseando a Kant, sostiene que el negocio de los filósofos consiste en arrojar luz (iluminar) sobre los juicios secretos de la razón común²⁸.

Esos «juicios secretos» (juicios previos o prejuicios) no están a disposición del intérprete, en el sentido de que él pueda decidir sobre su uso. Tampoco el intérprete está siempre en condiciones de distinguir entre los prejuicios produc-

26. *loc. cit.*, p. 365.

27. Sobre esta singularidad de los argumentos trascendentales, véase el interesante capítulo que Charles Taylor dedica en su obra *Argumentos filosóficos* dedica a la discusión sobre «La validez de los argumentos trascendentales» (Cap. 2. Trad. F. Birulés. Paidós, Barcelona, 1997, pp. 43-58).

28. Cfr. Introducción a *Ser y tiempo*, parág. 1, p. 28.

tivos que hacen posible la comprensión, y aquellos que la obstaculizan y producen malentendidos. Tal distinción tiene lugar en la comprensión misma, y, por eso, es tarea de la hermenéutica preguntarse cómo se realiza, lo cual implica traer a primer plano la función hermenéutica de la *distancia*.

Hay que reconocer que existe una diferencia insuperable entre el intérprete y el autor, y que el sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente, sino siempre (por eso no es correcto hablar de «comprender mejor»; más bien *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*²⁹). Esa «diferencia insuperable», la *distancia histórica*, entre el texto y el intérprete, hace que la comprensión no sea sólo un comportamiento reproductivo, sino también productivo, y permite una nueva evaluación del tiempo. El tiempo ya no es un obstáculo, sino el fundamento que sustenta el acontecer. Y la distancia en el tiempo no es consecuencia de algo que tenga que ser superado, sino una posibilidad positiva y productiva del comprender. Gadamer plantea la cuestión de si con esto se agota el problema hermenéutico y reconoce que el verdadero sentido de un texto o de una obra de arte no se agota nunca. La comprensión es un proceso infinito y no conduce a ningún absoluto, pues la conciencia de la historia efectual es conciencia de la *situación* hermenéutica y no es nunca saber absoluto: «*ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saber-se*»³⁰. Y así la propuesta ontológica de Gadamer, su consideración del ser bajo la perspectiva del tiempo, no deja de ser «trágica», pues transcurre entre la *necesidad* de comprender y la *imposibilidad* de conseguirlo nunca por completo. Pero reconocer que todo presente finito tiene unos límites conduce a una valoración positiva de los mismos. El concepto de situación está ligado al concepto de horizonte, es decir, a una posición que limita ciertas posibilidades de ver, pero permite otras y, si comprender lo que alguien dice no significa identificarse con él, sino, como se ha señalado más arriba, «ponerse de acuerdo en la cosa», la comprensión tiene lugar como una verdadera fusión de horizontes. Esta fusión, dice Gadamer «es el rendimiento genuino del lenguaje»³¹.

Para explicar esto Gadamer propone el problema del *origen* y el *medio* de la comprensión. La comprensión comienza allí donde algo nos interpela, entonces hay que poner en suspenso los propios prejuicios y tal suspensión tiene la estructura lógica de la *pregunta*³². Comprender un texto es comprender la pregunta que plantea y a la que responde, o, como dice Collingwood, un texto

29. Cfr. *Verda y método I*. Ed. cit., p. 367.

30. *Loc. cit.*, p. 372.

31. *loc. cit.*, pp. 456 ss.

32. Cfr. *op. cit.*, pp. 440 ss.

sólo se comprende cuando se ha entendido la pregunta para la que es respuesta. Pero en toda experiencia está presupuesta la estructura de la pregunta. Y es preciso saber preguntar: eso es justamente lo que enseña la dialéctica, que es el arte de preguntar, es decir, de llevar una conversación. Preguntar quiere decir abrir: una pregunta está mal planteada cuando no alcanza lo abierto, sino que lo desplaza manteniendo falsos presupuestos. Y en la conversación no debe argumentarse en paralelo, sino que debe mantenerse la estructura de pregunta y respuesta. Es en la conversación, en el diálogo, donde acontece la verdad, una verdad que rebasa la opinión subjetiva de los que dialogan y que se hace «visible» en el *lenguaje*. El lenguaje es, pues, el medio de la comprensión: el acuerdo sobre algo, que debe llegar a producirse en la conversación, significa que allí se elabora un lenguaje común, que no es un mero imponerse o imponer el propio punto de vista, sino «una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era»³³.

Gadamer descubre en el lenguaje una estructura universal-ontológica: la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. Eso significa que «*el ser que puede ser comprendido es lenguaje*»³⁴. Pero, en segundo lugar, al reconocer la historicidad de la comprensión, Gadamer subraya también la finitud que la singulariza: no es posible rebasar la historicidad, como no se puede saltar sobre la propia sombra. Tal cosa significa que «*la historicidad es un concepto trascendental*»³⁵.

La admisión de estas dos formulaciones —«el ser que puede ser comprendido es lenguaje» y «la historicidad es un concepto trascendental»— no hace inviable el proyecto de una ontología³⁶, ni reduce el ser al ámbito exclusivo del

33. *loc. cit.*, p. 458.

34. *Loc. cit.*, p. 567. Las múltiples interpretaciones de esta expresión han dado lugar a un interesante ensayo: Varios, «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*». Homenaje a Hans-George Gadamer (Habermas, Rorty, Vattimo, Theunissen, Fical, Bubner, Teufel y Gumbrecht). Prólogo y Trad. de A. Gómez Ramos. Ed. Síntesis, Madrid, 2003. De especial interés en esta temática resulta el artículo de Gianni Vattimo.

35. *Op. cit.*, p. 627.

36. Que en Gadamer ha permanecido siempre vivo ese proyecto ontológico y que tampoco ha tenido inconveniente en llamarlo «metafísica», resulta patente en muchos de sus escritos. Y resulta particularmente claro en el escrito de 1983 titulado «Fenomenología, hermenéutica, metafísica». Allí advierte lo siguiente: «Mientras sigamos preguntando así, mientras sigamos preguntando sin más, todo queda abierto. Incluso la posibilidad de la metafísica. Es posible que la metafísica no sea únicamente -y tampoco en Aristóteles- esa ontoteología que intenta averiguar en el ente supremo lo que es ser. Significa más bien la apertura hacia una dimensión que, sin fin como el tiempo mismo y presente permanente como el tiempo mismo, abarca todo nuestro preguntar, decir y anhelar». Y concluye un

lenguaje, pero sí circunscribe cualquier ontología que nosotros podamos desarrollar al ámbito del lenguaje y, en concreto, del diálogo que se lleva a cabo como conversación. En este sentido el proyecto de una ontología trascendental sigue siendo posible en una reflexión que, como la de Gadamer, pretende «iluminar» las condiciones que hacen posible la comprensión. Se trata —y en este sentido cabe sostener una Ontología trascendental— de aquellas condiciones que hacen posible el diálogo (la conversación), pero que precisamente por eso no se establecen mediante él: el diálogo a lo sumo las explicita, pero no las determina, porque está siempre determinado por ellas. Ahora bien, esta explicitación no puede ser nunca completa, porque, como se ha advertido más arriba, «ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse»; y aquellas condiciones no sólo se refieren a aspecto lógico-formales, sino también, y muy especialmente a aspectos éticos y retóricos, es decir, prácticos. A ellos voy a referirme a continuación.

III. LA VERTIENTE PRÁCTICA DE LA COMPRESIÓN Y LA IMPORTANCIA DE LA ÉTICA Y LA RETÓRICA

Gadamer reconoce que la hermenéutica filosófica no puede renunciar a la pretensión de intervenir en la vida práctica y de promover, como «ciencia del bien en la vida humana», ese mismo bien, y ve en la filosofía práctica de Aristóteles el mejor modelo para ella. Como aquélla, tampoco ésta tiene por objeto lo permanente, sino la praxis humana, sujeta al cambio constante. Pero, además, la *phrónesis* aristotélica contiene importantes afinidades con la hermenéutica: intenta conjugar lo particular y lo general³⁷; renuncia a certezas absolutas³⁸; no se puede enseñar como se enseña una ciencia, pues tiene necesidad de la experiencia³⁹; y se trata de un conocimiento que necesita de supuestos (Aristóteles sostenía que para aprender algo de filosofía práctica era necesario haber recibido ya una cierta educación, estar capacitado para la racionalidad⁴⁰). Pero hay

poco más adelante: «La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo» (*El giro hermenéutico*. Trad. A. Parada. Cátedra, Madrid, 1998, pp. 36 y 37).

37. Cfr. *Verdad y método II*. Ed. cit., p. 317.

38. Curiosamente, Gadamer compara el saber que proporcionan las ciencias del espíritu con la meteorología: su grado de fiabilidad se asemeja al pronóstico del tiempo a largo plazo (*Verdad y método II*. Ed. cit., p. 310).

39. *Loc. cit.*, p. 395.

40. Cfr. *Verdad y método II*, pp. 314ss.

también diferencias importantes: la hermenéutica no es sin más saber moral, y se parece a lo que Aristóteles llama *synesis* (comprensión)⁴¹.

Aristóteles considera la comprensión (*synesis*) como una forma del juicio moral en el que, a diferencia de la prudencia, no se trata de uno mismo, sino de otro, de manera que hay comprensión cuando uno ha conseguido desplazarse en su juicio a la situación concreta en la que tiene que actuar el otro⁴². Ahora bien, la comprensión precisa algunos requisitos. Y Gadamer recuerda los otros tipos de reflexión moral que presenta Aristóteles: el buen juicio (*eugnomon*) y la compasión (*syggnome*). «Buen juicio» designa la capacidad de juzgar recta y equitativamente, pero también el que posee buen juicio está dispuesto a reconocer el derecho de la situación concreta del otro, y por eso se inclina en general a la «compasión» o al perdón (o indulgencia⁴³). Posee «buen juicio» el que ha vivido mucho, el hombre experimentado⁴⁴, pero, para alcanzar una comprensión adecuada de la actuación de otro, es preciso, además, que uno se encuentre «en una relación de comunidad con el otro». Eso es la amistad. Y Gadamer pone como ejemplo el caso en que alguien pide consejo a otro. El que pide consejo, lo mismo que el que lo da, se sitúa bajo el presupuesto de que el otro está con él en una relación amistosa. Sólo un amigo puede aconsejar a otro, sólo un consejo amistoso puede tener sentido para el aconsejado⁴⁵.

Esta consideración resulta muy cercana a Platón⁴⁶ y, por supuesto, a Aristóteles. No es casual que este último dedique al análisis de la amistad un lugar preferente en su ética, a una amistad que, no hay que olvidar, se da entre

41. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 10. Trad. J. Pallí Bonet. Gredos, Madrid, 1988, p. 281-282.

42. Cfr. *Verdad y método I*. Ed. cit., p. 394.

43. Cfr. *Verdad y método I*. Ed. cit., p. 395. (Pierre Aubenque, en lugar de compasión, usa el término «indulgencia» (Cfr. *La prudencia en Aristóteles*. Trad. M. José Torres-Gómez Pallete. Crítica, Barcelona, 1999, p. 173).

44. Por eso, sostiene Aristóteles, que «estas facultades acompañan a ciertas edades» y que «uno debe hacer caso de las aseveraciones y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, no menos que de las demostraciones, pues ellos ven rectamente porque poseen la visión de la experiencia» (*Ética nicomáquea*. VI, 11, 1043b 10ss., pp. 283-284).

45. *Verdad y método I*, p. 395.

46. En *Gorgias* había señalado la amistad (la benevolencia) como un requisito básico para considerar como verdad el resultado de un acuerdo que se produjera en el diálogo. Allí Sócrates se dirige a Calicles (posiblemente en un modo no carente de ironía) para señalar que aquello en lo que ambos coincidan lo darán por verdadero, porque en ellos se dan tres condiciones que hacen eso posible: conocimiento, benevolencia y decisión para hablar. De nuevo se trata de una relación entre iguales. Y de una relación de diálogo (Cfr. *Gorgias* 487a. Trad. introd. y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo. Gredos, Madrid, 1983, p. 85).

iguales, como, por otra parte, admite Gadamer al señalar que el diálogo no es posible si uno de los dos interlocutores cree en la superioridad de sus tesis⁴⁷ (ni la conversación terapéutica ni el interrogatorio son casos de auténtico diálogo). Pero, sobre todo, bajo esta consideración, se ofrece un nuevo sentido al término «comprensión» y a la hermenéutica, que no sólo designa el tratamiento de los textos, sino también el trato con las personas. Se trata de una capacidad natural del ser humano y de una disciplina que se presenta como prolongación de dotes naturales y como explicitación teórica de las mismas⁴⁸. Y aquí reconoce Gadamer la importancia de los afectos para la comprensión y el peso de la tradición romántica —especialmente de Schleiermacher, «que poseía el don natural de la intuición comprensiva del otro y al que cabe llamar el amigo más genial de una época en la que la cultura de la amistad alcanzó un verdadero hito»⁴⁹.

De ese modo, junto a la ejemplaridad de la filosofía práctica, hay que admitir la importancia de la retórica y la relación que ésta tiene con la hermenéutica. Según Gadamer, no habría oradores ni retórica si no existieran el acuerdo y el consenso como soportes de las relaciones humanas, pero no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el consenso de los que «son un diálogo» y no hubiera que buscarlo de nuevo⁵⁰. E insiste en la importancia del consenso previo: la comprensión de la opinión de otro o de un texto se realiza dentro de una relación de consenso, pese a todos los posibles malentendidos, y busca el entendimiento más allá de cualquier discrepancia⁵¹. La conversación no es nunca un mero «hablar por hablar»; el problema hermenéutico aparece como voluntad de superar una lejanía, de liquidar un extrañamiento⁵². Pero el fenómeno de la comprensión debe desligarse de los trastornos del mismo: el entendimiento es el presupuesto cuando hay un trastorno de él y es más originario que el malentendido. Nuestra vida social descansa en el supuesto de que los malentendidos pueden disolverse conversando⁵³.

La posición de Gadamer se perfila, pues, como respuesta a una pregunta que ahora podríamos enunciar así: ¿es el lenguaje, la conversación, un puente o una

47. *Verdad y método II*. Ed. cit., p. 117.

48. Cfr. *Verdad y método II*, pp. 293-294.

49. *Verdad y método II*. Ed. cit., p. 303. En esa misma línea señala Gadamer que «toda conciencia que quiera ser práctica ha de contar con la retórica y con la importancia de los afectos» (*Op. cit.*, p. 230).

50. Cfr. *Verdad y método II*. Ed. cit., pp. 230-233.

51. *Loc. cit.*, p. 307.

52. *Loc. cit.*, p. 228.

53. Cfr. *Verdad y método II*, Ed. cit., pp. 184 y 185.

barrera?⁵⁴ Lo que aquí está en juego es una determinada forma de entender la filosofía: bien como reconocimiento de una solidaridad previa, o bien como sospecha de que, más allá de todo posible acuerdo, hay un disenso básico, una rivalidad esencial, una diferencia constitutiva. Pero, según Gadamer, sin algo vinculante no puede haber diálogo: la posibilidad de entendimiento comunicativo supone unas condiciones que no puede crear el diálogo, sino que forman una solidaridad previa⁵⁵. Todo acuerdo supone siempre un consenso básico, una solidaridad que une a todos⁵⁶.

IV. BALANCE CRÍTICO

Lo expuesto hasta aquí resume, a mi juicio, la posición de Gadamer ante el doble carácter de la comprensión que hemos venido considerando y conduce al reconocimiento de la solidaridad en un doble sentido: por una parte, la solidaridad debe entenderse como reconocimiento de un consenso previo, que abre la posibilidad a una ontología; y, por otra, el reconocimiento de la importancia de los afectos para la comprensión lleva a Gadamer a considerar la solidaridad bajo una perspectiva afín a la amistad, a la simpatía, a la compasión. Sobre esta base cabe entender algunas críticas dirigidas a Gadamer desde ámbitos muy distintos. Me refiero, por un lado, a la crítica de Apel y Habermas, desde la que se acusa a Gadamer de una posición conservadora y poco crítica con las «condiciones vigentes»; y, por otro, desde la «deconstrucción», sostenida por Derrida, se le reprocha una cierta ingenuidad, demasiado lastrada por una «buena voluntad de poder», que no contempla el carácter de lucha y de conquista que hay en toda imposición de un punto de vista. No es este el lugar para detallarlas y referirse separadamente a ellas, pero sí quiero señalar algunos puntos que ponen de manifiesto la vigencia de ciertas críticas independientemente de su procedencia. Y me referiré a tres fundamentales: el primero tiene que ver con la idea de consenso, el segundo, con el problema de la justicia, y, finalmente, el tercero, permitirá abordar, aunque sea esquemáticamente, la cuestión del relativismo.

54. *Verdad y método II*, Ed. cit., p. 325.

55. *Verdad y método II*. Ed. cit., p. 258. Sobre esta temática véase también el ensayo de J. Habermas "Hans George Gadamer" en *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. M. Jiménez Redondo. Taurus, Madrid, 1985, pp. 352 ss.

56. *Loc. cit.*, p. 260. Sobre la relación entre amistad y solidaridad, véase el ensayo de Gadamer del mismo título en *Anotaciones hermenéuticas*. Trad. A. Agud y R. de Agapito. Trotta, Madrid, 2002, pp. 77 ss.

En primer lugar y, usando las palabras del propio Gadamer, «¿no concede la hermenéutica demasiada importancia a la comunicación y al acuerdo?»⁵⁷. Vivimos en la tradición, la tradición nos transporta, nos arrastra. Es una especie de «río que nos lleva», pero se trata también de una corriente contra la que a veces parece que no podemos hacer nada. Cuando transcurre mansamente, el diálogo resulta supfluo y, cuando amenazan turbulencias, parece inútil. Entonces la lucha (casi a muerte) entre distintas tradiciones, entre distintas voluntades implicadas en situaciones de ruptura de consenso y de malentendido, nos lleva a preguntar si aquel «consenso fundamental, original», apuntado por Gadamer, no es un consenso prelingüístico, antepredicativo, afectivo, para el que tantas veces resulta inútil el diálogo, la conversación, e incluso la retórica. Y nos lleva incluso a pensar si no valdría también para Gadamer aquella reflexión pesimista de Claudio Magris sobre Erasmo de Rotterdam: «Con todo lo humanista y hombre de diálogo que era, Erasmo siente que éste (el diálogo) —si no se basa en una previa afinidad electiva, o en una sustancial cercanía de puntos de vista, que entonces lo hacen superfluo— es vano (...). Lo esencial se decide antes de la palabra, en las móviles e inefables profundidades de la vida que acercan y alejan inexorablemente a los hombres: se da cuenta de que en el diálogo se convence sólo a quien está ya convencido y de que el destino de la palabra y la razón es equívoco»⁵⁸.

En segundo lugar, un excesivo énfasis en la comprensión parece conducir a situaciones problemáticas. Si la comprensión se halla, como parece, próxima a la compasión (y al perdón), entonces, ¿comprender es perdonar? ¿Comprenderlo todo es perdonarlo todo?⁵⁹ De ese modo, la comprensión, al perder de vista la necesidad de juzgar (y de condenar) parece entrar en lidia con la justicia. El problema tiene que ver con los límites de la comprensión (y de la compasión). Y es verdad que Gadamer no entiende la comprensión como una simple identificación con el otro⁶⁰, pero niega expresamente que existan «horizontes cerra-

57. Cfr. *El giro hermenéutico*. Ed. cit., p. 78.

58. Magris, C., *Utopía y desencanto*. Trad. J. A. González Sainz. Anagrama, Barcelona, 2001, p. 117.

59. Un interesante ensayo plantea este problema a propósito de algunas obras literarias, concretamente de la obra de H. Melville, *Billy Budd* y de la obra de A. Camus, *El extranjero*. Se trata del cap. V «Culpa, justicia y empatía en Melville y Camus», de la obra *Conocimiento prohibido* de Roger Shattuck. Trad. E. Rodríguez Halfter. Taurus, Madrid, 1998.

60. «El otro se hace comprensible en sus opiniones desde el momento en que se ha reconocido su posición y horizonte, sin que esto implique, sin embargo, que uno llegue a entenderse con él» (*Verdad y método I*. Ed. cit., p. 373).

dos», incomunicados, inaccesibles. Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario, el horizonte cerrado que cercaría las culturas es una abstracción. Pero, ¿realmente no existen horizontes cerrados? A veces, no se puede comprender, porque sencillamente no se está a la altura de lo que hay que comprender. Es el caso que Nietzsche suscita en la Segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, a propósito del problema del juicio histórico (de la justicia) y de la objetividad. Allí se advierte que no basta tener sólo la voluntad de juicio, se necesita también «la fuerza de juicio», la capacidad de juzgar, que no requiere sólo distancia «en el tiempo», sino capacidad de «estar por encima», de «comprender», de abarcar aquello que se trata de entender: «Existen tiempos y generaciones que no tienen derecho a ser jueces de épocas pretéritas», para ello, es necesario «estar por encima de lo que tiene que ser juzgado» y no sólo «haber llegado después»⁶¹.

Y existe otra situación posible: aún en el supuesto de que podamos comprender, de que no se trate de un horizonte cerrado, ¿no existen casos en los que no podemos (es decir, no debemos) comprender, tolerar, perdonar? No podemos comprenderlo todo, pero esa imposibilidad, que constituye a primera vista una limitación, se revela también como la condición que hace posible una posición moralmente comprometida. Los límites de la comprensión suponen también la puesta en práctica de la justicia. En el último capítulo de su obra *Si esto es un hombre*, respondiendo a la pregunta sobre cómo fue posible el holocausto judío, Primo Levi (que fue una víctima de él) confiesa *no comprender*. E insiste en el valor de esa falta de comprensión, porque comprender es ponerse en el lugar del otro y eso es casi justificar. Pero añade que «si comprender es imposible, conocer es necesario»⁶². Y esa diferencia entre comprender y conocer ayuda a resolver la dificultad que planteamos y que tiene que ver con el problema de los límites. Conocer es distinguir, analizar, reconocer límites. Esa es tal vez la enseñanza más importante que se desprende de la reflexión de aquellos que alguna vez fueron reducidos a la condición de víctimas: son una prueba inapelable contra un relativismo destructivo y desorientador. En otra de sus obras, *Los hundidos y los salvados*, Primo Levi lo expresa de manera contundente y clara. A los que mantienen impreciso el límite, a los que piensan que todos somos víctimas y verdugos, Primo Levi responde: «Yo no entiendo de inconscientes ni de profundidades, pero creo que pocos entienden del tema, y que esos pocos son más cautos (...). Sólo sé que he sido una víctima, que ha

61. Cfr. *Consideraciones intempestivas*. «Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida», parág. 6. KSA, 1. pp. 285-295.

62. *Si esto es un hombre*. Trad. P. Gómez Bedate. Muchnik, Barcelona, 1987, p. 208.

habido asesinos y que confundirlos con sus víctimas es una enfermedad moral. Confundirlos significa adular las bases de nuestra necesidad de justicia»⁶³.

Llegamos así, en tercer lugar, al otro gran problema, el relativismo, que tantas veces ha acompañado a la hermenéutica. Es verdad que aquel relativismo «destructivo y desorientador» no cabe atribuirlo a Gadamer, que subraya, a propósito de Löwith una finalidad que él mismo suscribe: «era intención de Löwith mostrar que la radicalización del planteamiento ético pone al descubierto los límites del historicismo» (y, en suma, del relativismo)⁶⁴. Pero existe otro tipo de relativismo. Si, como se ha advertido, el diálogo es interminable, si la comprensión es un proceso infinito, ¿no conduce esto al relativismo y a aquella especie de «desorientación moral» que Apel ha señalado a propósito de la hermenéutica⁶⁵? Personalmente no creo que en este caso el relativismo sea una acusación tan grave como se pretende. Más bien estoy convencida de que entre «el puro relativismo» y «lo absoluto» existen muchas posiciones intermedias. Y sólo en ellas es posible la vida para el hombre. Por lo demás, un «sano relativismo» no me parece que deba conducir necesariamente a ninguna «desorientación moral», ni a un caos o desorden destructivos. Todo lo contrario, me parece que de él se desprenden valores morales que hacen posible la vida y la convivencia: valores como la tolerancia y la modestia. Aunque hoy, como casi siempre, sigan considerándose «intempestivos» o síntomas de debilidad, de fragilidad y de inseguridad. Pero esa es a mi juicio la condición humana y de ella debe hacerse cargo la filosofía. Como dice Gadamer, «al final ocurre como en la vida: una serie de experiencias, encuentros, lecciones y desengaños desemboca, más que en el mucho saber, en el aprendizaje de la modestia» y «la filosofía hermenéutica no es una posición absoluta, sino el camino de la experiencia (...). Tal vez este es el único género de honestidad que cabe exigir a un profesor de filosofía... y que habría que exigirle»⁶⁶.

63. *Los hundidos y los salvados*. Trad. P. Gómez Bedate. Muchnik, Barcelona, 1989, pp. 42-43.

64. *Mis años de aprendizaje*. Trad. R. Fernández de Maruri Duque. Herder, Barcelona, 1996, p. 276.

65. «Sólo una reconstrucción histórica semejante (histórica y objetiva) de las condiciones de la situación que no se contienen en la conciencia subjetiva de la misma, puede superar a la larga, en favor de una reconstrucción de la historia éticamente relevante, el desconcierto moral que produce 'comprenderlo todo'» (K. O. Apel, *La transformación de la filosofía* vol. II. Trad. A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill. Taurus, Madrid, 1985, p. 368).

66. *Verdad y método II*. Ed. cit., p. 399.

CAPÍTULO 23 CONTINUIDAD, RUPTURA Y MEMORIA: EFECTOS Y DESAFECTOS EN LA *WIRKUNGSGESCHICHTE*

ANTONIO GÓMEZ RAMOS
Universidad Carlos III de Madrid, España

I. Como siempre se hace en filosofía, comenzaré con una perplejidad: Gadamer propone su concepción de la *Wirkungsgeschichte*, o de historia efectiva (en la traducción que, con las reservas propias del caso, adoptaré aquí)¹, en 1960, en la segunda parte de *Verdad y método*. La elabora, seguramente, durante los años cincuenta. La noción de historia efectiva fue, desde el principio, extraordinariamente eficiente para hacernos comprender en qué consiste el «ser históricos», y cuál es la condición histórica de las cosas. Éstas —los textos, las obras de arte, los grandes hechos— no son distintos de sus efectos históricos, de su reactualización en el tiempo por parte de la conciencia que las comprende. El tiempo es un movimiento continuo de ser, comprender y acontecer; y Gadamer dibujaba ese movimiento, disolviendo en él todas las paradojas y contradicciones del historicismo (que eran, en gran medida, las del pensamiento alemán que quiso suceder a Hegel) sin recaer en esencialismos ni en fundamen-

1. En realidad, no hay ninguna traducción obvia para este término. En castellano circulan «historia efectiva» e «historia efectiva», sin que ninguna de las dos corresponda realmente a lo que Gadamer desarrolla, desviándose del significado original alemán. En la concepción de Gadamer, la *Wirkungsgeschichte* deja de referirse a una mera «historia de los efectos» de algo, para expresar, como veremos, el «efectuarse mismo de la historia», su trabajo en el tiempo que es la historia misma. Por eso, Grondin ha propuesto alguna vez traducir *Wirkungsgeschichte* por *le travail de l'histoire* («La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique», *Archives de Philosophie*, 44, 1981, págs. 435-453, pág. 436). He analizado más a fondo este problema en mi libro *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Madrid, Visor, 2000, pág. 50 sigs.

taciones extratemporales o trascendentes. La maestría con que Gadamer expuso todo ese movimiento es, seguramente, una de las claves de la enorme resonancia de *Verdad y método* más allá de los límites académicos de la filosofía. Se convirtió en una obra de referencia para teóricos de la literatura, del arte y, por supuesto, para historiadores. La perplejidad a la que me refería proviene de las fechas: 1960. La mejor obra de alemana sobre la historicidad (y sobre la historia, pues) se escribe apenas un decenio después de la más atroz y definitiva experiencia histórica de Alemania y de Europa —por lo menos—, y no parece guardar en su texto la menor huella de esa experiencia —tanto menos alguna referencia directa a ella. El texto, con toda su tersura y transparencia, parece estar escrito como si nada hubiera pasado, como si un lector de la época clásica pudiera tomarlo entre sus manos sin barruntar nada de lo que vendría después.

La perplejidad —quede claro desde el comienzo— no se refiere a Gadamer mismo. Nada sería aquí más banal que volver a agitar la cuestión de la actitud del ciudadano y filósofo Gadamer durante los doce años de nacionalsocialismo, del que fue, como es sabido, un espectador a la vez preocupado y distanciado. Ya hubo alguna polémica al respecto², pero creo que la biografía de Jean Grondin³ ha dejado las cosas suficientemente claras —con toda la claridad que la honestidad permite, al mostrar también la confusión y ambigüedad que marca en ocasiones decisivas las acciones humanas—. Y, en todo caso, sabemos, por manifestaciones personales, por referencias ocasionales que sí hace en otros textos, por su intensa dedicación a la obra de Paul Celan, por ejemplo, que el ciudadano y filósofo Gadamer sí estaba preocupado por lo que había pasado, aunque, a diferencia, por ejemplo, de Adorno, no llegó a convertirlo en el tema de su trabajo como pensador.

Por eso mismo, la perplejidad tampoco se deshace aduciendo que, de todos modos, *Verdad y método* no hace referencia a ningún otro hecho histórico en concreto, que Gadamer es un filósofo, no un historiador, y que su intención y su tarea no es contar la historia, sino comprender cómo estamos en ella y cómo somos históricos. Sin duda alguna, los textos filosóficos, aunque son siempre hijos del tiempo, no son, noticias periodísticas, y más bien están obligados a no referirse a la información del día, ni a la de ayer o antes de ayer. Pero si están obligados no referirse a los hechos, es justamente para que tales hechos puedan entenderse y elaborarse, y no se reciban simplemente como noticias. Es este el comienzo de toda hermenéutica. La perplejidad, sin embargo, persiste porque,

2. Véase, sobre todo, *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburgo/Berlín, Argument Verlag, 1995.

3. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübinga, Mohr-siebeck, 1999. (trad. *Hans-Georg Gadamer, Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000)

en un texto filosófico que, por su propia orientación hacia lo histórico, debía permitir comprender unos hechos sin precedentes, una fractura sin igual en la historia humana, las palabras que parecen dar el tono son continuidad, tradiciones, productividad del tiempo: ninguna de ellas permitía pensar, a la altura de esos años, en la catástrofe histórica recién ocurrida.

Naturalmente, la perplejidad se desharía, por un momento al menos, con sólo esbozar la sonrisa irónica del malpensado. Este diría que precisamente por encontrarse ante una fractura sin fondo, son «continuidad», «tradiciones» las palabras que dan el tono, pues el interés estaría en cubrir y tapar. Los años cincuenta, los primeros decenios de la postguerra, son, en la conciencia pública de República Federal —también en la RDA, aunque de otro modo—, los años del olvido y el encubrimiento, del no querer saber, los años en que las víctimas, por diversas razones, todavía no han empezado a hablar, o no pueden hacerlo. Ello explicaría, por lo demás, la positiva recepción de *Verdad y método* en Alemania, y en Occidente en general. No sólo ofrecía una filosofía del diálogo como armazón “ideológico” para la llamada política del consenso que guiaba la RFA. También, la *Wirkungsgeschichte* como estrategia para el olvido de lo que estaba por recordar; o la jerga del clasicismo y las ciencias del espíritu, la tradición y la continuidad serían para ignorar la magnitud de la ruptura que había tenido lugar, y sosegar a quienes lo habían vivido. Se dice que los malpensados suelen acertar, y es muy posible que *Verdad y método*, y su segunda parte, en lo que a nosotros nos concierne, tuviera, entre otras, esa función histórica. Al fin y al cabo, no iba a ser en vano el gran libro filosófico de la República de Bonn; y ésta se enfrentó a su pasado más inmediato con el ritmo que lo hizo, y no otro⁴. Pero el libro no queda eliminado por ello. (El malpensado que se queda encas-

4. Estas afirmaciones no pretenden emitir un juicio histórico. En todo caso, parece ajustado decir que, aunque no está, ni puede estar, libre de críticas ni de las tensiones propias de un asunto tan grave, la elaboración del pasado nacionalsocialista por parte de la sociedad y de la cultura alemana federal puede considerarse mucho más profunda y honesta que la que (no) ha tenido (siquiera) lugar respecto a situaciones comparables en otros países de la Europa del Este, la antigua URSS o la misma España, por caso. Pero esa elaboración se ha realizado durante decenios, y sólo se intensificó a partir de los años sesenta, con la generación de los hijos de la guerra. Para la decisiva cuestión de la historiografía, y de la tan famosa como penosa *Historikerstreit*, véase Evans, Richard, *In Hitler's Shadow*, New York, Pantheon Books, 1989. En todo caso, en los años cincuenta todavía se estaba muy lejos de donde se llegaría en los ochenta y noventa, cuando la construcción en Berlín de un monumento a las víctimas resulta ser un tema político candente, o cuando Primo Levi o Jorge Semprún, por ejemplo, se deciden a romper su silencio autoimpuesto y se convierten en autores ampliamente leídos, o cuando una figura como Paul Celan, que personalmente no había podido resistir a la memoria, se agiganta entre el público culto europeo.

tillado en la razón que tiene es como el escéptico que se queda agarrado a una refutación lograda). Más bien, habrá que ver —siguiendo en esto su enseñanza más verdadera— si el libro se agota simplemente en ese primer destino histórico, cuajado por las circunstancias en que nació y a las que sirvió. También *Verdad y método* ha de ser su propia historia efectiva. «Ser histórico significa no agotarse nunca en el saber de sí mismo» (*Nie in sich wissen aufgehen*)⁵, y nada sería más contrario a la idea de *Wirkungsgeschichte* que pensar que su autor, o sus lectores de entonces, podían tener entonces el conocimiento completo de su propia posición histórica. Los ritmos del recuerdo y del olvido tienen una dinámica propia, a la que los sujetos más se adaptan que la controlan (sin que ello les exima de responsabilidad: pero esa es justo la ética latente en la conciencia de la historia efectiva). Y el que la noción de historia efectiva acompañara un movimiento de olvido, el pudiera haber tenido durante una época una función de encubrimiento, como nuestro malpensado, quizá con razón, nos sugiere, no agota ninguna historia, menos aún la de la noción de *Wirkungsgeschichte*.

Más bien, nos hace persistir en la perplejidad. Por tres razones, no necesariamente concomitantes. En primer lugar, porque seguimos intuyendo que esa noción es, en su núcleo esencial, una noción correcta, sin la cual no se puede pensar la historicidad. En segundo lugar, porque, aunque no lo fuera, habremos de tener ante ella la misma mirada de quien empieza a recordar, esa mirada que se fija, casi obsesivamente, sobre aquello que, enigmáticamente, le velaba el recuerdo; como si intuyera que en los mantos del olvido se hallan inscritas, sintomáticamente inscritas, las huellas de aquello que es preciso recordar. Y en tercer lugar, porque es muy posible que la nueva actualidad de la memoria, la necesidad que esta época nuestra de cambio de siglo tiene de aprender a elaborar el pasado, por traumático que fuera, sea en sí misma también un efecto, el más verdadero y propio, de una sensibilidad hacia el pasado a la que no es ajena la noción de historia efectiva, ni la concepción de historicidad que con ella se abre.

Desde la perplejidad, entonces, que persiste ante el silencio que reina en los textos de la historia efectiva respecto a las grandes fracturas del tiempo de ese texto, se trata de plantear una pregunta teórica: *¿Hasta qué punto puede la noción gadameriana de Wirkungsgeschichte asumir las fracturas de la historia?*⁶ Fracturas, además, que afectan directamente a las posibilidades de la com-

5. *Wahrheit und Methode*, Tübinga, Mohr, 1985, pág. 307 (trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pág. 372)

6. Usaré el término fractura histórica, y no el de trauma, que no deja de tener numerosos atractivos. Pero, por prudencia metodológica, me parece preferible, por ahora, evitar

preensión y, con ellas, a la condición misma de lo histórico y de lo humano, transformándolo y, a veces, anulándolo. He mencionado, como la más ejemplar, y cercana a Gadamer, el nacionalsocialismo y el holocausto; pero no son ajenas a nuestra pregunta la experiencia paralela del Gulag, ni tampoco, desde luego, en una relación aún no aclarada con ambas, la experiencia de la ruptura del tiempo en la modernidad, la magnitud de cuyos efectos —incluida la crisis misma del concepto de modernidad— pudo presenciar el propio Gadamer durante la segunda mitad del siglo XX.

II. Ciertamente, algunos de los pasajes más redondos de *Verdad y método* ignoran abiertamente la posibilidad misma de alguna falla o fractura, como si la lectura de los textos del pasado —a la que parece reducirse la comprensión— se deslizara apaciblemente sobre la superficie clasicista de las crecientes olas históricas. Y *Verdad y método*, entonces, se podría leer así: hay una «continuidad de la proveniencia [*Hergang*] y de la tradición [*Tradition*], a cuya luz se muestra toda transmisión. [*Überlieferung*]⁷ Mucho más allá de su contexto y de su autor, las obras despliegan su sentido a todo lo largo —y ancho— del tiempo gracias a sucesivas y felices fusiones de horizontes con sucesivos y a veces reverenciales presentes futuros, cuyas conciencias, hermenéuticamente formadas, conscientes, por ello mismo, de su finitud e historicidad, reactualizan las grandes creaciones del pasado, comprendiéndolas, bien cada vez de modo distinto, bien cada vez más y mejor (aquí, la interpretación puede variar). Gracias a ellos, el espíritu humano no es un museo de fósiles del pasado, esto es, no es lo que Nietzsche llamaba una historia de anticuario⁸. Antes bien, lo que en el historicismo parecían fósiles son, en realidad, clásicos, y la historia efectiva les garantiza —más allá de su contexto y de su autor— una vida continuamente reanimada por cada acto de comprensión, les garantiza que en ese proceso de revitalización se va produciendo una verdad que ya no es la verdad intemporal y eterna de la vieja y destronada metafísica, sino una verdad histórica, una

el compromiso ontológico con algo así como traumas históricos, colectivos. Véase, en todo caso, Dominique LaCapra, *Writing History. Writing Trauma*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001.

7. *Wahrheit und Methode*, cit. pág. 302.

8. *Von Nutzen und Nachteil der Geschichte für das Leben*, en *Kritische Studienausgabe*, vol. 1, págs. 243-334. En adelante, KSA. I (traducción de Germán Cano, *De las ventajas e inconvenientes de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998) pág. 265 sigs.

verdad del tiempo, avalada por la honestidad del diálogo en que la comprensión se produce o, por utilizar el vocabulario de Gadamer, en el que la comprensión *acontece*. Para ello, no puede haber rupturas, pues estas son, al fin y al cabo, nada más que infidelidades a la tradición. Más bien, es preciso que no las haya, o llegado el caso, será preciso cubrirlas con el manto de la comprensión si aparecieran. De ello se encarga el tiempo mismo, que «no es un abismo (*Abgrund*), sino el fondo que soporta (*der tragende Grund*) el acontecer, y en el que se arraiga el presente»⁹ (302?).

Es ésta una lectura posible de Gadamer, como tal, un efecto de Gadamer, como tal, claro, es *también* Gadamer mismo. Incluso, pudiera ser que la famosa urbanización gadameriana que Habermas puso en circulación sea *también* eso. Depende de los sentidos que uno decida explotar en un término tan rico como «urbanización»: *también* hay una especulación urbana. Por eso, no es difícil, ni falso, sugerir que lo que hemos bosquejado más arriba podría ser una hermenéutica de los vencedores¹⁰; ni es inoportuno recordarle a esa hermenéutica lo que desde Benjamin y Adorno nadie puede obviar: que «no hay un documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie»¹¹. Por eso, el propio Paul Ricoeur se ha encargado de señalar lo que esas páginas de *Verdad y método* ni siquiera mencionaban: que las tradiciones son también tradiciones masacradas y olvidadas, tradiciones de los perdedores.¹² Perdedores para los que esta lectura de la historia efectiva sólo tendría desafecto: el mismo que cosecharía luego, si ella fuera sólo así, como su único efecto entre otros lectores más sensibles al dolor de la historia. Por eso, quizá sea preciso recordar todo esto. Pero «también» significa «no sólo»: Lo que propongo es explorar en qué medida esta amonestación puede hacerse con Gadamer mismo, y con su propio concepto de *Wirkungsgeschichte*. No tanto para poner en juego a Gadamer contra Gadamer (como él a Kierkegaard contra Kierkegaard) cuanto para hacer valer todos los efectos que hay en la misma noción de *Wirkungsgeschichte*, y que van más allá del desafecto inicial. Pues en el momento en que se describía esa «continuidad de la proveniencia y de la tradición», había ya una fractura (por lo menos), una fractura tal que no hacía ya posible seguir cultivando histó-

9. *Wahrheit und Methode*, cit. pág. 302.

10. La expresión es de Stéphane Moses, *El ángel de la historia*, Madrid, Cátedra [Valencia], 1997, pág. 78.

11. «Über den Begriff der Geschichte», en *Sprache und Geschichte*, Reklam, Stuttgart, 1992 pág. 145. (trad. de Jesús Aguirre, «Tesis de filosofía de la historia» en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1973).

12. Ricoeur P. *Temps et récit* Paris, Seuil, 1985, vol. 3, pág. 318.

rico-efectivamente el jardín de los clásicos canonizados¹³. Una fractura que desarraigaba el presente y convertía en morbosa caricatura la visión —propia de los humanismos más ingenuos— del tiempo como «fondo en el que se arraiga el presente». Seguramente, Gadamer, como todos, ya sabía de esa fractura: quizá era premonitorio que, ya antes de la fractura, hubiera leído y comentado más a Hölderlin que a Goethe. Y, desde luego, es claro que, después de formular esa «continuidad de la tradición», iba a leer, más bien, a poetas de la fractura (Celan, Benn, entre otros).

Pero eso no importa ahora. Como tampoco importa ahora la relación funcional que pueda existir entre la realidad histórica de la fractura, su ocultamiento y la simultánea formulación conceptual de la *Wirkungsgeschichte* —lo cual podría ocupar, en algún momento, a algún historiógrafo de la filosofía—. Lo que importa es si la noción de *Wirkungsgeschichte*, que se formula inicialmente sobre la continuidad de las tradiciones, que viene dada por la efectividad histórica de la distancia temporal, puede sostenerse cuando se da la experiencia de una ruptura definitiva del tiempo como la que se ha dado en las experiencias del siglo XX.

Quizá no pueda. Para decirlo con Walter Benjamin: «Hay una tradición que es catástrofe; una tradición de los oprimidos que nos enseña que el «estado de excepción» es la regla»¹⁴, y toda acción revolucionaria conlleva la «conciencia de estar rompiendo el *continuum* de la historia.». Por eso, y porque esa conciencia sabe de la barbarie que documenta la cultura, se trata de pasarle a la historia el cepillo a contrapelo, de electrizar piel y desarreglar la suavidad que ha ido alisando la tradición de los vencedores cada vez, según se van heredando unos a otros. Quien se ha hecho realmente cargo de experiencias como la del siglo XX, comprende también —como el ángel de Benjamin— la catástrofe repetida que es la historia humana, y toda representación de un tiempo homogéneo (Benjamin pensaba aquí en la idea de progreso) es ya sólo, para él, una ilusión que la verdadera conciencia histórica —revolucionaria, diría él— hace

13. Mercería un capítulo aparte aclarar cuál puede ser la noción gadameriana de «clásico», que tampoco ha de consistir, sólamete, en la garantía de continuidad que esta primera lectura de la *Wirkungsgeschichte* parece sugerir. Los clásicos, que dan la pauta del tiempo, no son ellos mismos del tiempo, no por ser intemporales, sino por la extraordinaria densidad y plenitud de tiempo que en ellos se da, y en virtud de la cual se convierten en la medida del tiempo mismo. En esa medida, cada clásico es, en verdad, una fractura. He intentado esbozar algo de esto en *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, cit. págs. 70 y sigs. Muy sugerente en este sentido es, creo, el ensayo del propio Gadamer «Über leere und erfüllte Zeit», *Gesammelte Werke*, IV, pp.137-156

14. Es la tesis VIII de «über den Begriff der Geschichte», cit.

estallar para hacer justicia a las víctimas de esa catástrofe o, como dice Benjamin, «acudir a la cita secreta con las generaciones pasadas.»¹⁵

III. ¿Cómo de homogéneo y continuo es el tiempo de la historia efectiva? ¿Y el tiempo de la conciencia de esa historia, lo que Gadamer llamaba *wirkungsgeschichtliche Bewusstseins*, lo que Ricoeur traducía como «conciencia que se sabe expuesta a los efectos de la historia» y Grondin «conciencia del trabajo de la historia»?

Detengámonos un momento en la primera. La historia efectiva no es una historia de progreso, en la medida en que no es teleológica, ni acumulativa. Pero sí es una historia «hacia adelante». El principio de la historia efectiva dice que nada es distinto de sus representaciones —esto es, sus efectos— posteriores, por parte de quien comprende, y que tiene su verdad en ellas: la escritura de Platón no es distinta de (tiene su verdad en) las lecturas que se han hecho y seguimos haciendo de ella durante veinticinco siglos; Hamlet sólo existe en sus sucesivas representaciones teatrales o filmicas, en sus readaptaciones y lecturas; el Ulises de Homero sobrevive en Joyce, y cada hecho histórico —una revolución, un descubrimiento, una victoria o una masacre— sólo es en el sentido que le vayan dando los humanos con sus futuros recuerdos y sus futuras acciones. Esta «historia hacia adelante» es una historia sin comienzo. El primer concepto tradicional que disuelve aquí Gadamer es el de *origen*. No hay un origen prístino donde la verdad estuviera recogida; más bien, cada origen es ya impuro, efecto de otras historias y, además, sólo se hace origen —y, por tanto, *original*— en las sucesivas reactualizaciones históricas, las cuales constituyen la sustancia del tiempo. Por eso, Gadamer coincidiría aquí con Benjamin en rechazar como ilusorio —como la ilusión del historicismo— el célebre *dictum* de Ranke, para el que el historiador debe contar las cosas tal como fueron, «so wie sie gewesen». Semejante pretensión es, cuando menos, una ingenuidad, pues que las cosas no han dejado de ser mientras se las sigue contando, y el relato de las cosas forma parte de su ser. También encontraría Gadamer igual-

15. id. Indudablemente, ahondar en esta concepción benjaminiana nos llevaría muy lejos de esta ponencia, aunque, seguramente, no del asunto del que esta ponencia quiere tratar. Benjamin trabajó durante mucho tiempo en esta concepción, que el llamaría alegórica, del tiempo, justamente con intención polémica contra la concepción «trágica» del tiempo en Heidegger. Dejo aquí abierto donde podría hipotéticamente quedar el tiempo gadameriano entre los dos. Para la relación Benjamin-Heidegger, véase Caygill, Howard, «Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition», en Benjamin, A. y Osborne, P. (eds.) *Destruction and Experience*, Manchester, Clinamen Press, 2000, págs. 1-30.

mente absurda la pretensión de Fustel de Coulanges, de la que se mofaba Benjamin: «para revivir una época, el historiador debe quitarse de la cabeza todo lo que ha ocurrido posteriormente en la historia»¹⁶. Absurda, porque sólo desde todo lo que lo ocurrido posteriormente haya metido en la cabeza del historiador puede precisamente éste revivir una época anterior. Ahora bien, en la medida en que las reactualizaciones, las reinterpretaciones en las que tienen lugar los efectos, no son continuas, sino que requieren distanciamiento entre ellas, el tiempo de la *Wirkungsgeschichte* será un tiempo de cantidades discretas, un tiempo discontinuo, a empujones. Los efectos van reapareciendo entre las lagunas de olvido del tiempo, y son ellos los que le dan a éste su sustancia histórica.

Por otro lado, ya los mismos ejemplos que acabo de dar arriba sugieren que el principio de la *Wirkungsgeschichte* es mucho más transparente en el caso de la historia estética o literaria que en el de la historia humana en general, sobre todo la política y social. Es fácil establecer una relación hermenéutica de efecto e interpretación, de fusión de horizontes, entre Platón y las lecturas que de él se hayan hecho en Ficino, Hegel, Heidegger, Schleiermacher, Gadamer, o Emilio Liedó. (Obsérvese, de paso, que no tiene por qué haber ninguna continuidad entre ellas). O bien, entre Homero y sus traductores (incluidas las legendarias disputas que, históricamente, se han dado entre ellos); entre la *Odisea* y el *Ulises* de Joyce. O, incluso, entre Velázquez y Picasso o Francis Bacon, que reactualizaban *Las Meninas* o el *Retrato del Cardenal Inocencio III*. Gadamer mostraba que esas relaciones hermenéuticas se pueden concebir como una conversación a través de los tiempos, como el diálogo que somos. Pero no es tan fácil establecer esa relación entre: la Revolución Francesa 1789 y la revolución rusa de 1917, por ejemplo, aunque los actores de la última se referían explícitamente a aquella como el original que reactualizaban y decían prolongar.

En los dos primeros casos se trata fenómenos lingüísticos, estrictamente textuales. En el tercer caso, hay carne y sangre por medio. Por eso, su discípulo Koselleck le recordaba a Gadamer que hay elementos prelingüísticos y extralingüísticos que el historiador tiene que tratar y que el hermeneuta se puede permitir ignorar: el poder matar, y el poder morir, la relación amo-esclavo, amigo-enemigo, entre otras¹⁷. La historia humana no es sólo una conversación hermenéutica - o si se quiere, en esa conversación hay siempre un resto de materialidad, de carne, de sufrimiento y de sangre que permanece como una pérdida, como perdido, para el lenguaje, porque éste no puede asumirlo. Pero si el lenguaje no puede

16. «Über den Begriff der Geschichte», cit. pág. 144

17. Véase *Histórica y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

recoger esa pérdida, y si es consciente de ello, es porque sí puede realizar la conexión en la que esa pérdida se hace patente: toda interpretación histórica realiza una conexión entre una época del pasado y un presente —lo que técnicamente se dio en llamar «fusión de horizontes»—, y esa conexión requiere un salto por encima de la continuidad de los tiempos¹⁸. Los jacobinos franceses, quería ver Benjamin, no se consideraban herederos de una línea continua de progreso, sino que pretendían reactivar, en un tiempo de ahora —*Jetztzeit*— que debía llenar de golpe toda la historia, una conexión íntima con la República romana: en realidad, no miraban al pasado, sino a su propio presente, al que convertían en un tiempo pleno gracias a un salto —un salto de tigre, decía Benjamin— que les identificaba con otra época mucho más atrás. Nadie calificaría nunca a Gadamer de jacobino, pero eso no impide este paralelismo: Gadamer insistía en que sólo se miraba al pasado desde el presente, y que eso requería «pensar siempre también la propia historicidad (*die eigene Geschichtlichkeit mitdenken*)»¹⁹. La diferencia con Benjamin estaría en que, si esté esperaba de ese salto un tiempo ahora, *Jetztzeit* que sería el tiempo pleno de la redención, Gadamer argumentaría que, una vez que el intérprete, al mirar hacia atrás por encima de los tiempos y «no empatizarse en la individualidad del otro, ni de someterse a ella», lo que lograba era «elevarse a una universalidad superior que no sólo supera la propia particularidad, sino también la del otro.» Esa verdadera universalidad sería la de la fusión de horizontes: la que tiene la verdadera conciencia histórica, que «siempre ve también su propio presente, de tal modo que se ve tanto a sí misma como a lo otro histórico en la relación correcta.»²⁰

Lo antedicho supone que el tiempo de la historia efectiva no tiene por qué ser la continuidad creciente de los significados; y sí puede ser un juego de discontinuidades y rupturas en el que a través de los siglos se establecen conexiones que pueden suponer fragmentos de un significado pleno: la recuperación (o reinención) de Grecia por los románticos alemanes, la reaparición de Homero en Joyce, o la reactualización —cierto que nunca desinteresada— de un hecho u época históricos determinados. Y supone, sobre todo, que ese juego que se despliega sobre la distancia temporal se alimenta de las pérdidas del pasado: la materia extralingüística de la historia a la que se refiere Koselleck, los vencidos y oprimidos para los que Benjamin escribe su historia, el significado inalcanzable de los textos del pasado. Inalcanzable porque sólo se realiza a

18. Quizá no esté de más recordar aquí este pasaje benjaminiano: «Para que un pedazo del pasado sea alcanzado (*betroffen*) por el presente, no puede existir ninguna continuidad entre ellos.» *Das Passagenwerk*, Fráncfort, Suhrkamp, 1983, pág. 587.

19. *Wahrheit und Methode*, cit. pág. 303.

20. *Wahrheit und Methode*, cit. pág. 310.

posteriori, demasiado tarde ya. Es verdad que la distancia temporal supone una posibilidad positiva y productiva del comprender, y que no es el abismo inalcanzable, sino el fondo en el que se enraíza el presente, pero ese fondo... es un fondo de pérdida y discontinuidad, no una tierra permanentemente fértil.

Con esto llegamos al otro lado, o al correlato, de la *Wirkungsgeschichte*: la conciencia que se sabe de ella, la conciencia finita de quien comprende, y comprende sobre todo que es finito, la *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*.²¹ En lo que tiene de herencia heideggeriana, cabría decir que su tiempo es existencial, y como tal, que se rige más por instantes que por la mera continuidad de una narración.²² Pero aquí nos interesa eso menos que señalar que, atada a su presente, entregada a él, esa conciencia tiene, como el ángel de Benjamin, la mirada vuelta hacia el pasado. Claro que, a diferencia de éste, no ve sólo ruinas apilándose a sus pies, ni se siente empujada por un huracán hacia el futuro a sus espaldas. Y puede que, como el propio Gadamer dice, «haya de estar unida a la cosa que se expresa con la tradición, y tiene una conexión (*Anschluss*) con la tradición, o alcanza esa conexión»²³. Pero si llega a plantearse esa extrañeza que quiere comprender, es por algo que ha ocurrido antes. Toda exposición de la historia de la hermenéutica lo deja caer en algún momento: la hermenéutica, como técnica e impulso de la interpretación se intensifica —al final del período helenístico, en los comienzos del Cristianismo, en el Renacimiento o en la Reforma protestante, o bien tras la modernidad ilustrada— justo cuando se agudiza la conciencia de una ruptura con el pasado, de una pérdida: cuando se abre un abismo en el tiempo. La hermenéutica resulta de la extrañeza y del deseo de comprender, y por ello, también de ser lo extraño. Pero la comprensión se dirige hacia lo que ya no se puede ser y descubre, además, precisamente en virtud el principio de la historia efectiva, que aquello que se quiere ser y no ya se puede ser —griego, romano, Homero o Cervantes, en el caso de Pierre Menard— no se habría podido, en realidad, ser nunca; pues ello sólo es de verdad en la actualización de quien quiso haberlo sido, ya demasiado tarde. Por eso, la mirada hermenéutica se enraíza en el presente mirando hacia atrás, pero con una mirada quebrada. Y esa es la razón por la que la hermenéutica, a pesar de toda su actualidad, nunca puede ser un *pro-grama*, sino una escritura *a posteriori*, como reacción y respuesta. No hay «hermenéutica preventiva», y un programa

21. «Conciencia histórico-efectual» suele ser la traducción habitual: sumamente sintética, pero también excesivamente técnica, y en ella se pierden casi todas las resonancias a las que intentamos aludir.

22. Véase «Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz», en *Gesammelte Werke*, cit. vol. 2, págs. 133-146.

23. *Wahrheit und Methode*, cit. pág. 300

de hermenéutica sería como un psicoanálisis anterior al trauma, un perdón anterior a la ofensa o un recuerdo previo al olvido. El olvido —incluido aquello que el olvido olvida— forma ya parte del recuerdo mismo, y es el trabajo del recuerdo lo que acaba por nombrar y dar forma a lo olvidado. Dicho de otro modo, volviendo al vocabulario primario de la hermenéutica, es el trabajo sobre la ruptura —esto es, el trabajo de la interpretación— lo que llega a saber, en un cierto final, qué es lo que se ha roto.

Así, el movimiento «hacia adelante» de la historia efectiva y la mirada hacia atrás de la conciencia de la historia efectiva, que actualiza ese movimiento, son, sin duda complementarios: pero en ningún caso se igualan ni se compensan. Esa complementariedad no produce una totalidad, sino una figura quebrada, incompleta, que testifica de la distancia y la fractura, la pérdida en la que la comprensión, de hecho, se arraiga. El círculo de la comprensión, en realidad, no se cierra nunca, puesto que se desfonda en cada vuelta que da. El transmitirse de la tradición está desajustado.

IV. El tiempo de la historia efectiva y el tiempo de la conciencia de esa historia son, entonces, tiempos fracturados y discontinuos, heterogéneos entre sí y no homogéneos a sí mismos. A pesar de la reiterada enunciación de la continuidad y de la tradición en la segunda parte de *Verdad y método*, el tiempo es, en cada caso, más un abismo que una línea ininterrumpida. Algo de ello percibió el propio Gadamer cuando, veinticinco años después, en un intento de autocrítica, escribía que «hubiera sido más adecuado hablar, en principio de forma muy general, de la función hermenéutica de la distancia»²⁴. Sea, sin embargo, la distancia, o sea la heterogeneidad del tiempo de la historia efectiva, parece inevitable preguntarse por su relación con la ruptura del tiempo que daba origen a nuestra perplejidad inicial: pues, por un lado, sería demasiado precipitado afirmar que las discontinuidades que constatamos como esenciales en el tiempo de la historia efectiva coinciden de algún modo con la enorme

24. «Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik», en *Gesammelte Werke*, vol. 2, *Wahrheit und Methode*, 2, *Ergänzungen, Register*, Tübinga, Mohr, 1986, pág. 9. Porque, explica Gadamer, es la distancia la que basta, sea en el tiempo o no, para dar lugar al diálogo y al proceso de comprensión. En verdad, el último Gadamer, a partir de los años ochenta, deja ostensiblemente de lado todo el vocabulario relativo a la historia, para atender más a conceptos como lenguaje, diálogo y alteridad. Puede haber muchas razones, internas y externas a su obra, para ello; entre las primeras, cabe aventurar que una de ellas es el lenguaje de la historia, tal como aparecía en la primera edición de *Verdad y método*, estaba, para él y para sus lectores, demasiado teñido de continuismo. Entre las externas, no debería pasarse por alto el largo debate con Derrida y la deconstrucción.

fractura del tiempo histórico que precedió a la redacción de *Verdad y método* para, según hemos sugerido, quedar ignorada en la literalidad de sus páginas. Pero también, por otro lado, sería una demora injustificada del pensamiento negar que hubiera algún tipo de correspondencia entre unas y otras. Ciertamente, en lo que tienen de incomprensibles, de inasumibles para el pensamiento, las experiencias del siglo XX, sobre todo las del Holocausto y el Gulag, no pueden de ningún modo ser asimiladas a las distancias y fracturas del extrañamiento en las que nace la hermenéutica. Pero también es cierto que esas experiencias han significado la ruptura definitiva del tiempo histórico tal como pretendía concebirlo la Modernidad, y han puesto definitivamente al descubierto la experiencia del desarraigo moderno. Ya hemos sugerido que esa experiencia es la que marca el ascenso de la hermenéutica. Determinar la relación entre una y otras fracturas, pues, sería una labor más complicada, que habría de elucidar los nexos entre holocausto y modernidad, por un lado, y entre hermenéutica y modernidad, por otro. Sea cual fuere el resultado de esa labor, difícilmente iba a resultar de ella que la hermenéutica contemporánea fuera a ser, por sí sola, la filosofía de después del holocausto. Pero lo que hemos ido viendo hasta aquí, la discontinuidad constitutiva del tiempo de la historia efectiva, sugiere que en la *Wirkungsgeschichte* se encuentran muchos hilos con los que podría empezar tejerse una memoria, también una memoria justa, de esas experiencias.

Al fin y al cabo, el tiempo de la memoria es también un tiempo fracturado, un tiempo de olvido y distancia sobre el que luego, a posteriori, ha de trabajar el recuerdo. Para empezar a recordar —y en esto coincidían Platón y Nietzsche— es preciso haber estado primero ciego, y haber olvidado. El acto de rememorar supone un trabajo, a menudo lento y costoso, de reactualización del pasado, también del pasado que se vivió como daño y como fractura, y quedó luego como trauma. La memoria es una reactualización que no puede recuperar el pasado que fue, y que, por ello, sólo es lograda en la medida en que es capaz de asumir que aquello que ocurrió es en última instancia irreparable, en la medida en que esté dispuesta a aceptar la pérdida sobre la que el acto de rememoración tiene lugar. Y esa reactualización tiene lugar como pago de la deuda con un pasado que no acaba de pasar, que persiste reclamando el recuerdo como único modo posible de ser. Sabemos distinguir, gracias a algunos trabajos recientes²⁵, entre una memoria sana, que ha sabido asumir la irreparabilidad de la pérdida pasada sin negar el trauma ni abismarse en él, y una memoria enferma, abusiva,

25. Véase Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000, y, por supuesto, Ricoeur, *La mémoire, le temps, l'oubli*, Parías, Seuil, 2000 (trad. de Agustín Neira, *La memoria, el tiempo, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003)

dispuesta de repetir compulsivamente contra otros el daño supuestamente propio sufrido en el pasado. Ese trabajo de rememoración es un trabajo realizado, en y para cada presente, sobre el pasado, y realizado a partir exclusivamente del saber que viene de ese pasado mismo. Que ese trabajo es el de la historia efectiva y el de la conciencia de ella es lo que he intentado sugerir hasta aquí. Cabría añadir, tan sólo, que hay, por eso mismo, realizaciones más sanas y menos sanas de cada historia efectiva, más sabias o más abusivas.

En definitiva, el trabajo de la historia efectiva vendría a ser un trabajo de duelo —el trabajo de duelo de la historia— en el que el pasado, también el pasado que fue daño y fractura, va siendo elaborado y recordado por el trabajo de reactualización del sujeto que recuerda, quien no podría ser otro que la *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. Llegar a apreciar en qué medida este duelo, en su imposibilidad de ser realizado completamente, habría de ir acompañado de un cierto grado de melancolía, una *hermeneutica melancholia*, y de una permanente convalecencia de la conciencia histórica, aportaría, quizá, nuevos colores y matices al cuadro general que tenemos de la filosofía de la interpretación.²⁶ Cuántos de esos colores procedan de la paleta de Gadamer, requeriría un recuento más detallado. Pues la memoria supone siempre una fusión de horizontes con un pasado que se vivió como daño y fractura y que más tarde se llega a percibir como una pérdida ya irrecuperable. No deberá ignorarse aquí que, al igual que la dialéctica de Hegel ofrecía la ilusión de ser demasiado limpia en su proceso, como si no quedaran restos y deshechos fuera de él, pudiera ser, también, que el modelo dialógico gadameriano sucumba a una ilusión de la exhaustividad interpretativa: como si no quedara un *resto* irrecuperable para la interpretación —ya sea como sangre y sufrimiento humano en el caso de la historia, ya sea como pérdida del contexto de significado en el caso de la interpretación textual. Un resto del que tampoco la universalidad del lenguaje puede dar ya cuenta.

La tarea de una hermenéutica que se quisiera filosofía de la memoria, que explotara los efectos y añadiera algún afecto a la historia efectiva, comenzaría, entonces, por reconstruir o, en su caso, reajustar los elementos con lo que se procede en la historia efectiva. Para leer el tiempo como fractura y no como continuidad, para hacerse cargo de los restos que deja esa fractura, se haría preciso revisar —y puede que ellos mismos ya lo reclamen— conceptos como

26. Quizá uno de los aspectos más notables del temperamento de Gadamer es su ausencia de melancolía. O, al menos, no se regodea en ella como muchos otros pensadores de su generación. Ni aparece aquejado de esa *acedia* que, usando la palabra castellana, Benjamin achacaba a los historiadores del historicismo. «Über den Begriff der Geschichte», cit. págs. 144-145.

los de aplicación y *phronesis*. ¿En qué medida puede entenderse la aplicación como acto de rememoración y la *phronesis* como memoria? Pues aquella, la *subtilitas applicandi*, viene a ser la actualización práctica en el presente del pasado interpretado²⁷, y requiere para ello esa sabiduría práctica por cuya rehabilitación se esforzaba toda la filosofía de Gadamer. Una sabiduría que resultaría ser un saber de la memoria, un saber recordar y saber olvidar en el que Gadamer se reencontraría —y esto no puede ser ya ninguna sorpresa— con el Nietzsche de la segunda *Consideración Intempestiva*. Las aristas de este ensayo nietzscheano son múltiples, en ninguna de ellas se predica el mero olvido, y en muchas, también en las más agudas, se aboga por una correcta administración de la memoria que resulte de una posición justa respecto al pasado, alcanzada por el trabajo del sentido histórico. La hermenéutica, entonces, podría muy bien sugerir que ese sentido es el de la *phronesis*: no en vano, ésta es, antes que nada, una sabiduría moral que contiene en sí una «especie de experiencia, es más, [...] quizá la forma fundamental de experiencia.»²⁸ La *phronesis* es el saber que puede aplicar un saber universal en una situación concreta contingente y hace de esa aplicación la acción misma, en la que el agente se sabe a sí mismo y se constituye. Pero si la historia efectiva puede mediar en las discontinuidades de pasado y presente, si puede remontar la fractura del tiempo de modo que recordar el pasado sea hacerle justicia en el presente, es porque hay una sabiduría capaz de percibir el significado universal que llega a tener un daño particular; en concreto, los reiterados daños particulares de la historia, integrándolos como un límite propio en su memoria. No en vano, hacia 1923, el joven Gadamer se sorprendía cuando el algo menos joven Heidegger sobreinterpretaba la sentencia aristotélica: “En la *phronesis* no hay olvido (*phroneseos de ouk esti lethe*)” (*Et. Nich.* VI, 1140 a 30) diciendo que eso era la conciencia moral, (*das Gewissen*)²⁹: un saber moral de sí, pues. En realidad, el interés de Aristóteles en ese pasaje era señalar que el saber de la *phronesis*, a diferencia del saber de la ciencia o de la técnica, es un saber que no se olvida. Quizá más a pesar de Heidegger que del Gadamer que hemos intentado leer aquí, podría leerse, entonces, que si la *phronesis* no se olvida, si es un saber de sí, es precisamente porque *ella no olvida*, es memoria.

27. Véase *Warheit und Methode*, cit. págs. 312-317.

28. id. pág. 328. Para el análisis gadameriano de la *Phronesis*, véase *Wahrheit und Methode* cit. págs. 317-329.

29. *Selbstdarstellung*, en GW II, 485. Véase la comunicación de Pablo Redondo, “Gadamer y su lectura de la *Phronesis*: ¿enseñanza de Heidegger o motivo de discrepancia radical?”, en: Acero, J.J. et alii (eds.), *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica*, Distribuciones Reprográficas de Granada, Granada, 2003, págs. 111-118.

CAPÍTULO 24
COMPRENSIÓN Y CONVALECENCIA
—POR UNA CRÍTICA
EXISTENCIAL DEL NIHILISMO PATOLÓGICO—*

LUIS SÁEZ
Universidad de Granada, España

En mi intervención quisiera intentar mostrar que las condiciones de la comprensión, tal y como Gadamer las ha investigado, pueden ser interpretadas como condiciones de la salud, considerada ésta, no en cuanto estado anímico meramente psicológico, sino en cuanto rasgo de la existencia en un sentido ontológico.

Esta afirmación puede causar al inicio cierta extrañeza, fundamentalmente porque nuestro autor ha sido acusado de no tener en cuenta el nexo interno entre comprensión y patología. Y, sin embargo, esto es falso, pues ha sido el mismo Gadamer quien ha afirmado que “la salud es el ritmo de la vida”¹ y que la posición del hombre “dentro de la totalidad del ser es (...) la de una enfermedad equilibrada”². Por ello, quisiera comenzar situando la originalidad de la perspectiva gadameriana por contraste con la concepción del oponente (parágr. 1). A continuación, indagaré el nexo entre comprensión y salud (parágr. 2). Finalmente intentaré mostrar que una concepción ontológico-existencial de la

* Este trabajo forma parte de las investigaciones llevadas a cabo gracias al proyecto BFF2002-02423 del Ministerio de Ciencia y Tecnología, cofinanciado con FEDER.

1. Gadamer, H.-G., “El estado oculto de la salud” (orig.: 1991), en *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 2001 (orig.: *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993), p. 129.

2. Gadamer, H.-G., “Acercas del problema de la inteligencia” (orig.: 1964), en *El estado oculto de la salud*, op. cit., p. 56.

salud puede hacerse eficaz en orden a interpretar el sentido de ese nihilismo que, según Nietzsche y Heidegger, se ha adueñado de Occidente (parágr. 3).

1. ¿COMPRENDER COMO CONVALECER? EL CONFLICTO ENTRE LAS PERSPECTIVAS ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL Y PROCEDIMENTAL-ILUSTRADA

De acuerdo con la perspectiva de los nuevos ilustrados (Apel y Habermas) puede decirse que la comprensión es siempre *convaleciente*, en la medida en que se ve afectada por *patologías* originadas por fuerzas heterónomas que afectan de modo exógeno a la posibilidad de un diálogo racional y, así, a la interpretación del sentido en que consiste la tarea hermenéutica. Por eso, reprochan a Gadamer que no haya prestado atención al fenómeno de la comprensión patológica en cuanto *comprensión distorsionada*³, cuya eliminación implicaría para ellos implantar paulatinamente en la historia las condiciones formales que posibilitarían idealmente un ejercicio de los juicios libre de dominio y de todo influjo extraño. Persiguiendo esa *idea regulativa y contrafáctica* infinitamente en la historia acontece, sentencia Apel, la auténtica odisea de la comunidad, a saber, la que conduce a una *autoterapia de la humanidad*⁴.

Quisiera señalar, de antemano, que aquí anida una intuición correcta pero insuficiente y unilateral. He tratado esta cuestión en otro lugar⁵, pero no puedo presentar aquí más que una sucinta semblanza, aplicada, por lo demás, al problema que nos concierne. A mi juicio, no podemos imaginar la salud del comprender sin que éste se ejerza en las condiciones de un libre diálogo, no coaccionado. Ahora bien, el modo en que esto es pensado por Habermas y Apel implica que la salud de la inteligencia comprensiva se funda sólo y exclusivamente en el procedimiento formal que la acoge y la justifica, y no en la textura interna de los contenidos concretos que porta. La salud del comprender dependería, así, de las condiciones procedimentales de su justificación en el plano reflexivo y no de las condiciones de constitución en las que arraiga su génesis en el espacio de la vida pre-reflexiva. Esta perspectiva del problema es la que pongo aquí en tela de juicio.

3. V. Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990 (orig.: 1982), cap. 5; Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985 (orig.: 1973), Vol. II, pp. 91-145.

4. Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía*, op. cit., Vol. II, p. 119 s.

5. Sáez Rueda, L., "Facticidad y excentricidad de la razón", en Blanco Fernández, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez Rueda, L. (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 228-250.

Ahora bien, ¿en qué sentido podríamos decir que la génesis existencial del comprender es evaluable desde el punto de vista de la salud? ¿Qué puede significar "salud" cuando aplicamos este concepto a la génesis de un punto de vista sobre el mundo? Sin duda, algo parecido a su *vitalidad immanente*. La comprensión puede ser más o menos penetrante en función de la vitalidad que asiste a su germinación desde el suelo nutricional de la existencia. Y ésta es precisamente la acepción de salud que el ilustrado excluye como digna de consideración. El propio Habermas ha afirmado que las anomalías que pueden sobrevenirle a la interpretación dialógica del mundo no pueden ser entendidas como "síntomas de un decaimiento de la vitalidad"⁶.

¿No encierra esta exclusión un error? Para percatarse de que Habermas y Apel no aciertan en este punto basta, tal vez, la siguiente consideración. El cumplimiento de las condiciones procedimentales de un discurso no excluye en absoluto que el objeto del diálogo y la opinión forjada en común sean en realidad fútiles e insignificantes desde el punto de vista de su valor para la existencia. Y es que la relevancia de lo que se discute, su pertinencia o audacia respecto a los auténticos retos que la existencia plantea, no pueden ser extraídos de la adecuación de la comprensión a condiciones procedimentales. La comprensión incorpora una dimensión *intensiva* que, por así decirlo, no aparece en el plano *horizontal* de la discusión, en el que se suceden juicios y justificaciones, sino en el plano *vertical* que enlaza nuestras interpretaciones sobre el mundo con las demandas de la facticidad existencial. La experiencia comprensiva no se agota en la interpretación expresa del mundo que porta y que, en cuanto contenido, puede ser sometida a la prueba de la discusión argumentativa. Dicho contenido es, como la punta de un iceberg, una presencia ante nosotros bajo la que se abisma una emergencia dinámica, una génesis vertical desde la vida. Es *acontecimiento*. Y la salud, en cuanto vitalidad de este acontecer, es la condición de que un diálogo no sea sólo justo, igualitario o pacífico, sino al mismo tiempo, productivo, enriquecedor y desvelador. Constituye para mí un reto todavía irresuelto el modo en que ambas dimensiones, la *horizontal-discursiva* y la *vertical-genética*, interseccionan, y creo que para el esclarecimiento de esta última es preciso poner en obra una pluralidad de perspectivas, que incluyen, al menos, la fenomenología psiquiátrica y la crítica genealógica al estilo foucaultiano. Dejo a un lado este problema, para mí el más central y difícil⁷ y, en este lugar, me cifo exclusivamente a extraer del pensamiento de

6. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1989 (orig.: 1986), p. 249.

7. He esbozado esta problemática en Sáez Rueda, L., "¿Es posible una razón crítica sin recurso a Ideas Regulativas?", *Isegoría*, 26 (2002), pp. 257-275 y en la versión alemana

Gadamer lo aprovechable en orden al esclarecimiento del segundo plano de los mencionados, el de la génesis.

Para comenzar, hay que señalar que Gadamer ha contribuido a hacer frente a la propensión ilustrada a entender la crítica de patologías como una guerra intestina desde y contra la facticidad del existir, en pos de un ideal contrafáctico. Pues nos invita a considerar que la finitud no es una limitación del comprender, sino una potencia positiva que la hace posible, de modo similar a como la iluminación de una habitación procede positivamente de la concreta apertura lumínica de una lámpara, una apertura, por lo demás, que hace visible un sector a condición de rasgar la oscuridad y de que ésta se mantenga como un fondo sin cuya persistencia no sería posible la luz. Por eso, su posición más básica incide en el nexo interno entre la salud del comprender y la fidelidad a la finitud. La salud es un “ser-ahí (*Da-sein*), un estar-en-el-mundo, un estar-con-la-gente”⁸. Lo que llamamos “salud” coincide, pues, con el comprenderse-en-situación, abriendo desde ese “ahí” el horizonte en cuyo seno cobra sentido el ser de lo que nos rodea. Y como éste es nuestro modo de ser en la facticidad, a la que *ya siempre* pertenecemos, la salud pasa desapercibida; permanece —dice— en *estado oculto*⁹.

Ahora bien, ¿posee este modo de ser, que permanece oculto, grados, le es propio un modo de elevación y también de desfallecimiento? ¿Cómo podríamos atribuirle grados a una dimensión que es, en sí misma, intensiva? La intensidad es una medida de la fuerza, por lo que la salud del comprender debe depender, de alguna forma, de su fortaleza. Nos lo corrobora Gadamer, señalando que, en la salud, “apenas si experimentamos las fatigas y los esfuerzos”, que nos “mostremos emprendedores y abiertos al conocimiento” y que, en definitiva, es un “sentirse satisfecho con los problemas que le plantea a uno la vida y mantenerse activo en ellos”¹⁰.

Esta vinculación con la fortaleza se irá perfilando a lo largo de nuestra pesquisa. Interesa ahora señalar que en el mismo contexto de reflexión nos invita Gadamer a reparar en la circunstancia de que ese estado está amenazado constantemente por la enfermedad. Es en este punto donde se nos abre un interesante contraste con la posición del ilustrado. Desde la perspectiva hermenéutica, la autocomprensión enferma se nos manifiesta como un modo de ser en

corregida de ese trabajo, “Die Spannung zwischen existenzieller und reflexiver Pathologiekritik”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51, 6 (2003), pp. 927-948.

8. Gadamer, H.-G., “El estado oculto de la salud”, *loc. cit.*, p. 128.

9. V. *Ibid.*, 122 s.

10. *Ibid.*, p. 128.

virtud del cual el hombre no está próximo a sí; es una falta de “coincidencia con uno mismo”¹¹. Ahora bien, a diferencia de la lejanía del sujeto respecto a lo que dicta autónomamente la ley de la razón, esta lejanía del *Da-sein* respecto a lo que reclama su esencia se produce cuando se desvincula de aquello que siempre lo trasciende y que es para él indisponible: la facticidad del existir. Ocurre entonces que pierde la *fuerza directriz* que es inherente a su mantenerse en una perspectiva finita; queda desarraigado de su *ser-ahí*; y como consecuencia de ello ya no empuña el proyecto de existencia que la situación concreta le reclama. Ha experimentado un desfallecimiento de lo que Heidegger, en *Sein und Zeit*, entiende como un existenciario: el *ser-en-posibilidad*¹². Precisamente por eso no puede afrontar con sentido la multitud de posibilidades que le salen al encuentro. No puede organizarlas, o, como diríamos en espíritu merleau-pontyniano, no puede generar desde sí el escenario del mundo, en el que siempre hay un primer plano, un fondo, relieves que destacan, o figuras que permanecen en penumbra¹³. En términos gadamerianos: no es capaz de poner medida en la multiplicidad de lo que lo rodea y establecer así un balance. Por eso define Gadamer la enfermedad como una “falta de equilibrio”¹⁴.

Salta a la vista la inteligencia lingüística de nuestro autor, pues ¿no decimos en la vida cotidiana que el enfermo es un desequilibrado? Ahora bien, ese desequilibrio, en contra de la opinión más extendida, no es lo excepcional en la existencia, sino lo más próximo y habitual. La vida, considerada globalmente —dice Gadamer— es un continuo fluir en el que el equilibrio se estabiliza una y otra vez. La posición del hombre “dentro de la totalidad del ser” es la de una “enfermedad equilibrada”, como he adelantado.

En cualquier caso, vislumbramos aquí una curiosa proximidad con la perspectiva ilustrada. El comprender se revela también, en el pensamiento de Gadamer, como un *convalecer*, como un movimiento en que se pone en obra incesantemente el tránsito desde la enfermedad a la salud. Existimos incursos en la promesa de curación, como un restablecimiento del equilibrio. Ahora bien, esta real proximidad con el crítico de patologías coimplica al unísono una profunda distancia. Pues la promesa de recuperación que anima al convaleciente,

11. *Ibid.*, p. 123.

12. Cfr. Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, México, FCE, 1951 (orig.: 1927), parág. 31.

13. Merleau-Ponty expresa algo parecido, en efecto, refiriéndose a la “espacialidad de situación” que es inherente a nuestra inserción carnal en el mundo. V. *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975 (orig.: 1945), pp. 117 ss.

14. Gadamer, H.-G., “El estado oculto de la salud”, *loc. cit.*, pp. 128 ss.; tb. “Apología del arte de curar” (orig.: 1965), en *El estado oculto de la salud*, *op. cit.*, pp. 50 ss.

no es, desde la perspectiva gadameriana, el anhelo de un volver a apropiarse de sí mismo en la autonomía de la conciencia. Ocurre más bien al contrario. El hombre toma conciencia de sí, no en la salud, sino en la enfermedad. La salud es lo que permanece oculto. Sólo cuando el *Da-sein* experimenta que “algo va mal” se inhibe su inmersión en el proyecto de existencia en el que habita y la comprensión se vuelve sobre esa inhibición como si fuese “una perturbación que ya no puede ser pasada por alto”. De ese modo, la conciencia revela poseer un sentido ontológico que contradice al cartesianismo subyacente al ilustrado. No nos eleva sobre la existencia interponiendo una distancia reflexiva; más bien acontece, como un modo de autocomprensión, en el seno de la facticidad existencial, y de un modo tal que nos “arroja” —dice Gadamer— a nosotros mismos¹⁵. Por la misma razón, la salud no consiste en una autoapropiación en la que el sujeto se hace presente a sí mismo; es una desposesión, una suerte de olvido de sí que, paradójicamente, nos vuelve “en sí” al permitirnos poner la mirada de nuevo en el proyecto de nuestra existencia¹⁶.

La distancia afecta al concepto de patología en cuanto tal. Para el francfortiano, como he dicho, ésta se produce por obra de una fuerza exógena a la esfera de propiedad del sujeto. Es una distorsión que acaece a lo propio por la coacción de un poder extraño. Por el contrario, la enfermedad, desde la perspectiva hermenéutica, le sobreviene a la autocomprensión existencial, por así decirlo, desde su interior: es una *perturbación* del comprender que lo desquicia de modo inmanente. Ese *desquiciamiento* no le adviene al *Da-sein* desde fuera, opera en su *ser-en-el-mundo* sacándolo de sus goznes. El enfermo, el *desquiciado*, no sufre el impacto de un influjo extraño. Se convierte en un extraño para sí mismo, en la medida en que se le escapa el arraigo, en que se debilita la raigambre que lo sostiene en la tierra de su propia vida. El convaleciente es un desarraigado. Esto, creo, puede explicar que para Gadamer la perturbación consista en una especie de “exclusión de la vida”¹⁷.

No es difícil reconocer en esta concepción ecos nietzscheanos. En *Así habló Zaratustra* el portavoz del superhombre se presenta a sí mismo como un convaleciente¹⁸. No extraña, pues está incurso en un proceso de curación respecto a la enfermedad del platonismo. En uno de sus escritos más brillantes, Heidegger esclarece semánticamente el sentido de esa situación. El *convaleciente* (*das*

15. Gadamer, H.-G., “Acerca del problema de la inteligencia” (orig.: 1964), en *Ibid.*, pp. 59-75. V. pp. 67-70.

16. Cfr. Gadamer, H.-G., “El estado oculto de la salud”, *loc. cit.*, p. 128.

17. “Acerca del problema de la inteligencia”, *loc. cit.*, p. 70.

18. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972 (orig.: 1892): “El convaleciente” (pp. 302-310).

Genesende) es el que anhela volver al hogar. Convalecer significa estar en camino hacia sí mismo, una añoranza (*Sehnsucht*) de proximidad respecto a sí y un *padecer* sufriente (*Sucht*) iluminado por la esperanza (un *sufrimiento divino*, en términos nietzscheanos)¹⁹. Pero esta anhelada proximidad no indica la meta de una praxis racional ni se hace depender de las condiciones procedimentales de ésta. Apunta, más bien, a un modo de situarse el hombre en el seno de la vida (como un espacio pre-reflexivo); tiene como horizonte, podría decirse, un “modo de ser”. La salud, así, se convierte en objeto de la ontología y no, como en Habermas y Apel, de ciencias sociales con incidencia *explicativa*²⁰. Ontológica fue la perspectiva de Nietzsche, si la interpretamos en toda su profundidad. Ciertamente que, al vincular el asunto de la filosofía primordialmente a las cuestiones de la salud y de la enfermedad alentó explícitamente el nexo entre filosofía y psicología²¹. Ahora bien, es claro que esta última es pensada ahí, no como un desenmascaramiento de procesos meramente psíquicos, sino como una investigación sobre el modo en que el hombre ha interpretado su ser a lo largo de la historia de Occidente. Dicho esto, no obstante, conviene no pasar por alto que esta herencia nietzscheana incuba en la concepción de Gadamer a condición de pasar por el tamiz de la fenomenología, tal y como ésta torsiona y se transforma en virtud de la problemática heideggeriana de la pertenencia humana al ser.

Desde semejante prisma ontológico, en el que la noción de “vida” es suplantada por la de existencia, es necesario seguir preguntándose por el sentido de esa “proximidad a sí” que rodea al concepto de salud y, desde ahí, por las condiciones de ésta.

2. LAS CONDICIONES DEL COMPRENDER COMO CONDICIONES DE LA SALUD. EL PODER-DE-SER-AFECTADO

¿Qué cabe entender, entonces, por salud en cuanto “coincidencia consigo mismo”? Desde luego, es un modo de ser autónomo, en el sentido más sencillo que confirmó Kant a este término, es decir, un modo de fidelidad a sí mismo.

19. Cfr. Heidegger, M., “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?” (orig.: 1953), en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ods, 1994, pp. 92-98.

20. Se trata de las “ciencias sociales críticas”, que, dirigidas por el interés emancipatorio, median el método de la comprensión con el de la explicación de pautas sedimentadas en forma de cuasi-leyes del comportamiento. V., p. ej., Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía*, *op. cit.*, Vol. II, pp. 114-120.

21. V., p. ej., el Prólogo de Nietzsche a *La Gaya ciencia* (orig.: 1887).

Ahora bien, la autonomía no acontece en este caso como fidelidad respecto a la norma de la razón, sino respecto a la demanda de la existencia situada. Es un acontecimiento que P. Ricoeur ha definido como "mantenerse en sí"²², que es la traducción literal del término alemán aplicado cotidianamente a aquel que puede dirigir la vida desde sí mismo: *Selbstständigkeit*. El *mantenerse-en-sí* posee una textura cualitativa y, como al comprender, le es propia la dimensionalidad vertical e intensiva del acontecimiento: constituye un modo de autoafección que se pone en obra en el existir, permitiendo algo así como un *mantenerse erguido*. Para decirlo en el espíritu de J. Nabert²³, no es una concordancia entre un acto y una norma, lo que implica elevarse desde la acción a la altura que ésta reclama, sino un "estar a la altura de sí mismo".

Se verá que pensar correctamente este modo de "auto-coincidencia" implica excluir una interpretación "identitaria" de su sentido. Pero antes quisiera llamar la atención sobre la circunstancia de que en este momento de nuestra pesquisa nos asalta de forma renovada la cuestión fundamental que he planteado al comienzo. Si la salud es una magnitud intensiva, ¿cómo podemos determinar grados en la vitalidad del comprender? ¿en virtud de qué patrón de medida podemos decir que, en el seno de la existencia, el comprender experimenta un desfallecimiento o una intensificación de su vitalidad? La respuesta de Gadamer es taxativa: hay, efectivamente, grados de intensidad en la coincidencia con uno mismo, en la altura o bajeza del comprender, pero ese estado, en el que se juega la salud, no puede medirse, pues tiene la medida en sí mismo²⁴. Y es que, podríamos añadir, una comprensión sana no puede entenderse como caso subsumible en una regla. No hay regla para la vitalidad del comprender, pues la experiencia de la comprensión, en cuanto acontecimiento indisponible, es lo irreglable por excelencia.

Dicho esto, la sombra del relativismo se cierne sobre la hermenéutica gadameriana. ¿No tendrá razón, al fin y al cabo, el francfortiano? Si no hay medida externa de la salud del comprender, entonces ésta depende de la subjetividad del individuo o de las querencias relativas de épocas o culturas. Ahora bien, esta delicada situación a la que nos ha arrojado Gadamer no debe colapsar nuestra pesquisa. En honor a Gadamer, hemos de realizar un esfuerzo por pensar desde él o, quizás, por desocultar lo impensado que anida su en su pensa-

22. V. Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996 (Orig.: 1990), pp. 118 ss.

23. V. Nabert, J., *Éléments pour une éthique*, París, Aubier, 1971 (1ª ed.: 1943), pp. 19-47 y cap. VII.

24. "El estado oculto de la salud", *loc. cit.*, p. 123.

miento. En vista a ello, ensayaré a continuación una hermenéutica de la hermenéutica gadameriana.

Una de las aportaciones más importantes y penetrantes de Gadamer a la historia del pensamiento reside en que, habiendo descreído del universalismo ilustrado, ha hecho frente al relativismo con mucha inteligencia. Ciertamente que se comprende cada vez de un modo diferente²⁵, pero ello no significa que la interpretación esté condenada, en sí misma, a la arbitrariedad. La experiencia hermenéutica posee su propia normatividad, a saber, la que emana de su propia estructura, la del "círculo hermenéutico"²⁶. El comprender exige que el intérprete se instale adecuadamente en él, pues en caso contrario su interpretación se escora hacia el arbitrio. Si esto es así, estamos autorizados, me parece, a esclarecer las condiciones que reclaman del intérprete una adecuada inmersión en el círculo hermenéutico en el sentido de condiciones sin cuyo cumplimiento el comprender pierde su fuerza intensiva, su poder de penetración, su vitalidad. Tales condiciones, pues, coinciden con las de la salud. Tampoco por este camino será posible determinar reglas para la medición del grado de enfermedad o salud, pues la circunstancia de que ésta es irreglable no puede ser soslayada. Ahora bien, por este camino habremos, al menos, encontrado criterios para la identificación de la comprensión perturbada, desfalleciente y, así, un estímulo y una orientación para apartarla de nosotros. A quien se pregunte si esta identificación puede servir para avanzar en salud se le puede responder con un no y con un sí. No, si partimos de una concepción del avanzar como un progreso asintótico hacia una comprensión sin fisuras. La interpretación del mundo no es susceptible de ser encauzada en la dirección de una paulatina *Aufhebung*, superación, en pos de una comprensión transparente. Esta misma concepción ya es enfermiza, pues supone que la oscuridad yacente en todo comprender es un estorbo para éste y una dimensión a la cual se le pueden restar cantidades. Cuando en realidad, como hemos visto, la genuina comprensión, en cuanto finita, se yergue sobre el ocultamiento de sentido, sobre la oscuridad, como una potencia positiva de su acaecimiento. La plena visión, la salud sin merma, coincidiría curiosamente con esa impotencia del "ángel" para comprender que Rilke, en sus *Elegías*, contrapone a la grandeza del mortal. Pero se puede responder con un sí, si partimos de una concepción del avanzar como un progreso en la conciencia de la responsabilidad con nosotros y respecto al mundo. Pues el hombre, como un ser entregado de manera ineluctable a la responsabilidad de

25. V. Gadamer, H.-G., *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1984 (orig.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1951), pp. 366 ss.

26. Cfr. *Ibid.*, pp. 331-338 y 360-370.

hacerse a sí mismo comprendiendo, se hace indigno y miserable cuando, por cobardía, desidia o arrogancia, se hurta a esa responsabilidad a la que la existencia finita lo ha arrojado.

Pues bien, puesto que esta indagación es también finita, me limitaré a tomar en consideración la que podría ser condición fundamental del comprender, de la cual el resto de condiciones depende y se desprende.

La condición a la que me refiero concierne a la capacidad de escucha y al poder de ser-afectado. Dice Gadamer, esclareciendo el concepto de “círculo hermenéutico”, que la comprensión exige del intérprete, oír la voz de lo que pretende aprehender, abrirse a la interpelación que procede de la *cosa misma*. Esta afirmación, me apresuro a señalarlo, no concede un ápice de valor al misticismo. La *cosa misma*, el *interpretandum*, puede ser el sentido de un texto, el de la palabra del otro y también, la demanda del mundo o de nuestro “sí mismo”. Me gustaría poner un ejemplo. Tomemos el caso del otro para apaciguar la sospecha, pues aquí sí se puede decir con pleno rigor y sin temor a que se nos tache de místicos, que él nos habla, que nos dirige la palabra. Pues bien, todos habremos experimentado alguna vez el desconuelo que produce un interlocutor máximamente apresurado, activo y, paradójicamente, amablemente comprensivo. Le hemos dirigido la palabra. La palabra, dice Gadamer, abre un mundo. En efecto, en este ejemplo, nuestro mundo. Sea éste el de un desasosiego. El desasosiego no es (los lectores de Pessoa lo saben muy bien) un sentimiento puntual. Cuando nos apresa de veras habitamos en él cada hora y cada minuto. Todo lo que hacemos y tocamos se instala en él como si fuese su hogar. Nuestra palabra porta ese mundo y, dirigida al interlocutor, se busca a sí misma. Queremos explicarle nuestro desasosiego y al hacerlo anhelamos comprenderlo, pues, en realidad, no sabemos cómo ni por qué estamos en él. De pronto, el oyente, apenas comenzado nuestro discurso, nos asalta: “lo que te ocurre —dice— es que tienes demasiado trabajo, tómate un descanso”. A pesar de su amabilidad, el amigo no ha comprendido nada. Puede que nuestra experiencia arraigue en otra circunstancia. Pero incluso en el caso en que, efectivamente haya despertado en nosotros a causa del excesivo trabajo, este último es un hecho puntual, un mero estado de cosas. Y es el caso que el desasosiego ya nos ha invadido y adquirido vida propia, se nos ha escapado de las manos. Se ha transfigurado en un modo de ser que irradia a todos lados. Esa vida propia del desasosiego, que nos ha tomado como a su presa, tiene un *sentido* irreducible a cualquier tipo de causa, es un estado cualitativo y no un efecto cuantificable; es un todo englobante de sentido, un *mundo*. Y el oyente lo ha desoído. Para comprender al otro hay que dejarle hablar, detener la precipitación de nuestro juicio, de forma que, al escuchar, nos sintamos afectados por lo que oímos. Sólo así nos introduciremos en la inmanencia misma de lo que se nos

dice. Nuestra comprensión, entonces, crece y se vigoriza en la medida en que nos dejamos afectar por la inmanencia de ese mundo que porta la palabra. Eso es lo que hay que entender por interpelación de la cosa misma.

Pero ¿qué significa, más exactamente, “dejarse-afectar”? Entendido como un acontecimiento no meramente psicológico, sino ontológico, significa “dejarse-ser” y “dejar-ser-al-otro”. Es un modo de *pasividad activa*. Pasividad, en cuanto no constituye un poner-se enfrente y como en estado de alerta, sino un deponer nuestra compulsiva propensión a dictar la regla de lo que hay que discernir desde la lejanía reflexiva. Esa pasividad es activa porque da lugar a la apertura de un campo de juego que permite la recepción de lo que nos viene al encuentro y “ponerlo en juego”. Al dejarnos-ser dejamos en libertad el poder para aprehender lo que acontece. Pero así dejamos ser, al mismo tiempo, al otro; nuestra intervención en el diálogo le afecta a él porque él ya nos ha afectado. De ese modo, lo acompañamos en un movimiento en virtud del cual puede, *dejándose llevar, dejar en libertad* el sentido de lo que le acontece.

¿Y no es este poder de ser afectado, en cuanto dejarse-ser, una condición de la salud? Para que el *Da-sein* no pierda el equilibrio, tal y como lo hemos aclarado, ha de empuñar la finitud, la posibilidad de existencia en la que se encuentra. Pero ello no puede ocurrir si no se deja afectar por lo que la situación misma reclama desde sí. Para ello debe dejarse-ser, de modo que la interpelación de la existencia concreta penetre en su propia auto-comprensión. Pensemos esto ahora desde la perspectiva del diálogo. El otro es el enfermo. ¿Cómo podemos contribuir a su *curación* si nosotros mismos no nos dejamos-afectar por él dejándonos-ser por medio de la escucha? Con acierto dice Gadamer que tratar la enfermedad significa tratar bien al otro y esto, a su vez, no coaccionarlo, no forzarlo a la salud. El curar, sentencia, implica liberar al otro en lo que le era propio y de lo que ahora ha quedado desligado. “El arte de la medicina alcanza su perfección cuando se repliega sobre sí mismo y deja en libertad al otro”²⁷. De ahí que la salud, si implica autorreflexión, es en la medida en que ésta se pone al servicio de la autoafección pre-reflexiva. Pues la reflexión, dice nuestro autor, “es un acto motivado, condicionado, que tiene móviles que no pueden administrarse con libertad”²⁸. Tales móviles indisponibles, en el caso de la enfermedad, son precisamente los que uno no puede poner, sino los que aparecen en el dejarse-ser, a saber: la llamada del dolor y de la voluntad de vivir²⁹.

27. “Acerca del problema de la inteligencia”, *loc. cit.*, p. 57.

28. *Ibid.*, p. 68.

29. *Cfr. Ibid.*, pp. 65-71.

Llegados a este punto, hemos hecho ya intervenir la interpelación de la cosa misma como algo que proviene de la existencia en cuanto tal. El otro habla y nos interpela, pero ¿qué es esto de que el mundo mismo hable interpelando? Para alejar la sospecha de misticismo recorreré un tránsito intermedio a través de lo que significa para Gadamer *hablar*.

Cuando nos dejamos-ser y hablamos, bien al otro, bien en nuestro fuero interno, nuestra propia palabra, como dice Gadamer, se convierte entonces en "diciente"³⁰ (o en "palabra hablante", si seguimos a Merleau-Ponty³¹), porque, a diferencia de la palabra gastada y desfallecida, ("hablada", según el fenomenólogo francés), no se limita a transmitir un significado ya acotado de antemano y cosificado, un significado que a fuerza de ser dicho ya no nos afecta, tal y como ocurre a menudo cuando, ante el televisor, se nos comunican tragedias de sentido tan profundo que son imponderables y las oímos como si fuesen meros hechos cuyo significado "está claro", para olvidarnos de ellas después de un efímero, autocomplaciente e hipócrita amago de indignación. La palabra se hace "diciente" porque, afectada por la experiencia, eleva lo que ella reclama, dejando que sea ella, la experiencia misma, la que habla en nombre propio a través de nuestro decir. Cuando emerge esta palabra diciente, el que habla se deja ser, se deja afectar y, por eso, se convierte en rehén de lo que la experiencia acoge. Para percatarse de que esa pasividad del habla es activa imagínese la experiencia auténtica de dejarse-ser al oír la tragedia. Ningún hombre con coraje podrá, en ese estado, evitar *dejarse-ir* por el sufrimiento compartido y, así, *dejarse-reclamar* por el recuerdo vivo y por la necesidad de actuar.

De modo que el mundo habla e interpela. No es sólo el otro, sino la realidad de la existencia en la que el otro se encuentra. Siempre es la existencia la que nos interpela, sea cual sea su *cosa misma*, pues ésta no es más que lo que acontece en el "ahí" del existir: ora la guerra, ora la fiesta, el trabajo o cualquier otro modo de habitar el mundo. Y la condición central de la que depende la salud del comprender radica en el poder de dejarse-ser, de tal modo que dicha interpelación nos afecte.

Por paradójico que parezca a primera vista, la "coincidencia consigo mismo" que acompaña a la salud no designa, según este resultado, una forma de "interioridad", como si en su seno, en el "dentro" cuyos márgenes circundan, aconteciese una *identidad de sí a sí*. Más bien parece implicar el "mantenerse" en una "exterioridad" (la de la *ec-sistencia*), en la que acontece un modo peculiar

30. V. Gadamer, H.-G., "Acerca de la verdad de la palabra" (orig.: 1971), en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.

31. V. Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 213.

de *diferencia*: el estar en sí como des-posesión, el "volver al hogar" como habitar *lo otro* (la interpelación que reclama, desde sí, escucha). Sin duda podría trazarse con ello un puente entre la óptica gadameriana y la concepción heideggeriana de la pertenencia al ser en cuando diferencia óptico-ontológica³². Esto nos saldrá al encuentro en breve.

Quisiera ahora mostrar de qué forma el resultado al que hemos llegado puede servir para diagnosticar las patologías de nuestra época en cuanto expresión del nihilismo en un determinado sentido.

3. LA SALUD, DESAFÍO AL NIHILISMO PATOLÓGICO

El dejarse-ser, en un sentido positivo, es una experiencia que nos conduce a aferrarnos a la facticidad, a vitalizar el vínculo en virtud del cual somos *ser-en-el-mundo*. Pero ese suelo al que nos adherimos es, por otra parte, un fondo sin fundamento. En él no encontraremos un entramado de principios, deberes o normas bien cimentado, seguro y estable, sino más bien, el devenir mismo del acontecer. El acontecer es la dimensión intensiva y vertical de la existencia, y, en cuanto tal, es, como decía Heidegger, una abismo, un *Ab-grund*. Semejante carecer de fundamento, señalaba el maestro de Gadamer, es la nada del ser, una nada que es susceptible de ser pensada también como el ocultamiento del ser mismo en el ad-venir a presencia³³. Es un fenómeno al cual ya nos hemos aproximado a través del pensamiento gadameriano, pues decíamos que el existir situado, inserto en la finitud, supone, al unísono, un comprender que ilumina nuestro mundo y una precomprensión subyacente sobre la que éste se yergue y que sub-siste necesariamente, como la oscuridad que acompaña y permite la luz. Pero esa, opaca, impenetrable precomprensión o, en términos heideggeria-

32. Pienso aquí en la diferencia "óptico-ontológica" como trascendimiento del ser respecto al ente y fenómeno del simultáneo descubrimiento-encubrimiento. En nuestro contexto resulta interesante la aclaración que el propio Heidegger hace del existir en oposición a la idea de un ser en la "interioridad". La existencia es un "estar fuera". Ello no coincide con un "apartarse" del interior de una inmanencia cualquiera. Es, en todo caso, un "estar dentro" (*Inständigkeit*) de ese "fuera" que es la "apertura del ser". Pero dicho "dentro" no es un espacio de identidad, pues la apertura es coincidente con el ocultamiento del ser (se podría decir, aunque Heidegger no lo exprese de este modo, que la apertura es, al mismo tiempo, su otro: el sustraerse del ser). Cfr. Heidegger, M., "Introducción a '¿Qué es Metafísica?' " (orig.: 1949), en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, especialmente pp. 303 s.

33. V. Heidegger, M., *Nietzsche* (orig.: 1961), Barcelona, Destino, 2000, Vol. II., pp. 199-206.

nos, esa ocultación del ser, no constituye una nada nula o vacía. No es una mera ausencia o sustracción de ser, sino potencia de ser desde el fondo abisal sin fundamento. Es, pues, una nada productiva. Sin ella, sin ese tácito velo de la existencia, no habría en modo alguno comprensión, que es siempre un desvelamiento. Por eso identifica Heidegger nuestra pertenencia al ser como experiencia del nihilismo, del estar arrojado al fondo sin fondo. Ahora bien, Heidegger advierte muy enfáticamente que semejante experiencia (a la que denomina "nihilismo en sentido *propio*") puede ser pervertida. Ello ocurre cuando el hombre se repliega sobre sí mismo y no dejándose-ser, ya no mantiene viva la escucha respecto a la interpelación que germina en la facticidad de su existencia. Acomodado en sí, hace oídos sordos al ser y lo condena, de este modo, a ser nada, pero ahora una nada que nada dice y nada reclama, una nada improductiva, vacía, que ni le afecta ni le concierne. Éste es, en terminología heideggeriana, el nihilismo en sentido *impropio*³⁴. En virtud del contraste con el concepto de "salud" que en este contexto abordo, me refiero a él como *patológico*. Pues queda claro que la enfermedad del comprender de la que habla Gadamer, en cuanto obstrucción del poder-ser-afectado y del dejarse-ser, coincide con el nihilismo que su maestro rechaza y repudia.

Pues bien, la expresión más cabal y más aguda del nihilismo impropio y, por tanto, del comprender más enfermo (en sentido gadameriano), es, para Heidegger, la comprensión *técnica* del mundo que viene preparándose en la modernidad y que alcanza poder ilimitado en la vida contemporánea, la nuestra³⁵. La comprensión técnica de lo real es la situación englobante en la que el hombre ya no experimenta su pertenencia al mundo, su ser-ahí, sino todo lo contrario: que el mundo le pertenece a él, y que ha de convertirse en su obra, en el producto de sus intenciones. Todo lo que existe degenera entonces en *existencias* (*Bestand*), en cosas que, como las que abundan en los mercados, han de estar ahí para ser consumidas por el hombre como materia prima y fuente de recursos, para servirle a él y para glorificarlo como señor absoluto de todo lo que hay sobre la tierra. Y para someterla, se transfigura en un hábil estratega, en un calculador que rebaja la dignidad de todo lo que posee grandeza a la vil condición de lo que vale en cuanto es medible, cuantificable y, así, de lo que se ajusta a la servidumbre del cálculo. De este modo, su relación con la naturaleza

34. Respecto a esta distinción entre nihilismo en sentido "propio" y en sentido "impropio", V. Heidegger, *op. cit.*, pp. 287-323.

35. Cfr. Heidegger, M., "Superación de la metafísica" (orig.: 1946) y "La pregunta por la técnica" (orig.: 1954), en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, pp. 63-91 y 9-39, respectivamente.

se convierte en usura y expolio, su relación con el otro en instrumentalización del semejante y exterminio del diferente, y, por poner cierre al extensísimo elenco de ejemplos que aquí cabría reunir, su relación con el saber se transforma en mero acopio de información cuantificable y en un modo de investigación que adquiere todos los rasgos de una empresa, en el sentido más comercial y usure-ro del término.

No es difícil asir, en este momento, la profunda concordancia entre Gadamer y Heidegger. El enfermo, interpretábamos, es un desarraigado, ha perdido su fe en la tierra. Podemos comprender ahora el peligro que se agazapa en esa enfermedad: el así des-terrado, se vuelve contra la tierra entera para ponerla a su disposición. Por eso dice Gadamer, de modo contundente, que el enfermo, por sustraerse a su ser-situado y no poder establecer, así, el balance entre las posibilidades que le salen al encuentro desde la posibilidad concreta en la que existe, quiere dominar cualquier situación posible. "En política es el oportunista sin principios; en la vida económica, el que usufructúa la coyuntura y no es de fiar; en el terreno social, el trepador"³⁶.

Pero en la concepción gadameriana de la comprensión enferma no encontramos sólo un enlace con Heidegger. Aunque es asunto hoy muy controvertido si Nietzsche captó mejor o peor que este último la esencia del nihilismo, hasta el punto de que el propio Heidegger lo incluye dentro del pensamiento nihilista en sentido impropio, no deseo desaprovechar la oportunidad que se me ofrece en este punto para sugerir el modo en que, a pesar de todo, la herencia nietzscheana persiste en el pensamiento de Gadamer. El sano es, para Nietzsche, el *fuerte*. La "coincidencia consigo mismo" que añora y busca el convaleciente se entiende aquí, pues, en términos de *fuerza*. ¿Y a qué nos referimos con ello? Con asombrosa agudeza, Deleuze insiste en que la fuerza implica un poder-de-ser-afectado³⁷. Pues ¿cómo podría ponerse en obra una fuerza si no ha sido afectada previamente por aquello respecto a lo cual se ejerce? Es más, la intensidad de la fuerza será mayor cuanto mayor sea la afección que padece.

Esta perspectiva nos permite incorporar un matiz interesante en el concepto gadameriano de salud y su dimensionalidad intensiva. La comprensión sana implica un poder-de-ser-afectado, un dejarse-ser. Pero el grado de esa pasividad, la intensidad de esa receptividad, determina también el grado y la intensidad de la fortaleza con la que se comprende, de la vitalidad del comprender. En definitiva, cuanto más profunda sea nuestra inmersión en la finitud del existir

36. Gadamer, H.-G., "Acerca del problema de la inteligencia", *loc.cit.*, p. 62.

37. V. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986 (orig.: 1967), pp. 90-93.

mayor será también la fuerza que nos asiste en el comprender. Ahora vemos que el dejarse-ser no es sólo abismarse en la interpelación de la facticidad existencial sino, al mismo tiempo, *erguirse* en y desde semejante fondo-sin-fundamento y alcanzar esa noble dignidad, esa extraña y serena grandeza, esa imponderable elevación, que concede la fortaleza.

Ahora bien, la fortaleza, en sentido nietzscheano —frente a lo que supone Heidegger—, no es la voluntad de dominio sobre la existencia, sino la voluntad de crecimiento y de afirmación de la vida a pesar del sufrimiento que ésta siempre implica. Esta impresionante concepción nietzscheana de la salud puede ser aprovechada en favor de Gadamer. Decía el hermeneuta que el sano se siente bien con sus problemas y les hace frente. En espíritu nietzscheano esto quiere decir que el sano no es un nihilista *reactivo* o *negativo*, es decir, alguien que al dejarse ser en la existencia sucumbe a la problematicidad que siempre incorpora. El sano es un *nihilista activo*³⁸, porque, habiendo asistido al ocaso de los ídolos, de los valores eternos, habiéndose instalado en el fluir de la existencia, que ya no tiene fundamento, pues es devenir, no se amedrenta por ello, sino que es capaz de afirmar la vida, de afrontar el riesgo, y también el dolor, que la finitud entrafía. El sano, en cuanto el hombre que posee *Heiterkeit* (serenidad jovial), no es el que no padece ninguna enfermedad, sino el convaleciente, que está en pos de sí, que conserva la esperanza y que, por ello, también puede vivir por encima de la *perturbación*.

¿Qué significa, en definitiva, haciendo una hermenéutica de la hermenéutica gadameriana, la salud del comprender? La salud del comprender significa: que el hombre, en cuanto convaleciente, tenga el valor para dejarse-ser en la finitud de la existencia de modo que pueda ser afectado por su interpelación y, respondiendo valientemente a ella, le sea entregado el don de la fortaleza.

CAPÍTULO 25 LA FRÓNESIS GADAMERIANA Y UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

MAURICIO BEUCHOT
UNAM, México

INTRODUCCIÓN

En este trabajo me interesará destacar la importancia que da Hans-Georg Gadamer a la prudencia o *frónesis* aristotélica en el ámbito de la interpretación. Da la impresión de que, para él, es la virtud hermenéutica por excelencia, o, por lo menos, el modelo de la interpretación, ya que lo que ella hace en el actuar moral es totalmente correspondiente con lo que se hace en el campo de la interpretación de los textos. Tiene muchas características que comparte con esta última, lo cual nos puede autorizar para hablar de una analogía entre la *frónesis* y la interpretación o actuación hermenéutica.

Trataré, pues, de señalar esas semejanzas proporcionales, aludiendo, además, al carácter sumamente analógico de la *frónesis*, y, por lo mismo, a la analogicidad que se esconde en la interpretación, de modo que resulte relevante o, por lo menos, plausible hablar de una hermenéutica analógica en la línea trazada por el mismo Gadamer. Comencemos por el lugar que asigna Gadamer a la *frónesis* aristotélica en el ámbito interpretativo o hermenéutico.

REIVINDICACIÓN GADAMERIANA DE LA FILOSOFÍA MORAL ARISTOTÉLICA

Gadamer da mucha importancia a la *frónesis* o prudencia. A través de Vico y la noción grecorromana del *sensus communis*, llega a la recuperación de la *frónesis* aristotélica. Ello es parte de su reivindicación, en seguimiento del pro-

38. La problemática aparece, sobre todo, en Nietzsche, "El nihilismo europeo", en *La voluntad de dominio* (traducción parcial de *Nachgelassene Fragmente*), *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, Vol. IV.

pio Aristóteles, del saber práctico y no sólo del saber teórico. Se inserta en su insistencia en el saber de lo concreto y no sólo en el de lo abstracto, como una capacidad de juicio de poder poner lo particular a la luz de lo universal. Es decir, tiene que ver con las circunstancias, lo cual es sumamente hermenéutico, pues es la relación al contexto. Pero añade que no sólo se trata de esto; tiene, además, el sentido de incorporar el lado ético del conocimiento. Dice: "Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético (*éxis*). En este sentido la *frónesis* es en Aristóteles una 'virtud dianoética'"¹. Además, Vico contraponía la retórica, o tópica, a la sola crítica. Con ello se dice que a la hermenéutica le corresponde no la verdad sino lo verosímil. Y tiene que ver con lo que Pascal denominaba el *esprit de finesse*, que es lo mismo que la sutileza, cualidad que el propio Gadamer reclama para el hermenéutica.

Pero también trata Gadamer de la *frónesis* a propósito del mismo Aristóteles, al hablar de la actualidad que tiene el Estagirita para la hermenéutica, sobre todo su *Ética a Nicómaco*. De hecho, sostiene que la comprensión es un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Esto es lo que hacemos en hermenéutica, colocar un texto en su contexto, que es lo mismo que colocar algo particular a la luz de algo general, que lo ilumina y desvela su sentido. Y esto es parecido, también, a lo que hace la *frónesis* en la ética, que, en lugar de buscar el bien abstracto de Platón, universal pero vacío, busca más bien lo que es bueno para el hombre, en esta circunstancia concreta. Aquí no se alcanza la exactitud del matemático, sino algo mucho más moderado, sólo se alcanza un perfil de las cosas, y con base en él hay que buscar la acción adecuada. Por eso tiene una parte de conocimiento, pero también de praxis concreta; por eso es una virtud mixta, teórico-práctica. Es decir, es un saber no vacío, está sumamente relacionado con la realidad. A lo que añade Gadamer: "Pues también *el problema hermenéutico se aparta evidentemente de un saber puro, separado del ser*".² No es un saber objetivo, como el de la ciencia, por ejemplo la matemática; es, más bien, algo que tiene que ver con el hacer. Por eso añade Gadamer: "Es verdad que una hermenéutica espiritual-científica no tendría nada que aprender de esta delimitación del saber moral frente a un saber como la matemática. Por el contrario, frente a esta

1. H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 51.

2. *Ibid.*, p. 385.

ciencia 'teórica' las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son 'ciencias morales'. Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo".³

Mas, al ser un saber teórico-práctico, la *frónesis* no se reduce a una *techne* o técnica, aunque también tiene su parte estratégica, instrumental o técnica. Gadamer comenta: "Es verdad que en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber técnico ni moral. Pero estas dos formas del saber contienen *la misma tarea de la aplicación* que hemos reconocido como la dimensión problemática central de la hermenéutica".⁴ Recordemos que, para Gadamer, la aplicación es un aspecto fundamental de la interpretación. Toda interpretación lleva una aplicación, y por ello toda interpretación es, también, una auto-interpretación. Para poder encontrar el lugar de uno mismo ante el texto y en su contexto. Con esto la *frónesis* entra en lo más íntimo y hondo de la hermenéutica. En efecto, ella tiene mucho que ver con la decisión moral, de las opciones éticas que se nos presentan; y esto tiene una gran semejanza con el saber para decidir entre las interpretaciones diversas que se nos presentan como posibles para un texto. Gadamer agrega a su reflexión sobre la *frónesis* el modelo de la interpretación jurídica, donde se da la jurisprudencia, que es *frónesis* aplicada al derecho, y además la virtud de la *epiqueya* o equidad, que es la habilidad para aplicar bien la ley general al caso particular, algo que también se hace eminentemente en hermenéutica.

Dice que ya Aristóteles vinculaba la *frónesis* con la comprensión, de modo que se puede decir que la *frónesis* es una de las formas de la comprensión. La comprensión no depende de una *teche*, sino de un hombre muy experimentado, que ha logrado conocerse y tener disponible una habilidad para moverse en las situaciones concretas, que ha aprendido de los casos. Pero no es el astuto o *deinós*, sino que el prudente o *frónimos* añade a su habilidad el actuar moral. Por ello Gadamer termina diciendo: "A modo de conclusión podemos poner en relación con nuestro planteamiento la descripción aristotélica del fenómeno ético y en particular de la virtud del saber moral; el análisis aristotélico se nos muestra como una especie de *modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica*. También nosotros habíamos llegado al convencimiento de que la aplicación no es una parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que determina a éste desde el principio y en su conjunto".⁵

3. *Ibid.*, p. 386.

4. *Ibid.*, p. 387.

5. *Ibid.*, p. 396.

LA FRÓNESIS EN LA HERMENÉUTICA

Como se ve, pues, Gadamer reivindica la *frónesis* como el instrumento adecuado de la interpretación, del acto hermenéutico. Ciertamente no como una metodología, ya que nos dice que no se puede establecer una metodología para algo que es ontológico, como la comprensión humana; y es que la *frónesis* es una virtud, y la construcción de la virtud no puede tener un método preciso como lo tiene la ciencia.

Pero la *frónesis*, como la piensa Aristóteles,⁶ es la analogía puesta en práctica. Por eso la analogía se encuentra muy en el centro de la hermenéutica. Forma parte del acto de interpretación, tiene injerencia dentro de él. Si la *frónesis* está en el corazón de la interpretación, y la *frónesis* es analogía, la analogía está inviscerada en la hermenéutica misma. Por eso, hablar de una hermenéutica analógica es estar en la línea de Gadamer.

Lo veremos en tres momentos. Uno será el de mostrar que la *frónesis* es parte de la interpretación y que la *frónesis* es analógica. El segundo será mostrar que la analogía es parte de la *frónesis*, sobre todo por eso tan hermenéutico que es la sutileza. Y, en tercer lugar, mostrar que la *frónesis* y la virtud son analogía, se tiene que estructurar la virtud con la analogía, esto es -en conocida terminología de Wittgenstein-, la integración del decir y el mostrar.

No hace falta mostrar la pertinencia de la *frónesis* para la hermenéutica. De ello se ha encargado Gadamer, según hemos visto en el primer inciso. Él ha hecho que los hermeneutas vuelvan su vista a la *frónesis*, como instrumento para interpretar, y, además, para decidir entre una interpretación y otra, como mejor o peor. Por eso, más bien, me dedicaré a tratar de hacer ver que la *frónesis* es eminentemente analógica, pues es la que obliga a distinguir. Como decía Peirce, la distinción tiene la estructura de un silogismo dilemático,⁷ y se tiene que encontrar una vía intermedia que rompa los cuernos del dilema, el cual también era denominado "silogismo cornuto". Y encontrar una tercera vía, distinta de las dos que veían los demás, era nada menos que la sutileza, a la que Gadamer puso como la virtud del hermeneuta. Así, pues, la sutileza está en esta línea y la formación de las virtudes también. Y de ahí la importancia de la noción de analogía para la hermenéutica. De ahí mi idea de una hermenéutica analógica.

6. Para esto, véase el excelente libro de P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1963.

7. Cf. Ch. S. Peirce, "La crítica de los argumentos" (1892), en *Escritos lógicos*, ed. P. Castrillo, Madrid: Alianza, 1988, p. 202.

FRÓNESIS Y ANALOGÍA

Nuestro primer punto será mostrar que la *frónesis* es analogía. Que está en la línea de la analogía lo atestigua el mismo discurso de las virtudes en Aristóteles, de quien Gadamer toma la *frónesis* (o al menos es uno de los que toma esa noción). Pero la idea de analogía es anterior al Estagirita, de hecho es muy antigua. La analogía es un instrumento teórico inventado por los pitagóricos,⁸ en el tiempo remoto de los presocráticos, origen de esto que aun hoy en día seguimos llamando "filosofía". Justamente se atribuye a Pitágoras -aunque es un personaje casi mítico- el nombre de "filosofía" y de "filósofo", por una humildad verdadera. Acto analógico, que la analogía también es modestia y reconocimiento de pocos alcances. No quería ser llamado sabio, y prefirió ser llamado amante de la filosofía. Pues bien, se habla de los pitagóricos, así, como grupo, porque tenían la costumbre de atribuir todo al maestro, Pitágoras, de tal modo que no se sabía qué era de quién, aunque hubo algunas personalidades, como Arquitas, Filolao, y otros. Como otro acto de modestia, analógico, se fundían en el nombre del maestro, en su firma; fundían sus firmas en la archifirma; todos eran el maestro, como si todos fueran Pitágoras.

Aunque ciertamente el nombre analogía es tardío, si vemos el tercer tomo de *Los fragmentos de los presocráticos*, de Diels-Kranz, el índice de conceptos y nombres, veremos que todos los que usaban el término analogía eran pitagóricos, o por lo menos a ellos se les atribuye.⁹ Sea de ello lo que fuere, lo que me interesa es que, en todo caso, los pitagóricos inventan la analogía para frenar la crisis de pensamiento que tuvieron que afrontar. La analogía es proporción, proporcionalidad, acercamiento aproximativo. Los pitagóricos eran grandes matemáticos y grandes místicos, filósofos que trataban de equilibrar ambas fuerzas: la de la exactitud y la de la profundidad, la de la razón y la del sentimiento. Pero, cuando estaban dedicados a construir su edificio científico matemático, toparon con lo irracional.

No podemos ni siquiera imaginar la crisis que significó para ellos el hallazgo de los números irracionales. El ideal racionalista que tenían se derrumbó, estrepitosamente y con gran estruendo. Eran números incommensurables. También la incommensurabilidad de la diagonal hizo que acudieran igualmente a la ana-

8. Cf. L. A. Fallas, "La analogía pitagórica. Estudio interpretativo del pensamiento de Arquitas de Tarento", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, número extraordinario, 1992, pp. 295 ss.

9. H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich: Weidmann, 1967 (12a. ed.), t. III, p. 43.

logía, para conmensurar, medir y cuadrar sólo aproximadamente. Se ve, pues, que la analogía tiene que ver con lo que es irracional e inconmensurable, sobre todo para dar una conmensuración sólo aproximada. Por ejemplo ahora, que tanto se habla de la inconmensurabilidad (de paradigmas, de teorías, de tradiciones y de culturas), es cuando más hace falta. Buscar integración, buscar convergencia, pero siempre inexacta, sólo aproximativa, sólo proporcional. Por eso la analogía es proporcionalidad, siempre aproximación que nunca alcanza la meta, que se queda incompleta. Pero que resulta bastante, suficiente.

Que la analogía es mediación se ve en que los pitagóricos fueron, además de grandes matemáticos, más abiertos a lo misterioso y mítico o simbólico.¹⁰ Los aforismos que tenían -pues en la filosofía aforística son antecedentes de Nietzsche- eran llamados sus *symbola*, esto es, aquello con lo que se reconocían, como adeptos a la secta, lo que los unía. Como precisamente hacen los símbolos. Recordemos que eran órfico-pitagóricos, y, en cuanto órficos, adoraban a Zagreus, que era el Dioniso descuartizado por los titanes, precisamente el que buscaba Nietzsche en *El origen de la tragedia*. Pero también hemos de recordar que, además de Dioniso, tenían a Apolo; incluso se decía que Pitágoras mismo era un hijo de éste. Por eso juntaban, con la analogía o proporción, a Apolo y a Dioniso, sólo proporcionalmente. Y también, en cuanto órficos, creían en la transmigración y en el eterno retorno. Cosas muy nietzscheanas, a tal punto que extraña el que no haya atendido más a ellos el propio Nietzsche. Pero lo que nos interesa es que la analogía es proporción, equilibrio, integración.

Algo que nos importa mucho, asimismo, es que esta idea matemática de la analogía o proporción: a:b::c:d es el modelo del silogismo, pues se puede poner como a:b::b:c y se tiene su esquema. Sobre todo consistía en la búsqueda del término medio. Pero no sólo del medio silogístico teórico, sino también del medio en el silogismo práctico, que es el medio para los fines, y además del medio para la virtud. Y eso es la *frónesis*, ciencia de los medios, de las mediaciones. (Aristóteles habló de una analogía entre la lógica y la *frónesis*).¹¹ La *frónesis*, por eso, es como la llave de la virtud, de las otras virtudes, ya que la *areté* consiste en el medio proporcional. Con esta idea de la analogía o proporción, los pitagóricos tienen la idea de *areté* o virtud, que pasará a Platón y a Aristóteles. No se olvide que Platón tuvo maestros pitagóricos, como Timeo de Locres y Teeteto. Y ellos dividieron la virtud de una forma que será heredada en la *República* y en la *Ética a Nicómaco*: prudencia, templanza, fortaleza y justi-

10. Cf. P. Gorman, *Pitágoras*, Barcelona: Crítica, 1988, p. 9.

11. Cf. L. E. Palacios, "La analogía de la lógica y la prudencia en Juan de Santo Tomás", en *Ciencia Tomista*, n. 99 (1945), pp. 222 ss.

cia. Todas esas virtudes, por ser virtudes éticas o prácticas, buscan la moderación. Se sabe que moralmente toda acción puede ser vicio por exceso o por defecto; en cambio, cuando encuentra la moderación, se constituye como virtuosa. Por ejemplo, la valentía es una virtud, pero, por defecto, puede llegar a ser cobardía, y se convierte en vicio; y, por exceso, puede degenerar en osadía, y también abandona el ámbito de la virtud, para convertirse en vicio.

Pero no se trata de un equilibrio estático, como perfecto medio entre dos puntos, pues eso no existe. Será un equilibrio dinámico, que a veces tendrá que tender más hacia un lado y a veces más hacia el otro, para que de veras haya una acción virtuosa. En eso consiste el que en la analogía predomina la diferencia. En eso reside o se cifra la proporcionalidad, en que se da siempre un predominio de algunos de los extremos, con lo cual se dinamiza y, como dirá mucho después Schelling, llega a dialectizarse.¹² Buscar la proporción, como los pitagóricos eran amantes de la música, era buscar la armonía, y eso exige respetar y cuidar la diferencia, sin perder totalmente la unidad o semejanza.

Esto se ve sobre todo en la virtud de la *frónesis* (corrientemente traducida como prudencia, aunque se la ha traducido de otras formas). Es donde más se ve la búsqueda de la proporción, la proporcionalidad, la armonía, la moderación.¹³ Se ve sobre todo en aquello que es su constitutivo principal, la deliberación, que tiene como producto o fruto el juicio prudencial. Resulta evidente que el juicio prudencial es lo más importante en ella, pero requiere de la deliberación como proceso, la cual es todo un procedimiento argumentativo, que Aristóteles veía conectado sobre todo con la retórica. La conexión de ésta con la hermenéutica se ve a las claras. Para interpretar necesitamos llegar a un juicio hermenéutico que responda a un problema hermenéutico y requiere una argumentación hermenéutica (que, en este caso, está más del lado de la retórica) y con ello se establece una interpretación. Asimismo, con ese procedimiento se puede dilucidar y distinguir entre una interpretación verdadera y otra falsa, o por lo menos entre una mejor y otra peor.¹⁴ Se ve por qué Gadamer ha puesto a la *frónesis* o prudencia como el instrumento adecuado y excelente de la hermenéutica, de la interpretación.

Hemos visto que Aristóteles ponía la *frónesis* como la sabiduría de lo concreto. De hecho, la *frónesis* guardaba analogía o igualdad proporcional con la

12. Cf. E. Dussel, "La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)", en *Analogía Filosófica* (México), X/1 (1996), pp. 29-60.

13. Cf. S. M. Ramírez, *La prudencia*, Madrid: Eds. Palabra, 1978, pp. 107 ss.

14. Cf. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM - Ítaca, 2000 (2a. ed.), pp. 79 ss.

sabiduría. Lo que esta última era en el ámbito de los principios teóricos, universales y necesarios, será la *frónesis* en el ámbito de la razón práctica, más concreta, contingente y mudable. Pero, además de ser sabiduría, tenía un aspecto técnico, es decir, estratégico; tenía que ver con la razón instrumental -como dirían Apel y Habermas-, en el sentido de que era conocimiento de los medios para llegar a los fines,¹⁵ así como era igualmente conocimiento o búsqueda del medio entendido como moderación.

También se ha señalado una analogía o proporcionalidad de la *frónesis* con la lógica: lo que ella es al nivel de la razón teórica, que procede deductivamente o inductivamente, lo hace la *frónesis* en cuanto a la razón técnica, moral o jurídica, sobre todo, que es aplicar un principio o regla general al caso particular. Pero no como una aplicación rígida; para eso no se necesita la *frónesis*, sino como una modulación, en la que se tiene que encontrar, descubrir y determinar el modo en que se adaptan la ley o regla y el caso, de acuerdo con su circunstancia, con su contexto. Es, de alguna manera, conectar lo general, o el contexto, con lo particular, que es el texto, y eso es muy complejo y delicado, dinámico y movido. Por eso Gadamer ha encontrado tanta conexión entre la *frónesis* y el acto hermenéutico o de interpretación. Eso por la parte del descubrimiento, del contexto de descubrimiento, la parte de la lógica inventiva. En cuanto a lo que podría llamarse la parte de la lógica demostrativa, también se aplica la *frónesis* en la interpretación. En efecto, es la que ayuda a argumentar, de manera muy semejante a la retórica, a favor de una interpretación y, muy a menudo, en contra de otra o de otras. No por nada otro pensador, Popper, en el ámbito de la filosofía de la ciencia, decía que, a la hora de demarcar o decidir entre una teoría científica y otra, no se hacía propiamente por un procedimiento deductivo, ni tampoco inductivo, sino prudencial, del tipo de la *frónesis*.¹⁶ Es el modelo de la deliberación, del *consilium* o consejo, que lleva a un juicio decisorio, como el del jurisprudente o del juez, para determinar si una teoría es mejor que la otra o una interpretación mejor que otra. Por lo menos en el sentido de más rica y fructífera. Es el procedimiento discursivo (y aquí parece embonar la hermenéutica con la ética discursiva de Apel y Habermas), pero una discursividad más rica y compleja, no en línea recta, sino circular, o con varias espirales, en cumplimiento de esa circularidad de la interpretación, de acuerdo con el círculo hermenéutico, que nos

15. Cf. L. E. Varela, "Prudencia aristotélica y estrategia", en *Convivium. Revista de Filosofía* (Barcelona), segunda serie, n. 15 (2002), pp. 5-36.

16. Cf. K. R. Popper, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona: Paidós, 1979, pp. 169 ss.

lleva por más vericuetos que el discurso o razonamiento lógico.¹⁷ La *frónesis* tiene aplicación tanto para descubrir interpretaciones como para argumentar a favor de ellas. Tanto en la parte inventiva como en la parte demostrativa o, por lo menos, argumentativa. Así, el consejo o juicio es el objeto de la *frónesis*, y el medio es la deliberación. Pero también implica el diálogo, la deliberación, en la que se buscan los medios conducentes a los fines establecidos. Es como el pensamiento teleológico que marca Kant en la *Crítica del juicio*, un juicio reflexionante o reflexivo, que busca poner lo particular en el seno de lo universal, en contexto.¹⁸

De hecho, ese poner algo particular en su marco más general, o incluso universal, es lo propio de la hermenéutica. Es poner el texto en su contexto. El texto es lo particular y el contexto es lo universal. Lo particular se aclara a la luz de lo universal y lo universal recibe contenido de lo particular. Y esto es una acción *fronética* o prudencial, y la realiza el *frónimos* o prudente, el que tiene el hábito de la interpretación afortunada, el que posee la *virtus* hermenéutica. Es como lo que se hace en la jurisprudencia, y a lo que ayuda esa otra virtud que Aristóteles señaló en la *Gran ética*, la *epiqueya* o *epiquía*, que suele traducirse como equidad. Hay que poder enmarcar un caso concreto en el seno de la ley general. Eso se ha visto como un aspecto eminentemente hermenéutico del derecho.¹⁹ Y esto sólo puede realizarse bien mediante un proceso de deliberación, que es lo propio de la *frónesis*, hasta llegar al juicio por el cual se propone una interpretación y se es capaz de dar razón de ella, por qué es mejor que otra o las otras interpretaciones.

La hermenéutica, pues, tiene un modelo *fronético*. De manera parecida a la retórica, tiene una *inventio* y una *argumentatio*, es decir, una parte inventiva y otra argumentativa. Un momento para encontrar o descubrir interpretaciones de los textos, y un momento para argumentar a favor de la interpretación que hemos establecido o elegido, frente a las otras, dentro del conflicto de las interpretaciones.

Fue la analogía o proporcionalidad pitagórica la que condujo a la idea de la *frónesis*. En efecto, de la misma idea de analogía o proporcionalidad surge la idea de *areté* o virtud, tal como será acogida por Platón y Aristóteles. La *frónesis* es eminentemente analógica o proporcional, en el sentido de que tiene como papel principal la búsqueda y determinación de lo que no es ni puede ser

17. Cf. A. Cortina, "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", en *Isegoría* 13 (1996), pp. 119-134.

18. Cf. I. Kant, *Crítica del juicio*, §§ 60 ss.

19. Cf. L. E. Palacios, *La prudencia política*, Madrid: Gredos, 1978 (4a. ed.), pp. 93 ss.

exacto, sino sólo aproximado y convergente. Por eso era considerada como una sabiduría práctica, análoga a la sabiduría teórica o *sofía*, pero que versaba sobre las cosas concretas, singulares y contingentes.

Además de Gadamer, otros pensadores han atendido a la *frónesis*; entre ellos, Popper y MacIntyre. Popper llegaba a decir que decidimos entre una teoría y otra, como mejor o peor, por un acto de *frónesis*, y no por estricta argumentación lógica.²⁰ Sigue dándose la analogía entre la prudencia y la lógica. Gadamer también le asigna esta función decisoria de una interpretación sobre otra (o con preferencia a otra). Y es que lo principal de la *frónesis* es la deliberación y la decisión que resulta de ella.

Por eso, si la *frónesis* es tan central en la interpretación, y tiene el modelo de la analogía o proporcionalidad, se puede hablar muy bien, en la línea de Gadamer, de una hermenéutica en la que la analogía o proporcionalidad ocupa un lugar muy importante y central, ya que es el alma de la interpretación. Tanto para elaborar o emitir una hipótesis interpretativa, como para decidir entre las que se han ofrecido, para elegir la mejor, ella aporta el esclarecimiento. En la línea de la práctica, de argumentos verosímiles, particulares, concretos.

La *frónesis*, pues, es sumamente analógica, junta porciones y las proporcionaliza, las organiza y ordena; y esto lo hace ya en sí misma, pues tiene una estructura híbrida, ya que es mixta de teoría y praxis, es una virtud teórico-práctica, intermedia. Y ese carácter intermedio fue visto como algo muy característico de la analogía, ya que la proporción exige convergencia, confluencia, integración.

Como tiene un común denominador, pero también numeradores diferentes, y esos numeradores diferenciales son los que en definitiva valen, para el resultado de la operación de proporción, por ello, por encima de la semejanza, de lo común, predomina la diferencia, como lo diferencial predomina sobre lo común (el común denominador) en la búsqueda de proporciones. Es como en la cuarta proporcional, en la que se busca una cierta igualdad o equidad, pero sólo proporcional, aproximada. Nunca se alcanza completa, siempre predomina la diversidad, la diferencia. Y, así, es uno de los pensamientos de la diferencia, sólo que no de la diferencia absoluta, que también es inalcanzable, sino de una diferencia también proporcional, proporcionada.

Asimismo, es lo que ayuda a encontrar una incógnita, sirve para descubrir, para inventiva. En efecto, como se dijo ya, la *frónesis* está vinculada a la sutileza. La sutileza es el arte de la distinción, de encontrar entre dos caminos uno tercero que los demás no ven. Corre el peligro de partir cabellos por la mitad. Por eso en la Edad Media fue llamado "el doctor sutil" Juan Duns Escoto, ya que encontraba distinciones donde los otros no las veían. Por su teoría de las

20. Cf. nota 16.

distinciones mereció fama de sutileza. Entre la distinción real y la de razón, encontró la formal, intermedia entre ambas, ni puramente real ni meramente de razón. Ockham afiló contra ella su navaja, y los nominalistas se burlaron de los escotistas como sutiles, demasiado sutiles, al punto de que jugaban con formalidades, que eran entes mitad reales y mitad pensados. Pero lo cierto es que la sutileza consiste en saber distinguir. Y la distinción es aquí, de nuevo, la aplicación de la analogía. De hecho, la invención de la analogía fue ella misma un acto de distinción y de sutileza; entre lo unívoco y lo equívoco se hallaba lo analógico, que no es ni unívoco ni equívoco y aun en él predomina la equivocidad. Pero no se reducen a cuasi entes, sino que son cosas que se ajustan a lo real, y aun sirven para conocer la realidad misma. Hemos visto ya que Peirce decía que la distinción era el ejercicio típico de los escolásticos, y consistía en un silogismo dilemático, en el que los disyuntos conducían a la contradicción, y por eso había que tener la sutileza para encontrar otro disyunto o alternativa que rompiera ese conflicto. De nuevo, la sutileza es distinguir, y la distinción es la analogía. Así, en hermenéutica, entre dos interpretaciones rivales de un texto, hemos de ser capaces de encontrar otra intermedia, o simplemente distinta; eso es la sutileza: saber distinguir, adecuadamente. Y esto es deliberar, que es lo propio de la *frónesis*, para llegar a un consejo o juicio prudencial. Juicio que nos conecta lo particular con lo general, que nos ilumina el caso concreto de la acción práctica-moral. Lo cual viene a cerrarnos el círculo, pues es lo que nos pide Gadamer para interpretar.

CONCLUSIÓN

Para concluir, vemos, por todo lo anterior, la importancia que Gadamer asigna a la *frónesis* o prudencia a la hora de interpretar. Como modelo de interpretación, y un modelo sólo puede aplicarse análogamente, por analogía. También he querido señalar la estrecha relación que guarda la *frónesis* con la idea misma de la analogía, que es proporción, equilibrio dinámico, tensión de alguna manera dialéctica. Es lo que anima la idea de *areté* o virtud, sobre todo la de la *frónesis*, desde los pitagóricos, introductores de la idea de analogía en la filosofía, pasando por Platón, hasta Aristóteles, en quien Gadamer considera la *frónesis*, virtud eminentemente analógica. Y con ello se me ha presentado la importancia de la analogía para la interpretación, por lo que he querido apuntar, sugerir, nada más, pero con *frónesis*, la importancia, también, de una hermenéutica que tome más en cuenta la analogía, o la *frónesis* como ejercicio analógico, una hermenéutica analógica. Esto es una herencia de Gadamer, un legado gadameriano, por la atención que él puso en su estudio y hasta recuperación de Aristóteles.

CAPÍTULO 26
HERMENÉUTICA Y RETÓRICA:
GADAMER Y LOS CAMINOS DE LA PERSUASIÓN*

ANDRÉS COVARRUBIAS CORREA
Pontificia Universidad Católica de Chile

I. INTRODUCCIÓN

Aquí me propongo analizar la importancia capital que Gadamer asigna a la retórica, tal como él entiende que fue concebida por Aristóteles, para la comprensión del sentido y los alcances de la hermenéutica, especialmente en el marco de su obra fundamental *Verdad y Método*. En efecto, las indicaciones muy generales, casi pinceladas, sobre tal relación —que el filósofo alemán propone en este libro— permiten, sin embargo, una fructífera vuelta sobre la *Retórica* de Aristóteles y su vinculación con la filosofía práctica, en la trilogía ‘hablar’, ‘comprender’ y ‘hacer’; la que tiene como correspondencia, según Gadamer, el ‘persuadir hacia el acuerdo’, ‘disolver el malentendido’ y ‘actuar con prudencia en el horizonte de la *prâxis*’.

Resuena en este esfuerzo gadameriano lo escrito por Heidegger en el párrafo 29 de *Ser y Tiempo*, donde, a propósito de las ‘pasiones’ como expresiones propias del *Dasein*, sostiene que la *Retórica* aristotélica, enfrentada al concepto tradicional de la oratoria como mera disciplina, “debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir”. Pero esta tarea no solo debe hacerse en el ámbito de las pasiones y los afectos, desde el punto de vista de Gadamer, sino que también ha de ser insertada en el contexto de la argumentación retórica, que reivindica, fundamentalmente, los argumen-

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación FONDECYT n° 1030975.

tos, y trabaja con probabilidades, logrando así un sitio en el que la retórica, dice Gadamer, “es y seguirá siendo un factor definitorio de la sociedad, mucho más poderoso que la certeza de la ciencia”¹.

En este sentido, Gadamer quiere recuperar la plena función de la retórica, en tanto que esta última abarca toda manifestación de la comunicación como capacidad de hablar, y que, por lo mismo, da cohesión a la sociedad humana². Esta universalidad de la retórica, representa “algo así como el positivo respecto al negativo del arte de la interpretación lingüística”³, pero entre ellas, además, se da una “suplementariedad”, donde los recursos teóricos del arte interpretativo están tomados en una gran medida de la retórica. Gadamer entiende, pues, que la ubicuidad de la retórica es ilimitada.

A partir de lo anterior, mi propósito específico es mostrar cómo en Gadamer la relación entre retórica y hermenéutica representa un trabajo conjunto de establecimiento del consenso y restauración del consenso intersubjetivo destruido, aspecto que no está lejos, bajo cierto punto de vista, de las intenciones de Aristóteles cuando reflexiona sobre la *prâxis*. En efecto, Gadamer hace bien al potenciar la profunda intuición aristotélica en el sentido de que el consenso, para ser fructífero y sano, debe estar referido a un saber de mayor discernimiento y veracidad, a saber, el horizonte ético-político. Por eso Gadamer nos recuerda que la retórica aristotélica “representa más la filosofía de una vida humana definida por el habla que una técnica del arte de hablar”⁴.

Esto exige que la habilidad del discurso sea portadora de un contenido adecuado, recto, y, para lograrlo, debe resguardar su dependencia respecto a la filosofía práctica y su compromiso con la *areté*, y, por ende, con la *phrónesis*, la que, en cuanto “racionalidad responsable” es, según Gadamer, la virtud hermenéutica fundamental, ya que representa el momento de la conjugación entre lo general y lo individual⁵.

II. HABLAR Y COMPRENDER: EL LENGUAJE COMO EXPERIENCIA UNIVERSAL

Gadamer sostiene que “todo hablar y todo texto están referidos fundamentalmente al arte de comprender, a la hermenéutica, y es así como se explica la

1. *Verdad y Método* II. Salamanca, Ed. Sígueme, 1992, p. 394.

2. Cf. *Op. cit.*, p. 310.

3. Cf. *ibíd.*, p. 226.

4. *Ibíd.*, p. 297.

5. Cf. *ibíd.*, p. 317.

comunidad con la retórica (que es parte de la estética) y la hermenéutica”⁶. Así, la hermenéutica es una especie de inversión de la retórica y de la poética. Inversión que, a la vez, muestra las dos caras de una misma moneda, a saber: el consenso y la necesidad de restauración de tal consenso cuando este último se quiebra. En efecto, tenemos la imperiosa necesidad de entendernos y comunicarnos, y tanto la retórica como la hermenéutica son profundamente afines, ya que tanto la facultad de hablar como la facultad de comprender son —dice Gadamer, en un espíritu innegablemente aristotélico— “dotes humanas naturales que pueden alcanzar un desarrollo pleno aun sin la aplicación consciente de reglas, si coinciden el talento natural y el cultivo y ejercicio del mismo”⁷.

Asumiendo estos aspectos preliminares, revisemos los alcances de la *tékhnē rhetoriké* aristotélica, en clave hermenéutica. El Estagirita define la retórica como la “facultad (*dýnamis*) de teorizar los medios más adecuados, en cada caso, para persuadir”⁸. De acuerdo con esta definición, el arte de la oratoria no tiene un objeto determinado, sino que consiste en una simple facultad de proporcionar razones, y, por lo tanto, está capacitada para argumentar cosas contrarias. Gadamer, en efecto, rescata el hecho de que la retórica sea una *dýnamis*, es decir, una capacidad presente en todo ser dotado de *lógos*, y, además, rescata el hecho de que no siempre la oratoria constituye un aspecto negativo —más bien sucede lo contrario— en el ámbito de la cultura, a saber; el que se puedan sostener tesis contrarias respecto a elementos y decisiones que afectan al complejo y cambiante horizonte de la *prâxis*, que se caracteriza por su originario enraizamiento en lo verosímil (*eikós*).

Tales medios de persuasión, por otra parte, no afectan solo al horizonte de las pasiones (aspecto en el que la retórica puso tradicionalmente un marcado énfasis), sino que se erigen como una adecuada armonización entre el aspecto intelectual y el emotivo, dando así pie, en el caso de Aristóteles, a una consideración ‘holística’ del ser humano, en sus múltiples modos de expresión, dando cuenta de muchas de sus legítimas aspiraciones.

Se trata, pues, de llegar al alma humana, en el entendido de que somos un haz de razones y sentimientos. La retórica aristotélica, puesta en esta tesitura, confiere el estatuto de ‘pruebas persuasivas’ (*éntekhnoi písteis*) al *lógos* (que integra al *enthymema* o silogismo retórico, y al *parádeigma* o inducción retórica), al *éthos* (o carácter del orador) y al *páthos* (es decir, las pasiones que se pueden suscitar en el auditorio). Esto significa, entre otras cosas, que el Estagirita lleva al

6. *Verdad y Método* I. Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, p. 243.

7. *Verdad y Método* II, p. 271 y *Ret.* I, 1, 1354 a, 1 ss.

8. *Ret.* I, 2, 1355 b, 25-26.

campo del lenguaje y de la comunicación tanto el talante o carácter, como los elementos propios de los estados afectivos, además de las pruebas lógicas.

Sin embargo, esto se realiza solo en la medida en que tales elementos de prueba sirvan al orador como medios adecuados de persuasión. El orador no es el *phrónimos*, y tampoco la retórica es la política, como bien recuerda Aristóteles, distanciándose de la confusión que de ambas *tékhnai* hace la sofística. Conviene persuadir sobre lo mejor y lo justo por el hecho de que estos elementos son más persuasivos, pero la recta intención (*proáiresis*) del orador, en Aristóteles, no es asunto del arte retórico considerado en sí mismo.

Gadamer, al entender la retórica aristotélica como una continuación del proyecto del *Fedro* platónico, donde se exige del orador un conocimiento cabal del alma humana y de las materias a tratar, facilita el paso entre la retórica como disciplina que recaba los *éndoxa* u opiniones compartidas por una comunidad, y la filosofía práctica, que fundamenta la vida buena⁹. Asimismo, al considerar a la *phrónesis* como virtud hermenéutica fundamental, absorbe en cierto modo la ética o filosofía práctica en la hermenéutica. Pienso que en ambas situaciones se presenta un problema capital, que afecta a las pretensiones de fundamentación de un acceso adecuado para la consideración del campo de la *prâxis*, tanto en lo que respecta a la retórica como a la misma hermenéutica en Gadamer. Dicho sintéticamente: el problema del consenso y la restauración de este último cuando se ha quebrantado, no es solo un asunto que afecte a la persuasión y la comprensión, sino que apela, en primer lugar, a la prudencia, que no es solo una virtud hermenéutica, sino que exige la presencia real del *phrónimos*, del sujeto prudente en acción, como regla que permite orientar adecuadamente dicho consenso teniendo como referente el bien verdadero¹⁰.

Tanto la retórica como la hermenéutica suponen, en vistas a la rectitud de la persuasión o de la interpretación, el carácter o temple moral. Y esto lo ve bien Aristóteles al distinguir una retórica *katà tèn epistémén* y una retórica *katà tèn proáiresin*¹¹, vale decir, una oratoria regida por un saber práctico fundado (fundamento que, por lo demás, no procede de la *tékhnē* misma), y otra que está contaminada por una intención desviada.

9. Para un análisis de las relaciones entre Platón y Aristóteles, cf. Gadamer; *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

10. En este sentido, me parece sugerente la crítica de Habermas a Gadamer, al entender el primero la necesidad de un fundamento ético que esté por sobre la hermenéutica y la retórica, es decir, que hay una instancia superior a la retórico-hermenéutica, a saber, la de los juicios éticos, que poseen una justificación o fundamentación propia (cf. *La lógica de las ciencias sociales*, "La pretensión de universalidad", Tecnos, 1990, pp. 277-306).

11. Cf. *Ret.* I, 1, 1355 b, 18-21.

El problema propuesto por Aristóteles de la distancia entre la mera habilidad y la bondad moral sigue en pie¹², en la medida en que la hermenéutica no puede velar completamente por la conjugación entre lo general y lo particular, sino, más bien, vela por las innumerables relaciones entre aspectos generales y particulares, y la de estos entre sí.

Por lo anterior, Aristóteles limita radicalmente los alcances de la retórica, suscribiendo tal alcance a los géneros deliberativo, epidíctico y judicial. Cierra, pues, la ubicuidad ilimitada de la retórica, contra las intenciones de Gadamer¹³, para hacer posible aquello que el mismo Gadamer pretende cuando afirma, por ejemplo, lo siguiente: "Intentaré mostrar que la filosofía práctica de Aristóteles —y no el concepto moderno de método y ciencia— es el único modelo viable para formarnos una idea adecuada de las ciencias del espíritu"¹⁴.

Esto, a mi juicio, exige una limitación del campo de aplicación de la retórica que Gadamer, por su parte, no intenta: "¿Dónde —se pregunta— insertar la reflexión teórica sobre la comprensión sino en la retórica, que es desde la más antigua tradición el único abogado de un concepto de verdad que defiende lo probable, el *eikós* (*verosimile*) y lo evidente a la razón común contra las pretensiones de demostración y certeza de la ciencia?". Aristóteles respondería: la reflexión teórica sobre la comprensión (*synesis*) ha de insertarse en la filosofía práctica. De este modo la hermenéutica, la comprensión, evita ser absorbida cabalmente por la retórica.

En Gadamer se corre, sin embargo, tal riesgo cuando dice: "La hermenéutica se puede definir justamente como el arte de comentar lo dicho o lo escrito. La retórica nos puede enseñar de qué "arte" se trata aquí"¹⁵. Esto, a mi juicio, inevitablemente hace depender, en definitiva, la hermenéutica de la retórica, dejando en una situación incómoda a la racionalidad práctica. O visto de otro modo; ¿qué garantiza, a fin de cuentas, que la retórica no termine por devorar a la hermenéutica en todos los planos?

12. Aristóteles, en efecto, afirma: "nada impide que el hombre hábil sea incontinente, y por eso en ocasiones algunos parecen prudentes e incontinentes, porque la habilidad difiere de la prudencia (...) y si bien están próximas en cuanto a su modo de razonar, difieren en cuanto a la elección (*proáiresis*)" (*Ét. Nic.*, VII, 10; cf. VI, 12 y 13).

13. Cf. *Verdad y Método* II, p. 229.

14. *Op. cit.*, p. 309.

15. *Ibid.*, p. 297.

III. LA RETÓRICA NO ES LA POLÍTICA

Aristóteles critica explícitamente a los sofistas cuando los acusa de confundir retórica y política: si ellos supieran lo que verdaderamente es la política, no dirían que es lo mismo que la retórica¹⁶. Gadamer, como hemos visto, recupera la retórica aristotélica, como teoría, y la filosofía práctica del Estagirita como un saber regulador de la *praxis* humana y social, diferente de la retórica¹⁷. Sin embargo, y a pesar de lo anteriormente dicho, sostiene: “La política exige de la razón que reconduzca los intereses a la formación de la voluntad, y todas las declaraciones de voluntad social y política dependen de las creencias comunes basadas en la retórica”¹⁸. Aristóteles se cuida de no incluir algo así como la responsabilidad de una reconducción (*metabibázein*) de los sujetos por parte de la retórica, puesto que esta es labor de la política y de la *phrónesis* asociada a ella como saber arquitectónico. Esto depende, por supuesto, del éxito que efectivamente se tenga en el esfuerzo por limitar los alcances de la retórica, pues, de lo contrario, la retórica asume absolutamente y sin residuos el campo de las intenciones y el lenguaje político (y no solo el político) como ocurre, por ejemplo, en la llamada ‘nueva retórica’ de Chaïm Perelman. Avalando la omnipresencia de la oratoria, Gadamer llama a la retórica y la hermenéutica “formas concretas de vida”, que pueden llevar, sostiene el filósofo alemán, a lo que Habermas denomina “la anticipación de la vida justa”, la que subyace, a su vez, “en toda participación social y en sus esfuerzos por alcanzar el consenso”¹⁹.

Para Aristóteles, evidentemente, la retórica no constituye ‘una forma de vida en sí misma’, sino simplemente una *dýnamis* que exige, para su rectitud y corrección, la comparecencia de la virtud dianoética de la *phrónesis*, al amparo de un saber de mayor discernimiento y veracidad, pues no “se debe”, dice el Estagirita, persuadir sobre lo malo o lo injusto, sino más bien conocer cómo se argumenta retóricamente sobre los contrarios, para poder contradecir a los oradores falaces en sus propios términos.

Sí es cierto, sin embargo, que la retórica puede ofrecer los *tópoi*, facilitar los argumentos emotivo-intelectuales, cifrados en el *entimema* y el *parádeigma*, pero ella no ilumina con luz propia el *télos* último de la acción. Su campo de aplicación se restringe, según Aristóteles, a aquellos asuntos que deben ser

16. Cf. *Ét. Nic.*, 1181 a, 12-19.

17. Cf. *Verdad y Método* II, p. 264.

18. *Op. cit.*, p. 265.

19. *Ibíd.*, p. 264.

juzgados por las mayorías, sin contar con demasiado tiempo para ello, y sin tener un conocimiento específico sobre los aspectos a tratar.

IV. *SENSUS COMMUNIS*, *PHRÓNESIS* Y RETÓRICA

La *phrónesis* en Aristóteles es un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto a lo que es bueno para el hombre; esto es, una disposición acompañada de razón y verdad, dirigida a la acción y que se pone en referencia a los bienes humanos²⁰. Esta *héxis* no puede ser alcanzada mediante la retórica en Aristóteles, y ni siquiera la misma *tékhne* la supone en cuanto tal, debido a que la oratoria no asume los principales elementos éticos desde un punto de vista propicio para el desenvolvimiento intersubjetivo de la razón práctica.

En otro lugar²¹ he mostrado, en efecto, la distancia insalvable entre la idea de *eudaimonía* y de los bienes, en la *Retórica* y las obras *Éticas* de Aristóteles, corroborando esto, además, con la ausencia total de la *phrónesis* y el justo medio en la *tékhne rhetoriké*.

En este sentido, Gadamer modifica sustancialmente la idea de retórica aristotélica, conduciéndola hacia una ‘retórica dialógica’²², que sí puede cimentar y fortalecer el *sensus communis* defendido por Vico frente a la ciencia moderna, y al que Gadamer saca tan buen provecho para fundar la importancia de la comprensión. Así, pues, mientras Aristóteles despliega todos sus esfuerzos para deslindar intrínsecamente la *tékhne rhetoriké* de la *phrónesis*, que queda al cuidado de la política, Gadamer navega en sentido inverso, al asignar un horizonte absolutamente ubicuo a la capacidad retórica, de tal modo que esta refleje, en el habla dialógica e histórica, el fondo moral más genuino de la comunidad. En Aristóteles, el gobernante es quien maneja los destinos de la retórica²³; en Gadamer, en cambio, la retórica se destina intersubjetivamente desde el diálogo que todos somos en el decurso histórico de la comunidad humana.

¿Se equivoca Gadamer al apartarse de Aristóteles en este punto de vital trascendencia ético-política? A mi juicio no necesariamente, puesto que lo que

20. Cf. *Ét. Nic.*, VI, 5.

21. Cf. *Introducción a la retórica clásica; Una teoría de la argumentación práctica*. Ed. Universidad Católica de Chile, Textos Universitarios, 2003, pp. 60-76.

22. Cf. A. Velasco; “La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía, a la vuelta del tercer milenio: más allá de la modernidad y la posmodernidad”, *Intersticios; filosofía, arte, religión*. Escuela de Filosofía Universidad Intercontinental, México, año 6, n° 14-15, 2001, p. 236.

23. Cf. *Ét. Nic.*, I, 2.

Gadamer realiza, en el fondo, es una corrección de la retórica aristotélica —no explicitada por él, puesto que más bien estima que existe una estrecha proximidad programática entre la *Retórica* y el *Fedro*—, reconduciéndola hacia los ideales del *Fedro* platónico, donde sí la retórica, intrínsecamente, se determina moralmente, al ser absorbida por la dialéctica, en tanto esta última es la coronación de todas las ciencias. Eso sí, empero, ya no sucede esto bajo la teoría de las Formas defendida por Platón, sino, más bien, asumiendo a la tradición y la verdad que subyace en ella, como sedimento histórico de los mejores logros de la humanidad.

Aristóteles confía en que la *phrónesis*, en sentido pleno —y exceptuando el mejor de los gobiernos, que en la práctica se da muy pocas veces o nunca—, es virtud del gobernante y no de los gobernados, y, bajo esta perspectiva, puede ser tal guía político el garante y custodio de la práctica retórica y su utilización, siempre limitada, en la *pólis*. Gadamer, por el contrario, vislumbra a la *phrónesis* como una disposición fundada en la base moral extendida en toda la comunidad, la que asume también, dialógicamente, lo diferente y lo extraño. La retórica no queda fuera de este horizonte, sobre todo, según Gadamer, por su “carácter filosófico”, que le viene en gran medida por ocuparse *perì tà ethe pragmatéias*²⁴, frase que el filósofo alemán lee en clave ética, en un sentido fuerte²⁵, y que, sin embargo, a mi juicio, en Aristóteles debe ser considerada más bien como un telón de fondo de carácter mucho más general, a saber; los tratados sobre los caracteres.

Además, la retórica se enfrentó, dice Gadamer, al encantamiento de la conciencia por el poder del discurso (propio de la sofística), al “obligar” a distinguir entre la cosa, la verdad y lo verosímil que “ella —es decir, la oratoria— enseña a generar”, lo que le da, a mi juicio, un papel preponderante en aquello que es lo propio de la racionalidad práctica²⁶. Asimismo Gadamer destaca el hecho de que ya Aristóteles “consideró a la retórica, no como una *tékhne*, sino una *dýnamis*”, y agrega, “hasta tal punto forma parte del *zoon logon echon*”²⁷. Pero la retórica es innegablemente para el Estagirita una *tékhne*, que permite la creación y el ordenamiento (*inventio* y *dispositio*) en el lenguaje propio de una tal *dýnamis*.

En virtud de su lectura de la *Retórica* aristotélica, Gadamer puede mostrar que la oratoria fundamenta la realidad del discurso, iluminando así la ‘reali-

24. Cf. *Ret.*, 1356 a, 26.

25. *Verdad y Método* II, p. 300.

26. Cf. *op. cit.*, p. 233.

27. *Ibíd.* p. 264.

dad’ de la hermenéutica. Cito a Gadamer: “De este modo el aspecto retórico y hermenéutico de la lingüisticidad humana se compenetran perfectamente. No habrían oradores ni retórica si no existieran el acuerdo y el consenso como soporte de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el consenso de los que son un diálogo y no hubiera que encontrar el consenso. La combinación con la retórica es, pues, idónea para deshacer la apariencia de que la hermenéutica se refiere a un mundo del “sentido” contrapuesto al mundo del “ser real” y que se prolonga en la “tradición cultural”²⁸.

Sin embargo, la retórica precisamente se mueve en el campo de discursos paralelos, un orador enfrentado a otro, y por lo tanto, no solo se vincula a la expresión del consenso, sino que también es muestra de la diversidad de opiniones sobre un mismo asunto, que queda saldado solo con el juicio del auditorio, lo que no garantiza en Aristóteles el consenso total, sino la opinión de una mayoría sobre temas específicos que afectan a la ciudad.

En Aristóteles, en efecto, la retórica se mueve esencialmente en el huido campo del parecer y el aparecer, y es por esto mismo por lo que exige un saber fundante que establezca con precisión las estructuras básicas y los objetivos de la vida práctica en comunidad. Gadamer problematiza, excesivamente a mi entender, este saber fundante llamado política, al adscribirle un carácter demasiado teórico frente a las amplias atribuciones que confiere a la retórica. En efecto, el filósofo afirma: «La filosofía práctica como un saber regulador de la *prâxis* humana y social no es un arte en el mismo sentido que la gramática o la retórica. Es más bien una reflexión sobre esa *prâxis*, y, por tanto, desde una última perspectiva es “general” y “teórica”²⁹. Pero la filosofía práctica, en cuanto discurso acerca de la *phrónesis* busca, precisamente, distanciarse de lo “general” y “teórico” —que es más bien el campo de ciertos *tópoi* retóricos y dialécticos—, para mostrar una vía de fundamentación de las redes ‘práxicas’ que envuelven el horizonte radicalmente concreto y situado de la deliberación y de la elección.

En efecto, la *phrónesis* es la virtud por excelencia de los *phrónimoi*, y lo que vale aquí, por ende, no es saber teóricamente algo sobre el bien, sino que, en cada caso y atendiendo a todas las circunstancias, ser buenos, en primera instancia respecto a sí mismo³⁰, y esto se extiende también a la prudencia legislativa, en el campo político. Lo característico de la *phrónesis* es el juzgar bien

28. *Ibíd.* p. 230.

29. Cf. *ibíd.* p. 245.

30. Cf. *Ét. Nic.*, VI, 5.

sobre todas las cosas, ya que en todas ellas se le muestra al bueno la verdad, y por ello este es canon y medida de todas ellas³¹.

Si pensamos en los planteamientos éticos de Aristóteles, este quizá respondería a Gadamer que su noción de hermenéutica en este punto —y vinculada a la retórica como la otra cara de la moneda— es muy semejante a la dialéctica descrita por él, y, por lo mismo, más bien ella se adscribiría a este aspecto “general”, puesto que la dialéctica, además de ser ‘contrarréplica’ de la retórica, por ser vacía y no tener un objeto determinado, se mueve en el campo de lo meramente probable (al igual que la retórica), como una simple facultad de proporcionar o aducir razones contrapuestas.

El punto crucial, a mi entender, está en la noción gadameriana de verdad, que asume un carácter más platónico que aristotélico. En efecto, en “¿Qué es la verdad?” (1957) dice: “no puede haber un enunciado que sea del todo verdadero”³² y, como contraparte de este carácter siempre parcial de la verdad de la lógica, termina sosteniendo: “Pero lo más asombroso de la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual. Una hermenéutica —continúa Gadamer— ajustada a nuestra existencia histórica tendría la tarea de elaborar las relaciones de sentido entre lenguaje y conversación que se producen por encima de nosotros”³³. Es necesario responder, pues, cómo la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual, y, lo que es aún más complicado, cómo elaboramos las relaciones de sentido entre lenguaje y conversación que se producen por encima de nosotros. ¿Este “encima” es depositario de la verdad entera? ¿Cómo lo puede ser? ¿Exige un espacio de juicio también superior?

V. LA RETÓRICA COMO HERMENÉUTICA EN ARISTÓTELES: ¿UNA POSIBILIDAD DE CONCILIACIÓN?

Según Gadamer, por el carácter filosófico que la retórica posee (por su asociación con la dialéctica y la ética en Aristóteles), la oratoria “encontró su nuevo momento en la época del humanismo y de la Reforma” —y continúa—

31. Cf. *Op. cit.*, III, 4 y II, 6.

32. Cf. *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Ed. J. A. Nicolás; M. J. Frápolli, Tecnos, 1997, p. 440.

33. Cf. *Op. cit.*, p. 444.

“Nos interesa conocer el uso que los reformadores, (y especialmente Melancthon), hicieron de la retórica aristotélica. Esta pasó del arte de “hacer” discursos a ser el arte de seguir el discurso comprendiéndolo, es decir, a la hermenéutica”³⁴. Asistimos, pues, a la transformación de la *tékhnē rhetoriké* en hermenéutica. A mi juicio, San Agustín previamente había dado este paso al concebir la oratoria adecuada para el predicador eclesiástico en el *De doctrina christiana*³⁵. Nos podemos preguntar; ¿es posible, en efecto, considerar a la retórica aristotélica como hermenéutica? ¿Qué es capaz de comprender o interpretar el hombre desde la retórica de Aristóteles? ¿El arte de “hacer” discursos no supone ya todo un horizonte de comprensión?

Sabemos que, al igual que la poética, la retórica tiene a su cargo el discurso ‘no apofántico’³⁶. Sabemos, además, que la oratoria está dirigida a *hoi polloi*, las mayorías, que no tienen mucha capacidad para comprender la situación cabalmente ni seguir argumentos intrincados, que no resisten preguntas que no estén concebidas para que ellos adhieran a lo que el orador desea lograr, y, además, que tienen poco tiempo para emitir un juicio sobre asuntos que incumben a la asamblea, al tribunal o a la plaza pública. Sabemos, en fin, que la retórica, bajo la perspectiva de Aristóteles, no es ‘dialógica’, sino que tiene por finalidad que el auditor juzgue (*héneka kríseos*), sobre temas específicos, como importaciones y exportaciones, legislación, guerra y paz, etc., en la retórica deliberativa o política —la que sirve de modelo a los otros géneros oratorios—, y que puede hacer uso de razonamientos formalmente incorrectos pero persuasivos.

Por lo anterior, lo que Aristóteles busca en su fundación de la *tékhnē rhetoriké*, más bien, no es un interpretar o un comprender, sino la adhesión no totalmente fundamentada de lo propuesto, ya que siempre otro orador podrá argumentar en sentido contrario, con semejantes posibilidades de éxito. Así, la retórica aristotélica es intrínsecamente pragmática, una habilidad, y, frente a este pragmatismo, se hace necesario mostrar un verdadero saber que lo contenga y oriente: este último está a cargo de la política, que es la disciplina que está capacitada para interpretar y comprender cabalmente el horizonte de la *prâxis*, en cuanto en ella se muestra —cuando las cosas marchan bien— el poder de la *phrónesis*. La persuasión de las mayorías supone, en Aristóteles, una cabal visión del *télos* por parte de aquel que goza de mayor discernimiento en los asuntos prácticos en una comunidad política bien constituida, a saber: el buen gobernante.

34. Cf. *Verdad y Método* II, p. 300.

35. Cf. A. Covarrubias; *Op. cit.*, pp. 99-107.

36. Cf. *De Int.*, 4, 17 a, 3-7.

Gadamer, apoyándose en Aristóteles, y, como hemos dicho, en una lectura muy próxima a la retórica defendida por Platón en el *Fedro*, ofrece un marco para la oratoria que, a mi entender, no es en esencia el aristotélico —ya que este último restringe radicalmente su campo de operaciones—, pues el filósofo alemán pone en una relación circular aquello que en el Estagirita está radicalmente jerarquizado: la comprensión de lo que es realmente bueno, por un lado, y los medios de persuadir a otros respecto a lo que debe ser decidido, no ‘dialógicamente’ —donde ni siquiera tienen lugar las preguntas que compliquen la persuasión—, en el ámbito de lo público, por otro.

Esto no empaña a mi juicio, sin embargo, la aportación de Gadamer a la comprensión de la retórica, al otorgarle una nueva y sugerente dimensión, presentándola como una instancia decisiva en el horizonte de los acuerdos que deben ser asumidos y cotejados intersubjetivamente, mediante el concurso de todas las razones involucradas en la deliberación y elección de los caminos a seguir para el logro de una vida más satisfactoria y, en lo posible, plena. Sin embargo, esta nueva dimensión parece aceptar la invasión de la ‘ubicua’ retórica en el campo del saber arquitectónico que defendió Aristóteles frente a las posiciones de los sofistas e Isócrates, y, por lo tanto, la erige como portadora y, más aún, como cuidadora del consenso.

A mi entender, y vistas las cosas aristotélicamente, la retórica podría concebirse como parte de la hermenéutica en el sentido de que esta *tékhne* es capaz de ordenar magistralmente los *tópoi* o *loci* desde los cuales persuadir (tanto los generales como los particulares); es también capaz de dar vida lingüística a las pasiones en vistas a la invención de pruebas persuasivas (es decir, cómo se producen las *páthe*, en qué estado se encuentra quien está afectado por una pasión, cómo se pueden modificar ellas por medio del discurso). Pero la última interpretación, el horizonte final de comprensión de estos andamios pragmático-lingüísticos, se despliega en la política, en cuanto esta última es el saber arquitectónico que da cuenta de la construcción final, a saber; la vida buena en comunidad.

Sin embargo, cuando colapsa la comunidad entendida como un cuerpo viviente y armónico, compuesto de partes diversas pare ordenadas, entre esas grietas se va infiltrando el lenguaje retórico con su capacidad de argumentar, con peso equivalente, las cosas contrarias. “No se debe persuadir acerca de lo malo”, dice Aristóteles. Pero esto ya no es un asunto retórico, sino moral, al igual que lo es la rectitud de intención (*proaitresis*) del orador. Y el hecho de que lo bueno y lo justo sean superiores a sus contrarios en vistas a la persuasión, no cambia sustancialmente la situación, porque antes es necesario tener una correcta visión de la bondad y justicia en un sentido también moral, ya que, de lo contrario, el orador podrá definir y manipular a su antojo tales conceptos,

adaptándolos a sus objetivos persuasivos. Es por estas razones por lo que Aristóteles, precisamente, se esforzó en constreñir el carácter pretendidamente ubicuo de la *tékhne rhetoriké*.

Gadamer concibe a la *phrónesis* como la virtud hermenéutica fundamental, a partir de su concepción de la verdad, basada en una sólida convicción ontológica, que permite, a través de la conversación, como dice el profesor Beuchot, “oír la voz del ser, pero en el murmullo del lenguaje mismo”³⁷. Pero esto se tensiona, a mi juicio, con la pretensión gadameriana de hacer de la retórica la depositaria última del consenso, pues tal *tékhne* representa la potenciación máxima de nuestra habilidad persuasiva, que también puede perseguir un quiebre del consenso. La *phrónesis* es, visto el asunto en Aristóteles, más bien la virtud dianoética capital que orienta y mide la acción humana, y, en este sentido, está por sobre la retórica y la comprensión, al disponer los medios apropiados para que estas disposiciones humanas naturales puedan acertar en el blanco de un modo preciso.

En fin, otro asunto es si todavía es posible proponer una tal limitación de la oratoria en virtud de un saber poseedor de más discernimiento y veracidad, y, de creer que ya no puede existir esta delimitación de campos, es al menos urgente conocer todas las consecuencias de esta pretendida ubicuidad del arte de la persuasión en lo que respecta a los destinos de la vida práctica y sus complejas relaciones con el poder.

37. Cf. M. Beuchot: “La búsqueda de la ontología en Gadamer”. *Intersticios*, México, año 6, n° 14/15, 2001, p. 39.

CAPÍTULO 27
EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE *PHRÓNESIS*
Y LA HERMENÉUTICA DE GADAMER*

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS
Universidad de Granada, España

Está fuera de toda duda el carácter central que tiene la filosofía griega en el pensamiento de Gadamer, puesto que, como él mismo ha afirmado¹, la hermenéutica y la filosofía griega han sido los dos puntos básicos de su labor. Sin embargo, me gustaría centrarme en la importancia que ha tenido en su obra la filosofía práctica de Aristóteles y muy especialmente el concepto de *phrónesis*. Algunos intérpretes autorizados² han afirmado que Gadamer está más cerca de Platón que de Aristóteles. Desde luego, no se puede minusvalorar la importancia de Platón, porque fueron los diálogos platónicos los que le convencieron de que la estructura monológica de la conciencia científica era insuficiente para abordar los problemas de la filosofía y la metafísica³. Gadamer ha podido referirse a la sorprendente actualidad de los diálogos, porque la dialéctica platónica ofrece a su juicio el modelo en el que se realiza de modo ejemplar la primacía hermenéutica de la pregunta⁴. Pero la *phrónesis* fue para Gadamer “una pala-

* Este trabajo forma parte de las investigaciones llevadas a cabo gracias al proyecto BFF2002-02423 del Ministerio de Ciencia y Tecnología, cofinanciado con FEDER.

1. H.-G. Gadamer, “Autopresentación” en *Verdad y Método II*, trad. de M. Olasagasti, Salamanca, 1994, 375-402, p.389.

2. *Cfr.*, por ejemplo, J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, 2003, p.164, n.90.

3. *Cfr.* H.-G. Gadamer, “Entre Fenomenología y Dialéctica. Intento de una autocrítica”, en *Verdad y Método II*, p.20.

4. *Cfr.* H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, 2001, págs. 439-447, esp. p.446.

bra mágica”, según propia confesión⁵, ya que vio en ella la virtud hermenéutica fundamental y recibió de la filosofía práctica de Aristóteles la inspiración que le sirvió como guía para la sustentación de su proyecto filosófico y la superación de la visión reduccionista de la razón que había encontrado en la metodología de las ciencias modernas. No hay que descartar, sin embargo, que incluso en este aspecto esté más cercano del concepto de razón defendido por Platón que del verdaderamente sustentado por Aristóteles.

En esto la influencia de Heidegger fue decisiva. En 1922 Paul Natorp le dio a Gadamer un manuscrito redactado por Heidegger, el llamado informe Natorp, que contenía una “Interpretación fenomenológica de Aristóteles” en la que Heidegger se inspiraba en una lectura del libro VI de la *Ética a Nicómaco* para poner las bases de lo que llamaría una hermenéutica de la facticidad, según la denominación del curso impartido por él en Friburgo en el año 1923 y en los años sucesivos de su enseñanza en Marburgo. La lectura de este manuscrito, según ha confesado el propio Gadamer⁶, fue el motivo que le indujo a ir a Friburgo. La hermenéutica heideggeriana de la facticidad veía en la *phrónesis* aristotélica “la circunspección propia de la solicitud”⁷. Era una lectura de Aristóteles inspirada en la crítica que Kierkegaard había hecho del idealismo⁸. Anticipando conceptos fundamentales de *Ser y Tiempo*, que recogerá sus enseñanzas en Marburgo entre 1924 y 1926, Heidegger ve las correspondencias de la *praxis* aristotélica con su propia idea del *Dasein*: el modelo de la *praxis*, que de

5. “Autopresentación”, *Verdad y Método II*, p.381.

6. Cfr. “Heidegger y los Griegos”, en *Los Caminos de Heidegger*, Barcelona, 2002, p.326. Cfr. también, J.Gronin, H.-G. Gadamer. *Una Biografía*, Barcelona, 2000, p.134.

7. Utilizamos la traducción de J.Adrián Escudero, M.Heidegger, *Interpretaciones Fenomenológicas d Aristóteles*, Madrid, 2002, p.61 y sgs. Sobre la hermenéutica de la facticidad y su influencia en Gadamer, véase J.Zúñiga García, *El Diálogo como Juego, La hermenéutica Filosófica de H.-G. Gadamer*, Granada, 1995, págs. 80 y sgs.

8. Cfr. H.-G. Gadamer, “El retorno al comienzo”, en *Los Caminos de Heidegger*, 253-276, p.259, J.Gronin, *Una Biografía*, p.148-9. Cfr. tb. A Letter by Professor H.-G. Gadamer, incluida en R.J.Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism, Science, Hermeneutics, and Praxis*, Filadelfia, 1988, 261-5, p.265: “As important as Heidegger and his 1923 *phronesis* interpretation were for me, I was already prepared for it on my own, above all by my early reading of Kierkegaard, by the Platonic Socrates, and by the powerful effect of the poet S.George on my generation”. Está claro, en cualquier caso, que la interpretación gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles está determinada por el análisis heideggeriano del *Dasein*, por lo que no parece fácil dar prioridad a uno u otro elemento (sobre todo cuando el segundo en sí mismo considerado está profundamente “influenciado por Aristóteles”, como reconoce G.Figal, “Phronesis as Understanding: Situating Philosophical Hermeneutics”, en L.K. Schmidt (ed.), *The Specter of Relativism, Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, 236-247, p.237).

acuerdo con Aristóteles, es el que corresponde a la vida humana, permite comprender el modo de ser del *Dasein* como un ente que “es en cada caso su posibilidad” y “al que le va en su ser este mismo”⁹. La *phrónesis* era para Heidegger, como Gadamer nos ha recordado en numerosas ocasiones¹⁰, la conciencia moral (*Gewissen*): si en Aristóteles su objeto es todo aquello que, a diferencia de la técnica, conduce al “vivir bien en un sentido global” (*E.Nic.* VI 5, 1140a28), en Heidegger es el testimonio en el que se manifiesta a sí mismo de la forma más auténtica el modo de ser que corresponde al ser ahí¹¹.

Pero, constatada esta influencia, nos interesa, por tanto, en primer lugar, (1) esclarecer qué vio Gadamer en la *phrónesis* aristotélica para que le sirviera de “modelo en su propia línea argumentativa”¹² y, a continuación, (2) examinar si en la recepción de Aristóteles estamos ante una apropiación que hace justicia a los esquemas fundamentales de su pensamiento o si, por el contrario, la fusión de horizontes nos ha llevado muy lejos de las posiciones que hubiera aceptado el Estagirita.

1. LA *PHRÓNESIS* COMO VIRTUD HERMENÉUTICA FUNDAMENTAL

Gadamer ha creído encontrar en el concepto aristotélico de *phrónesis* “el ideal de razón”¹³ que debe defender la filosofía frente a la primacía del método y la predominancia del saber tecnológico que se ha adueñado de la moderni-

9. M.Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, trad. de J.Gaos, México, 1991, págs.54 y 212 (&9 y 41).

10. Cfr., por ejemplo, *Los Caminos de Heidegger*, p.42 y 259, *Verdad y Método II*, p.381.

11. Cfr. *El Ser y el Tiempo*, ed. cit., págs.291 y sgs. (& 54-60). Sobre la violencia que la interpretación de Heidegger imprime a la concepción aristotélica de la *praxis* y de la *phrónesis* en particular, cfr. E.Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, 1992, págs.91-98 y F.Volpi, “L’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote”, en AA.VV., *Heidegger et l’idée de phenomenologie*, Dordrecht-Boston-Londres, 1988, 2-41. En las *Interpretaciones Fenomenológicas de Aristóteles*, ed.cit., p.68 la *phrónesis* es para Heidegger la que “esclarece el trato con el mundo” y “contribuye al despliegue temporal de la vida en su *ser*”. “La *alétheia praktiké*, dice Heidegger (*locus cit.*, p.69), no es otra cosa...que el instante en que la vida fáctica está decididamente predispuesta a habérselas consigo misma, y ello en el contexto de una relación fáctica de la preocupación por el mundo que en ese mismo instante le sale al encuentro”.

12. Cfr. H.-G. Gadamer, “Problemas de la Razón Práctica”, en *Verdad y Método II*, p.317.

13. Cfr. H.-G. Gadamer, “La idea de la filosofía práctica”, en *El Giro Hermenéutico*, trad. de A. Parada, Madrid, 1998, p.196.

dad. Gadamer ha analizado la arquitectónica trazada por Aristóteles, cuando éste distingue usos diferentes de la razón (*theoría, poiesis, praxis*) y sus virtudes dianoéticas correspondientes (*episteme, téchne, phronesis*), porque este filósofo es el primero que ha establecido la autonomía de la razón práctica. La crítica aristotélica de la teoría de las formas y de la idea del bien en particular tuvo como consecuencia la disociación entre el mundo del ser y el del valor y con ello se rompió la unidad de la metafísica y la ética que había estado vigente en el platonismo. Lo que interesa a Gadamer es que con esto quedaba garantizada "la ética como disciplina autónoma"¹⁴.

1.1 Frente a la *episteme*, cuyo objeto de conocimiento es necesario, eterno y universal (*E.Nic.* VI 3, 1139b23-24, VI 6, 1140b31-2), Aristóteles distingue un uso de la razón referido a lo que "puede ser de otra manera" (I 4, 1140a1-2), en los dominios de la producción y la acción. La novedad, como ha dicho Aubenque, no está en el interés por la acción, sino "en el descubrimiento de una escisión en el interior de la razón"¹⁵. La *phronesis* o prudencia no es ciencia, porque, a juicio de Aristóteles (1140b2-3), lo que es objeto de acción pertenece al ámbito contingente de lo que puede ser de otra manera y en estos dominios no pueden aplicarse los procedimientos demostrativos que son característicos de la ciencia, pero no por eso deja de ser una "disposición práctica acompañada de razón" (1140b5). Si Gadamer ha condenado en el pensamiento moderno el haber reducido la verdad a lo que puede ser comprobado de acuerdo con los criterios de verificabilidad de un método único que excluye lo que no se puede abordar desde tales exigencias, la filosofía práctica de Aristóteles le brindaba un claro ejemplo de un discurso en el que no prevalece el primado del método sobre el objeto¹⁶ y en el que se defiende la legitimidad de otra forma de racionalidad diferente de la única que parece reconocer la ciencia moderna¹⁷. La autonomía de la razón práctica viene en Aristóteles exigida por la naturaleza específica de su objeto: no es que en este ámbito no se puedan formular leyes generales, pero la ley no puede comprender la contingencia de la existencia humana bajo la generalidad de su formulación. "El fallo, dice Aristóteles (11337b17-19), no radica en la ley ni en el legislador sino en la naturaleza del asunto, ya que así es

14. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p.383. Cfr. tb. H.-G. Gadamer, *L'Idée du Bien comme Enjeu Platonico-Aristotélicien*, París, 1994, p.142.

15. P. Aubenque, *La Prudencia en Aristóteles*, Madrid, 1999, p.165.

16. Cfr. H.-G. Gadamer, "¿Qué es la verdad?", en *Verdad y Método II*, p.20 y A. Da Re, *L'Ermeneutica di Gadamer e la Filosofia Pratica*, Rimini, 1982. p.81.

17. Cfr. H.-G. Gadamer, "Hermenéutica", en *Verdad y Método II*, p.370.

la materia de lo práctico". La contingencia impone un uso diferente de la razón del que puede utilizar el científico en la matemática o en la física: es, dirá Gadamer, el que rige en las ciencias del espíritu, en las que "el objeto es el hombre" y se trata con cosas "que no siempre son como son"¹⁸. Esta imposibilidad de lo general para apresar los dominios contingentes de la vida humana hace que estemos ante "otro género de conocimiento" diferente del conocimiento científico¹⁹.

En la *phronesis* no se excluye un conocimiento de lo universal, según Aristóteles (VI 7, 1141b15), pero a ella "le es preciso conocer también lo particular", ya que tales son los objetos propios de la acción. Esto significa que la prudencia no puede aprenderse como la geometría o las matemáticas y que los jóvenes tienen que esperar para poder adquirirla, ya que el conocimiento de las cosas particulares entre las que se desenvuelve la *phronesis* requieren la experiencia y el joven carece de ella (1142a15, cfr. 1141b18). Pero lo que crea la experiencia es, como dice Aristóteles, "la cuantía de tiempo", (1142a15-16), de manera que estamos ante un saber con una especificidad propia, que no tiene por objeto realidades eternas y necesarias sino contingentes (a) y que se fundamenta no en el conocimiento de los universales, que pueden transmitirse por medio de la enseñanza, sino en el devenir de la experiencia humana (b), lo cual introduce inevitablemente en la *phronesis* aristotélica "la dimensión de la temporalidad"²⁰. Se comprenderá, pues, que un concepto de razón con tales presupuestos (contingencia, experiencia, temporalidad) enlazara perfectamente con la hermenéutica de la facticidad que Gadamer había aprendido de Heidegger al hilo de los comentarios que éste hizo de la *Ética a Nicómaco* en los años en que se inició el contacto entre ambos filósofos. Verdaderamente la experiencia de la que habla Aristóteles no tiene nada que ver con la experiencia metódica que rige los procedimientos de la ciencia moderna, porque se trata, como hemos visto, de una experiencia ligada al tiempo y mas aún al transcurso de la existencia humana (1095a8): "el joven no es un alumno adecuado de la Política, dice

18. *Verdad y Método I*, p.386.

19. Aristóteles hace referencia en numerosos pasajes a la especificidad de este otro género de conocimiento: (*E.Nic.* VI 8, 1141b33, 1142^a30), como un saber diferente de la ciencia y la técnica (VI 5, 1140b2), que trata de lo que puede ser de otra manera (1140b27-28), sobre asuntos humanos (VI 7, 1141b8-9) y objetos particulares (VI 7, 1141b15) y que incluye un conocimiento de lo que "es propio de uno mismo" (VI 8, 1142a1). Gadamer se refiere muchas veces a este "otro género de saber", cfr., por ej., *Verdad y Método I*, p.51, *Verdad y Método II*, págs. 160 y 370, *El Giro Hermenéutico*, p.231, etc.

20. Cfr. P. Aubenque, *opus cit.*, p.112.

el Estagirita (I 3,1095a2-4), porque no tiene experiencia de las acciones de la vida” y en estas materias “los argumentos parten de estas acciones y tienen a éstas como objeto”. Estamos, pues, como dirá Gadamer, ante un concepto de racionalidad indisolublemente ligado a la facticidad de la existencia. Gadamer ofrece como prueba de ello la presencia que tienen en la filosofía práctica de Aristóteles los hechos, los cuales son principio (*arché*) y punto de partida de la reflexión: el Estagirita afirma explícitamente, en efecto, que para recibir instrucción sobre el bien y lo justo “es preciso que se haya recibido una buena educación en las costumbres” (1095b4-5), porque estamos en los dominios de un saber en el cual “el que (*hóti*) se constituye como principio” (1095b6 y 1098b2-3). Como afirma Gadamer²¹, no se trata de los hechos reducidos al marco de una explicación científica, sino de los valores, costumbres y convicciones que integran nuestro sistema vital. El *êthos* es la palabra griega que recoge en la filosofía práctica del Estagirita “todo ese conjunto conceptual de facticidades”²². Como es bien sabido, Aristóteles distinguió entre virtudes éticas y dianoéticas o entre virtudes del carácter y virtudes de la racionalidad, pero estamos ante un concepto de razón que entronca con lo irracional, porque las virtudes de la parte irracional del hombre son la condición imprescindible para que pueda darse el ejercicio de la racionalidad en el orden de la *prâxis*. En ese sentido Aristóteles dice (VI, 1140b12), en un juego de palabras, que damos el nombre de templanza (*sophrosýne*) a esa virtud del carácter que “preserva” (*sózousa*) a la prudencia (*phrónesis*). Para Gadamer los dos factores de la conducta que distingue Aristóteles, *êthos* y *diánoia*, no son “más que aspectos de un mismo estado de hecho”²³ que refleja una racionalidad incardinada en la facticidad de la existencia, más allá de “los prejuicios unilaterales”²⁴ que separan lo racional y lo irracional: es la *raisonnabilité* o *Vernünftigkeit*, es decir, la sensatez, cuyos fundamentos vitales sitúa a la reflexión filosófica en una base que esclarece la existencia humana más allá de “las verdades de razón” y la falsa abstracción en las que se había movido el idealismo alemán y la filosofía de la autoconciencia. Es una lectura de Aristóteles inspirada en Kierkegaard y en

21. Cfr. H.-G. Gadamer, “Del Ideal de la Filosofía Práctica”, en *Elogio de la Teoría*, trad. de A.Poca, Barcelona, 1993, p.65. Cfr. tb., “La Idea de la Filosofía Práctica”, *Giro Hermenéutico*, p.189 y 192-3.

22. H.-G. Gadamer, “Del Ideal de la Filosofía Práctica”, p.65; Cfr. tb. “El Significado Actual de la Filosofía Griega”, en *Acotaciones Hermenéuticas*, trad. de A.Agud y R. de Agapito, Madrid, 2002, págs. 140-1; *Verdad y Método II*, p.315 y 371.

23. Cfr. H.-G. Gadamer, “*Êthos* y Ética”, en *Los Caminos de Heidegger*, p.214. Cfr. tb. *El Giro Hermenéutico*, p.215.

24. Cfr. H.-G. Gadamer, *El Giro Hermenéutico*, p.193.

las reflexiones del joven Heidegger, que estuvo presente en Gadamer desde sus primeros años de dedicación a la filosofía²⁵.

Pero Gadamer subraya igualmente lo que hay de razón en este ideal del saber que ve prefigurado en la filosofía de la *prâxis*, porque, a su juicio, Aristóteles supo mantener un equilibrio entre el intelectualismo propio de la herencia socrático-platónica y este elemento de facticidad representado por el *êthos* al “retener el conocimiento como momento esencial del ser moral”²⁶. La presencia de la *phrónesis* como razón inserta en la *prâxis* impide, a su juicio, que el *êthos* se convierta en una mera adaptación a las convenciones sociales proclive al conformismo o en una manera de seguir las propias inclinaciones naturales del sujeto. La definición aristotélica de la virtud insiste en que ésta no es *héxis katà ton orthòn lógon*, sino *metà tou orthou lógou*²⁷, es decir, no se trata de una disposición que se limite a seguir reglas de conducta establecidas de acuerdo con la razón, sino que ella misma está fundamentada en la recta razón constituida por la *phrónesis* (*E.Nic.* VI 13, 1144b26-28). La prudencia y, especialmente lo que hay en ella de racionalidad reflexiva, convierte a la virtud natural en una virtud auténticamente moral²⁸. El ser humano, dice Gadamer, es un ser razonable y “no es únicamente la ética lo que lo determina, porque es también logos y eso significa: su saber y su pensamiento”²⁹. Este *êthos* iluminado por la prudencia, característico de la vida moral, conduce a Aristóteles a

25. Cfr. H.-G. Gadamer, “Heidegger y los Griegos”, en *Los Caminos de Heidegger*, págs. 328-330 y “El Retorno al Comienzo”, incluido en esta misma obra, esp. p.259: “Lo que Aristóteles llama la virtud de la *phrónesis*, esta razonabilidad y sensatez que no es simplemente una capacidad intelectual, sino que representa una actitud moral que permite guiarse y dilucidar, tenía que parecerle algo familiar a un joven pensador inspirado en la crítica de Kierkegaard al idealismo”.

26. *Verdad y Método I*, p.385. Sobre el “equilibrio” entre el elemento intelectualista y la concepción aristotélica del *êthos*, Cfr. tb. *El Problema de la Conciencia Histórica*, trad. de A.Domingo Moratalla, Madrid, 2000, p.84 y sgs.

27. Gadamer recuerda esta distinción en “Praktischen Wissen”, *Gesammelte Werke*, vol.V, 231-248, p.247. Hay traducción al francés en H.-G. Gadamer, *L’Idée du Bien comme Enjeu Platonico-Aristotélicien*, París, 1994, 148-173.

28. Para la distinción aristotélica entre virtud natural y virtud, véase *E.Nic* VI 13, 1144b3 y sgs. Lo que distingue a la virtud en sentido propio de la virtud natural, que es el comportamiento al que se siente inclinado un individuo por su propio temperamento, es la presencia de la razón: “al estar en posesión de la inteligencia...la disposición que era antes semejante a la virtud se convierte en virtud en sentido propio” (1144b13-14). Cfr. *E.Eud.* III 7, 1234a29-30. La prudencia, dice Aubenque (*locus cit.*, p.74) es mediadora entre la virtud natural y la virtud moral.

29. H.-G. Gadamer, “La Idea de la Filosofía Práctica”, en *El Giro Hermenéutico*, p.193.

una noción unitaria de la naturaleza humana en la que la decisión moral es fruto de "una inteligencia que desea" o "de un deseo que razona", porque, como él mismo dice (1139b5), "el hombre es un principio de esta naturaleza". Es en la unidad indisoluble de *diánoia* y *êthos*, proporcionada por la filosofía práctica de Aristóteles donde Gadamer ve "la única base a partir de la cual podemos desarrollar en la existencia humana el sentido de la racionalidad"³⁰.

1.2. La autonomía de la razón práctica está garantizada igualmente en la filosofía de Aristóteles por la delimitación de la *phrónesis* frente a la *téchne*. Si bien tanto la *prâxis* como la *poíesis* comparten la contingencia que es característica del mundo de las cosas humanas "que pueden ser de otra manera" (1140a1-2), la prudencia se distingue de la *téchne*, en primer lugar, porque ella delibera sobre "lo que es bueno y conveniente en general" (1140a28) y no particularmente, como ocurre en el caso de esas artes que han de procurar objetos determinados como la salud o la fuerza. La finalidad que es propia de la *prâxis* afecta a la vida en su conjunto³¹. Gadamer se ha apropiado de esta distinción aristotélica con plena conciencia al ver en este saber global de la filosofía práctica una de las características esenciales que ha de recuperar una idea de racionalidad que haga valer sus derechos frente a la razón técnico-científica. El particularismo de las aplicaciones técnicas entra en conflicto a menudo con la autocomprensión global que es precisa en la vida humana y nos hace echar en falta, piensa Gadamer³², "un modelo racional de eso que constituye el saber del hombre del estado", en lugar del modelo productivo que determina el pensamiento de la ciencia moderna.

En segundo lugar, esto nos permite entroncar con otra característica que, de acuerdo con Aristóteles, separa a la *prâxis* de la *poíesis*: nos referimos a la relación específica que se da en cada uno de estos ámbitos entre medios y fines. La acción técnica es buena para un fin que es, según dice Aristóteles (*E.Nic* VI 5, 1140b6) "distinto de ella misma", mientras que en el caso de la *prâxis*, "la buena acción es en sí misma un fin". Los intérpretes de Aristóteles han discutido interminablemente si la *phrónesis* es, en sí misma, sólo una racionalidad de los medios o incluye también una consideración racional de los fines. Porque, como el mismo Gadamer reconoce³³, en Aristóteles la *phrónesis* tiene que ver

30. Cfr. H.-G. Gadamer, "Razón y Filosofía práctica", en *El Giro Hermenéutico*, p.215.

31. Cfr. H.-G. Gadamer, *El problema de la Conciencia Histórica*, p.91.

32. Cfr. H.-G. Gadamer, "Sobre la Planificación del Futuro", en *Verdad y Método II*, p.162.

33. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p.393 n.19 y *El Problema de la Conciencia Histórica*, p.91-2.

con la deliberación y la elección y éstas están referidas a los medios que conducen a un fin, el cual es determinado más bien por la voluntad (*boúlesis*, 1111b26, 1113b3) y por la virtud que por la deliberación en sí misma, que nunca versa sobre el fin sino sobre los medios que conducen a él (III 3, 1112b11-12)³⁴. Pero, esta discusión se vuelve irrelevante para nuestros propósitos actuales, pues ya hemos visto que la *phrónesis* aristotélica comporta una unidad entre *êthos* y *diánoia* tal que no es posible la existencia de la virtud dianoética sin la rectitud que viene determinada por la virtud ética correspondiente. Aunque Aristóteles parezca reducir la tarea deliberativa de la prudencia a un problema técnico sobre los medios, la distinción que hace de la *phrónesis* frente a la mera destreza o habilidad (*deinótes*, 1144a28-9), basta para comprender que no llegó hasta ese punto³⁵. Si, como él declara explícitamente (1144a36-b1), es imposible ser prudente sin ser bueno, es porque la *phrónesis* es una racionalidad que incluye el conocimiento de los fines. Se comprenderá, pues, una vez más que Gadamer se inspire en la filosofía práctica de Aristóteles a la hora de reivindicar un nuevo concepto de racionalidad, que supere el formalismo metodológico de las ciencias modernas³⁶. Gadamer se opone, en nombre de ella, al ideal de unas ciencias humanas libres de valores en la medida en que un racionalismo metodológico puede conducir al decisionismo y a un "crudo irracionalismo"³⁷. Por tanto, el retorno al concepto de *phrónesis*, es un antídoto contra "la autocomprensión técnica del moderno concepto de ciencia" y un acicate para el papel esclarecedor que debe jugar una racionalidad que no rehuya su dimensión teleológica y establezca preferencias racionales en orden al bien. La autonomía de la razón práctica consiste, en este punto, en no rehuir "la cuestión acerca de lo bueno" y se ha de distinguir, como la *phrónesis* de la *téchne*, por no convertirse en el ejercicio de una actividad cuya finalidad le es "impuesta por otra instancia" y en la que el experto desplaza a la razón política.³⁸ La reflexión hermenéutica, fundada en la racionalidad práctica que estamos examinando, debe hacer cons-

34. Cfr., para una discusión de todos los textos relevantes, P.Aubenque, *La Prudencia en Aristóteles*, págs.137-163 y "La prudence porte-t-elle sur les moyens plutôt que sur les fins?", en *Revue des études Grecques*, 78 (1965), págs. 40-51; véase tb.E.Berti, *Le Ragioni di Aristotele*, Bari, 1989, págs. 148-150.

35. Cfr. P.Aubenque, *opus cit.*, p.115-116.

36. Véase sobre este punto, A. Da Re, *L'Ermeneutica di Gadamer e la Filosofia Pratica*, p.83 y sgs.

37. Cfr. H.-G. Gadamer, "Epílogo", *Verdad y Método I*, p.651.

38. Cfr. H.-G. Gadamer, "Hermenéutica como Filosofía Práctica", en *La Razón en la Época de la Ciencia*, trad. de E.Garzón Valdés, Barcelona, 1981, 59-81, p.63 y "Epílogo", *Verdad y Método I*, p.647.

cientes también los objetivos y los fines y no transformarse en una mera aplicación de medios cuya racionalidad se limita a la relación en que se hayan estos medios con unos fines ya previstos³⁹.

En tercer lugar, Aristóteles afirma que la *phrónesis*, a diferencia de la *téchne*, no se olvida (*E.Nic.* VI 5, 1140b29-30). Gadamer refiere en diversos textos que Heidegger les pidió en una ocasión una explicación de esta afirmación de la *Ética a Nicómaco* según la cual no hay *léthe* de la *phrónesis*⁴⁰. La fascinación de Heidegger por este rasgo característico de la *phrónesis* proviene, dice Gadamer, de que estamos ante una forma de saber que no se puede objetivar como ocurre en la ciencia, porque se trata de "un saber en la situación existencial concreta"⁴¹. No podemos utilizar este saber como en el caso de los saberes instrumentales, que están a nuestra disposición y podemos servirnos de ellos voluntariamente e incluso olvidarlos. Nos hallamos, por el contrario, aquí ante una forma de saber que es irrenunciable en la existencia humana porque estamos siempre en la necesidad de tener que actuar y servirnos de él⁴². Además al hilo de esta diferencia, comprendemos que se trata de una forma de racionalidad que no está desvinculada del modo de ser de la persona que tiene que actuar ni de la situación concreta en que se halla. Por lo que se refiere al primer aspecto, la eficiencia de una técnica no depende de "la clase de persona que se sea"⁴³, mientras que en el caso de la *phrónesis*, como hemos visto, su vinculación con el *êthos*, significa que la conciencia de los principios morales está condicionada por el ser que ha de aplicarlos. Como dice Aristóteles (*E.Nic.* VI 5, 1140b13 y sgs.), la proposición de que la suma de los ángulos de un triángulo equivale o no a dos rectos, no se ve afectada por las circunstancias de nuestra vida moral, pero ésta determina, por el contrario, la conciencia de los principios que constituyen la finalidad de nuestras acciones. Esto nos permite entender también que no haya olvido de la *phrónesis*, porque, a juicio de Gadamer, se trata de "una actitud de preocupación por el propio ser" y "un modo constante de vivir en el cuidado"⁴⁴ que son característicos de la existencia

39. Cfr. "Epílogo", *Verdad y Método I*, p. 662.

40. Véase nota 10.

41. H.-G. Gadamer, "La Teología de Marburgo", en *Los Caminos de Heidegger*, p.42. El saber práctico es un saber internalizado, como dice J.Habermas (*La Lógica de las Ciencias Sociales*, trad. de M.Jiménez Redondo, Madrid, 1988, p.248-9), porque, efectivamente, sus reglas "forman parte de la estructura de la personalidad".

42. Cfr. H.-G. Gadamer, *El Problema de la Consciencia Histórica*, p.87-88, *Verdad y Método I*, p.388.

43. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p.159.

44. "Praktisches Wissen", p.243.

humana. Por lo que se refiere al segundo aspecto, la *téchne* es enseñable y susceptible de ser aprendida, porque puede prescribir un conjunto de reglas generales aplicables a las situaciones concretas, con mayor o menos precisión, pero, de acuerdo con Gadamer, esto no es posible en el ámbito de la racionalidad práctica, porque "el encontrarse en una situación lleva consigo una vertiente inalcanzable para un conocimiento objetivante"⁴⁵. No hay homogeneidad en el concepto de aplicación del saber, en el ámbito científico-tecnológico y en el de la *prâxis*, porque, como pone de relieve la filosofía práctica de Aristóteles, "lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación"⁴⁶. Pero esto nos lleva, sin solución de continuidad, a ver las analogías de este concepto de racionalidad elaborado en la filosofía del Estagirita con la hermenéutica de Gadamer y el modelo de teoría de la ciencia que él juzga adecuado para las "ciencias comprensivas"⁴⁷.

2. LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES COMO MODELO DE LA HERMENÉUTICA

Nos encontramos aquí en primer lugar con el problema de la aplicación (2.1). Como es sabido, para Gadamer la aplicación es un momento esencial de la comprensión y la hermenéutica en sí misma puede definirse como una teoría de la aplicación concebida como conjugación de lo universal y lo particular. Es aquí precisamente donde, a su juicio⁴⁸, entra en juego la racionalidad práctica como "virtud hermenéutica fundamental". Aristóteles atribuye, desde luego, a la *phrónesis* un saber de los principios por los que se rige la acción (*E.Nic.* VI 5, 1140b16) y, por tanto, un conocimiento de lo universal, pero lo característico de ella es que "no conoce sólo lo universal" (1141b15), sino que tiene que poseer igualmente el conocimiento de lo individual para poder conectar los principios universales con lo singular que es propio del mundo de la acción. Gadamer hace referencia a menudo a la contribución que Aristóteles asigna a la *epieiketa* (equidad) en su concepción de la justicia. A juicio del Estagirita, siendo buenas tanto la justicia como la equidad, ésta última es superior al constituir "una corrección de la justicia" (*E.Nic.* V 10, 1137b12-13), que adapta la generalidad

45. *Ibid.*, p.161.

46. *Verdad y Método I*, p.389. Cfr. *El Problema de la Consciencia Histórica*, p.88: "no hay acciones justas en sí, independientemente de la situación que las reclama".

47. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p.394.

48. *Verdad y Método II*, p.317.

de la ley a la singularidad de la acción. Ésta no puede ser abarcada por la universalidad, no por defecto de la ley o del legislador, sino por “la naturaleza” y “la materia” misma de la acción (*phýsis toû pragmatós, tón praktón hýle*, 1137b18-19). Se comprende, pues, que Gadamer, siguiendo la filosofía práctica de Aristóteles, pueda hablar de una “tensión inevitable”⁴⁹ entre la generalidad del interpretandum, sea ésta escritura sagrada, ley, texto u obra de arte, y la singularidad que comporta siempre la aplicación a la situación concreta en la que se halla el intérprete. El principio que ha de aplicarse en la acción está sujeto en la filosofía moral al canon que establece el hombre prudente y ha de permanecer relativamente abierto hasta que es determinado y precisado por el criterio que proviene de éste (*E.Nic. II 6, 1107a1-2*). El decreto es necesario para la aplicación de la ley, pues, como dice Aristóteles explícitamente, “el criterio de lo indeterminado es él mismo indeterminado” (V 10, 1137b29-30). Como ha subrayado Gadamer⁵⁰, esta es la función legislativa de la jurisprudencia, porque ni en el terreno legal ni en el ámbito moral puede lograrse una determinación de lo justo con independencia de la situación⁵¹. Si transferimos este esquema a la hermenéutica, podemos comprender que Gadamer haya hablado del “elemento constructivo de toda comprensión” y de que el intérprete, al entrar en acción, pueda “crear una nueva realidad”⁵², ya estemos en el terreno de la interpretación jurídica, musical o filológica. Pero esto nos lleva al segundo aspecto de la analogía entre la filosofía práctica y las ciencias del espíritu fundadas en la hermenéutica.

Nos referimos al problema de la participación del intérprete (2.2) en su apropiación del sentido del texto, que sitúa a estas ciencias en un plano diferente de la objetividad característica de las ciencias empíricas. Aristóteles al especificar, efectivamente, las peculiaridades de este “otro género de saber” (1141b33-34, 1142a30, *E.Eud. 1246b36*), afirma que consiste en “conocer lo que es propio de uno mismo” (*tò hautôî eidénai 1141b34, tà perî hautôn eids*, 1142a1). La vinculación de la *phrónesis* al *êthos* significa que cuando el intérprete aplica un principio moral a la situación concreta en la que se encuentra, hace un uso de la razón que se halla en indisoluble unidad con una experiencia que ha sido generada en la *práxis* y está enraizada en su propio ser. Por otra

49. Cfr., por ej., *Verdad y Método II*, p.301.

50. Cfr. “Texto e Interpretación”, en *Verdad y Método II*, p.333.

51. Cfr. *Verdad y Método I*, p.389 y 393.

52. Cfr. *Verdad y Método II*, págs.110 y 301. Véase M.C.López Sáenz, “La Aplicación Gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*”, *Contrastes, R.Interdisciplinar de Filosofía*, VI (2001), 79-98, p. 83, que habla acertadamente de un “incremento de sentido”.

parte, de acuerdo con Gadamer⁵³, esto tiene como consecuencia que la razón, así concebida, se aparte de la identidad idealista que la presenta desvinculada de la comunidad y de la historia a las que pertenece. La razón en la *práxis* de la filosofía aristotélica permitía entroncar, pues, con el mundo de la vida de Husserl y con la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. El saber de sí mismo implicado en la *phrónesis* permite enlazar, en la hermenéutica y en las ciencias del espíritu, con la participación del intérprete en aquello mismo que ha de interpretarse. El sujeto ha de poner en juego “sus propios presupuestos”, de manera que, en la fusión de horizontes, el intérprete realiza “un aporte productivo” que forma parte, dice Gadamer, inexorablemente del sentido de la comprensión⁵⁴. Estamos aquí, pues, lejos de ese conocimiento distante y objetivo del saber neutral al que aspira la racionalidad científica y tecnológica: el esquema de la filosofía práctica de Aristóteles, como Gadamer no se cansa de repetir, proporciona “el único modelo viable”⁵⁵ para las ciencias del espíritu porque en este ámbito el sujeto no puede tener como ideal la objetividad y el auto-descartarse de una ciencia supuestamente anónima⁵⁶. La hermenéutica filosófica, al mostrar que el sujeto está inevitablemente vinculado al sentido del *interpretandum*, ha de reivindicar la racionalidad práctica de Aristóteles contra todos aquellos que limitan la racionalidad humana al modelo metodológico de las ciencias de la naturaleza. La hermenéutica lleva consigo un momento de autocomprensión o de autoreferencia, es decir, una implicación del sujeto del conocimiento que, como en el caso de la filosofía práctica, invalida el modelo de un saber objetivo en el que se trata de neutralizar la contribución del intérprete y los presupuestos que éste pone en acción. La interpretación es al mismo tiempo autocomprensión y, por eso, Gadamer ha podido decir que la hermenéutica es “en tanto que filosofía, filosofía práctica”⁵⁷. La dependencia en que se halla la *phrónesis* del *êthos* proporciona, por otra parte, una base filosófica para insertar en la problemática hermenéutica un factor que no está presente más que implícitamente en las reflexiones éticas de Aristóteles: nos referimos a la conciencia obrada por “la eficacia histórica”. El presente está condicionado por el pasado,

53. Cfr. “Praktisches Wissen”, p.242; “Del Ideal de la Filosofía Práctica”, en *Elogio e la Teoría*, págs.62-66; *El Giro Hermenéutico*, p.191.; “Problemas de la Razón Práctica”, en *Verdad y Método II*, págs. 312-3, etc.

54. Cfr. *Verdad y Método II*, p.111 y 307.

55. Cfr., por ej., *Verdad y Método II*, págs. 309, 394.

56. Cfr. J.Groncin, *Introducción a Gadamer*, págs.169-170.

57. H.-G. Gadamer, “Hermenéutica como Filosofía Práctica”, en *La Razón en la Época de la Ciencia*, p.80.

como lo demuestra el hecho de que el concepto de *êthos* incluya “la facticidad de las convicciones, valores y costumbres”⁵⁸ heredados de la tradición, pero también la interpretación del pasado está condicionada por el presente, por ese “Für sich Wissen” característico de la *phrónesis* que no puede entenderse ahistóricamente (“*geschichtlos*”)⁵⁹. La *phrónesis*, que fue interpretada por Heidegger como una circunspección en la que se esclarece el trato con el mundo y en la que, a la vez, la vida fáctica está predispuesta a “habérselas consigo misma”⁶⁰, se convierte en Gadamer en “una vigilancia (o atención) de la preocupación por uno mismo”⁶¹ que está siempre implicada en el proceso hermenéutico, aunque no sea de modo consciente. En la comprensión hermenéutica hay que estar abierto a la alteridad del texto, pero nunca se puede tener la pretensión de ganar su horizonte histórico de tal manera que pudiera “hacerse caso omiso de uno mismo”, porque el desplazarse a ese horizonte nunca permite al intérprete “apartar la mirada de sí mismo”⁶². La filosofía práctica de Aristóteles proporciona, pues, en esto el modelo porque se convierte en una tarea para la hermenéutica que la conciencia histórica pueda “medirse consigo misma” y realizar la vigilancia en el proceso de fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión⁶³.

En tercer lugar, la *phrónesis* se asocia en Aristóteles a la *synesis* o comprensión (*E.Nic.* VI 10, 1143a7) y al juicio (*gnome*) y la compasión (*syngnme*). La prudencia se diferencia de la inteligencia o comprensión por ser prescriptiva, mientras que la labor de la comprensión consiste “solamente en enjuiciar” (1143a10), “cuando es otro el que habla” (1143a15), pero ambas versan sobre las mismas cosas que son objeto de deliberación. Y el juicio tiene que ver fundamentalmente con la compasión y viene a consistir igualmente “en el recto discernimiento de lo equitativo” (1143a20). Se trata de virtudes dianoéticas, propias, por tanto, de la racionalidad, pero que en el análisis de Aristóteles han adquirido un valor moral. Todas estas disposiciones, dice Aristóteles, las aplicamos a las mismas personas, porque “todas tienden a lo mismo” (1143a25), es

58. H.-G. Gadamer, “Del Ideal de la Filosofía Práctica”, en *Elogio de la Teoría*, p.65.

59. “Praktisches Wissen”, p.241 y 242. G.Figal, art. cit., p.247, ha puesto de manifiesto, sin embargo, un elemento de la situación hermenéutica que difiere del saber práctico, porque la *phrónesis* aristotélica, a su juicio, “no hace justicia a la extrañeza implicada en el acceso a la tradición”.

60. Cfr. M.Heidegger, *Interpretaciones Fenomenológicas de Aristóteles*, p.69.

61. Cfr. “Praktisches Wissen”, p.241 y “Heidegger y los Griegos”, en *Los Caminos de Heidegger*, p.337.

62. *Verdad y Método I*, págs. 369 y 375.

63. Cfr. *Verdad y Método I*, p.377; véase, J.Gronin, *Introducción a Heidegger*, p.153.

decir, a la consideración de los asuntos contingentes de la *prâxis* que suscitan dificultades y necesidad de reflexionar (1143a6) sobre cuestiones particulares irreductibles al esquematismo universalista de la ciencia. El carácter hermenéutico que tienen tales disposiciones para las ciencias del espíritu puede fácilmente discernirse, cuando consideramos que se trata de un modo de conocimiento, diferente del saber técnico, por medio del cual enjuiciamos los fines de la acción, trasladándonos a la situación de otro y estableciendo con esta persona “una relación de comunidad”⁶⁴. Ésta viene determinada porque compartimos con ella el deseo de lo justo y nos vemos afectados por un sentimiento de pertenencia que nos vincula al otro y gracias al cual “comprendemos” su situación y podemos ejercer el sentido de la equidad.

3. LA REDUCCIÓN DE LA RAZÓN A *PHRÓNESIS*

La estrategia de la apropiación gadameriana de Aristóteles ha consistido, como hemos visto, en una reflexión sobre la *phrónesis* para reivindicar, en primer lugar, la autonomía de la razón práctica contra el ideal objetivista y metodológico del uso de la razón que ejercen las ciencias de la naturaleza. Pero, a nuestro juicio, este intento ha ido más allá de las premisas del propio Aristóteles, porque, en un segundo momento, Gadamer pretende fundamentar los demás usos de la razón en el uso práctico, estableciendo un primado de la *prâxis* que es explícitamente negado por el Estagirita. En el comienzo de la *Metafísica* Aristóteles hace la famosa afirmación de que “todos los hombres aspiran por naturaleza al saber”. Para Gadamer, que sigue en ello a Heidegger⁶⁵, esto significa que aquí lo primero es la aspiración y que sólo a partir de ella se desarrolla ese “puro fijarse en las cosas” en el que consiste la teoría⁶⁶. La conclusión que extrae de esto es que “no puede haber en absoluto una separación entre teoría y práctica” y, precisamente, la *phrónesis*, que Gadamer propone traducir como *Wachsamkeit* (atención⁶⁷), apunta a esa realidad común

64. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p.394-5 y *Verdad y Método II*, p.305-6. Véase el análisis de estas virtudes en P.Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p.170-3.

65. La influencia de Heidegger en esta lectura de Aristóteles ha sido señalada repetidas veces. Para Heidegger, efectivamente, el Estagirita “extrae el sentido de la filosofía a través de la interpretación de la actividad fáctica del cuidado”. Cfr. M.Heidegger, *Interpretaciones Fenomenológicas de Aristóteles*, p.75.

66. Cfr. H.-G. Gadamer, “Heidegger y los Griegos”, en *Los Caminos de Heidegger*, p.333.

67. *Ibíd.*, p.337.

que subyace a uno y otro dominio. Gadamer, como hemos visto, fundamenta su concepción de la racionalidad en la filosofía práctica pero, en realidad, no se trata desde luego de un concepto de razón válido sólo para la *práxis* y para las ciencias del espíritu, porque "la universalidad práctica que reside en el concepto de racionalidad nos incumbe por completo" y, a su juicio, el ideal de filosofía práctica es válido no sólo para las ciencias del espíritu o para las ciencias sociales, sino incluso para las ciencias de la naturaleza⁶⁸. La cuestión está en que Gadamer proyecta esta unidad de teoría y praxis sobre Aristóteles afirmando que el Estagirita sólo separó la *sophía* y la *phrónesis* "por mor de la claridad de conceptos"⁶⁹. Para poder dedicar la vida a intereses teóricos hemos de estar en posesión de la *phrónesis*, y, a juicio de Gadamer, aunque prevalezca en la teoría el interés por el mero querer saber, esto significa de modo "innegable la prioridad de la *práxis*"⁷⁰.

Pero la unidad de teoría y praxis no se halla en Aristóteles tal como Gadamer la concibe, porque lo que para el Estagirita consistiría en todo caso en una vinculación ética de la *sophía* a la *phrónesis*⁷¹ se convierte en Gadamer además en una dependencia epistemológica de la primera respecto a la segunda. Sin embargo, Aristóteles distingue ambos aspectos. Es verdad que la *phrónesis* "da órdenes" (*E.Nic.* VI 10, 1143a8), pero es prescriptiva ("*ekeínes héneka, oúk hekeínei*", *E.Nic.* VI 13, 1145a9) no por dar órdenes a la *sophía* sino por señalar de qué modo hay que vivir para que el conocimiento científico se desarrolle en armonía con los intereses del individuo⁷². Otra forma de entender la

68. Cfr. H.-G. Gadamer, "Del Ideal de la Filosofía Práctica", en *Elogio de la Teoría*, p.66.

69. Cfr. H.-G. Gadamer, *El Giro Hermenéutico*, p.196; véase tb. p.217, donde a propósito de *Pol.*1325b15 y sgs., afirma que "a Aristóteles todavía le era posible comprender la teoría pura en tanto praxis en su sentido más elevado.

70. Cfr. H.-G. Gadamer, "Hermenéutica como Filosofía Práctica", *La Razón en la Época de la Ciencia*, p.80.

71. En ese sentido estamos de acuerdo con Gadamer en que, para un buen desarrollo integral de la personalidad humana, "la racionalidad práctica es la condición requerida para que se ejerza la teoría y se desarrolle la racionalidad teórica" (H.-G. Gadamer, *L'Idée du Bien comme Enjeu Platonico-Aristotélicien*, p.145), pero hay casos paradigmáticos de sabios como Anaxágoras o Tales que no podrían encajar en el modelo del saber práctico.

72. En la *Ética Eudemia* VIII 3, 1249b12-3 Aristóteles afirma que la medicina y la salud son principios de distinta manera. Lo que quiere decir es que la medicina ordena todo lo que es necesario para que florezca la salud, pero en realidad está subordinada a ésta (*taútes héneka ekeíne*) y ocurre lo mismo "con lo teórico". Es decir, "Dios no impera dando órdenes, pero es el fin por el que la prudencia las da". Si el hombre

subordinación de la sabiduría a la prudencia nos conduciría, piensa Aristóteles, a la extraña y absurda afirmación de que la política manda sobre los dioses porque manda sobre todo lo que acontece en la ciudad (1145^a10-11). De hecho, la falta de la prudencia significa, como hemos visto, que se pierde el sentido para percibir los principios morales vinculados al placer y el dolor, pero no para los demás conceptos del pensamiento científico (cfr. *E.Nic.* 1140b13-16), sino exclusivamente para la concepción de lo que está referido al mundo de la acción. Hasta tal punto pueden estar desvinculados uno y otro uso de la razón y no meramente a efectos terminológicos, como pretende Gadamer⁷³, que Aristóteles reconoce abiertamente la posibilidad de que se encarnen en personas diferentes. El modelo de hombre prudente en la *Ética a Nicómaco* no es ningún filósofo sino Pericles y, en cambio, los ejemplos que se citan de *sophoi* son Anaxágoras y Tales, de quienes, según dice el Estagirita (1141b4-5), "nadie afirma que sean prudentes", porque ellos saben cosas maravillosas y divinas, pero desconocen lo "que es conveniente para ellos" y se dedican a investigar asuntos que carecen de utilidad porque no son "bienes humanos". La *phrónesis* es una "sabiduría humana", como dice Gadamer⁷⁴, pero la cuestión está en que él quiere convertirla, no solamente en la razón que versa sobre los asuntos humanos de la praxis, como ocurre en Aristóteles, sino en la virtud de la racionalidad humana en general, subrayando así los límites y la finitud propias que tiene la razón en la existencia del hombre. Sin embargo, esto no es una interpretación sino una apropiación y una transformación de Aristóteles⁷⁵. Para el Estagirita, la *phrónesis* estaría desplazada de su lugar propio si saliéramos del ámbito epistemológico en el que el objeto del conocimiento es algo que para existir depende de la elección humana. El "eidos universal de la *phrónesis*", como decía Gadamer en su temprano trabajo sobre el saber práctico⁷⁶, consiste en "deliberar para sí sobre las cosas que nos conciernen". No es otra cosa, efectivamente, lo que dice el mismo Aristóteles: "la prudencia versa sobre las

globalmente considerado se halla bajo el imperativo ético de gobernar su vida y seguir las indicaciones de la prudencia, la prioridad no le corresponde a ésta sino al ideal teórico de vida al que ella debe servir.

73. Cfr. H.-G. Gadamer, "La Idea de la Filosofía práctica", *El Giro Hermenéutico*, p.190: "La diferenciación conceptual de *sophía* como virtud únicamente teórica y *Phrónesis*" como virtud práctica es artificial, y Aristóteles la establece con el fin de una aclaración conceptual".

74. Cfr. H.-G. Gadamer, "Autopresentación", en *Verdad y Método II*, p.394.

75. Cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, págs. 207-210.

76. Cfr. H.-G. Gadamer, "Praktischen Wissen", p.245.

cosas humanas" (1141b8-9), pero no sobre todas estas cosas sino "sobre aquellas en torno a las cuales es posible deliberar" y éstas no son otras que las que "dependen de nosotros y son realizables" (*E.Nic.* III3,1112a30-31 y 1112b27). Pero esto excluye de los dominios de la *phrónesis* todo lo que Aristóteles entiende por conocimiento científico: no solamente las matemáticas, la astronomía, la física y la teología, ni siquiera la gramática es objeto de deliberación (*E.Nic.* III 3, 1112a18-1112b2). Cuanto más "rigurosa y completa" (*akribs kai autárkes*, 1112b1) es una ciencia menos margen hay en ella para la deliberación⁷⁷, de manera que el modelo de racionalidad fundado en la *phrónesis* ni siquiera podría aplicarse en el ámbito de las ciencias humanas. Para Aristóteles hay ciencia exclusivamente donde hay conocimiento demostrativo (1140^a33) y donde existe, por tanto, un objeto constituido al margen de nuestra voluntad, que "no puede ser de otra manera", mientras que la racionalidad práctica está referida rigurosamente a la deliberación que es posible sólo sobre aquellas cosas cuyo ser o no ser está indisolublemente ligado a la decisión y a las normas cuya prescripción es propia de la *phrónesis* (1143^a8-9). La "sabiduría humana" que la caracteriza ni puede convertirse para Aristóteles en un modelo de racionalidad aplicable fuera de sus reducidos dominios ni puede asumir la prioridad sobre la *theoría*. "Sería absurdo, dice el Estagirita (1141a20-22), que alguien creyera que la política y la prudencia son las más excelsas si el hombre no es lo mejor que hay en el mundo".

Si en Gadamer asistimos, pues, a una reducción de la razón en general a razón práctica, en segundo lugar, hay también en él una tendencia a identificar la filosofía de la *praxis* con la *phrónesis* y de aquí se derivan no pocas de las críticas que han venido a la hermenéutica del campo de otras corrientes filosóficas. Es verdad que en numerosos textos Gadamer distingue entre razón práctica o *phrónesis* y filosofía práctica. Ésta última puede constituir "una reflexión general" sobre la acción y sus objetivos últimos y, por tanto, puede situarse en el nivel epistemológico de la teoría⁷⁸, de manera que Gadamer no tiene inconveniente en reconocer que la filosofía que se ocupa de la práctica no tiene que ser comprendida ella misma como *phrónesis*⁷⁹ e incluso le concede a esta *pragmataíe* competencia suficiente para que la reflexión racional pueda evitar errores

77. Por otra parte, Aristóteles aclara que si bien toda deliberación lleva consigo investigar e indagar no toda investigación, lógicamente, consiste en deliberar. *Cfr. E.Nic.* III 3, 1112b22.

78. *Cfr.* H.-G. Gadamer, *Idée du Bien comme Enjeu Platonico-Aristotélicien*, p.136, "Hermenéutica como Filosofía Práctica", *La Razón en la Época de la Ciencia*, p.63.

79. *Cfr.* "Razón y Filosofía Práctica", *El Giro Hermenéutico*, p. 217.

al tener presentes los fines últimos de la acción establecidas por ella⁸⁰. Pero, a su juicio, se trata de una ciencia limitada por la *phrónesis* y por el *êthos*, al menos en dos sentidos importantes: en primer lugar, es una ciencia que tiene que partir de los *hóti* y de los *legómena* en la que la factualidad adquiere, como hemos visto, carácter de principio⁸¹, y, en segundo lugar, es una ciencia que, a diferencia de lo que ocurre en la *téchne*, no puede dar indicaciones precisas sobre cómo aplicar en la práctica sus principios generales, con lo cual es la razón práctica la que tiene que mediar entre lo general y la situación particular en que se halla. La enseñanza teórica dispensada por el filósofo práctico, dice Gadamer, no proporciona verdaderamente ninguna regla que pueda seguirse como es debido para alcanzar lo justo⁸². El hecho de que la filosofía práctica penda en última instancia del poder determinante de la *phrónesis*, siendo ésta una razón vinculada al *êthos*, ha sido el origen de las críticas de conservadurismo y de justificación del orden existente que han llovido sobre la rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles debida a la hermenéutica de Gadamer⁸³. Algunos han criticado que no haya sido capaz de proporcionar criterios argumentativos basados en una filosofía práctica para superar la incertidumbre en que se halla la *phrónesis* a la hora de decidir sobre la validez de las normas contenidas en un *êthos* que es cada vez más contradictorio en el mundo en que vivimos⁸⁴. La cuestión es que Gadamer rebaja el nivel epistemológico que tiene la filosofía práctica en Aristóteles porque al subrayar su dependencia de la *phrónesis* hace que descienda al ámbito de las meras opiniones consagradas por el *êthos* existente⁸⁵. En Aristóteles verdaderamente hay que partir de los *hóti*⁸⁶ y el método de la filosofía práctica (*E.Nic.* VV 1, 1145b2-7) se atiene,

80. *Cfr. Verdad y Método II*, p.307.

81. *Cfr.* "Ethos y Ética", *Los Caminos de Heidegger*, p.209, "Del Ideal de la Filosofía Práctica", *Elogio de la Teoría*, p.65.

82. *Cfr.* H.-G. Gadamer, *Idée du Bien comme Enjeu Platonico-Aristotélicien*, p.137.

83. Un resumen de la discusión suscitada por las críticas de M.Riedel (*Rehabilitation der Praktischen Philosophie*, Friburgo, 1972-4) y J.Habermas, en el contexto de la filosofía práctica de Aristóteles puede verse en E.Berti, "La Philosophie pratique d'Aristote et sa <réhabilitation> récente", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, 1990, 249-66, esp.págs.249-255.

84. *Cfr.*, en este sentido, R.J.Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism, Science, Hermeneutics, and Praxis*, Filadelfia, 1988, p.158 y sgs.

85. *Cfr.* A.Da Re, *L'Ermeneutica di Gadamer e la Filosofia Pratica*, p.133 y especialmente, E.Berti, *Aristotele nel Novecento*, p.213.

86. En la filosofía práctica hay que comenzar por "las cosas más conocidas para nosotros" (*E.Nic.*1095b3-4) y éstas son los "hábitos" (1098b4) y normas de vida en los que el joven debe estar educado para estar capacitado de "oír lo relativo a lo bueno y lo justo y, en general, a las cuestiones políticas" (1095b5-6).

desde luego, a los *éndoxa*, es decir, a los principios más acreditados que existen en una comunidad, pero el filósofo moral debe examinar las opiniones a la luz de procedimientos dialécticos para salvar o rechazar estas opiniones a la luz de tales principios⁸⁷. Sus argumentos y su capacidad de elucidación racional se sitúan, por encima de la filosofía del sentido común y de la consagración del *êthos* vigente al que parece limitada la *phrónesis* del hombre ordinario. Su tarea no es sólo, cómo dice Gadamer, estar referida a los *hóti*, porque el mismo Aristóteles afirma que también “en las cuestiones políticas” hay que plantearse el por qué (*tò dià tí*) y no sólo el que (*tò tí*), ya que “tal es el método filosófico de abordar cada asunto” (*É.Eud.* I 6, 1216b39). No queremos decir con esto que pueda caber dentro de la filosofía práctica aristotélica una doctrina ética revolucionaria que llevara consigo el abandono de las premisas fundamentales de su conciencia moral, pero la capacidad de crítica que el filósofo tiene, sirviéndose de los mismos procedimientos dialécticos⁸⁸ que utiliza en la física o en la filosofía primera, le permite estar por encima del *êthos*, confrontando sus contradicciones e incluso adoptando posiciones paradójicas que van más allá de la mera consagración de las opiniones vigentes⁸⁹. Pero Gadamer, como ha salido a relucir en su polémica con Habermas, no creía en la posibilidad de “una *phrónesis* disciplinada por la ciencia” sino más bien en la necesidad de que sea “la actitud científica la que sea disciplinada por la *phrónesis*”⁹⁰. En Aristóteles la distancia que media entre el saber práctico de la *phrónesis* y el saber teórico

87. Los *éndoxa* son las creencias acreditadas a la luz de las cuales se han de examinar las opiniones o tesis propuestas y, en ese sentido, al menos los fundamentales, no están en cuestión, porque constituyen la base en la que se fundamenta la argumentación dialéctica propia de la filosofía moral. A mi entender, incluso los *éndoxa* pueden estar en cuestión (pace E.Berti, *Le Ragioni di Aristotele*, p.131), pero siempre habrán de ser revisados a la vista de otros de carácter jerárquicamente superior.

88. Sobre los procedimientos dialécticos aristotélicos en la ética, véase esp. E.Berti, *Le Ragioni di Aristotele*, “Il metodo della filosofia pratica”, págs.113-152.

89. Sobre la capacidad de la ética de Aristóteles para situarse en una posición independiente del *êthos*, tal que “on ne peut absolument pas dire qu'elle (la philosophie pratique) se limite à la codification de l'*ethos* existant”, véase E.Berti, “La Philosophie pratique d'Aristote et sa <réhabilitation> récente”, p.262.

90. “Ich kann nicht...mit einer sogenannten wissenschaftlich disziplinierten Phronesis keinen Sinn zu verbinden, wohl aber mit einer durch Phronesis disziplinierten Wissenschaftlichkeit”. A Letter by Professor H.-G. Gadamer, incluida en R.J.Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 261-5, p.264. Cfr. tb. “Reply to G.B.Madison”, en *The Philosophy of H.-G. Gadamer*, ed. L.E.Hahn, Peru, Illinois, 1997, p.366: “Habermas objected that hermeneutics could have a future only if *phronesis*, Aristotle's practical knowledge, to which I appealed, became science. I responded with the reverse claim: only if science were to be subordinated to *phronesis* could it fulfil the task of the future”.

del filósofo no es tan grande como para que éste pueda olvidarse de la comunidad a la que pertenece, pero tampoco es tan exigua como para tener que permanecer dentro de los estrechos límites del *êthos* vigente. La filosofía práctica está situada en una consideración de principios que valen generalmente (*hês epì tò polý*, 1094b21), aunque no estén dotados de una necesidad estrictamente universal, y está dotada de suficientes armas dialécticas y argumentativas como para poder disolver los prejuicios de la tradición con “la fuerza de la reflexión”, que, como dice Habermas, “no siempre confirma sino que también quiebra los poderes dogmáticos”⁹¹. Por eso, a mi entender, la diferencia entre filosofía práctica y *phrónesis*, que opera en el pensamiento de Aristóteles, sin incurrir en un falso objetivismo, permitiría no “suspender ese extrañamiento metodológico del objeto”, que nos parece sano para mantener, en las ciencias del espíritu, la distancia entre la comprensión reflexiva y sus diferencias frente a la mera experiencia comunicativa cotidiana⁹².

91. Cfr. J.Habermas, *La Lógica de las Ciencias Sociales*, p.255.

92. *Ibid.*, p.252.

CAPÍTULO 28
EUMENEIS ELENCHOI: CONDICION DE ALTERIDAD

MARIFLOR AGUILAR RIVERO
UNAM, México

No son pocas las ocasiones en las que Gadamer se reconoce deudor del diálogo socrático-platónico. Parte de este reconocimiento es el lugar que tiene el *preguntar* en la conversación hermenéutica al modo de la estrategia elénctica socrática en la que, como se sabe, se orilla al interlocutor a reconocer su no saber instalándose en un estado de perplejidad o aporía. El preguntar y la aporía, sabemos, hacen mancuerna. Sin embargo, sí son pocas las veces en las que expresamente Gadamer se refiere al *elenchus* bajo la formulación específica de *eumeneis elenchoi*. Las dos referencias que conozco las hace en situaciones polémicas. Una como respuesta a las críticas de Derrida y la otra como respuesta a un artículo de David C. Hoy en el que éste acerca a Gadamer con Davidson.

La primera de estas referencias es hecha en el encuentro de ambos filósofos en el Instituto Goethe de París en 1981¹. La base polémica de este encuentro fue la participación de Gadamer que se recoge en el artículo "Texto e interpretación"². En este artículo, después de situar al texto en articulación con la interpretación, Gadamer delimita el objetivo de la interpretación en torno del acuerdo al que deben llegar los interlocutores que "desean sinceramente entenderse", puesto que "siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad". La búsqueda de entendimiento, según dice Gadamer en este artícu-

1. Cfr. Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer, Eds., *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY Series, State University of New York, 1989
2. Cfr. *Verdad y método II*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1982 (en adelante VMII).

lo, tiene lugar en el marco del “diálogo vivo” socrático-platónico que busca el acuerdo mediante la afirmación y la réplica tomando en cuenta al otro³.

Estas pocas líneas que, hay que reconocerlo, no son muy felices, dieron pie a una desairada aunque previsible reacción de Derrida. Es comprensible que proyectos como el de llegar a acuerdos, tener deseos sinceros y postular la buena voluntad como condición de la comunicación no sean vistos con simpatía por quien, desde mi punto de vista con razón, no ha desaprendido las enseñanzas de la escuela de la sospecha acerca de lo poco angelical del alma humana. En su réplica a “Texto e interpretación” Derrida hace tres críticas a Gadamer dos de las cuales se relacionan con el “diálogo vivo” y otra con la “buena voluntad” para comprenderse. Para Derrida la buena voluntad es un axioma sobre el que se levanta la reflexión de Gadamer; axioma, y como tal, indemostrable; axioma que constituye el punto de inicio de la ética de toda comunidad lingüística, que confiere “dignidad” en el sentido kantiano a la “buena voluntad” como lo que está detrás de todo interés particular. A Derrida no le queda claro el estatuto de la buena voluntad si se toman en cuenta la dimensión nietzscheana de la voluntad de poder y la dimensión freudiana de las pulsiones de vida y muerte.

Cuando Gadamer responde a Derrida le aclara que cuando él dice que hay buena voluntad en la búsqueda del entendimiento, no está pensando en el concepto kantiano de buena voluntad. La buena voluntad de la que habla Gadamer tiene el sentido platónico de la *eumenéis elenchói*⁴ según la cual los seres humanos libres y con alteza de ánimo no van buscando la debilidad de lo que el otro dice para probar que tienen razón, sino buscan reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador⁵. Heidegger ha apuntado en esta dirección cuando dice que “si queremos encontrarnos con el pensamiento de un pensador debemos magnificar aún más lo que en él es grandioso”⁶.

Gadamer se refiere en distintos momentos a la *eumenéis elenchói* entendida como reforzamiento del otro. Cuando en Verdad y método se refiere a la dialéctica entre pregunta y respuesta y en particular al arte del preguntar, señala que quien “posee este arte será el primero que busque todo lo que pueda hablar a favor de una opinión. Pues la dialéctica consiste —dice— no en el intento de

3. VMII,331. Subrayado nuestro.

4. De *eumeneia*: benevolencia, favor, gracia, y *elenchos*, prueba o refutación.

5. H.-G. GADAMER, “Reply to Jacques Derrida”, *loc.cit.*, p.55.

6. M. HEIDEGGER, “Qué significa pensar”, citado por Robert Bernasconi en “Seeing Double: Destruktion and Deconstruction”, p. 245 en *Dialogue and Deconstruction*, op. cit.

buscar el punto débil de lo dicho, sino más bien en encontrar su verdadera fuerza... no se refiere a aquel arte de hablar y argumentar que es capaz de hacer fuerte una causa débil, sino al arte de pensar que es capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma”⁷. En otro lado explica que cuando se intenta entender un texto se intenta hacer valer el derecho de lo que el otro dice, haciendo lo posible por reforzar sus propios argumentos⁸. De lo que se trata aparentemente con este ejercicio es de reforzar el punto de vista del otro para encontrarlo significativo y esto no como una cuestión de habilidad argumentativa ni una estrategia sofista sino como un arte, el arte del pensar.

Considero que esta expresión —*eumeneis elenchoi*— dibuja la profundidad de la propuesta de Gadamer, encierra aspectos centrales de la misma, y expresa su gran alcance. En primer lugar, como dije antes, se articula de una manera específica con el pensamiento socrático-platónico. En segundo lugar lo posiciona frente a la deconstrucción y sus seguidores; además, por otra parte, es la dimensión hermenéutica que se ha relacionado casi hasta la identidad con la “interpretación radical” de Davidson y, por último, es desde mi punto de vista, la tesis que catapultó a la hermenéutica gadameriana hacia la ética y la política.

Demasiado para dos palabras. Veamos, pues, de qué se trata.

Como suele hacerse podemos comenzar con la etimología, lo que puede confundir más; pero igual: *eumeneia* es “benevolencia”, pero *eumenes* puede ser: propicio, favorable, a propósito, y se podría decir que también “orientado hacia” o “atento a”.

Elenchus, como se sabe, es “prueba” o “refutación cruzada”; y *elencho* es poner a prueba o poner en evidencia. En cualquier caso en el contexto al que nos referimos *elenchus* se refiere a uno de los polos de la doble estrategia socrática: *elenchus* y *aporía*⁹. El *elenchus* revela que el interlocutor tiene creencias contradictorias y esto resulta en la *aporía* que puede comprenderse como el reconocimiento de la propia ignorancia o confusión. Según la definición canónica de Vlastos, el *elenchus* es la estrategia socrática de examen cruzado que refuta la tesis original del oponente logrando que él extraiga de sí mismo mediante una serie de preguntas y respuestas una consecuencia que lo contradiga. La interpretación habitual del *elenchus* nos dice que es el método socrático que exhorta al examen de sí mismo para acceder a la virtud, y muy a menudo “acceder a la virtud” se comprende como acceder a la autoconsistencia.

7. VM, 445.

8. *Ibid.*, p. 361.

9. Bob Reich, “Confusion about the socratic method”, 1998, web.

Si esto es así, la *eumeneis elenchoi* es algo así como una “refutación benevolente” o una prueba bien intencionada; o también podría ser una “exhibición o mostración favorable o benevolente”.

Tomando en cuenta lo anterior y tratando de pensarlo en relación con Gadamer, se presentan tres problemas: si el *elenchus* conduce a la aporía, a la perplejidad, a la ignorancia, a la inconsistencia proposicional, ¿en qué sentido se puede decir, como dice Gadamer, que lo que se busca es “reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador”?¹⁰; si aparentemente lo que está implicado por el *elenchus* es la disolución del discurso, la disolución de cualquier saber o cualquier certeza ¿qué es lo que se refuerza del punto de vista del otro, de lo que el otro dice? Si se trata de *elenchus*, de método eléctico que conduce por lo general a la aporía, al no saber, a la perplejidad, ¿por qué Gadamer se refiere a esto?, o más bien, ¿por qué Gadamer se refiere a esto para indicar el apoyo o el refuerzo al decir del interlocutor? ¿En qué sentido es que Gadamer busca reforzar el discurso del otro?

El segundo problema es el siguiente: cuando Gadamer responde a Derrida con la *eumeneis elenchoi*, ¿lo que quiere decir es que la actitud hacia el interlocutor es la de conducirlo a percatarse de sus contradicciones o sus inconsistencias? O preguntado de otra manera, ¿cuando Gadamer se aleja de la ética se acerca a la lógica?

El tercer problema es en relación ya no con el *elenchoi* sino con la *eumeneis* o *eumeneia*, que en forma dominante significa benevolencia. ¿Es que al final Gadamer no puede salir de la “buena voluntad”? Entonces ¿qué quiere decir Gadamer cuando contesta a Derrida que él no está hablando de “buena voluntad” sino de la *eumeneis elenchoi*? ¿En qué sentido el ejercicio eléctico es “euménico”?

Intentaré despejar estas cuestiones en orden diferente al que están planteadas. En primer lugar, lo que se puede responder es que el método eléctico no tiene que comprenderse siempre como un método de refutación que conduce a la aporía entendida ésta como creencias inconsistentes. El ejercicio eléctico se ha visto también como una manera de desafiar al interlocutor y conducirlo a un estado de duda, de perplejidad. Se suele concebir al *elenchus* como el procedimiento que va señalando la ignorancia, y a la *aporía* como la apertura a otras posibilidades¹¹. Esta manera de comprender las estrategias socráticas es más afín al espíritu gadameriano quien por una parte concibe la experiencia hermenéutica precisamente como abierta a otras posibilidades y, por otra parte, se ha

10. H.-G. GADAMER, “Reply to Jacques Derrida, en *Ibid.*, p. 55.

11. Patrick Meyer, “Teaching Virtue with Elenchus and Aporía”, web.

manifestado en varias ocasiones en contra de la comprensión vista como una cuestión de lógica entre enunciados o proposiciones. Recordemos algunos rubros: la crítica a la contradicción preformativa en el contexto de la crítica a la filosofía de la reflexión¹²; la ironía, que comparte con Collingwood, respecto del procedimiento inglés de la discusión de *statements* que si bien, dice, es un buen ejercicio de ingenio, “ignora evidentemente la historicidad contenida en toda comprensión”¹³. Por otra parte y más central, precisamente cuando en Verdad y método Gadamer sigue a Sócrates y se refiere al saber aporético, lo que aprecia de éste no es tanto que la pregunta conduzca a una contradicción sino a la apertura de posibilidades: “saber, dice, quiere decir siempre...pensar las posibilidades como posibilidades”¹⁴. Lo que aprecia del preguntar socrático es que “permite siempre ver las posibilidades que quedan en suspenso”¹⁵. Por otro lado, una parte importante del trabajo gadameriano sobre el lenguaje, concretamente la concepción trópica del mismo, descansa en la crítica a Aristóteles a la distinción entre el sentido *propio* de la palabra y su sentido *figurado* apoyado en el baremo de la lógica¹⁶.

Esto se puede decir respecto al significado del *elenchus* en el contexto gadameriano.

Vayamos ahora al problema de la *eumeneia* o “buena voluntad”. Habría por lo menos tres maneras de comprenderla. Una es en el sentido canónico del Platón del Gorgias según la cual la “buena voluntad” es una de las virtudes que debe tener el interlocutor para entrar en un verdadero diálogo filosófico. Las otras dos son el conocimiento y la sinceridad. Aquí la “buena voluntad” se refiere a cierta consideración amistosa hacia la persona con la que se habla, pero una consideración que involucra un verdadero interés por el bien y la dignidad de la otra persona de tal manera que sería imposible reducirlo a instrumento, objeto o enemigo o bien ser utilizado como medio manipulándolo¹⁷. No

12. Capt. 11, VM,419.

13. VM,448

14. H.-G. Gadamer, Verdad y método, Ed. Sígueme, Salamanca, 1991, p.442. (En adelante VM).

15. VM,453. Es interesante lo que Gadamer añade en este desarrollo en relación con la verdad y el sentido, señalando que el preguntar permite que la posibilidad de verdad quede en suspenso y considerar la referencia inmediata de la cosa a la referencia de sentido como tal, y considerar ésta no como verdad sino simplemente como algo con sentido”, *Ibid.*

16. Dice: “Sólo desde una noción de lenguaje que vincule a las palabras el significado unívoco, se puede hablar del sentido *figurado* de las palabras”, VM,516.

17. Dave Armstrong and John Kress, “Chronological Snobbery”: History of Ideas, Socratic Philosophy, Christian Worldview, Scientists and God”, Web.

deja de ser interesante esta referencia al Gorgias pero así comprendida la *eumeneia* gadameriana no acallaría a los críticos.

Otra manera de comprenderla y que esta vez sí alejaría la respuesta de Gadamer del reino de las buenas intenciones, donde lo coloca Derrida, es concebirla como una disposición a reconocer que el interlocutor tiene razón. Es así como habitualmente se interpreta, razón por la cual es el punto que directamente se relaciona con el principio de caridad de Davidson.

Siguiendo esta relación, la *eumeneis elenchoi* sería tan caritativa como el principio de caridad, o sea, en lo absoluto, pues como se sabe este principio es propuesto no como un gesto generoso hacia el interlocutor sino como un principio de entendimiento o, mejor, como un conjunto de condiciones generales de la comprensión. Como es sabido el principio de caridad exige que el observador o intérprete haga sentido del objeto estudiado encontrando como inteligible o razonable la mayor parte de lo que hace, piensa y dice. Si esto no es así, no se le estaría tratando como agente racional y, en ese caso, no hay nada que comprender en un sentido relevante¹⁸. De los trabajos que yo conozco que establecen relaciones entre Davidson y Gadamer, el que más semejanzas encuentra es el trabajo de David C. Hoy¹⁹ en el que detecta por lo menos nueve puntos de coincidencia, uno de los cuales es el que nos ocupa, el del principio como condición de posibilidad de la comprensión. David Hoy es tan entusiasta de este parentesco que incluso recurre al programa de Davidson para defender a Gadamer de sus críticos de ambos lados, de quienes lo acusan de relativista por subsumir la validez a la tradición y de los deconstruccionistas quienes consideran que sigue demasiado a la tradición.

Pero si esto es así, si hay tantas coincidencias ¿por qué Gadamer se inconforma con el gran esfuerzo que hace David Hoy en encontrarlas? Si hay tal analogía entre ambas propuestas, no se entiende bien la reacción de Gadamer. En su respuesta a David Hoy, aquél se hace cargo, en una primera instancia, de que el punto de comparación entre la “interpretación radical” y su propuesta es la *eumeneis elenchoi* que recupera de Platón considerado como un presupuesto autoevidente para todo intento de comprensión. Hasta ahí todo va bien y todos de acuerdo. Pero a partir de ahí Gadamer guarda sus reservas respecto de cualquier elaboración posterior respecto de las relaciones entre Davidson y

18. Cf. Ch. TAYLOR, “Gadamer on the Human Sciences”, en Robert J. DOSTAL (ed.), Gadamer, Cambridge University Press, 2002, p. 137.

19. D. C. HOY, “Post-cartesian interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson” en Lewis Edwin HAHN (ed.), The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, The Library of Living Philosophers, Volume XXIV, Southern Illinois University at Carbondale, 1997.

él mismo. El problema que ve es que tal comparación hace pensar que la conversación comprensiva y su estructura tienen que ver con la adquisición del conocimiento correcto, mientras que lo que considera que está en juego en la *eumeneia* no es la ciencia ni la epistemología sino, para decirlo como David Hoy, la “‘ontología’ de la vida comunicándose a través del lenguaje”²⁰. Enseñada, Gadamer sitúa la distancia que lo separa de Davidson en relación con el carácter especulativo del lenguaje afirmando que el modelo de proposición que Davidson emplea —“la nieve es blanca”— le resulta completamente extraña desde el punto de vista de la naturaleza especulativa del lenguaje que él ha elaborado en el sentido hegeliano.

No estoy en condiciones de sacarle todo el jugo que es posible a esta no por crítica menos inquietante respuesta de Gadamer. Tal vez por otro lado, habría que discutir si Gadamer tiene razón o no en tomar distancia de Davidson pues por lo menos en relación con “la nieve es blanca” David Hoy se encargó de explicar por qué trabajar con ese tipo de proposiciones no debe representar una diferencia importante dado que ambos teóricos de la interpretación tienen una concepción holista del lenguaje lo que obliga, al decir de David Hoy, a no leer las oraciones en forma atomista y aisladas unas de otras. Lo que por lo menos ahora quisiera retener es que basándonos en estas pocas líneas hay que pensar que en definitiva la distancia que el hermeneuta toma de la “interpretación radical” bascula en torno del lenguaje.

Así pues, lo que hasta aquí tenemos es que Gadamer ni está de acuerdo con la interpretación kantiana de Derrida ni con la davidsoniana de David Hoy.

¿Qué puede ser, entonces, la *eumeneia* para Gadamer? Arriesgo otro sentido de la misma con la que me parece Gadamer podría estar parcialmente de acuerdo; es un sentido tomado del psicoanálisis que se formula como “neutralidad benevolente” que renuncia al lugar del amo²¹, refiriéndose a un lugar, el del analista, que podría ser comparado con el lugar del Sócrates eléctico, quien no sabe nada pero que al mismo tiempo no está ausente, ni es pasivo, ni es indiferente; su voluntad, “su buena voluntad” habría que decir, sería “buena” porque se hace responsable de la marcha de un proceso a partir de su propio deseo que tiene que ser para el sujeto una incógnita. Así, la “bondad” de la voluntad, la “buena voluntad”, sería equivalente no a la voluntad de saber ni a la voluntad de poder, sino a la voluntad de incógnita que pese a todo dinamiza la búsqueda.

20. “Reply to David Hoy”, en *Ibid.*, p.129.

21. Formulada en el Seminario 14: La lógica del fantasma y en los Escritos 1, núm. 4.

Me doy cuenta de que estas ideas, que aunque sugerentes habría que elaborar, levantan ya muchas preguntas desde perspectivas distintas: desde la filosofía política, desde el mismo psicoanálisis, desde los estudios platónicos, preguntas que también se pueden hacer a Gadamer: ¿es posible renunciar al papel del amo?, ¿es siempre conveniente la supuesta neutralidad?, o incluso, ¿es realmente posible la neutralidad?

¿En qué sentido, entonces, se busca “reforzar el discurso del otro” para que lo que dice sea “revelador”? Y con esto estamos ya en el primer problema planteado que, desde mi punto de vista, es el más espinoso.

Tal vez para comprender el sentido gadameriano de la *eumeneis elenchoi* tengamos que pensar que Gadamer construye un concepto recogiendo, como acostumbra, rasgos de otros conceptos pero no en su totalidad. Según esto, me parece que debemos pensar el “reconocimiento del otro” gadameriano, como él mismo dice, en el sentido ontológico que sigue a Heidegger como condición de toda comprensión; por otro lado, este reconocimiento debe insertarse también en la problemática del diálogo socrático y quizás, concretamente, del Gorgias donde precisamente se debate sobre las condiciones, la naturaleza y el valer del “debate”; pero al mismo tiempo, la *eumeneis elenchoi* debe tomar en cuenta las problemáticas gadamerianas, tales como “la primacía hermenéutica de la pregunta”, su obsesión por evitar la autoproyección y junto con ésta, su apuesta por la salida del solipsismo en dos sentidos: por un lado del solipsismo que supone la comprensión del otro mediante procesos de autoproyección o de subsunción a los propios marcos culturales, pero también el solipsismo que está implicado en las tesis de la incompreensión del otro, es decir, en tesis que plantean la imposibilidad de comprender al otro ya sea por tratarse de una alteridad radical (Levinas) o por mediar obstáculos infranqueables como las inevitables relaciones de poder (Nietzsche, Foucault). Tomando en cuenta todas estas perspectivas se puede arriesgar, entonces, que lo que en la *eumeneis elenchoi* se revela del interlocutor no es un determinado saber ni un discurso con un contenido específico sino lo que se revela es un determinado *no saber*, un estado de perplejidad específico, una capacidad de preguntar. El *elenchus* socrático que Gadamer retoma es el que “deja surgir” la aporía comprendida como perplejidad, como preguntar. Hay que recordar que en relación con esto, con el preguntar, Gadamer da un paso más respecto de Collingwood para plantear no solamente que el texto es respuesta a una pregunta sino aclarando que el texto también pregunta al intérprete, es decir, lo interpela y al interpelarlo lo sitúa en relación con su “propia afección por la palabra de la tradición”²². Según esto,

22. VM,452.

el lector o intérprete es puesto en su sitio por la pregunta del texto o interlocutor, en el sitio que le corresponde por los entreveros específicos de lenguaje y tradición. Pero una vez hecho esto, una vez que el lector ha sido puesto en un lugar específico ¿cuál es la pregunta que el interlocutor le dirige? ¿Qué quiere saber el texto del lector? O dicho de otra manera ¿qué necesita saber el texto del lector? Lo que propongo pensar es que cuando el texto, o el interlocutor, pregunta al intérprete y lo sitúa, la pregunta que se formula es por aquello del intérprete que le permite ver al otro en su diferencialidad. Es decir, lo que el interlocutor pregunta es desde qué lugar del lector el texto puede ocupar otro lugar, un lugar diferente, desde dónde el intérprete lo va a comprender, desde qué horizonte de interpretación o desde qué marco cultural el lector o intérprete va a formular su pregunta al texto o al interlocutor.

Hay que recordar que la respuesta del intérprete a la pregunta que el texto le formula cobra especial relevancia desde la perspectiva gadameriana porque si no contamos con esta respuesta simplemente no hay comprensión sino autoproyección. Siendo así, cuando se “refuerza el discurso del otro”, lo que se está reforzando es la capacidad del otro de interpelarme, de situarme en el horizonte de la palabra de la tradición, de situarme en el medio de la historia efectual, es decir, en la dimensión de los efectos de la historia y la tradición sobre la pregunta que como intérprete dirijo al interlocutor.

Esta manera gadameriana de comprender el *elenchus*, en algún sentido sigue también al *elenchus* socrático pues sabemos que no sólo Sócrates enseña con su preguntar sino el interlocutor enseña también a Sócrates y, comprendiéndola así, lo que representa la indagación socrática es la manera específica o la materia específica en la cual el otro me demanda un cierto autoconocimiento, la inspección de mi horizonte de interpretación que es lo que me permitirá reconocer a mi interlocutor como diferente de mí, evitando así la terrible autoproyección a la que Gadamer tanto teme.

Tal vez sea ésta la razón por la que Gadamer no puede estar de acuerdo con un mayor acercamiento entre el programa de Davidson y su propuesta, porque en aquél no se pone en cuestión la propia subjetividad, el propio horizonte, ni la función del lenguaje como constituyente de la misma.

Tomando en cuenta todo lo anterior, la *eumeneis elenchoi* no sería un principio de consistencia, ni un principio de *docta ignorantia*, y ni siquiera una condición del diálogo, sino en primera instancia sería una condición de diferencia, una condición de alteridad.

CAPÍTULO 29
HERMENÉUTICA DE LAS TRADICIONES
Y DIÁLOGO ENTRE CULTURAS.
APORTACIONES DESDE GADAMER*

JOSÉ A. PÉREZ TAPIAS
Universidad de Granada, España

INTRODUCCIÓN: SITUACIÓN DE NUESTRAS RAZONES, DESDE LA
PERSPECTIVA DE UNA "IZQUIERDA GADAMERIANA"

No cabe duda de que la contribución de Hans-Georg Gadamer ha sido decisiva para que en la filosofía actual nada pueda hacerse sin que seamos conscientes de que operamos siempre desde una "razón situada". La situación desde la que en cada caso se reflexiona, y desde la cual cada uno articula sus razones, se halla siempre culturalmente enmarcada, dando lugar a múltiples *razones culturales*. Ello viene dado en gran parte por la tradición a la que se pertenece, y también a este respecto cabe decir que si bien Gadamer no es el primero que habla de la tradición, sí es ciertamente el que nos la ha descubierto de una manera eminente. Eso forma parte del legado universalizable de la hermenéutica filosófica, y en esa misma medida hay que evitar que esta herencia quede atrapada por un modo de pensar particularista o, más aún, vinculada en exclusiva a un pensamiento conservador. En este sentido, y más allá de cualesquiera que fueran las posiciones personales de Gadamer, nos hacemos eco de su expresa declaración diciendo que "es un error pretender asimilar la hermenéutica a cualquier tendencia de política conservadora"¹. Mas como, ciertamente, ha

* Este trabajo forma parte de las investigaciones llevadas a cabo gracias al proyecto BFF2002-02423 del Ministerio de Ciencia y Tecnología cofinanciado con FEDER.

1. "Hermenéutica y autoridad: Un balance" [1991], en H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas* [2000], Trotta, Madrid, 2002, p. 64.

habido y hay interpretaciones de la filosofía gadameriana que, o se han hecho desde planteamientos conservadores, o la asocian a ellos, es necesario clarificar la clave de lectura desde la que accedemos en este caso a Gadamer, apoyándonos también en él mismo, explicitando que nos *situamos* en la perspectiva que cabe identificar como la propia de cierta *izquierda gadameriana*².

La *situación* desde la que en cada caso se reflexiona, además de venir dada por la tradición de pertenencia, también se halla definida por las condiciones concretas en que se vive, por los desarrollos culturales de la época, por los conflictos y riesgos de la coyuntura política en que se está. De hecho, Gadamer, a lo largo de toda su trayectoria atendió a esos elementos configuradores de las coordenadas de la *situación* en que se movía, poniendo su pensamiento constantemente en relación con lo que consideraba la problemática más urgente en relación a la cual la filosofía quedaba tanto condicionada como emplazada. Puede decirse que, en la madurez de su obra, Gadamer señala sobre todo dos cuestiones fundamentales como definitorias de la *situación* de nuestro mundo, que son, por una parte, la amenaza de caer en un “mundo tecnificado”, sometido a la “tiranía de los expertos”³, en el que todo acabe sometido a la peligrosa ofuscación del “sueño tecnológico”⁴, y, por otra, el riesgo de que las relaciones entre culturas diferentes, en las sociedades cada vez más plurales de lo que actualmente hemos acabado denominando un *mundo globalizado*, se vuelvan cada vez más conflictivas, hasta dificultar seriamente la articulación democrática de dichas sociedades y una convivencia pacífica en el ámbito de las relaciones internacionales. Para Gadamer, que considera ambas cuestiones como cruciales —y en sus textos más tardíos cada vez fue cobrando más relieve la segunda—, ninguna de ellas puede quedar desatendi-

2. Nos remitimos en este punto a la esclarecedora conferencia inaugural de este Congreso, impartida por J. Grondin y que bajo el título “El legado de Gadamer” encabeza los trabajos recogidos en esta obra, en la que se expone cómo la magna e influyente obra de Gadamer, por sus mismas tensiones internas, puede dar lugar, en analogía a lo sucedido tras la muerte de Hegel, a una “derecha gadameriana” y a una “izquierda gadameriana”. Ahora bien, cabe hacer la salvedad de que una interpretación decantada hacia la izquierda no tiene por qué seguir las pautas del hermeneuticismo relativista del postmodernismo de Rorty, por ejemplo. Creo que puede haber acuerdo en que no son universales las correlaciones universalismo-derecha o relativismo-izquierda.

3. Un buen exponente de la constante preocupación de Gadamer por la posible deriva tecnocrática del desarrollo tecnológico es su escrito “Sobre la planificación del futuro” [1966], recogido en H.-G. Gadamer, *Verdad y método-II* [1986], Sígueme, Salamanca, 2000, pp. 153-169.

4. Cf. “La ciencia como instrumento de la Ilustración” [1973], en H.-G. Gadamer, *Elogio de la teoría. Discursos y artículos* [1983], Península, Barcelona, 2000, p. 86.

da en lo que ha de ser obligado empeño de la filosofía en “la comprensión de la situación de la humanidad”⁵. Sin ella no habrá manera de encauzar adecuadamente la *tercera Ilustración* en la que hoy estamos convocados los herederos de aquella *primera* que se produjo en el mundo griego y de la *segunda* que tuvo su marco en la modernidad europea.

De la *situación* de nuestro mundo que Gadamer invita a comprender destaca, pues, en las últimas décadas, la incrementada complejidad de sociedades que ven cómo se multiplica la diversidad cultural existente en su seno, debido sobre todo a los intensos movimientos migratorios que constituyen la otra cara de los procesos de globalización. Éstos, dada la dominante vertiente económica que imprime a tales procesos el capitalismo contemporáneo, unifican el mundo como un gran mercado, con una dinámica muy competitiva y marcadamente excluyente. Las asimetrías que así resultan, a través de las cuales se agrava la injusticia de un sistema económico que deja fuera a las mayorías de la humanidad, condenando a millones a la marginalidad de una periferia irrelevante, constituyen el marco de las migraciones que, en las sociedades de inmigración, multiplican su pluralidad interna. Pero a la vez, es el mundo en su conjunto, intensamente interrelacionado en todas direcciones, el que se perfila como sociedad planetaria con conciencia global de su pluralidad cultural, como no se había dado antes, con el agravante de que las diferencias culturales se hallan entreveradas por profundas desigualdades que obstaculizan o impiden un trato adecuado entre los culturalmente diversos.

La pluralidad compleja de las sociedades actuales hace que apliquemos a ellas la denominación de *sociedades multiculturales*. Y es esta multiculturalidad, entre otras cosas, la que plantea la necesidad insoslayable de repensar los valores universalistas sobre los que asentar la convivencia política, de rearticular las instituciones democráticas y de ampliar la noción de ciudadanía. Nuestros sistemas democráticos hay que hacerlos más sensibles a las legítimas diferencias culturales, a la vez que se profundiza en la lógica inclusiva de la democracia según exigencias universalistas de justicia. Dicha tarea es también extensible a una escala mayor, pues análogamente es necesario acometer procesos de democratización de las relaciones de poder del nuevo “mundo globalizado”, que se descubre por la intensidad de sus relaciones como sociedad mundial que emerge a través de, pero también más allá del mercado global que se estructura posibilitado de forma decisiva por el desarrollo de las *nuevas tecnologías*.

Tanto a la escala planetaria de nuestro mundo, como a la escala doméstica de nuestras sociedades, somos conscientes de que la pluralidad cultural que es

5. Cf. *Ib.*, p. 87.

necesario conjugar políticamente, pero que se halla trabada por relaciones muy asimétricas de exclusión, puede derivar hacia una pluralidad conflictiva difícil de encauzar. En este contexto, un tratamiento adecuado de las diferencias, sólo posible si se eliminan desigualdades, implica afrontar la realidad de las sociedades multiculturales, no ya con las estrategias que se han formulado, y practicado, como “multiculturalistas”, sino más bien con enfoques tendentes a la interculturalidad. Sería injusto hacer un juicio sin matices de todos los planteamientos multiculturalistas, pues hay notables diferencias entre unos y otros, y en cualquier caso es mérito del multiculturalismo en general haber sensibilizado a nuestros sistemas democráticos, pensados y diseñados muy etnocéntricamente a pesar de sus principios universalistas. Pero no debe escapar a una observación atenta que el multiculturalismo conlleva el riesgo, al menos, de una compartimentación excesiva de la realidad social según comunidades culturales, descuidando la común solidaridad en torno a principios y valores compartidos en los que asentar la convivencia democrática. Dicho riesgo se consume en multiculturalismos extremos, aparejados con posiciones maximalistas de relativismo cultural, que amparan el cierre identitario de los diferentes grupos étnicos volcándose regresivamente sobre sus respectivas tradiciones culturales. La alternativa viable para la convivencia democrática sólo puede venir en tal caso de la apertura de las tradiciones a un *diálogo intercultural* que, sin menoscabo de las diferencias, conduzca desde la diversidad a lo que se puede, y en algunas cuestiones se debe, reconocer como común, en especial un “núcleo ético común” entendido como lugar de confluencia desde las tradiciones culturales diversas, pero no antagónicas y ni mucho menos “inconmensurables”, para generar desde ahí la adhesión necesarias a las instituciones y normas que, con criterios universalistas, todos podamos aceptar. Es así como el tránsito *desde el multiculturalismo a la interculturalidad* se delinea como tránsito necesario para la convivencia democrática, tanto en el nivel micro de nuestras sociedades como en el nivel macro de nuestro mundo.

En la situación que sucintamente hemos descrito, las alternativas se concentran en torno a dos polos, los cuales se han identificado con fórmulas que expresan lo que sin duda es alternativa crucial de nuestra época: el *choque de civilizaciones*, teorizado por el tan aludido Samuel P. Huntington con notable eco, en una especie de pronóstico que trabaja eficazmente para su autocumplimiento⁶, o el *diálogo entre culturas*. En relación a esta alternativa queremos hacer valer precisamente el legado de Gadamer, en el convencimiento de que

6. Cf. S.P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* [1996], Paidós, Barcelona, 1997.

nos proporciona aportaciones decisivas para decantar la situación por la vía de la humanización necesaria, de la emancipación posible y del entendimiento intercultural necesario. Sabemos que el *choque de civilizaciones* conduce a una situación de “guerra civil generalizada”, de la cual puede convertirse en un anticipo la hoy por hoy inconclusa guerra de Irak; vislumbramos que el *diálogo entre culturas* se perfila como indispensable clave política para la convivencia democrática. Sin embargo, este tan necesario y urgente diálogo no siempre es fácil, ni están dadas de manera generalizada las condiciones para que se produzca de manera eficaz. De ahí que, ante la conflictiva realidad de nuestro mundo, nos hagamos la pregunta crucial de si plantearnos el diálogo entre culturas bajo el prisma ético de un ineludible “imperativo intercultural” —como hace, por ejemplo, Raimon Panikkar⁷— es algo más que la expresión de un deseo impotente.

Es cuestión de vital importancia para los humanos del siglo XXI saber si hay que tomarse en serio o no la obligación moral de activar el diálogo entre los culturalmente diferentes —en eso consiste el “imperativo intercultural”—, abriéndose cada cual a la alteridad diversa, para tratar de lograr los acuerdos necesarios sobre las cuestiones de justicia que hemos de resolver para hacer viable la convivencia en nuestras sociedades de pluralidad compleja y en el planeta en su conjunto. Mostrar la exigibilidad moral de dicho “imperativo intercultural” como prescripción universalizable —deber moral universalista— implica argumentar sobre su alcance y contenido e indagar en las condiciones que lo hacen posible además de necesario. El pensamiento de Gadamer, para quien precisamente el “arte de entender” no deja de estar en relación con el “imperativo categórico”⁸, aporta una perspectiva que se sitúa claramente a favor del obligado *diálogo entre culturas*, a partir de su enfoque de lo que habría de ser una adecuada hermenéutica de las tradiciones culturales. De ahí la pertinencia de la hermenéutica que proponemos de la misma obra gadameriana.

7. Cf. R. Panikkar, “El imperativo intercultural”, en Raúl Fomet-Betancourt (hrsg.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, IKO-Verlag für Interkulturellen Kommunikation, Frankfurt, 1998, pp. 20-42. Es imperativo el “diálogo indispensable” entre culturas y, para ello, también entre las religiones que históricamente se han desarrollado en el seno de ellas (cf. R. Panikkar, *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones* [2001], Península/Atalaya, Barcelona, 2003).

8. Cf. “Hermenéutica. Teoría y práctica” [1996], en H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, op. cit., especialmente pp. 14-15.

I. COMUNICACIÓN LINGÜÍSTICA Y DIVERSIDAD CULTURAL.
 APUESTA DE GADAMER POR EL DIÁLOGO DESDE LA HERENCIA
 EUROPEA

La filosofía hermenéutica de Gadamer subraya la lingüisticidad como hecho fundamental de la condición humana: para el hombre, desde su "lingüisticidad originaria", como ya subrayaron Heder y Humboldt⁹, "el lenguaje lo envuelve todo"¹⁰. Con ese hecho fundamental va el carácter lingüístico de la razón. Como Gadamer señala en *Verdad y método*, el universalismo del lenguaje y el universalismo de la razón se superponen, siendo el lenguaje en todo caso "el lenguaje de la razón misma"¹¹. El lenguaje, desde su condición de mediación universal, se ejerce en la práctica comunicativa y ésta es diálogo, "conversación". A su vez el lenguaje se da en la multiplicidad de lenguas que es propia de la humanidad —la conciencia de lo cual ya se expresaba, por ejemplo, en el relato mítico de la Torre de Babel, al que Gadamer gusta aludir¹²—, lenguas que en cada caso corresponden a una cultura e implican, por tanto, una "acepción del mundo". Gracias a que hablamos, los humanos nos despegamos —nos liberamos— de la atadura a un entorno meramente natural para insertarnos en un mundo construido lingüísticamente, que en cada caso es el mundo que se configura culturalmente desde una lengua determinada¹³.

El diálogo, en la práctica comunicativa que se da en cada lengua, se rige por la dialéctica pregunta-respuesta, que pone en juego el decir y, previamente, el escuchar como elementos claves del comprender interhumano¹⁴. El diálogo, con su apertura a la alteridad, al otro a quien se escucha y a quien se habla, tiene siempre lugar en el marco de un mundo compartido, culturalmente constituido en virtud de la mencionada pertenencia a una tradición común¹⁵. La

9. No obstante, Gadamer no deja de poner de relieve que la consideración del lenguaje propia de la filosofía contemporánea, y más en concreto de la hermenéutica, deja atrás la filosofía del lenguaje de Humboldt (cf. "Acerca de lo filosófico en las ciencias y lo científico en la filosofía", en H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia* [1976], Alfa, Barcelona, 1981, p. 9).

10. H.-G. Gadamer, "Hombre y lenguaje" [1965], en *Verdad y método - II*, Sígueme, Salamanca, 2000, p. 151.

11. Así en *Verdad y método* [1960], Sígueme, Salamanca, 1988, p. 482.

12. Es el caso, por ejemplo, de su texto sobre "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo" [1990], en H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra* [1993], Paidós, Barcelona, 1998, pp. 111-130, sobre todo 112 ss. y 125 ss.

13. Cf. *Verdad y método*, op. cit., pp. 526 ss.

14. Véase *ib.*, pp. 447 ss.

15. Cf. *ib.*, pp. 328 ss.

comunicación fluye desde los presupuestos comunes que permiten el entendimiento, y el diálogo mismo no busca sino la profundización o reformulación de los acuerdos, especialmente cuando hace cabida a la interpretación hermenéutica encaminada a restaurar las condiciones de comprensión solventando los malentendidos.

La comunicación entre los humanos no queda limitada a los que se ubican en una tradición cultural, como tampoco se agota en la interrelación sincrónica entre ellos. Hay una conversación que fluye en el tiempo y en la cual nos insertamos desde nuestra conciencia histórica, que posibilita el acceso a una herencia del pasado, sobre todo a través de los textos escritos, conscientes tanto de su alteridad como del efecto que ese legado ha causado ya ("conciencia efectual") en quien se aproxima a él desde la distancia histórica: tal es "el significado hermenéutico de la distancia en el tiempo"¹⁶. Pero si la conciencia histórica plantea su acceso hermenéutico respecto de la alteridad del pasado, la conciencia cultural, que no es sino "conciencia de las diferencias"¹⁷, lleva el diálogo sincrónico a la intercomunicación con los otros culturalmente diversos. La "función hermenéutica de la distancia" también se hace operativa en la simultaneidad del encuentro entre personas de culturas diferentes¹⁸.

Así, pues, en la dirección apuntada podemos afirmar, mediante proceder análogo para el que Gadamer brinda apoyo, que de manera semejante a como para él la percepción de la pluralidad y confrontación de los modos de pensar son consideradas como "conflicto de cosmovisiones", lo cual a su vez es "una consecuencia y un síntoma de la conciencia histórica", ahora nosotros podemos apreciar la pluralidad y a veces confrontación entre culturas distintas como *conflicto de identidades*, en lo que es apreciación que bien cabe valorar como consecuencia y síntoma de la *conciencia cultural* de nuestro tiempo. Y en la misma onda, podemos hablar de un *sentido cultural* análogo al "sentido histórico" que, según Gadamer, acompaña a la conciencia histórica, trasladando a aquél buena parte de la caracterización que nuestro autor hace de éste:

16. Cf. *ib.*, pp. 360 ss.

17. Puede verse la alusión explícita a ella en "Sobre la planificación del futuro", art. cit., en *Verdad y método-II*, op. cit., p. 168. La comprensión del hecho de las diferencias piensa Gadamer que se ha abierto camino, no sólo en la conciencia histórica, sino también "en nuestra experiencia a la hora de acceder en la práctica a pueblos y culturas extraños" ("El futuro de las ciencias del espíritu europeas" [1983], en H.-G. Gadamer, *Anotaciones hermenéuticas*, op. cit., p.145).

18. Cf. "Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica" [1985], en *Verdad y método-II*, op. cit., p. 16.

“Podemos definir el ‘sentido histórico’ por la disponibilidad y el talento del historiador para comprender el pasado, quizá incluso exótico, a partir del contexto propio desde donde él se encuentra. Tener un sentido histórico es vencer de una manera consecuente esta ingenuidad natural que nos haría juzgar el pasado según los parámetros considerados evidentes en nuestra vida cotidiana, en la perspectiva de nuestras instituciones, de nuestros valores y de nuestras verdades adquiridas. Tener un sentido histórico significa esto: pensar expresamente en el horizonte histórico que es coextensivo con la vida que vivimos y que hemos vivido”¹⁹.

Desde la conciencia de pertenencia a una tradición, el *sentido cultural* conlleva a la vez el autodistanciamiento crítico necesario para erradicar la ingenuidad, culpable ya, si se mantiene a estas alturas, de un punto de vista etnocéntrico. Por el contrario, podemos hablar de *conciencia cultural* si se da con ella una “posición reflexiva” análoga a la que se ganó para que emergiera la “conciencia histórica”²⁰. Desde dicha posición, no son contradictorias la conciencia de pertenencia a una tradición cultural y la erradicación del etnocentrismo propio. Por ello, la hermenéutica gadameriana, capaz de relativización sin hipotecas relativistas, se ofrece como camino de *mediación* entre lo familiar y lo extraño, tanto de los mensajes históricos como de los culturales²¹. Posibilitar vías de mediación es lo que reclama tener en cuenta la facticidad de la comunicación intercultural, para plantear desde ella —como Gadamer hace reiteradamente— la exigencia de que el diálogo se produzca en las mejores condiciones posibles entre personas y comunidades de tradiciones culturales diferentes. Pensando que es posible esa comunicación, desde la afirmación del nexo entre convivencia y diálogo, puesto que “en ese juego continuado (del lenguaje) ‘se juega’ la convivencia de los seres humanos”²², Gadamer insiste además en la imperiosa

19. H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 42-43.

20. Es el momento de subrayar que esa *conciencia cultural* debe impregnar toda reflexión filosófica, sin que lo filosófico se reduzca a solo hermenéutica cultural, de manera semejante a como, tras Hegel, la hermenéutica ha supuesto la madurez de una reflexión filosófica mediada por la *conciencia histórica*, sin que eso signifique que el acto filosófico sea solamente interpretación desde ella (cf. Ramón Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 1993, especialmente “Filosofía y conciencia histórica”, pp. 11-36).

21. Cf. *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., pp. 109-110.

22. En “Sobre la problemática de la autocomprensión”, en *Verdad y método-II*, op. cit., pp. 130.

necesidad de lo que podemos llamar *diálogo intercultural*, por motivos de supervivencia y razones de dignidad, en un mundo que ya se ve unificado homogeneizadamente por la civilización científico-técnica y sometido a los excesos de una economía capitalista a la que acompaña una insaciable voracidad de beneficio. Ya el hecho de tener que afrontar los riesgos ecológicos que por ahí se nos echan encima exige urgentemente un diálogo entre culturas diferentes respecto al cual Gadamer no deja de subrayar su necesidad y de indagar en sus condiciones de posibilidad²³.

Gadamer no sitúa el diálogo intercultural en el inexistente ámbito de una tierra de nadie, sino que en todos los casos el entendimiento entre los culturalmente diferentes ha de producirse a partir de sus respectivas tradiciones culturales, pues es ineludible la pertenencia a ellas que siempre nos acompaña. El diálogo entre los culturalmente diversos ha de realizarse dejando atrás una mirada etnocéntrica que a lo más que llega es a tratar de asimilar al otro, desconsiderando su alteridad. Tampoco puede llevarse adelante mediante aproximaciones precipitadas que infravaloran las diferencias, dejándose atrapar quizá por el encantamiento de lo exótico. El diálogo entre culturas, a la vez que lo postula Gadamer desde su convencida afirmación de que “no hay ninguna frontera para el diálogo”²⁴, no deja de ubicarse en ese lugar intermedio de toda experiencia hermenéutica que es el que se sitúa entre “la extrañeza y la familiaridad” en que nos movemos respecto a la alteridad, también respecto a la alteridad cultural²⁵. Vale así respecto al diálogo intercultural el énfasis de Gadamer en que en el “inter” entre la objetividad distante y la pertenencia está el verdadero lugar de la hermenéutica, de forma que cuando no se respeta ese *lugar intermedio* se producen formas de culturalismo tan criticables como las del historicismo²⁶.

Desde tales cautelas, Gadamer aborda de manera explícita la necesidad y posibilidad de que la cultura occidental acometa el diálogo con otras culturas haciendo valer lo mejor de la “herencia europea”, lejos del imperialismo que, bajo diferentes máscaras, ha explotado, cuando no liquidado, a los otros diferentes. La “herencia europea” no queda circunscrita a la ciencia-técnica, por más que

23. Destaca a este respecto su escrito ya mencionado “Sobre la planificación del futuro”, op. cit., 153 ss.

24. Así formula su convicción dialógica en su texto “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?” [1973], en *Verdad y método-II*, op. cit., pp. 197.

25. Cf. *Verdad y método*, op. cit., p. 68.

26. Cf. “Sobre el círculo de la comprensión” [1959], en *Verdad y método-II*, op. cit., p. 68.

ésta la marque con su impronta de forma decisiva²⁷, sino que también lleva consigo un “saber no dominador” —al que apunta la hermenéutica—, capaz de la apertura a los otros en la búsqueda de los nuevos acuerdos que nos son imprescindibles. Mas para eso, Europa tiene que aplicarse al aprendizaje de “vivir con otros”, diferentes en lengua y cultura: “Esto hace —escribe Gadamer en *La herencia de Europa*— que el otro se acerque en su diversidad. Esta vecindad del otro nos concierne, pese a todas las diferencias. El otro del vecino no es solamente la diferencia tímida a evitar, también es la diferencia que invita al encuentro con uno mismo. Todos somos otro y todos somos nosotros mismos”²⁸.

La voluntad de diálogo por la que Gadamer apuesta, y que por su parte pone en ejercicio, en modo alguno conlleva ingenuidad respecto a las dificultades en ese terreno. Por el contrario, es más que consciente de los obstáculos que se presentan para tal aprendizaje de la convivencia entre gentes de lenguas, culturas y religiones diversas. No se le escapa, y así se encarga de manifestarlo, aunque a la vez apunte razones para la esperanza en el entendimiento mutuo, que “todos violamos con terrible frecuencia, como seres humanos, como pueblos y estados, las leyes de semejante convivencia y, sin embargo, en la vida propia construimos una y otra vez algo en común gracias a la buena voluntad del vecino”²⁹.

Es frecuente encontrar pasajes gadamerianos en los que aparece esta insistencia en lo común que vincula, y ello en el doble sentido de, por una parte, la “experiencia común a todos” que ya el mismo lenguaje implica³⁰, como, por otra, lo común que hay que configurar como resultado de prácticas solidarias entre los humanos: es la necesaria “solidaridad comunicativa” de la que habla en ese denso y valiosísimo texto suyo sobre “Ciudadanos de dos mundos”, en el que dicha solidaridad se plantea como la desembocadura a la que ha de llegar “la tarea de aprender a reconocer lo común en los otros”³¹.

27. Puede verse al respecto, por ejemplo, el texto de su conferencia ya citada sobre “El futuro de las ciencias del espíritu europeas” [1983], en H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, op. cit., pp. 143-161.

28. *La herencia de Europa* [1989], Península, Barcelona, 1990, p. 37.

29. *Ib.*, p. 38.

30. Lo subraya, entre tantos lugares, en “Hombre y lenguaje” [1965], en *Verdad y método-II*, op. cit., p. 151.

31. “Ciudadano de dos mundos” [1985], recogido en *La herencia de Europa*, op. cit., p. 116. Sobre el concepto de la “verdadera solidaridad”, propia de “individuos que se comprometen y dan la cara”, necesaria para la convivencia social y que exige de nosotros “toda la buena voluntad que estemos en condiciones de aportar”, nos remitimos al escrito de Gadamer sobre “Amistad y solidaridad”, publicado por primera vez en 1999, recogido en *Acotaciones hermenéuticas*, op. cit., pp. 77-88.

2. ENTENDIMIENTO INTERCULTURAL POSIBLE Y NECESARIA FUSIÓN DE HORIZONTES

Frente a quienes adoptan cerradas posiciones de relativismo lingüístico, Gadamer abre paso a la consideración de las fundadas posibilidades de entendimiento desde lenguas diversas: la traducción es posible, aun cuando no es fácil, por más que sea acometida siempre desde la reserva de que hay una “distancia”, la cual se tratará de *salvar*, pero que en ningún caso hay que pretender *eliminar*³². Precisamente eso es lo que se muestra, en general, en la “experiencia hermenéutica”, como bien se desprende de estas palabras de la obra magna de Gadamer, que literalmente transcribimos:

“El esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido. En ello se muestra palmariamente la generalidad superior con la que la razón se eleva por encima de las barreras de toda constitución lingüística dada. La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico [...] Es verdad que la multiplicidad de las lenguas [...] nos plantea también a nosotros una pregunta. Pero ésta es únicamente la de cómo puede estar cada lengua en condiciones de decir todo lo que quiera a pesar de su diversidad respecto a las demás lenguas. La lingüística nos enseña que cada lengua realiza esto a su manera. Nosotros por nuestra parte planteamos la cuestión de cómo actúa en todas partes la misma unidad de pensar y hablar dentro de la multiplicidad de estas maneras de hablar, y cómo logra que en principio cualquier tradición escrita pueda ser entendida”³³.

Las culturas, cada una desde su matriz lingüística, son, por consiguiente, “contextos porosos”³⁴, que históricamente se configuran como “entramado de

32. Gadamer considera “hecho hermenéutico fundamental” el que leer y traducir supongan tener que “superar una distancia”, y al señalar que “cualquier distancia, y no sólo la distancia temporal, significa mucha para la comprensión”, no deja de subrayar que se trata a la vez de “pérdida y ganancia” (cf. “Leer es como traducir” [1989], en H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, op. cit., p. 86). La traducción es “puente entre dos lenguas”, transitable en ambos sentidos, que en el caso de la traducción bien hecha hasta supone una “huella co-poetizadora” (cf. *Ib.*, p.93); mas, con ello, no cabe duda de que en “literatura” siempre se produce una pérdida al traducir en tanto se deja atrás la “unidad de sentido y sonido” como “intraducible” (cf. “El texto ‘eminente’ y su verdad”, en *Arte y verdad de la palabra*, op., cit., p. 104).

33. *Verdad y método*, op. cit., p. 483; cf. también p. 536.

34. Destacamos la lúcida insistencia en este punto por parte de Mariflor Aguilar, “Entre contextos”, *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión* (Publicación de la Escuela de Fi-

tradiciones³⁵, de manera que es desde ellos como operamos a partir de los prejuicios de los que nos dota en cada caso la tradición resultante a la que se pertenece, sin que tal pertenencia haya de suponer por fuerza un encierro insalvable en un marco absolutamente constriñente. Así, Gadamer se sitúa contra quienes tratan de argumentar en términos de la “incomensurabilidad de los paradigmas culturales” —en injustificada traslación de la kuhiana incomensurabilidad de los paradigmas científicos a las relaciones entre culturas—. Para el “padre de la hermenéutica contemporánea” el logro de acuerdos entre los culturalmente diferentes es posible desde el momento en que ya nos movemos sobre elementos comunes en nuestro hablar en las diversas lenguas: la Babel humana implica dificultades de entendimiento, pero no la imposibilidad de comunicarse. No hay diferencias que impidan de todo punto el diálogo. Es más, Gadamer subraya la paradoja constituida por el hecho de que las mismas diferencias “nos unen como seres humanos³⁶; concretamente, la pluralidad de lenguas, correlativa a “la diversidad de los pueblos y las épocas”, no es ajena a “la esencia común del hombre subyacente a ellas³⁷”.

Desde Gadamer, la fusión de horizontes teorizada por su parte —¡que nunca es “confusión”!—, sobre todo en relación a la comprensión de los textos del pasado, es trasladable con toda legitimidad a la comprensión de textos de culturas diferentes, incluso al tratamiento de cada cultura como “hipertexto” una vez que respecto a ellas, al modo, por ejemplo, del antropólogo Clifford Geertz, adoptamos el enfoque que las considera como *redes de significados* que en cada caso constituyen una “jerarquía estratificada de estructuras significativas³⁸”. El diálogo intercultural requiere de una fusión de horizontes en términos sincrónicos que posibilite el entendimiento recíproco, dejándonos interpelar cada uno por lo que dice el otro. En la aceptación del otro “se muestra el poder de la razón”, como dice nuestro autor³⁹, pero eso nos obliga tanto moralmente

Iosofía de la Universidad Intercontinental - México DF), nn. 14-15 (2001), pp. 93-100, especialmente 97.

35. Cuestión a su vez muy bien destacada en Raúl Alcalá, *Hermenéutica. Teoría e interpretación*, Plaza y Valdés/UNAM, México, 2002, pp. 140 ss.

36. *Verdad y método*, op. cit., p. 167.

37. Afirmación antropológica que encontramos en “Hombre y lenguaje”, art. cit., p. 146.

38. Nos remitimos sobre todo a Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* [1973], Gedisa, Barcelona, 1997, especialmente Cap. 1: “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”.

39. Véase, por ejemplo, “Semántica y hermenéutica” [1968], *Verdad y método-II*, op. cit., 179.

que supone la capacidad de escuchar al otro hasta el punto de saber renunciar a tener *la razón*. A tal punto llega el ser consecuentes en medio de la dinámica de conocimiento y reconocimiento que va en la entraña de la experiencia hermenéutica, dinámica de la que ya en *Verdad y método* se subrayaba que implica la apertura a “aquél por quien uno quiere dejarse hablar” y con ella la puesta en ejercicio de un “pertenecerse unos a otros” que quiere decir siempre al mismo tiempo “oírse unos a otros⁴⁰”.

Hay que aplicar, pues, al diálogo intercultural lo que Gadamer enfatiza respecto a todo diálogo: que “el arte de comprender consiste seguramente y ante todo en el arte de escuchar”, lo cual conlleva el más exigente reconocimiento de “la posibilidad de que el otro pueda tener razón⁴¹”. Todavía más: en esa tarea de oír al otro, para así sacarlo de la invisibilización a la que se le había sometido, aunque “no es fácil comprender que se puede dar la razón al otro, que uno mismo y los propios intereses pueden no tener razón”, mas precisamente por eso, “tenemos que aprender a respetar al otro y a lo otro”, “o lo que es lo mismo —dice Gadamer, radicalizando el planteamiento—, tenemos que aprender a no tener razón⁴²”. Tal aprendizaje no es fácil, pero es de todo punto necesario, especialmente para Europa, además de constituir un imperativo moral para todos y cada uno⁴³. Es el aprendizaje que tiene que desembocar en la asunción, con todas sus consecuencias, de que escuchar supone “dejar valer en mí algo contra mí”, pues si no se llega a esa capacidad de dejarse interpelar por otro en serio no se está haciendo valer en verdad “el derecho de lo que el otro dice⁴⁴”.

Ciertamente, la fusión de horizontes intercultural implica la radicalización de las exigencias que comporta ya la fusión de horizontes en términos diacrónicos, la cual, a pesar de la distancia, cuenta con la ventaja de pretenderse dentro aún de una misma tradición cultural que se reconoce como tal. Se trata de la radi-

40. *Verdad y método*, op. cit., p. 438. También es destacable a este respecto el breve texto de Gadamer “Sobre el oír” [1998], incluido en *Acotaciones hermenéuticas*, op. cit., pp. 67-75.

41. Así lo acentúa Gadamer en el artículo sobre “Europa y la ‘oikoumene’” [1993], recogido en su libro *El giro hermenéutico* [1995], Cátedra, Madrid, 1998, p. 227.

42. “La diversidad de Europa. Herencia y futuro” [1985], en *La herencia de Europa*, op. cit., p. 37.

43. Es el aprendizaje, piensa Gadamer, “al que nos impulsa la convivencia con diversas culturas y lenguas, religiones y confesiones”, y aunque desgraciadamente con frecuencia se violan las leyes de esa convivencia, no es menos cierto que la “buena voluntad” entre vecinos también la encontramos operando a su favor (cf. *ib.*, p. 38).

44. Véase *Verdad y método*, op. cit., pp. 438 y 361.

calización de exigencias metodológicas y también de exigencias éticas. El diálogo intercultural requiere un discernimiento más exigente respecto a los propios prejuicios, para depurar el propio punto de vista, siempre culturalmente condicionado, de prejuicios falsos, insostenibles por injustificados, respecto al otro⁴⁵. No hay que olvidar que los prejuicios culturales, cuando se mantienen indebidamente, operan como los prejuicios históricos: traicionando lo "otro". Por eso es indispensable en la hermenéutica de las tradiciones culturales lo que se plantea como ineludible en la hermenéutica histórica: "la tarea propiamente crítica de la hermenéutica", consistente en "distinguir los prejuicios que oscurecen y los prejuicios que aclaran, los prejuicios falsos y los verdaderos", para de esa forma abrirse en uno y otro caso a "otras perspectivas" y dar paso a "la realización de la posibilidad de que algo pueda ser comprendido como otro"⁴⁶. Es así como el trabajo crítico-hermenéutico respecto a los propios prejuicios, que debe hacerse por parte de los distintos interlocutores del diálogo, deja el camino abierto a una zona más o menos amplia de presupuestos susceptibles de acabar siendo reconocidos como comunes.

Está claro, además, que el diálogo intercultural, como todo diálogo, pero de forma aún más exigente si cabe, comporta la renuncia a toda pretensión, también siempre insostenible, de monopolio de la verdad —por supuesto, con abandono total de cualquier pretensión de "verdad absoluta"—, lo cual da paso a su vez, no a un relativismo indiferentista⁴⁷, sino a un dialógico reconocimiento recíproco de las respectivas pretensiones de validez desde las distintas tradiciones, incluidas también las respectivas pretensiones de verdad.

Mas para que todo esto sea viable es necesaria la renuncia a toda pretensión de un "lugar privilegiado". Nadie puede pretender algo así, y menos queriendo

45. De Gadamer se ha subrayado su "rehabilitación del prejuicio", ocultando con frecuencia, de forma que se la hece pasar por anti-ilustrado, que también insiste en la necesaria crítica, incluyendo el sentido de crítica de la "crítica de las ideologías", para desmontar los prejuicios injustificables, que han de ser abandonados una vez denunciados como presupuestos falsos y, por tanto, inasumibles. Lo que sí hay que poner a la vez de relieve es la crítica gadameriana a una razón ilustrada, excesiva en su arrogancia, que piensa que puede acometer la crítica desde una posición libre de prejuicios. El prejuicio del no-prejuicio es un presupuesto falso (cf., por ejemplo, "¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social", [1974], en H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, op. cit., especialmente pp. 49 ss., y "Hermenéutica como filosofía práctica", en *ib.*, pp. 73 ss.).

46. Cf. *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., 111.

47. Que Gadamer no sostiene ningún relativismo maximalista queda claro para quien, por ejemplo, se acerque a su elaborada noción de tolerancia: "La idea de la tolerancia (1782-1982)", en *Elogio de la teoría*, op. cit., pp. 91-107.

hacerlo en nombre de la razón. Como certeramente dice Gadamer, "el que habla en nombre de la razón se contradice"⁴⁸, ya que hace imposible el diálogo al tratar de llevarlo a cabo en condiciones de asimetría. Esto es muy importante, pues en el caso de la cultura occidental, sin menoscabo alguno del reconocimiento de sus especificidades, supone la renuncia a la "voluntad de supremacía" que tan hondamente permanece arraigada en su inconsciente colectivo como prejuicio falso pero aún muy eficaz. Es tal renuncia a la pretensión de superioridad, tan difícil de aplicar consecuentemente desde la cultura occidental, la que puede abrir espacio al "consenso dialogal" que para la convivencia nos es imprescindible⁴⁹. Dicho consenso, en el grado en que se logre para lo fundamental, puede mantenerse como tal en la medida en que no ahogue los disensos; por el contrario, los reclamará siempre que sea necesario, puesto que nunca hay consenso último ni total, entre otras razones por no darse nunca un horizonte definitivo bajo el que ubicarse, sino que siempre habrá que reconstruirlo desde una fusión de horizontes diversos que en cada caso permita lo que se conforme como "fusión normativa": tal es la vía transitable para la universalizabilidad a través del diálogo en situaciones multiculturales⁵⁰.

3. SABIDURÍA DE LAS CULTURAS Y PENSAR ECUMÉNICO: LA VERDAD DEL SENTIDO

Gadamer distingue, siguiendo una pauta que viene de muy atrás en la misma historia de la filosofía occidental, entre el saber científico-técnico y otro saber de distinta índole, que es a donde apunta el fondo de verdad de las tradiciones culturales, desde sus raíces míticas —más que pertinentes en relación a tal tema crucial son sus textos de "Mito y razón" y "Mito y logos", de 1954 y 1981 respectivamente, en el libro publicado con el mismo título de *Mito y razón*⁵¹—.

48. Cf. *Verdad y método*, op. cit., p. 438.

49. Puede verse el texto de Gadamer titulado "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica" [1977], en *Verdad y método-II*, op. cit., p. 117, donde encontramos también una inequívoca declaración de que la hermenéutica, que sale al "encuentro con las opiniones del otro", conlleva ser también hermenéutica filosófica que no se limita a entender las opiniones del otro, ya que "la reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o de alguien se produce una autocrítica. El que comprende, no adopta una posición de superioridad, sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia".

50. Cf. Carlos B. Gutiérrez, "¿Qué quiso decir Charles Taylor?", en *Id.*, *Temas de filosofía hermenéutica*, Uniandes, Bogotá, 2002, especialmente pp. 240-241.

51. *Mito y razón* [1993], Paidós, Barcelona, 1997.

Es importante e imprescindible el saber objetivo de la ciencia y la técnica, pero no es suficiente. Conocemos de sobra la insistencia de Gadamer en que no bastan los ojos de la razón científica, y ello, como apunta una y otra vez desde *Verdad y método*, “porque la verdad que nos cuenta la ciencia es a su vez relativa a un determinado comportamiento frente al mundo, y no puede tampoco pretender serlo todo”⁵².

Pero de hecho, a pesar del imponente desarrollo científico-técnico de nuestra civilización, los humanos, incluidos los humanos de la modernidad occidental, imbuidos de pensamiento ilustrado, nunca nos hemos limitado sólo al saber científico —por más que en la cultura occidental la presión hacia ello haya sido muy fuerte y siga comportando riesgos serios de una tecnocracia que pervierta los logros democráticos y asfixie el “mundo de la vida”—. Recordemos, por lo demás, que ya en la Antigüedad, Platón pensó la Idea del Bien “más allá de la esencia”⁵³, planteando en relación a ella un “saber del bien” de rango distinto a otros saberes⁵⁴. Y también Aristóteles concibió la *phrónesis* como el prudencial saber moral, ejercicio, al decir gadameriano, de “responsabilidad racional” o de “racionalidad responsable”⁵⁵, situado en una órbita diferente tanto del saber propio de la *episteme* como del hacer técnico —como sabemos, es recurrente a lo largo de toda su obra la referencia de Gadamer a la *phrónesis* aristotélica como saber moral necesario, distinto del conocimiento científico, que por lo demás no cabe desarrollar sino en complementación con la *synesis* o “virtud del encuentro”, que implica el entenderse unos con otros⁵⁶—.

Si hablamos de saberes diversos es porque reconocemos pretensiones de verdad de diferente índole. Así lo hace Gadamer, que resiste a reducir la verdad

52. Cf., v.gr., *Verdad y método*, op. cit., p. 538.

53. Obligada es la referencia a E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [1974], Sígueme, Salamanca, 1995.

54. Véase “La hermenéutica como tarea teórica y práctica” [1978], en *Verdad y método-II*, p. 298.

55. Cf. “Del ideal de la filosofía práctica” [1980], en *Elogio de la teoría*, Península, Barcelona, 2000, p. 65.

56. Cf., por ejemplo, “Europa y la ‘oikoumene’”, art. cit., pp. 231 s. Sobre la *phrónesis*, vista desde Gadamer, nos remitimos a Dora E. García, “La importancia de la *phrónesis* en el pensamiento de Gadamer”, en *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión*, nn. 14-15 (2001), 195-213, así como al trabajo del profesor Álvaro Vallejo recogido en este volumen sobre “El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer”. Sobre la relación entre *phrónesis* y *synesis* nos remitimos al excelente texto de Carlos B. Gutiérrez, “Ética y hermenéutica”, en su libro de *Temas de filosofía hermenéutica*, op. cit., sobre todo pp. 212-215.

a la verdad objetiva. Por eso —como hace en toda la primera parte de *Verdad y método*— recupera la verdad del arte, como también consolida las pretensiones de verdad de las ciencias humanas, que no cabe plantear como propias del conocimiento objetivante de las ciencias de la naturaleza.

La verdad del arte⁵⁷ —y en ese marco destaca la verdad de la poesía⁵⁸—, la verdad de las tradiciones culturales⁵⁹, la verdad de la que los relatos míticos son portadores, apuntan, y para ello es fundamental el carácter simbólico del lenguaje en que lo hacen⁶⁰, a la que podemos llamar *verdad del sentido*, distinta

57. Viniendo a coincidir con Gerard Vilar en que Gadamer, partiendo de la concepción heideggeriana de la *aletheia* y del lenguaje en su función constituidora de mundo, insiste en la verdad como “fundación de sentido” (cf. G. Vilar, “Prólogo” a H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, op. cit., pp. 11-12), podemos decir a su vez que es verdad que para Gadamer la “verdad del arte” la encontramos de forma eminente en la palabra poética en tanto considera que es por excelencia la que “instaura sentido” (cf. “Acercas de la verdad de la palabra”, en *Arte y verdad de la palabra*, op. cit., p. 43).

58. Cf. “De la contribución de la poesía a la búsqueda de la verdad” [1971], en H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 111-121, donde se presenta la verdad del lenguaje poético, no como una verdad que se verifica fuera de él, sino como una verdad que en el poema se “atestigua”: un decir que, desde el enraizamiento en la experiencia, “se atestigua a sí mismo” (pp. 116-121).

59. Son para destacar estas palabras de *Verdad y método*: “El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas las formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente. Tal es la verdadera esencia del oír: que incluso antes de la escritura, el oyente está capacitado para escuchar la leyenda, el mito, la verdad de los mayores. La transmisión literaria de la tradición como nosotros la conocemos no significa frente a esto nada nuevo, sino que altera la forma y dificulta la tarea del verdadero oír” (op. cit., p. 554). El “acontecer de la verdad” se halla vinculado a la “comprensión del sentido de la tradición” (op. cit., p. 585).

60. Más que en la contraposición entre imagen artística y símbolo subrayada en *Verdad y método*, nos fijamos en la obra de arte determinada como símbolo que Gadamer considera en *La actualidad de lo bello* (cf. J. García Leal, *Arte y conocimiento*, Universidad de Granada, 1997, p. 139-151). Y en el caso especial del arte, el que apunte a la *verdad del sentido* no hay que entenderlo al modo idealista hegeliano como expresión de lo que supuestamente el concepto capta y dice mejor, pues “la obra [de arte] habla como obra, y no como portadora de un mensaje”; por ello no hay que perder de vista, como sostiene Gadamer contra la “seducción idealista”, que “la obra de arte no es un mero portador de sentido”, mas hay que tener en cuenta, por eso mismo, que el que “no sea una mera revelación de sentido” no bloquea su potencial para “la verdad que nos habla desde el arte en el doble movimiento de descubrir, desocultar y revelar, por un lado, y del ocultamiento y el retiro, por otro”. Esta *heideggeriana* concepción del potencial de verdad del arte está vinculada en Gadamer a la capacidad de “re-presentación” simbólica de la obra de arte, que convoca al “re-conocimiento” de su verdad, no reducible a lo que se

de la que se pretende en los otros sentidos en los que hablamos de *verdad*. Por ello, también y muy especialmente una adecuada hermenéutica de las tradiciones ha de encaminarse al reconocimiento de esa *verdad del sentido* que viene de cada una de ellas, que cabe reconocer como el núcleo de fondo en las "concordancias" interculturales que Gadamer invita a reconocer⁶¹. También al diálogo intercultural hay que referir lo que la hermenéutica gadameriana invita a reconocer como elemento implícito en todo diálogo: "la participación conjunta en la verdad"⁶², habida cuenta, por lo demás, de que no en todos los diálogos la verdad *se dice* de la misma manera.

Gadamer da a entender que es posible el entendimiento intercultural en torno a lo común que cabe reconocer como *verdad del sentido* compartida, que sería la verdad del saber moral susceptible de ser reconocida como resultante del encuentro de la sabiduría legada por las tradiciones culturales, articulada por un "pensar ecuménico" que habría de constituir el empeño de una filosofía que desde la hermenéutica apuesta por el diálogo entre culturas. Gadamer invita a ello, apuntando además *kantianamente* a un nuevo orden internacional que de ese "pensar ecuménico" habría de derivarse, como su concreción política en términos de instituciones democráticas mundiales:

entienda como "mediación o transmisión de sentido sin más", dado que "la esencia de lo simbólico" consiste en que "no está referido a un fin con un significado que haya de alcanzarse intelectualmente, sino que detenta en sí su significado" (cf. *La actualidad de lo bello* [1977], Paidós, Barcelona, 1991, pp. 87-89 y 94-95). Por lo demás, cabe pensar que para Gadamer, desde su consideración del símbolo como universal antropológico, lo simbólico no puede faltar en el arte, por más que en el arte actual, a diferencia del antiguo o arte clásico, esté más difuso: el que la "indigencia de símbolos" sea "signo distintivo de la modernidad" no lleva a Gadamer a conformarse con la reducción de la obra de arte a una función signífica, pues eso supondría dar por perdida toda pretensión de verdad en el arte. Por ello, en una situación cultural que ha pasado por la modernidad, en lo que lo simbólico no puede encontrarse como antes, piensa que es necesario "deletrear un vocabulario nuevo" que ayude a reganar para el arte actual el símbolo como "tarea de construcción" para la que es necesario "realizar las posibilidades del reconocimiento". Para el arte actual "hay que aprender a construir una comunidad de comunicación" para la cual, desde tradiciones vivas que no se limitan a conservar, sino que lo que hacen es *transmitir*, es también importante que además de la "transmisión" (*Übertragung*) se dé la "traducción" (*Übersetzung*), con la que aquélla está emparentada (cf. *Ib.*, pp. 114-116). Y eso tiene mucho que ver con el diálogo intercultural en el que, también en la puesta en común desde el arte, ha de abrirse camino la convergencia en una *verdad del sentido* compartida.

61. Puede consultarse al respecto "Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje" [1992], en *Mito y razón*, op. cit., 85.

62. Cf., por ejemplo, "El ideal de la filosofía práctica" [1980], en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 63.

"Tenemos que aprender a pensar de forma oikouménica. Y es que quizá no sea únicamente la pluralidad de Europa la que pretenda constituirse en una unidad. Es la humanidad sobre este globo la que tiene que hacerlo para aprender a convivir y quizás poder aplazar así la autodestrucción o evitarla incluso por medio de una constitución mundial capaz de llevar a cabo un control efectivo"⁶³.

Si el saber científico, como los saberes acuñados en los moldes lingüísticos de cada cultura, conllevan una ontología, quizá en la sabiduría intercultural que podamos suscribir como relativa a la *verdad del sentido* de la existencia humana común podamos reconocer de una forma nueva un fondo de reflexión metafísica, que Gadamer entiende como "metafísica moral", como no puede ser de otra manera desde la "primacía del ethos sobre el logos" que él mismo suscribe, destacando al modo de Kant el "primado de la razón práctica"⁶⁴, a la vez que en una llamativa proximidad a Lèvinas⁶⁵, como él mismo en algún momento hace notar⁶⁶. Así, por una parte, como él también señala, "la hermenéutica es filosofía y, en tanto filosofía, filosofía práctica"⁶⁷; y, por otra, no deja de plantearse la hermenéutica filosófica en términos de "herencia de la metafísica"⁶⁸. Ello lo hace de forma tal que en su obra tal herencia no queda sólo en algo que es recibido "postmetafísicamente", como legado que llega de atrás, sino que puede hablarse con rigor de una metafísica que despunta en el pensamiento

63. "Europa y la 'oikoumene'", art. cit., p. 223.

64. Puede verse "Elogio de la teoría" [1980], en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 31.

65. En este punto nos remitimos especialmente al escrito de Gadamer "Texto e interpretación" [1984], en *Verdad y método-II*, op. cit., pp. 324-325, donde subraya el "potencial de alteridad", que sobrepasa todo consenso en lo común, que lleva consigo la "experiencia dialogal". Recordamos además a E. Lèvinas cuando escribe que "la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera" (*Totalidad e infinito* [1961], Sígueme, Salamanca, 1995, p. 308).

66. Es indicativa de la convicción de Gadamer respecto a esa "metafísica moral" el énfasis que pone, tras recordar la demoledora crítica kantiana a lo que era la metafísica académica al uso, en que "tampoco deberíamos olvidar que el trabajo crítico de Kant constituye una propedéutica para un estado de cosas en el cual sí que tendría que haber una metafísica, aunque únicamente como una filosofía moral basada en el concepto de libertad, esto es, una 'metafísica de las costumbres'" ("Hermenéutica. Teoría y práctica" [1996], en *Acotaciones hermenéuticas*, pp. 13-14).

67. "Hermenéutica como filosofía práctica", en H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, op. cit., p. 80.

68. Puede verse, entre otros lugares, "Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía" [1971], en H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, op. cit., p. 89.

gadameriano⁶⁹, asumida en consonancia con la ontología hermenéutica que en él se desarrolla partiendo de la conocida tesis básica de que “el ser que es comprendido es lenguaje”, pero que en todo caso se distingue de esa misma ontología⁷⁰. Gadamer da así pistas sobre *cómo es posible la metafísica después del historicismo*⁷¹, que nosotros podemos leer en el sentido de *cómo es posible la metafísica en medio del culturalismo*.

A tal redescubrimiento de la metafísica nos conduce su propuesta de un “pensar ecuménico”. Para el pensador que homenajeamos, “pensar en clave ecuménica”, obviamente siempre desde la ubicación en una tradición cultural concreta, conlleva la cuestión ineludible de “cómo conservan las demás culturas [...] su propia herencia”, a la vez que se plantea “qué podrán aportar a un futuro común del pensamiento humano”, futuro que para Gadamer no deja de aparecer como horizonte “metafísico” compartido⁷². Por algo, a diferencia de la insostenible metafísica que quedó atrás como sistema siempre monológico, gra-

69. Esta cuestión es subrayada por Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM, México, 2002, pp. 29 ss. Por nuestra parte, realzamos la metafísica como filosofía práctica en Gadamer, en vez de considerarla asimilada a ontología.

70. Si en el pensamiento de Gadamer se encuentra este fondo metafísico que apuntamos, en el sentido de formulación de la “verdad metafísica” sobre la que es posible converger desde posiciones diversas intra e interculturales, él no establece, sin embargo, una relación unívocamente vinculante entre ontología hermenéutica y una determinada posición metafísica. No obstante, clarificado esto, podemos tomar distancias respecto de una interpretación como la de Richard Rorty, que considera que Gadamer “ha conservado lo realmente valioso del idealismo, limpiándolo de toda escoria metafísica” (“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Para Hans-Georg Gadamer, en su centenario”, en VV.AA., *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”*. Homenaje a Hans-Georg Gadamer [2001], Síntesis, Madrid, 2003, p. 50). Desde el punto de vista aquí expuesto, ni toda metafísica es escoria, ni en Gadamer está ausente la metafísica.

71. Aludimos al texto de Jürgen Habermas, “¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?”, en VV.AA., *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”*. Homenaje a Hans-Georg Gadamer, op. cit., pp. 97-107, haciendo notar que queda en el aire la respuesta de Habermas a la pregunta que él mismo formula en relación a Gadamer, aunque dando a entender que en el autor de *Verdad y método* hay una metafísica, respecto a la cual el planteamiento habermasiano no sólo es ajeno, sino muy reticente, por más que no dé el paso de descalificarla abiertamente, sobre todo por el carácter dialógico del pensamiento de Gadamer, que lo mantiene lejos de cualquier metafísica dogmática. Compartiendo las críticas, de Gadamer y también de Habermas, a toda dogmática metafísica, aquí se propone una lectura que salga de la ambigüedad valorando positivamente la metafísica que en el primero se encuentra, considerando que no queda hipotecada por las posiciones liberal-conservadoras bajo las que el segundo las ubica (cf. *Ib.*, p. 100).

72. “La filosofía y su historia” [1998], en *Acotaciones hermenéuticas*, op. cit., pp. 98 y 100.

vitante sobre un supuesto fundamento, en adelante, y replanteando radicalmente las cosas, “el lenguaje de la metafísica es y será el diálogo”⁷³.

Así, pues, tal pensar ecuménico, abierto a la “infinitud del sentido” que emerge a través del lenguaje y desde la finitud de nuestras existencias en medio de sus condicionamientos histórico-culturales⁷⁴, nos podrá permitir articular las razones de fondo de la necesaria confluencia intercultural en un *núcleo ético común* para que la convivencia política sea posible en este mundo globalizado, tan unificado como escindido, en el que las mal tratadas diferencias se multiplican en desigualdades. Después de todo, como dice Gadamer, “el esfuerzo hermenéutico tiene como tarea poner al descubierto un todo de sentido en la multilateralidad de sus relaciones”⁷⁵, incluyendo las relaciones que entraña la pluralidad de culturas y lenguas con sus respectivas “acepciones de mundo”.

Pero no hay que dejarse llevar por falsas ilusiones: no es fácil esa convergencia ecuménica para hacer del mundo “casa” (oikos) de todos⁷⁶. Sólo un “gran diálogo”, articulado desde la escala micro de las relaciones interpersonales hasta la escala macro de las relaciones interculturales, puede reconducir las relaciones humanas hacia los comedidos términos de una respetuosa convivencia desde la pluralidad⁷⁷. Y eso será posible en el caso del diálogo intercultural desde el momento en que éste, como todo diálogo, conlleva la convergencia en una “interpretación común del mundo” que se constituye en asiento de solida-

73. Cf. “Entre fenomenología y dialéctica” [1985], en *Verdad y método-II*, op. cit., p. 20.

74. Cf. *Verdad y método*, op. cit., pp. 549 ss.

75. *Ib.*, p. 564.

76. Gadamer, a través de cuya propuesta de *pensar ecuménico* se deja ver el trasfondo de los empeños y dificultades del diálogo interreligioso —pieza clave del diálogo intercultural—, no oculta que la empresa no es fácil, dado que, partiendo de las mismas religiones en su facticidad, encontramos que “ninguna religión está en situación de reconocer el derecho relativo de otras religiones”. Basta considerar el caso del cristianismo, con lo que han sido sus absolutizadas pretensiones universalistas: “No es fácil en el interior del cristianismo, ni una sola vez, recorrer el camino de la comprensión ecuménica de las confesiones. Por otro lado, la transformación de las medidas del mundo ha conducido a un hecho: el absolutismo del cristianismo ha cambiado necesariamente su valor posicional en la gran conversación de la humanidad consigo misma. No sabemos cómo van a alzar sus voces otras culturas cuyas tradiciones religiosas son distintas de la nuestra. Las religiones mundiales descubren por necesidad una comunidad que hasta ahora no era consciente, y que apunta por encima de lo que en anteriores intentos de diálogo se dio” (“La idea de tolerancia (1782-1982)” [1982], en *Elogio de la teoría* [1983], Península, Barcelona, 2000, p. 97.

77. Interesante la apelación a ese “gran diálogo” en “La cultura y la palabra” [1981], en *ib.*, p. 17.

ridad⁷⁸, en la más profunda verdad de la existencia humana, compartida desde la comprensión recíproca, que se descubre como verdad vinculada a lo justo desde la “conciencia común”⁷⁹ que emerge y madura en el interhumano diálogo que nos *humaniza*. Es la verdad, por tanto, esbozada en el juego atento de la conversación en que se escucha al otro, también desde y a través de las diferencias culturales⁸⁰. Es, en definitiva, *el juego más serio* en el que, comprendiéndonos, como advierte Gadamer, “se juega la convivencia de los seres humanos”⁸¹.

78. Véase, por ejemplo, “Lenguaje y comprensión” [1970], en *Verdad y método-II*, op. cit., p. 185.

79. Cf. “La ciencia como instrumento de la Ilustración” [1973], en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 88.

80. Estas palabras de Gadamer son de todo punto esclarecedoras: “Es un craso error concluir de la existencia de diversas lenguas que la razón está escindida [...] Lo contrario es lo cierto. Justamente por la vía de la finitud, de la particularidad de nuestro ser, visible también en la diversidad de las lenguas, se abre el diálogo infinito en dirección a la verdad que somos” (“La universalidad del problema hermenéutico” [1966], en *Verdad y método-II*, op. cit., p. 223).

81. “Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la desmitologización” [1961], en *Verdad y método-II*, op. cit., p. 130.

CAPÍTULO 30 HERMENÉUTICA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN*

JOSÉ M^a RUBIO FERRERES
Universidad de Granada, España

El tema de los medios de comunicación y sus repercusiones en los planteamientos filosóficos, exceptuando la crítica de la Escuela de Frankfurt, es un terreno que está prácticamente por explorar.

El padre de la hermenéutica contemporánea, Gadamer, dedicó pocas páginas a los medios de comunicación. No obstante, en su escrito «*El Arte y los Medios de Comunicación*»¹ refleja con bastante claridad qué pensaba el autor de los medios de comunicación. Destaca en primer lugar los posibles significados que puede tener la expresión «medios de comunicación de masas».

- 1) Por medios de comunicación se entiende primeramente los «*medios para excitar a las masas*» (AMC, 200).
- 2) La palabra «*medios*» significa también «*todo aquello que actúa de mediador*» (AMC, 201). Este segundo significado es más interesante, puesto que no nos remite a un significado puramente histórico y coyuntural, sino que apunta al significado principal del término, es decir, a la misma estructura de la comunicación. Entre el emisor y el receptor del mensaje está el «*medio o canal*» que facilita su transmisión. Sin el medio no es posible el mensaje. McLuhan ha dicho que es el «*medio el que hace el mensaje*»².

* Este trabajo forma parte de las investigaciones llevadas a cabo gracias al proyecto BFF2002-02423 del Ministerio de Ciencia y Tecnología cofinanciado con FEDER.

1. Este escrito está publicado en Gadamer: *Acotaciones Hermenéuticas* – Madrid, Trotta (2002), págs. 199-215. Lo citaré en la forma siguiente: AMC y página.

2. Cfr. McLuhan, M.: *Comprender los Medios de Comunicación* – Barcelona, Paidós.

Refiriéndose al destinatario, Gadamer afirma que éste está constituido por el *anonimato*, por la «masa», en el sentido más peyorativo del término.

- 3) «Medio o medios» significa últimamente «algo que está entre nosotros, que nos une a unos con otros» (AMC, 201). Ante una multitud de gentes ávidas de espectáculo y de saber, el medio (principalmente la televisión) es lo que nos rodea y arrastra (AMC, 201). Una de las características más destacables de la comunicación en el mundo moderno es que tiene lugar a escala global. El desarrollo de las nuevas tecnologías juega un importante papel en la globalización de la comunicación a finales del siglo XX y principios del XXI. Pero el término «medios» expresa también la «tiranía de la comunicación»³, cuyo efecto es la «sociedad teledirigida»⁴.

En el mundo de la información se han llevado a cabo tres importantes desarrollos, muy relacionados entre sí y que más impulso han dado a las tecnologías de la comunicación:

- uno es el despliegue de sistemas de cable que proporcionan una mayor capacidad para la transmisión de información electrónica codificada;
- un segundo desarrollo es la creciente utilización de satélites para los propósitos de la comunicación a la larga distancia; este sistema de comunicación ha acertado vertiginosamente las coordenadas espacio-temporales. Desde este punto de vista podemos afirmar, sin lugar a duda, que existe una estrecha conexión entre la modernidad y la transformación de la conciencia del tiempo y del espacio, lo cual lleva replantear sus concepciones filosóficas tradicionales, incluidas las de la fenomenológica y las de la hermenéutica;
- el tercer y último desarrollo —en muchos aspectos el más fundamental— es el creciente uso de los métodos digitales de procesamiento de la informática, almacenamiento y recuperación; sus resultados son de largo alcance:
 - 1) Entre otras cosas, porque se está imponiendo un nuevo concepto de texto: el hipertexto, desarrollado principalmente en internet. Actualmente quienes más impulsan la teoría del hipertexto son los neoestructuralistas. Roland Barthes en su obra «S/Z»⁵ describe un ideal de textualidad que coincide exactamente con lo que se conoce como

3. Cfr. Ramonet, I.: *La tiranía de la Comunicación* – Barcelona, Editorial Debate (2002).

4. Cfr. Sartori, G.: *Homo Videns. La sociedad teledirigida* – Madrid, Taurus (1998).

5. Esta obra ha sido publicada por la Editorial Paidós, Barcelona (2001).

hipertexto electrónico, un texto compuesto de bloques de palabras o de imágenes electrónicamente unidos en múltiples trayectos, cadenas o recorridos en una textualidad abierta, inacabada y descrita con términos como *nexo*, *nodo*, *red*, *trama* y *trayecto*⁶.

- 2) Adquiere más poder la cultura visual digital, dando origen a un nuevo tipo de inteligencia humana: la inteligencia simultánea⁷.
- 3) Se acortan cada vez más las distancias entre lo real y lo virtual, creándose un nuevo imaginario social;
- 4) La capacidad de información es ya infinita.

Ante la gran cantidad de información que nos transmiten los medios, Gadamer vuelve a la hermenéutica por su relación con el problema del lenguaje y de la comprensión.

I. LENGUAJE Y COMUNICACIÓN

La conexión entre la «experiencia hermenéutica», desarrollada en *Verdad y Método*⁸, y el análisis del comprender, elaborado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, es reconocida explícitamente por Gadamer⁹. Éste expone su teoría de la experiencia hermenéutica siguiendo el hilo conductor del lenguaje (VM, I, 457). Ahora bien, por la forma en que trata al lenguaje en la tercera parte de *Verdad y Método*, da a entender que lo que le sirve de fundamento a su teoría de la experiencia hermenéutica es la *dimensión comunicativa* del lenguaje. (cfr. VM, II, 114s). Gadamer aclara que la experiencia hermenéutica «es introducida y sustentada por el proceso comunicativo que realizamos al hablar, y en el que se constituye la comprensión y el acuerdo» (VM, II, 115). Ahora bien, «el modelo básico de cualquier consenso es el diálogo, la conversación» (VM, II, 117). El diálogo consiste en «el modo como unos textos pasados, un conocimiento pasado o los productos de la capacidad artística de la humanidad llegan a nosotros. No se da ahí nada de esa realidad indiferente que es para el investigador el conjunto de sus objetos. Tal experiencia reside más bien en un proceso de comunicación que presenta la estructura fundamental del diálogo» (VM, II, 142). El lenguaje es el mediador por el que se realiza la continui-

6. Barthes, o.c., pág. 3.

7. Simone, R., o.c., pág. 89ss.

8. Gadamer: *Verdad y Método I* (VM I) – Salamanca, Sígueme (1977).

9. VM, I, págs. 331-338.

dad de la historia por encima de todas las distancias y discontinuidades (VM, II, 142).

Al insinuar el nexo indestructible entre lenguaje y comunicación, Gadamer ha apuntado al papel central que tiene la comunicación, pero ha pasado muy rápidamente sin que haya desarrollado una teoría de la comunicación que le sirviera de base para una teoría hermenéutica de los medios de comunicación. Diré más, parece que Gadamer está reduciendo constantemente la *comunicación a conversación y diálogo*¹⁰.

Pero tratándose de la comunicación, el concepto de *mediatización* es clave. Efectivamente, en la sociedad mediatizada los medios de comunicación están enlazados con la tecnocultura, que es una designación, entre otras posibles, para el campo comunicacional de los bienes simbólicos o culturales de las sociedades modernotardías. Es verdad que el término «comunicación» tiene un amplio espectro de significados y de usos variados. No obstante, sirve para designar la acción de tornar como algo común todo aquello que, social, política o existencialmente, no debe permanecer aislado. A efectos de su función mediadora entre los individuos y los grupos sociales, a la comunicación se le da el nombre genérico de *lenguaje*. La acción comunicativa es asegurada por el lenguaje, pero éste apunta de forma inmediata a la comunicación. Se refuerzan mutuamente. El lenguaje tiene, por tanto, una primera función, que aúna a todas las demás: *la función comunicativa*. En cuanto a la comprensión, ésta es un elemento junto con otros, del proceso comunicativo. La comprensión supone la recepción y lectura (interpretación) del mensaje; todo este proceso requiere un inicio de transmisión (comunicación) por parte del emisor. De ahí que, como ha visto muy bien Ricoeur, la hermenéutica no puede presentarse como rival a las otras disciplinas del lenguaje – la lingüística, la semiótica y la pragmática -. Estas son ciencias de los signos y de los textos o discursos, la aportación de la hermenéutica se centra principalmente en la «*reflexión crítica*». Por «*crítica*» se entiende: 1º, en sentido kantiano, una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión como un modo de saber¹¹ y 2º una reflexión también sobre los límites de la pretensiones de universalidad de este saber, sin tener que salirse de la hermenéutica¹². Es cierto que tales reflexiones van más allá de la mera crítica epistemológica, pero esto no quita la necesidad, por parte de la hermenéutica, de pasar por la semiótica; el intérprete tiene que ser prime-

10. Gadamer: *Verdad y Método II* (VM II) – Salamanca, Sígueme (1992), pág. 142.

11. Cfr. VM. I, pág. 11s.

12. Este tipo de reflexión lo ha llevado a cabo Paul Ricoeur. Cfr. Ricoeur: *Du texte à l'action*, págs. 47ss; 99ss; 101-117; 161-181; 233-377.

ramente un *lector de códigos*. Desde este punto de vista, la línea de reflexión que traza el título de la obra de Gadamer: «Verdad y Método» es aceptable, siempre que no se lo entienda en un sentido disyuntivo: «Verdad o Método»¹³. El problema, por tanto, es saber cómo se expresa el segmento semiótico en el recorrido hermenéutico y, por consiguiente, cómo se lleva a cabo la inserción del saber semiótico en la reflexión hermenéutica para llevar a cabo la soldadura, el arco hermenéutico, entre la explicación y la comprensión.

Parece que hay un acuerdo común en aceptar que ninguno de los elementos que componen el proceso de comunicación resulta fácilmente aislable en su función de los demás. Los límites de los modelos generales de la comunicación no se reducen a trazar consideraciones abstractas de los actos comunicativos. Cada ámbito de la comunicación supone una relación particular, un tipo de dependencia entre los elementos que la componen. Resulta insuficiente, por ejemplo, comprender el acto comunicativo aislando el mensaje, o la relación entre los sujetos, separándolos del medio por el que se transmite el mensaje. El medio de difusión no traza sólo un camino o canal para que se transmita la información, sino que impone también condiciones al acto comunicativo, al mismo tiempo que supone unos límites para el papel de los agentes. La relación entre el medio y los otros elementos de la comunicación no puede establecerse, por tanto, en los términos de una teoría unificada de la comunicación. Creo que en este campo la hermenéutica puede aportar mucho, con la condición de que no prescindiera de los estudios lingüísticos y semióticos, sociológicos y pragmáticos.

A la época moderna Heidegger la denominó «*época de la imagen del mundo*». Aunque Heidegger se estaba refiriendo propiamente a la modernidad como época de la «*representación*» del mundo por el sujeto moderno, podemos ver en su diagnóstico un significado de mayor alcance: *en la era de la comunicación el mundo es reducido a imagen*, mejor, a *imágenes*. Desde este punto de vista, cabe hablar del «*final de la hermenéutica*». Por «*final*» no entendemos un desprenderse de la hermenéutica, sino más bien un concentrar sus posibilidades en esta época, que es definida como época de la «*civilización de la*

13. Cfr. P. Ricoeur: *Du texte à l'action* – Paris, Seuil (1986), pág. 97ss. Compárese los textos de Gadamer: VM, I, Introducción y los Prólogos a la segunda y tercera edición; VM, II, pág. 218ss y 230s. A la hora de planterar una posible evolución positiva de Gadamer con respecto a las ciencias humanas (la lingüística, la semiótica, la pragmática, la sociología, etc.), mi opinión es que no destaca demasiado por su diálogo con las ciencias humanas, más bien se tiene la sensación que Gadamer, desarrolló siempre su teoría de la hermenéutica paralelamente a las aportaciones de las ciencias humanas. En este punto concreto, Gadamer nunca superó totalmente a Heidegger.

imagen»¹⁴. Decir, pues, que la sociedad modernotardía es la sociedad de la información, no significa poner entre paréntesis el alcance de la hermenéutica a la hora de interpretar los mensajes que nos transmiten los medios de comunicación, pero sí significa que se ha de tener en cuenta, para poder interpretar esos textos, el poder de los medios para crear nuevas formas de discurso, sobre todo mediante las imágenes. Esto obliga a replantear las relaciones entre verdad y método, que no tiene por qué reducirse a cuestiones meramente matemáticas y estadísticas. Explicación y comprensión forman un arco hermenéutico que no debe ser destruido por un planteamiento unilateral. Creo que en este punto concreto Ricoeur ha contribuido más que Gadamer. Además, considero un error reducir el lenguaje sólo a la función comprensiva-dialógica. Tiene también otras funciones. Recordemos la clasificación de las funciones del lenguaje que ha hecho el lingüista Jakobson: *referencial, expresiva, conativa, fática, poética y metalingüística*. Añadiría tres funciones más: la *persuasiva*, la *distorsionadora* y la *enmascaradora*. Estas dos últimas tienen mucho que ver con la hermenéutica de la sospecha, que tanto criticó Gadamer¹⁵.

Los medios de comunicación suscitan unos retos, que estimulan, a mi juicio, la labor de la hermenéutica en nuestro tiempo. Destaco algunos de esos retos:

- El «giro icónico» del lenguaje y de la comunicación. La hermenéutica, como cualquier filosofía del lenguaje, tendrá que tomar conciencia de ese giro. Vivimos bajo el poder de la imagen. La hermenéutica, pues, ya no puede reducirse a la interpretación de los textos escritos; debe ampliar sus teorías de la interpretación, con sus respectivas aplicaciones, a las imágenes informativas, propagandísticas, publicitarias, cinematográficas, etc. En este sentido, los post-estructuralistas franceses Roland Barthes y Deleuze, el grupo M, Ph. Dubois y U. Eco han aportado muchísimo.
- La hermenéutica debe optar por la interdisciplinariedad, tomando más en consideración las aportaciones de la lingüística, de la semiótica (la función signica del lenguaje) y de la pragmática (el lenguaje como acción), y estudiar las funciones del lenguaje en su contexto social y tal como son desarrolladas por los distintos discursos mediáticos. La hermenéutica no puede reducirse a un «metalenguaje», a una «ontología» del lenguaje. El medio

14. Cfr. R. Barthes: *La civilización de la imagen*, en R. Barthes: *La Torre Eiffel. Textos sobre la imagen* – Barcelona, Paidós (2001), págs. 47ss.

15. Cfr. Gadamer: *La filosofía de la sospecha*, publicado en Aranzueque, G.: *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur* – Madrid, Cuaderno Gris (1997), págs. 127-135.

televisivo, por ejemplo, con la posibilidad de la imagen y del audio, impone a la información, por las mismas posibilidades que aporta, limitaciones que dan como resultado un mensaje diferente al de la noticia de prensa. Esto determina en gran manera la comprensión del mensaje, puesto que, si como hemos visto anteriormente, cada medio tiene sus propias reglas de juego, hay que considerarlos, por consiguiente, como juegos lingüísticos o discursos concretos y distintos. Hay que superar ya el condicionamiento heideggeriano, o como dice Habermas, la «urbanización de la provincia heideggeriana», a la hora de desarrollar una teoría hermenéutica del lenguaje y de la comunicación.

II. HERMENÉUTICA, MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y MODERNIDAD

Gadamer destacó a la hermenéutica como filosofía práctica¹⁶. En su carácter práctico, la hermenéutica está relacionada principalmente con la ética y la política, y ésta última con la retórica. En la orientación práctica de la hermenéutica se busca articular las distintas interpretaciones y actuar según las reglas propias de cada nivel o de los distintos juegos, según Wittgenstein, contra cualquier tentativa indebida de «colonización». Ahora bien, la hermenéutica sólo podrá corresponder satisfactoriamente a su vocación «ética» si permanece fiel a la instancia de la *historicidad*¹⁷. En terminología habermasiana, la hermenéutica puede y debe desempeñar un papel importante en la sociedad de la comunicación en tanto la sociedad de la opinión pública. Actualmente esa sociedad es la sociedad de la comunicación de masas y también de la época de las imágenes del mundo. El conocido aforismo de Gadamer: «*El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje*» (VM, I, 657) puede ser interpretado en esta línea. En *Verdad y Método I* Gadamer dejó muy claro que «*la comprensión se confunde con la interpretación, es su forma de llevarse a cabo*» (VM, I, 467). Gadamer recalca que la comprensión, en tanto interpretación, es una forma particular de expresión (VM, I, 467). Razón por la que la interpretación tiene que desarrollarse en el medio de un lenguaje, mejor dicho, de múltiples lenguajes, los cuales

16. Cfr. Gadamer: *La Hermenéutica como tarea teórica y práctica y Problemas de la razón práctica*. Estos dos escritos están publicados en Gadamer: *Verdad y Método II*. Cfr. También *El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles*, publicado en Gadamer: *El problema de la conciencia histórica* – Madrid, Tecnos (1993) y *Hermenéutica. Teoría y Práctica*, publicado en Gadamer: *Acotaciones hermenéuticas* – Madrid, Trotta (2002).

17. Cfr. VM, I, pág. 16 y 25.

dejan hablar al objeto (mensaje)¹⁸ y son al mismo tiempo el lenguaje del intérprete. Esto confirma el principio de la «experiencia hermenéutica», según el cual ésta pertenece a una época histórica. Pero habrá que aclarar de qué época y de qué mundo se trata. Pero una cosa está clara, como escribe Vattimo, la hermenéutica «no puede quedarse tan contenta pensando tranquilamente en haber presentado una descripción que finalmente da cuenta adecuada de la existencia: de su constitución interpretativa; cuando así lo hace, la hermenéutica se reduce a una mera y superflua teoría metafísica, la más banal y fútil de todas: la que se limita a decir únicamente que no hay en efecto una estructura estable del ser que puede reflejarse en proposiciones, sino sólo los múltiples horizontes, o los varios universos culturales, dentro de los cuales acaecen experiencias de verdad como articulaciones e interpretaciones internas. Y tampoco es mucho lo que gana si, yendo más allá de este punto, se encuentra un ideal normativo para promover el diálogo entre los diversos horizontes y universos culturales, pues ¿qué le quedará por decir al hermenéuta una vez que el diálogo se haya instaurado?»¹⁹. Muy poco, por no decir nada. Sin embargo, la hermenéutica puede y debe aportar mucho en la era de la información, correspondiendo a su propio destino, que es el destino de la modernidad. ¿Pero Gadamer ha sido coherente con su concepción de la «experiencia hermenéutica»? ¿Por su postura «antimetódica» no pretende reivindicar la posibilidad de experiencias «extrametódicas» de la verdad contra las pretensiones del cientificismo moderno, haciendo valer un concepto de verdad como «pertenencia», que ya era conocido en la cultura griega, y que aún se puede rastrear en nuestros días, pero sólo a título de tendencia minoritaria? Esto explica, en parte, la natural inclinación de Gadamer hacia la metafísica, a diferencia de su maestro Heidegger, y su preferencia por el mundo clásico. Desde este punto de vista, el pensamiento de Gadamer muestra un estado de tensión ante la ciencia y los medios de comunicación; esa tensión radica en que siendo hijo de la modernidad ha terminado siendo una alternativa al cumplimiento de la modernidad, que está centrada principalmente en la racionalidad científica y tecnológica. Gadamer ha presentado esa alternativa haciendo una vuelta a la autoridad de la tradición. Esto explica por qué la doctrina gadameriana flaquea, en algunos aspectos, ante los nuevos retos de los medios de comunicación, centrando gran parte de su reflexión en la crisis del humanismo clásico y del sentido personal y religioso (Cfr. AMC, 213s). Es verdad que la modernidad, y,

18. Por esto el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística (VM, I, pág. 468).

19. Vattimo, G.: *La ética de la interpretación* - Barcelona, Paidós (1991), pág. 316s.

más en particular, los medios de comunicación han dado origen a una cultura postradicional (Giddens²⁰) y desarraigada (Thompson²¹). Pero esto no justifica el exceso de memoria ante el presente. No podemos menospreciar la parte positiva de las reflexiones de Gadamer (AMC, 211); pero habrá que ver hacia donde inclina últimamente la balanza.

III. MEDIOS DE COMUNICACIÓN, RETÓRICA Y HERMENÉUTICA

El aspecto retórico de los medios de comunicación es uno de los temas que más se estudia actualmente. En el campo hermenéutico, la retórica ha atraído siempre tema de estudio. Gadamer le dedicó muchas páginas²². En todas ellas va analizando la relación entre la hermenéutica y la retórica desde un punto de vista principalmente histórico. En cuanto al nexo entre los medios de comunicación y la retórica dijo pocas cosas. En *Arte y medios de comunicación*, hace unas breves alusiones a esta temática (AMC, 200) limitándose a decir, sin dar ningún tipo de explicación, que los medios de comunicación «dan origen a una retórica propia» (AMC, 200). Valora positivamente a la retórica (AMC, 207), considerándola «auténtica escultora de las culturas y factor de su crecimiento», y destaca que el lugar propio en el que se desenvuelve y aparece como contraimagen del tirano es la *polis*, la plaza pública de la ciudad, el *ágora*. Si la hermenéutica goza de un carácter universal basado en el «fenómeno universal de la lingüística humana» (VM, II, 226), «también la retórica denota la lingüística realmente universal que subyace esencialmente en lo hermenéutico» (VM, II, 226). Por esto «resulta obligado ocuparse de la universalidad invasora de la retórica, hermenéutica y la sociología en su interdependencia y elucidar la diversa legitimidad de estas universalidades» (VM, II, 227). Tratándose de las dos primeras, es difícil elucidar esa legitimidad porque ambas están referidas a la *práctica*. Si el arte de comprender expresa una «destreza» por la que uno se aventaja por encima de los demás, también la retórica expresa una destreza práctica: la de persuadir a los otros. La persuasión se consigue utilizando los argumentos adecuados para convencer a sus receptores. En la retórica la dirección entre el emisor y el receptor es *lineal*,

20. Giddens, A.: *Vivir en una sociedad postradicional*, en Beck;u. / Giddens, A / Lash, S.: *Modernización reflexiva, Política, Tradición y estética en el orden social moderno* - Madrid, Alianza Editorial ((1994), págs. 75-136.

21. Thompson, J.B.: *Los media y la modernidad. Una teoría de los Medios de Comunicación* - Barcelona, Paidós (1998), págs. 237-268.

22. Cfr. VM, II, págs. 225-241; 267-281.

mientras que tratándose de la comprensión, la dirección tiende a ser circular. Hay un punto en el que la hermenéutica y la retórica —Gadamer considera a las dos como «aspectos de la lingüística»— se compenetran perfectamente (VM, II, 230); una muestra el aspecto «retórico» del lenguaje, la otra el aspecto «comprensivo». Las dos son juegos distintos del lenguaje. Ahora bien, a pesar de este punto común ambas se discuten el dominio del logos, de esa imagen del mundo que se impone como instrumento de aprehensión de lo real. Esta diferencia no queda reducida a un simple juego académico, sino que muestra un enfrentamiento en torno a posiciones sociales diferentes en la vida política y que queda muy bien reflejado en la lucha entre los sofistas, predecesores de los consultores políticos, y los dialécticos, que expresan un desprecio por la retórica. Aristóteles buscó hacer una síntesis de ambos y consideró a la persuasión como un medio no para conseguir la verdad, sino para comunicarla. Defendió también la «opinión pública», el «sentido común de la mayoría» y reconoció la emoción («pathos») y el carácter del emisor («ethos») como elementos fundamentales del arte de persuadir. El elemento emocional juega un papel decisivo en la comunicación eficaz.

En los medios de comunicación el papel de la retórica es fundamental. En los *mass media* la comunicación tiene tres modalidades fundamentales: la *información*, la *propaganda* y la *publicidad*. Las dos últimas recurren por sistema a la retórica. Como muy bien ha dicho Gadamer dan origen a una retórica propia. En nuestros días la que más destaca es «*la retórica de la imagen*». Después de los estudios de Roland Barthes²³, ya nadie pone en duda la progresiva primacía de la retórica de la imagen en los medios de comunicación y en la sociedad informatizada. La revolución multimedia tiende cada vez más a reducirlo todo a imagen. Lo que predomina es el «*discurso retórico de la imagen*». Como dice Sartori, «*la fuerza arrolladora de la imagen rompe el sistema de reequilibrios y retroacciones múltiples que habían instituido progresivamente, durante caso dos siglos, los estados de opinión difusos, y que, desde el siglo XVIII en adelante, fueron denominados "opinión pública" (...) Con la televisión, la autoridad es la visión en sí misma, es la autoridad de la imagen. No importa que la imagen pueda engañar aún más que las palabras (...) Lo esencial es que el ojo cree en lo que ve; y, por tanto, la autoridad cognitiva en la que más se cree es lo que se ve. Lo que se ve parece "real", lo que implica que parece verdadero*»²⁴. Cada vez es más fuerte la «*videocracia*». Nos envuelve,

23. Barthes, R.: *Lo obvio y lo obtuso. imágenes, Gestos, Voces* – Barcelona, Paidós (2000).

24. Sartori, G.: *Homo videns. La sociedad teledirigida* – Madrid, Taurus (1998), pág. 71.

domina y dirige por todas partes; es ella la que fabrica últimamente la «*opinión teledirigida*».

Son muchos los problemas que se plantean aquí y que sirven de estímulo a la hermenéutica. Por limitación de espacio, me referiré brevemente al problema del iconismo en el que se sintetiza todo un pensamiento filosófico moderno —las teorías del referente, la teoría pragmática del signo de Peirce, las teorías de la filosofía analítica del lenguaje— que se entrecruza con las actuales teorías semióticas, cada día más preocupadas por la semiótica de la imagen, un campo prácticamente virgen en la hermenéutica. El problema del iconismo se centra en el problema de la relación *imagen/realidad*. Los defensores del iconismo afirman que el poder de la imagen en los medios de comunicación está en su modo de representación, en su «poder representativo». El supuesto del que parte el iconismo es que existe una *semejanza* entre la imagen (la fotografía estática y la fotografía secuencial) y el objeto real. Desde este punto de vista, el significado de una imagen se manifiesta a través de la misma *expresión icónica*, en tanto *informa* («*representa*») *fielmente* acerca de un objeto real²⁵. En la crítica actual al iconismo, lo más importante a destacar es que el significado de los mensajes fotográficos está determinado por unos códigos culturales. El significado de un mensaje icónico —tanto desde el punto de vista denotativo como connotativo, según Barthes— hay que entenderlo como una unidad cultural²⁶. Se entiende por «unidad cultural» aquello que una determinada cultura ha definido como unidad distinta de otras unidades. Puede ser una persona, una cosa, un sentimiento, una idea, un valor, etc. La definición de la fotografía como «espejo» o «semejanza exacta» de la realidad hace tiempo que ha entrado en crisis. La fotografía ya no es considerada como una imagen «transparente», «objetiva»; se le atribuye, por el contrario, una elevada carga de «interpretación subjetiva». Es difícil, pues, precisar con exactitud la «verdad empírica» de la fotografía, considerada incluso como documento histórico y científico. El icono (la imagen en general y la imagen fotográfica en particular) es un *texto visual*, cuya *función semiótica* está situada dentro de un *contexto cultural-comunicativo*, cuyo significado es *convencional*. Pero lo más importante a destacar es que la imagen mediática siempre va acompañada de una «*retórica*», y por tanto, de una *manipulación de la imagen* (trucaje, fotomontaje) con sus efectos propios en la sociedad y en la cultura a través de los medios de comunicación. Destaco tres efectos principales: a) el imaginario social y la cultura de

25. Cfr. Dubois, Ph.: *El acto fotográfico. De la representación a la recepción* – Barcelona, Paidós (1999).

26. Cfr. Eco, U.: *Tratado de semiótica general* – Barcelona, Paidós (2000), pág. 111.

masas. *La industria cultural*. b) El control persuasivo de la sociedad. *La opinión teledirigida*. c) *El paso del «homo sapiens» al «homo videns»*.

Vivimos bajo una lluvia interminable de imágenes; los media más potentes tecnológicamente no hacen más que transformar el mundo en imágenes y multiplicarlas a través de la fantasmagoría de juegos de espejos: imágenes que en gran medida carecen de la necesidad interna que debería caracterizar a toda imagen, como forma y significado, como capacidad de imponerse a la atención —función fática de la imagen es la que más se impone— como riqueza de significados posibles. Parte de esa nube de imágenes se desenvuelve inmediatamente, como los sueños que no dejan huellas en la memoria. Pero parte de ellas permanecen de algún modo en nuestra conciencia, no sólo individual sino también colectiva, y orientan nuestra percepción e interpretación de la realidad, dictando las normas y sistemas de valores de la sociedad mediante un control selectivo y fragmentario de algunos aspectos o acontecimientos de la vida cotidiana. Vivimos, pues, una realidad, la del mundo de la comunicación, múltiple y agitado, vivísimo y cambiante, en el que impera, sin lugar a dudas, *la tiranía de la imagen o la golosina visual*, como ha dicho Ramonet²⁷.

IV. MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y CULTURA

Actualmente cuando se habla de los medios de comunicación, se piensa de inmediato en la cultura de masas. Gadamer lleva a cabo también unas reflexiones sobre este tema. Observa que por los medios de comunicación recibimos cada día una inmensa cantidad de información, lo cual crea un tipo de relación entre los medios y la cultura. ¿Qué hacer con tanta información? Habrá que integrarla con la cultura, estando a su servicio para promoverla (AMC, 204). Pero existe un obstáculo que dificulta en gran manera esa integración cultural y mediática. Este obstáculo es, según Gadamer, la cantidad excesiva de mediaciones «que gobiernan nuestras vidas» (AMC, 204s). Es verdad que Gadamer procura «no perderse en vacías retóricas condenatorias, ni en declamar listas de pérdidas, ni siquiera en abrir una cuenta de posibles ganancias» (AMC, 205). Pero una cosa está clara: «nadie tiene en sus manos una perspectiva de futuro mínimamente extensa» (AMC, 205). La impresión que tiene Gadamer es que se va a parar a una incertidumbre, sin solución alguna, puesto que «en el fondo nadie sabe realmente qué cambios se están iniciando en nuestra civilización con el desarrollo reciente de los medios de masas, ni

27. Cfr. Ramonet, I.: *La golosina visual* – Madrid, Editorial Debate (2000).

qué va a significar todo eso para la humanidad en general» (AMC, 205). El problema está en cómo conseguir el cultivo de sí mismo, la cultura. No cabe duda de que «el imponente potencial del hacer que la ciencia y la técnica modernas ponen en nuestras manos nos plantea la tarea de implementar correctamente el espacio libre de lo que podemos hacer, y los modernos medios de masas son parte de los medios técnicos por los que aprendemos a cumplir nuestro deber de implementar esos espacios, con el fin de que siga siendo posible reconocer todo lo que nos une, en mitad de una sociedad regulada tan por completo por la técnica» (AMC, 204). El problema está, pues, en cómo integrar la cultura con los medios de comunicación de masas. Esta integración es necesaria por la rapidez en que cambia nuestra civilización y por la creciente influencia que tienen los medios sobre el sistema educativo. Ante tal situación, Gadamer propone que «la tarea de nuestra reflexión sobre la cultura y los medios de masas debería ser no olvidar que la cultura no es una simple institución, sino que es algo que necesita cultivo. Y lo que hay que cultivar y cuidar es la libertad de juzgar por sí mismo» (AMC, 215).

¿A qué se refiere Gadamer cuando habla de «cultura»? A la «*la cultura animi, la cultura del alma humana y del espíritu*» (AMC, 204). Y, como hemos dicho antes, lo que más preocupa a Gadamer es que los medios no destruyan esa cultura. Pero la experiencia nos enseña que el vertiginoso desarrollo de los medios de comunicación trae consigo cambios en la cultura, incluso pérdidas. ¿A qué es debido esto? A la necesidad que tiene la cultura de pasar por la «*mediación*» de los medios de comunicación, valga la redundancia. Estamos siempre expuestos a una infinita cantidad de mediaciones. No podemos salir de ellas; no obstante, «*a la vista de la infinita cantidad de mediaciones que gobiernan nuestras vidas nos entra el ansia de proteger en lo posible la inmediatez, esa espontaneidad del acceso a la realidad que es sobre todo acceso a la realidad del otro, del prójimo*» (AMC, pág. 204). La postura de Gadamer no deja de ser utópica. Por dos razones: 1^a) nos encontramos siempre inmersos en un estado de tensión, que tiende a más y acaba convirtiendo lo «*inmediato*» en objeto de nostalgia por pertenecer ya a un mundo perdido. 2^a) Como ha demostrado Ricoeur, el acceso al otro jamás puede ser «directo», sino que tiene que pasar siempre por el «rodeo» de la *narración*²⁸. Lo «*inmediato*», para Gadamer, significa también la «*tradición humanista*». Desde este punto de vista, si comparamos el escrito «*Arte y los medios de comunicación*» con «*Verdad y Método*» veremos que el problema de fondo no

28. Cfr. P. Ricoeur: *Tiempo y narración III* – Madrid, Siglo XXI (1996) y *Sí mismo como otro* – Madrid, Siglo XXI (1996).

ha cambiado: en el pensamiento de Gadamer sigue existiendo una tensión permanente entre la ciencia tecnológica y la hermenéutica humanista, cuyos conceptos básicos son: la *formación*, el «*sensus communis*»²⁹, la *capacidad del juicio*, y el *gusto*³⁰. Lo único que ha cambiado ha sido la forma: ahora la tensión está entre el humanismo y los medios de comunicación.

«*El imponente material del hacer que la ciencia y a técnica modernas ponen en nuestras manos nos plantea la tarea de implementar correctamente el espacio libre de lo que podemos hacer, y los modernos medios de masas son parte de los medios técnicos por los que aprendemos a cumplir nuestro deber de implementar esos espacios, con el fin de que siga siendo posible reconocer todo lo que nos une, en mitad de una sociedad regulada tan por completo por la técnica*» (AMC, pág. 204). No se trata, pues, de demonizar a la técnica y a los medios de comunicación, sino de domesticarlos, es decir, de *humanizarlos*, ponerlos al servicio del hombre. Este es el problema que ya se planteó Husserl en «La crisis de las ciencias europeas». Gadamer hereda ese mismo problema, pero le da un giro propio, dentro del contexto previamente dado por Husserl y por supuesto, también por Heidegger. A Gadamer ya no le interesa el mundo de la vida como contexto no objetual de la acción, es decir como condición atematizable del conocimiento científico y de la técnica, sino como algo que puede experimentarse y articularse lingüísticamente; en una palabra, que puede *mediarse*. La hermenéutica filosófica de Gadamer es, por tanto, una *fenomenología de las mediaciones*³¹. El sentido del mundo y las conexiones del mundo de la vida sólo pueden experimentarse en las mediaciones, de ahí que la «verdad hermenéutica» pase a ser una «*verdad mediada, interpretada*». En las densas páginas de «El arte y los medios de comunicación» se constata cómo Gadamer termina concentrando el proyecto de su obra «Verdad y Método» en una *fenomenología hermenéutica de la mediación, de la mediación de la verdad y del sentido*, con lo cual la tradicional pregunta de la hermenéutica por la comprensión de discursos y textos no desaparece, pero pasa a segundo plano. La comprensión de discursos y textos es sólo una acu-

29. El «*sensus communis no significa es 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*» (VM, I, pág. 50).

30. Cfr. MV, I, págs. 31-74.

31. Por la orientación dialéctica hegeliana que da Gadamer a su hermenéutica filosófica, toma distancias de Husserl y de Heidegger.

ñación que lleva el fenómeno hermenéutico, pero no dicta las pautas. Esto lo hacen las tres «*experiencias*» que están reflejadas en «Verdad y Método» I: la *experiencia del arte*, la *experiencia de la historia* y la *experiencia de la filosofía como hermenéutica*. El conjunto de esas experiencias constituye la *cultura*. A mi juicio, la novedad de «El arte y los medios de comunicación» reside en la preocupación de Gadamer por *integrar la cultura humanista con la tecnología de la información, con los medios de comunicación*. Pero el problema no está sólo en si son o no integrables, sino si los medios de comunicación llegan a originar una cultura determinada, distinta de la cultura clásica. Aquí se plantean dos cosas: 1^a) cuál es el canon de lo culto y 2^o) en qué situación queda la cultura clásica y el humanismo, tal como lo entiende Gadamer. ¿La *cultura humanista* y *cultura de masas* son conjugables en los medios de comunicación? La respuesta de Gadamer es que la *cultura humanista* y *cultura de masas* se encuentran en un estado de *tensión*, precisamente por la imparable hegemonía de la técnica y de los medios de comunicación de masas que se está imponiendo; lo cual hace que el mundo pierda, como ya diagnosticó Max Weber, el encanto, el lado mágico, y se agrande cada vez más la jaula de hierro de la información. *La cultura pasa a ser una construcción mediática, que está tejida por redes, produciendo un nuevo tipo de sociedad: las «sociedades red»³², un nuevo tipo de discurso: el «visual digital»³³ y un nuevo tipo de cultura: la «cultura de la imagen»³⁴ y la «cultura de masas»³⁵.*

Sabemos que históricamente la modificación de los medios culturales, en tanto instrumentos a través de los cuales se crea la cultura, siempre han estado acompañados de profundas crisis del «*modelo cultural anterior*». El invento de la escritura dio un giro radical a la cultura anterior, basada fundamentalmente en la *tradición oral*. Según Simone³⁶, fue el inicio de la Primera Fase. La revolución de la escritura permitió fijar mediante signos escritos las informaciones en un soporte estable. Los efectos más inmediatos fueron principalmente dos: por una parte se liberó a la memoria individual y colectiva de la sobrecarga

32. Cfr. Castells, M.: *La era de la información I. La sociedad Red* – Madrid, Alianza Editorial (2001).

33. Cfr. Darley, A.: *Cultura visual digital. Espectáculo y nuevos géneros en los Medios de Comunicación* – Barcelona, Paidós (2002). Landow, G.P.: *Hipertexto. La convergencia de la teoría crítica contemporánea y la tecnología* – Barcelona, Paidós (1995).

34. Cfr. Barthes, R.: *La Torre Eiffel. Textos sobre a imagen* – Barcelona, Paidós (2001).

35. Eco, U.: *Apocalípticos e integrados* – Barcelona, Lumen (1999).

36. Simone, R.: *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo* – Madrid, Taurus (2001).

de una enorme cantidad de información, que hasta entonces sólo podían ser registrados en la mente y, por otra, *fijaba*, como hace notar Ricoeur, el discurso. «*Todo escrito conserva el discurso y lo convierte en un archivo disponible para la memoria individual y colectiva*»³⁷. La invención de la escritura llevaba, pues, en espíritu la «*democratización de la lectura del discurso*», que con la invención de la imprenta (Segunda Fase) tanto se impulsó en los siglos posteriores. A cada fase le corresponde, por tanto, un soporte material y técnico que está vinculados con el conocimiento. En la primera fase el *estilo* y la *pluma*, en la segunda la *imprenta* y actualmente (Tercera Fase) los *media* y el *ordenador*.

Ahora bien, valorar las funciones de cada una de las revoluciones técnicas y materiales queriéndolas condicionar a la mediadas también técnicas y materiales del modelo cultural anterior es, como dice Eco, un gesto de miopía, muy frecuente, desgraciadamente³⁸. Juzgar, pues, a los medios de comunicación de masas (*mass media*) mediando y comparando el mecanismo y los efectos, en todos los órdenes, con un modelo de hombre del período clásico griego y del renacimiento, sucede algo parecido a lo que acabamos de decir. Esto no impide que podamos hacer juicios críticos. Habrá que hacerlos. Ahora bien, tales juicios tendrán que emitirse teniendo como punto de referencia el nuevo modelo humano y no apoyarlos solamente en una nostálgica referencia al pasado³⁹. La primera toma de posición ante el problema de la cultura de masas fue la de Nietzsche, quien identificó la «*enfermedad histórica*» con el periodismo. En Nietzsche ya existía una predisposición natural a crear polémicas sobre este asunto: su desconfianza hacia el igualitarismo, el ascenso democrático de las multitudes, y a estar en contra de una sociedad que no ha sido construida a la medida del superhombre, sino de la del hombre común. Gadamer emite también un juicio valorativo de los medios de comunicación de masas: éstos ocasionan unas pérdidas ¿Pérdidas de qué? De *nuestra* cultura humanista. También Gadamer, aunque muy sutilmente, pone a la cultura de masas bajo acusación, bajo sospecha, aunque no con la misma virulencia que Nietzsche, ni mucho menos. Gadamer no es un apocalíptico, sino un integrado; aunque un integrado nostálgico que echa de menos la cultura clásica griega y el humanismo renacentista — lo cual no deja de ser, por cierto, una forma, muy sutil por cierto, de recurrir al argumento de «*superioridad*»⁴⁰.

¿Qué pasa entonces con los «*giros de la tradición*»? ¿Suponen un crecimiento o un decrecimiento de la cultura? ¿O son simples modas, dictadas por la necesidad de «*apuntalar*» con algunos «*ancestros*» los problemas actuales? ¿Y si los clásicos no son siempre los mismos, sino que aparecen, desaparecen y reaparecen? ¿Cómo se puede apelar entonces al lenguaje y a la tradición? ¿A qué lenguaje y a qué tradición? La misma categoría hermenéutica de «*interpretación*» ¿no es demasiado «*clásica*» en un mundo dominado cada vez más por la cultura de la imagen y de la comunicación telemática? La defensa a ultranza, por parte de Gadamer, de la escritura y de la lectura hasta convertir al ser, que puede ser comprendido, en lenguaje, ¿no está ella misma amenazada?

37. Ricoeur, P.: *¿Qué es un texto?*, en Ricoeur: *Historia y narrativa* — Barcelona, Paidós (1999), pág. 59ss.

38. Eco, U.: *Apocalípticos e integrados* — Barcelona, Lumen (1999), pág. 52.

39. Cfr. Eco, o.c., pág. 52s.

40. Cfr. VM, I, págs. 31-74; VM, II, págs. 39-48; 143-161.

CAPÍTULO 31
CON LA HERMENÉUTICA DE H.-G. GADAMER:
UNAS PALABRAS, UNAS IMÁGENES

TERESA OÑATE Y ZUBÍA

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España

La última semana antes de la Navidad del Curso académico 2002-2003, sin duda protagonizado para muchos por la memoria de Gadamer, aún nos reuníamos en la Facultad de Filosofía de Granada numerosos filósofos y estudiosos de la cultura, las ciencias y las artes, venidos de todas partes del mundo, para rendir homenaje al fundador de la racionalidad hermenéutica justo antes de las vacaciones de invierno. Hacía dos meses, ese mismo Octubre, algunos otros nos habíamos encontrado en la añeja universidad de Salamanca con Gianni Vattimo, el discípulo de Gadamer¹, y ya antes habíamos sido convocados por iniciativa del profesor Cirilo Florez, para pensar "La Actualidad de la hermenéutica"².

1. Tuvimos el placer de trabajar juntos una vez más en una larga Entrevista Filosófica el 16 de Octubre 2003, en el Gran Hotel de Salamanca. Será publicada por la Revista de Filosofía de la UNED: *Éndoxa*, en el Número Extraordinario dedicado a Gadamer del que hablan estas páginas a continuación y que llevará por título: "H.-G. Gadamer: Memoria y futuro de la Hermenéutica, (2002-2004: dos años de duelo activo en la filosofía española y europea)".

2. *Azafea*. Revista de Filosofía, Vol.5, 2003. Director: Cirilo Flórez Miguel: *La actualidad de la Hermenéutica*. Ediciones Universidad de Salamanca. Facultad de Filosofía. Véase del profesor Flórez Miguel, en este N°, el trabajo: "Hans Blumenberg: los márgenes de la hermenéutica", pp.263-270. Mi participación se dedica a Vattimo: "La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX". Pp.99-134; y en este caso conseguí que el propio Vattimo nos cediera un texto inédito en castellano al que Vattimo y yo llamábamos coloquialmente "La conferencia del Perú" y cuya versión al castellano escrito ha preparado Miguel Ángel Quintana Paz. Se trata del texto de Gianni Vattimo:

Por otra parte, remontándonos a la pasada primavera, Abril nos había sorprendido en la Facultad de Filosofía de Valencia trabajando con la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega (SIFG), que dirige el profesor Tomás Calvo, en su Congreso Anual de esta edición, dedicada por los doctos helenistas a estudiar: "La filosofía griega en la hermenéutica de Gadamer"³. Y todavía recordando hacia atrás, o sea: yendo desde Marzo hasta el Octubre anterior en que comenzara el Curso que nos ocupa, se había venido sucediendo puntualmente lo que podríamos llamar *una cita en televisión con Gadamer*, todos los meses, a consecuencia de una propuesta mía. Se trata, en este caso, de unos esmerados programas confeccionados y emitidos por la televisión española nacional en su canal más culto, el canal 2 y desde su sección universitaria, la de la UNED. Las emisiones mensuales se preparaban en el CEMAV (Centro de Estudios de Medios Audio-Visuales) de la UNED en Madrid y se incluían en la Serie de TVE-2 "TeleUned": *Voces del pensamiento*, que bajo mi dirección y con el título: "Gadamer: un maestro del siglo XX", ha recorrido algunos de los debates y polémicas emblemáticas del siglo pasado, siempre de la mano del profesor Gadamer y sus imágenes, ahora en soporte oral y audiovisual. La *Serie-Gadamer* ha conjugado el trabajo artístico y tecnológico de los profesionales del equipo de televisión dirigidos de maravilla por Ángela Übreva Amor, y el trabajo artístico y filosófico del *Grupo Palimpsestos* (Seminario Permanente e Interdisciplinar de Investigaciones Estéticas), coordinado por mí. Hemos contado además con la participación destacada de algunos especialistas españoles seleccionados entre los profesores/as que mejor conocen no sólo el pensamiento de Gadamer sino también el de sus interlocutores comunicativos o agonísticos: Heidegger, Habermas, Derrida, Vattimo... Estuvieron en pantalla, por ejemplo, Jacinto Rivera, Quintín Racionero, Cristina Peretti, Ramón Rodríguez, Patricio Peñalver, José María Ripalda, Félix Duque, Adela Cortina, Eugenio Fernández ...y muchos otros, sin dejar de contar siempre, claro está, con la presencia y el apoyo inestimable de los investigadores más jóvenes, o sea: de algunos de los Palimpsestos,

"Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología". Ibid. Pp.19-27. También de M. Quintana: "Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podía cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna". Ibid. Pp.237-259. Este N° de *Azafea* contiene otros escritos muy valiosos que conviene tener en consideración, y en conjunto se trata de una imprescindible aportación de la filosofía académica a los estudios hermenéuticos contemporáneos.

3. Las Actas del *Congreso Anual de la SIFG: Valencia-2003: La filosofía griega en la hermenéutica de Gadamer*, se incluirán en la Sección III del ya citado N° extraordinario de la Revista de Filosofía de la UNED: *Éndoxa: H.-G. Gadamer: memoria y futuro de la hermenéutica*.

en este caso: Alejandro Escudero, Cristina G. Santos, Amanda Núñez, José Vidal, Wim van Hoye y Miguel Ángel Quintana, ya en pantalla, ya entre bastidores.

Al parecer tuvimos una audiencia estable de más de 250.000 seguidores, lo cual no deja de sorprender si consideramos no sólo lo insólito de llevar la filosofía rigurosa a televisión (Guillermo Moliní, nuestro realizador de televisión, cuyo trabajo yo considero sencillamente extraordinario, comentaba alguna vez que otra, entre preocupado, sorprendido y entusiasmado a la vez: "¡no se ha hecho nunca, esto no se ha hecho nunca en este país y de este modo!), sino también porque los horarios previstos y concedidos por la programación general a la emisión de las *Voces del pensamiento*, no son precisamente alentadores, sino más bien *madrugadores*: cada domingo último del mes, a las nueve de la mañana. Claro que el programa se puede pregrabar, te dicen. Mes a mes logramos cumplir con cinco programas de los nueve que yo tenía proyectados como metáfora activa de los nueve meses de un embarazo en que se gesta la vida de un ser humano en el vientre de una mujer. Quería así que nuestro trabajo renombrara el luto por la muerte de Gadamer, dando lugar a la viva unidad de estilo que se configuraba e iba trazando merced al enlace de los enfoques diversos, requeridos por las unidades diferenciales de emisión periódicas: el primero lo dedicamos a Gadamer-Nietzsche, Hölderlin, Schleiermacher, y los antecedentes románticos de la hermenéutica, incluido Dilthey. El segundo a Gadamer-Heidegger, el tercero a Gadamer-Habermas, el cuarto a Gadamer-Derrida y el quinto a Gadamer-Vattimo-Deleuze: de la Hermenéutica a la Postmodernidad, pasando por el postestructuralismo.

Los cuatro programas restantes, los que no han llegado a hacerse todavía, se proponían ahondar con un carácter más sistemático-problemático en el surco espiral de las cuestiones ya suscitadas sin dejar de ser histórico-polémicos, es decir: que se concentraban más en *la historia de los problemas* para decirlo con una expresión cara a Gadamer, quien la transforma hermenéuticamente a partir de su uso inicial por parte de los círculos neokantianos⁴. Sus títulos resultarán, para el lector/a de estas páginas lo bastante elocuentes en orden a analizar y comprender los problemas propios de la racionalidad hermenéutica: VI: *Grecia entre la modernidad y la postmodernidad de la hermenéutica. (Problemas de la razón histórica después de Hegel-Marx)*. Pensábamos contar con la contribución de Tomás Calvo y de Pierre Aubenque. VII: *Phrónesis: El renacimiento de la racionalidad práctica y la sabiduría práctica: Gada-*

4. Cf. H.-G. Gadamer: *Acotaciones hermenéuticas*. Cap.8: "La filosofía y su Historia". Pp.118-123. Ed. Trotta, Madrid, 2002.

mer, Kant y Aristóteles. Querriamos que hubieran participado conocedores de la talla de Juan Manuel Navarro Cordón, Franco Volpi y Reiner Weil. VIII: *El retorno de lo divino en la hermenéutica actual*. Con la contribución de Gianni Vattimo, Manuel Fraijó y Jesús Conill; VIII: *Arte y acción: la estética como ontología del espacio-tiempo simbólico en la hermenéutica postmoderna a partir de Gadamer*. Último programa éste, con carácter de *mesa redonda*, en que yo intentaría desenvolver algunas *tesis intempestivas* y someterlas al análisis y discusión de varios de los participantes anteriores, contando además con la interlocución de Andrés Ortiz-Osés y Eugenio Triás. Parece ser que sí los grabaremos, de todas formas, a no mucho tardar; mientras por el momento parecía razonable no saturar al público de la estable audiencia mencionada con más Gadamer del que quizá por entonces pudiera recibir. En consecuencia, grabamos un sexto capítulo dedicado a señalar de modo breve las problemáticas críticas que ahora acabo de referir en relación a comprender qué y cómo es la racionalidad hermenéutica, así como a presentar la serie anticipando algunas de sus imágenes, y dimos por concluido el trabajo de esta primera fase. A continuación decidimos digitalizar los seis programas emitidos en la *Serie-Gadamer* dando lugar a un DVD que acompañará cosido en la solapa al Número extraordinario de la Revista de Filosofía de la UNED: *Éndoxa, series filosóficas*, esta vez en forma de libro o monografía, bajo el rótulo: *H.-G. Gadamer: memoria y futuro de la hermenéutica*. La revista-libro con el DVD estará en la calle en la primavera de este año 2004 que ahora estrenamos.

Pero ahora volvamos a Granada y al comienzo de este relato, pues fueron, en efecto, algunos profesores de Granada, entre los cuales he de citar a Remedios Ávila y Luís Sáez, quienes me invitaron el pasado Diciembre-2003 a presentar el DVD, recién editado, en la Facultad de Filosofía y en el Congreso Internacional que consagraban a Gadamer. Yo acepté encantada porque me parecía una estupenda ocasión para dar a conocer no sólo nuestro trabajo sino también el pensamiento español contemporáneo cuya calidad, rigor y riqueza de planteamientos resulta cada vez más valorada en los ámbitos de la filosofía internacional. Así que me dispuse a seleccionar algunos cortes y algunos problemas teóricos de los tratados en la *Serie*, pensando en suscitar en Granada cuanta más discusión mejor, a favor de propiciar la lectura de los textos filosóficos de Gadamer y de sus interlocutores polémicos: los concernidos por los debates de altura que ha protagonizado la hermenéutica en el siglo XX. Destaqué las siguientes temáticas a debate, abordadas por distintos capítulos de esta serie filosófica televisiva:

1. *El tenebroso caso Heidegger* —el maestro de Gadamer— y su triste dimensión política, cuyo paradójico significado a partir de la colaboración fas-

cista del filósofo con el nazismo en el rectorado de la universidad de Freiburg el año 1933-34, no puede ser ni ajeno ni previamente obvio para la filosofía crítica moderna, ampliamente determinada por Heidegger mismo, incluso a pesar suyo, y confrontada por eso de modo singular con el pensamiento de Heidegger, en cuanto a la consecuente indagación del sentido y el envío de la obra heideggeriana, así como de la posición diferencial de Gadamer en este contexto, siendo sin duda el filósofo-discípulo el principal responsable de la transmisión y *urbanización* de Heidegger⁵. Pero que el *Heidegger urbanizado* no deje de estar a la base de la sonora polémica entre Gadamer y Habermas, cuyas posiciones se transforman mutuamente a partir de la publicación en 1960 de *Verdad y Método*, permite comprender quizá mejor que el núcleo polémico de este amplio debate se sitúe en la esencial discusión sobre los *prejuicios* que afecta, sobre todo, a la crítica que la hermenéutica, siguiendo en esto a Nietzsche y Heidegger, dirige contra la Ilustración. Contra la modernidad ilustrada y contra la civilización científico-técnica, en tanto que racionalidad dogmática que desconoce sus propios presupuestos, esto es: en tanto que racionalización auto-proyectiva que basa la vocación universalista del *Programa* en la pretensión de no pertenecer a ningún contexto vinculante a no ser el de la expansión misma de un absoluto racional sin contexto, desconocedor, entonces, de sus determinadas precomprensiones de sentido. De la crítica hermenéutica a la *impiedad* ilustrada respecto de los pasados abolidos o sojuzgados, hasta su prolongación en la crítica del colonialismo y el etnocentrismo occidental auto-ignorado por la *racionalidad de las luces*, la *cuestión de los prejuicios* alcanza y enlaza así el debate de Habermas-Gadamer con el de la delimitación hermenéutica de la modernidad en tanto que metafísica violenta de la liberación, a costa de ignorar sus propias condiciones contextuales de cultura histórica concreta y en particular los núcleos duros que la constituyen en la racionalidad violenta de la salvación, a través de la secularización del cristianismo apostólico y reformado (recordemos al M. Weber del protestantismo como espíritu del capitalismo), por la vía del progreso de la Historia Universal, en tanto que forma moderna de la metafísica realizada. *Realizada* como revolución (de los derechos humanos) y *legitimada* como utopía heurística de la libertad infinita del hombre *universal*.

Es cierto que el *corte* seleccionado nos dejó más bien centrarnos en *las cuestiones heideggerianas*, pero también lo es que primero asistimos a un corte-programa entero donde se hacía una presentación de la secuencia completa de la serie, a fin de permitir que pudiera percibirse la interconexión de los capítulos entre sí. El mismo lugar sombreado le cupo en suerte al programa

5. Para decirlo con la célebre expresión de Jürgen Habermas.

dedicado al *desencuentro de Gadamer-Derrida en los años 80*. En este caso la serie de televisión trataba de analizar cómo la polémica explícita, que no tuvo lugar, a pesar de los repetidos requerimientos de Gadamer, elegantemente remitidos a Derrida a través de mediadores y nunca respondidos por el pensador francés sino con evasivas más bien condescendientes, dio, sin embargo curso, como es sabido, a varias publicaciones *por ambas partes*: una preciosa colección de escritos de muy considerable importancia filosófica, a la hora de pensar el sentido de las diferencias entre la racionalidad Hermenéutica y la Deconstrucción como posiciones postmetafísicas en disenso. La *Wirkungsgeschichte* de la hermenéutica gadameriana, a partir de Nietzsche y de Heidegger, se hacía tan compleja y decisiva como requería, por otro lado, tener también en cuenta, por ejemplo, la intervención de E. Levinás y las interlocuciones diversas del postestructuralismo francés y sus derivas, además de otras voces. En ello y en ellas se centró el siguiente y último corte de los que pudimos ver en Granada, el relativo a:

2. *Los cruces entre Hermenéutica y Postmodernidad*. Que estas otras voces suenen tanto como las del *neopragmatismo* de R. Rorty en Estados Unidos, epocalmente vinculado a exponentes más radicales entre los gay y las feministas postmodernas, así como a los movimientos de las izquierdas alternativas en general, no sucede sin que las voces de la *Teoría Crítica* se hagan oír en Alemania siguiendo a Apel y al último Habermas, en conexión con los movimientos ecologistas y pacifistas. Pero también se saben y recaban hermenéuticas las inflexiones del *Pensamiento Débil* en Italia alrededor de G. Vattimo y su apuesta por la dimensión espiritual contra-fundamentalista de todas las iglesias de todas las religiones de la tierra, sin dogmas ni autoridades; así como las de la postmetafísica del pensar trágico en España —y en hispano-américa— que se vierte de modo cada vez más reconocible, en la elaboración de una ontología alternativa a la metafísica dialéctica: ya como ontología estética, ontología del límite, u ontología posthistórica, hecha entre muchos desde distintos lugares, y no sin conexión, desde luego, además de con los movimientos anteriormente mencionados, con la lúcida impronta de los postestructuralistas postmarxianos que continúan los trabajos de J.F. Lyotard, M. Foucault o Guilles Deleuze y F. Guattari, entre otros ⁶.

6. He dedicado el *Prólogo* al último libro de Gianni Vattimo traducido al castellano: *Diálogo con Nietzsche*, Paidós 2002, en parte a estas cuestiones de transmisión hermenéutica, que recojo bajo el rótulo de una expresiva denominación, probablemente destinada a crecer junto con: "Los hijos de Nietzsche".

Así se dibujaba, con este último trazado, uno de los hilos argumentales de la serie de TVE2 dedicada a Gadamer: venir a constatar e interpretar cómo se multiplica y diversifica hoy la *hermenéutica* que podríamos llamar *clásica* de Gadamer en las hermenéuticas de la postmodernidad plural del pensamiento de las diferencias que la heredan y la vinculan hacia atrás y hacia el futuro, recogiendo para la izquierda alternativa postmarxiana el legado de Nietzsche y Heidegger, el de la Escuela de Frankfurt y el del último Wittgenstein, además de la herencia postestructuralista y el pensar crítico, en general, de todos los movimientos referidos. Sólo de tal manera puede la hermenéutica como *Koiné*, o lengua común de la racionalidad crítica actual, llegar a cumplir con dos de sus tareas indispensables. O sea: A) por un lado hacer converger las diferencias enlazadas del postmarxismo, la postanalítica, la postfenomenología y el postestructuralismo, poniéndolas en diálogo e interlocución entre sí; tal como de hecho ha sucedido y sucede ya, gracias sobre todo a la labor de Gadamer y de sus discípulos; entre los cuales destaca precisamente en orden a la comprensión del carácter esencialmente plural de la hermenéutica, la llevada a cabo por los escritos y la obra en su conjunto del que quizá sea el más hermenéutico e ínter dialogal de éstos: la voz del filósofo Gianni Vattimo. Y, por el otro: B) estar en disposición, a partir de ese archipiélago plural de proveniencias, no sólo de resistir sino también de acometer y continuar el trabajo de crítica, deslegitimación y alteración del no-pensamiento dominante: el pensamiento único, supuestamente inevitable: el de la barbarie y la guerra, el de la violencia de la globalización, la homogeneidad, la identidad, y la desmesura del Capital ilimitado y el nihilismo de consumo. Dice Gadamer contra la globalización y apostando por Europa como lugar de las diferencias enlazadas en una unidad-plural:

"Se me podrá preguntar, obviamente, si en la era de la igualación y de una creciente civilización mundial, va a poder seguir subsistiendo la fuerza de las costumbres de la vida, de las actitudes de la fe y de las formas de los valores... y por supuesto no sólo va a haber diferenciaciones cada vez mayores sino creación de grandes espacios dentro de los cuales tendrán que despertarse nuevas solidaridades que acabarán por entrar en los sentimientos vitales de todo el mundo. Ésta es una tarea que se le plantea también a Europa para su propio futuro... Por delante de toda posible configuración política de una Europa unitaria, creo que lo que es una realidad es su unidad espiritual, y creo que ésta constituye además una tarea que tiene su fundamento más hondo en la conciencia de la multiplicidad y variedad de esta Europa nuestra. Me parece que su signo vital más visible y su aliento espiritual más profundo, aquél en el que Europa se hace más consciente de sí misma, es el hecho de que en el concurso e intercambio de las culturas, ella sea capaz de retener en todo momento la conciencia de la

peculiaridad de sus tradiciones vivas. Cooperar en esto me parece la contribución más duradera que tienen por delante las ciencias del espíritu, no sólo para el futuro de Europa, sino para el de toda la humanidad”⁷

Tan es así que el nombre propio de la hermenéutica postmoderna, bien mirado, no es otro que el más antiguo de los nombres de la tarea crítica del pensar: el de *Filosofía*. El nombre originario que recibe en Occidente el pensar contra dogmático desde su nacimiento. Desde el nacimiento del Occidente originario en Grecia, a partir del nacimiento de la filosofía⁸, que hoy Gadamer ha hecho renacer otra vez entre nosotros con la pluralidad, complejidad y compromiso que corresponde a la dificultad de nuestro presente.

En resumen: que de esta serie de televisión filosófica dedicada a “Gadamer: un maestro del siglo XX” hablé en Granada, para presentar brevemente, como ahora he hecho, el DVD preparado por *Voces del pensamiento* de TeleUned a partir de los programas emitidos y antes de dar paso a la proyección de tres de sus cortes. Es verdad que todavía robé unos minutos a las imágenes y los textos leídos, ya impacientes por ser fantasmas vivos y llenar la pantalla con sus almas y sus cuerpos de luz, demorándome en explicar algunos de los motivos racionales de mi dedicación y preferencia por Gadamer, y entre ellos, sobre todo, el de poder celebrar la honda alegría y ligereza del talante filosófico de Gadamer: el propio de culturas tan antiguas y sabias como las que han florecido en Andalucía y en Granada, donde nos encontrábamos en ese momento, quizá particularmente preparado para recibir al filósofo. A eso traté de cantar: al linaje filosófico de la alegría y cortesía trágica, el de las pasiones alegres y la afirmación de afirmación, que virtualiza lo mejor de lo posible en cada caso, dando lugar a un giro estético-ontológico de la hermenéutica, en que se encuentran mucho más cerca de lo esperado desde los enfoques de carácter ético-político, la ontología estética de Gadamer y la reproposición de una cultura trágica en sentido estético, por parte de Nietzsche. No en vano eran ambos, Gadamer y Nietzsche, dos filólogos clásicos, enamorados del estilo *presocrático* (preplatónico) de *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Y no en vano sus dos filosofías hermenéuticas se abren a la primacía de las afirmaciones no-dogmáticas, suprajudicativas, como afirmaciones del sentido sin contrario, que distinguen la noética racional ya desde Heráclito, Parménides o Aristóteles,

7. H.-G. Gadamer: *Acotaciones hermenéuticas*. Op.Cit. Pp. 160-161.

8. También he dedicado a H.-G. Gadamer mi último libro aparecido: Teresa Oñate y Zubía (con la colaboración de Cristina García Santos): *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Ed. Dykinson, Madrid, 2004.

unidos en este punto decisivo contra el pitagorismo y el platonismo si se convierten en saberes del orden (*kósmos*) de la salvación del alma divina del hombre; en saberes contra trágicos, cuyos mitos escatológicos, dibujan ya alrededor del cálculo y el juicio antropocéntrico la progresión característica de las metafísicas de la ciencia-técnica: las metafísicas racionales de la salvación en la historia de la liberación.

Que la primacía del estilo sea la primacía del espíritu (la primacía del *noein-acción de la areté, virtud o excelencia, sobre el lógos compuesto del concepto y el juicio*) es lo característico de la racionalidad hermenéutica. Y no otra es la dimensión esencial de la hermenéutica que se recoge tanto en su constitutiva vocación de ser ontología estética como en el talante de su alegría afirmativa, separada y distinta de todas las afirmaciones positivistas o doxáticas por y gracias a la diferencia ontológica. Diferencia de planos y ámbito diferencial del ser-lenguaje sin el cual o cerrado el cual, pierde la hermenéutica *todo sentido*, para venir a corromperse con los meros relativismos que le son tan enteramente ajenos y repugnantes como todos los dogmatismos a los cuales éstos corresponden y complementan, solo que de- negativamente. Que la hermenéutica no sea una racionalidad dialéctica sino dialogal, ya del encuentro ya del disenso, tiene que ver con ese linaje: el de la primacía de la noética y la racionalidad simbólica o sincrónica de la *areté*, propia de los mitos de comprensión y no de salvación. Por eso la hermenéutica está esencialmente vinculada, en primer lugar, a la dialogicidad y la acción dialogal propia de la amistad y la presunción de inocencia, sin la cual no puede darse la *philo-sophía*. Tener en cuenta tal linaje, el linaje que enlaza a Gadamer, en esto profundamente, no sólo con Heidegger y con Nietzsche, sino también con Deleuze, con Spinoza, con la Stoa, con la Escuela de Megara, con Aristóteles, un cierto Platón, Parménides y Heráclito, permite leer a Gadamer desde la clave ontológica de lo posible-necesario, y evita todo malentendido o confusión entre su exquisita elegancia contra-dogmática y cualquier suerte de blando relativismo. Que Gadamer fuera en Marburgo no sólo discípulo de Martin Heidegger sino también de Nicolai Hartmann ha sido quizá poco tenido en cuenta hasta el momento. Pero que una filiación de tanto calado haya pasado desapercibida no es sin duda ajeno a cómo tampoco ha sido comprendida hasta ahora la convergencia entre los megáricos y Aristóteles en cuanto al plano de las esencias-causas primeras como acciones comunicativas. El plano de lo posible-necesario, que no es otro, tampoco, que el del virtual de G.Deleuze, en nuestros días, plegado sobre el *Tercer Género de Conocimiento* correspondiente a la *Ética* spinozista.

Si hace un momento decía que el nombre propio de la racionalidad hermenéutica es el de *filosofía*, sin más, ahora se ha de añadir, al hilo de este breve comentario, la conciencia de un perfil histórico selectivo que subraya la ense-

ñanza de una vocación estrictamente inmanente y estético trágica para la filosofía hermenéutica de Nietzsche a Gadamer: el de ser ontología del ser del lenguaje y de la *phýsis-poiesis* viva como espontaneidad auto-legislada que se da en la acción-interpretación del sentido. Y dicho *lo mismo* desde el punto de vista crítico-diferencial y denegativo de lo que ya desde Grecia esa posición altera, vale decir que la hermenéutica como ontología no es metafísica-ciencia-técnica de ninguna salvación en ningún paraíso más allá donde se diera la síntesis o conciliación de ningún absoluto. Y por lo mismo, tampoco es metafísica dualista que divida las dimensiones de los opuestos y los contradictorios en dos campos ontificados y separados. La hermenéutica no puede darse, hay que insistir en ello, sin puentes o enlaces, y éstos no son posibles si se cierra la *diferencia ontológica* —el Heidegger posterior a la *kehre* no ha podido consagrar en vano a esta cuestión el lúcido esfuerzo esencial de todos sus escritos— o lo que es igual: si se pone en el ámbito de lo transcendental, lo meramente óntico hipostasiado, perdiéndose la diferencia ahora en la mera repetición.

Que la primacía del estilo sea la primacía del espíritu, entraña pues, que la hermenéutica es siempre ontología vinculante y que ello señala la primacía de un modo excelente de unidad en las acciones, que es el modo de la virtud como excelencia de lo mejor de lo posible, siempre dentro de los lenguajes delimitados y la consecuente pluralidad de las acciones comunicativas, en cuanto interpretación del sentido de lo que hay en juego. Señala esta constelación, por eso, en Gadamer, al *lógos* de la *razón común* heraclíteica, tanto como al *noein* de Parménides. Ambos pensados desde la *pólis kai epistémē* (la ciudad y la racionalidad) como comunidad institucional de la paz civil, que remite al espíritu de Delfos o espíritu del límite constituyente del *conócete a ti mismo* socrático, así como al *comprender y asumir los límites* que es propio de la sabiduría práctica délfica como *phrónesis*: como la inteligencia y bondad de la prudencia comunitaria, comunicativa, que se plasma en las instituciones del espíritu objetivo inmanente: sean leyes, buenas costumbres, legados de los patrimonios artísticos o acerbos culturales guardados por las bibliotecas y las aulas. O sea: *monumenta* que posibilitan las *paidéias* de la paz en cuanto son puestos en escena por la interpretación crítica que los transforma y actualiza desde el acontecer de un estilo histórico-diferencial dentro y en medio de la palabra dotada de unidad y de medida. Dotada del límite de cierta unidad de medida a la que Gadamer compara con:

“...la unidad de la que es capaz la naturaleza y que la soporta a ella misma, la clase de cosa que hace que se mantenga constante la temperatura corporal, que se regule la circulación sanguínea y demás, y todo lo que en los seres vivos ocurre por y para la reproducción. ¿Qué valor podría tener aquí la objeción de que todo

esto no es suficientemente exacto? Es al contrario: esto es más preciso y adecuado que cualquier precisión medida, y no sólo cuando hablamos de arte. En cualquier palabra de amor hay más precisión que en cualquier objeto mensurable. Pero estamos hablando de exactitud y precisión en un sentido superior, en el que se expresa una cierta manera de estar en consonancia, de sentirse afecto a alguien o vinculado a él. En fin, lleguemos al final anunciado. Estamos ya muy cerca de saber qué es la palabra. La palabra sea cual sea es siempre respuesta...esa simultánea lejanía y cercanía de hombre a hombre que nos ha sido dada o de hombre y mundo. Creo que estas cosas se perciben más sabiamente cuando se toma la palabra como respuesta y cuando se educa el oído, igual que los demás sentidos, para la escucha. Hermenéutica es la teoría que hace aprender a oír”.

La Alhambra estaba más hermosa que nunca. Azul, dorada y blanca, brillando en el sol de Diciembre. Estremecida por entre los surtidores y los caleidoscopios. Nunca he visto a Granada tan hermosa. Flotaba, alta, alta. Flotaba en la memoria virtual de su eterna poesía, mostrando a los hombres que la armonía entre la naturaleza viva y la cultura viva sí pertenecen al arte de lo posible-necesario, cuando se alzan al amor del bien ontológico... de modo diferente cada vez, y siempre como si fuese ahora... su vez primera.

ÍNDICE

	Pág.
PRESENTACIÓN	7
I	
HERMENÉUTICA PRÁCTICA, ESTÉTICA, LENGUAJE, VERDAD	
CAPÍTULO PRIMERO EL LEGADO DE GADAMER	13
<i>Jean Grondin</i>	
CAPÍTULO 2 HANS-GEORG GADAMER Y EL COMUNITARISMO	25
<i>Juan Manuel Almarza Meñica</i>	
CAPÍTULO 3 ÉTICA HERMENÉUTICA DESDE LA RAZÓN EXPERIENCIAL GADAMERIANA	49
<i>Jesús Conill</i>	
CAPÍTULO 4 DIÁLOGO Y RESPONSABILIDAD: CLAVES DE LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA DE GADAMER	63
<i>Agustín Domingo Moratalla</i>	
CAPÍTULO 5 PROBLEMAS DE LA REPRESENTACIÓN: GADAMER Y EL ARTE CONTEMPORÁNEO	87
<i>José García Leal</i>	

CAPÍTULO 6 EL LEGADO ESTÉTICO DE GADAMER	129
<i>Mario Teodoro Ramírez</i>	
CAPÍTULO 7 ARTE Y VERDAD: EL LÍMITE DE LA ESTÉTICA DE GADAMER	137
<i>José Francisco Zúñiga García</i>	
CAPÍTULO 8 EXPLORANDO LA EXPERIENCIA DE LA VERDAD	153
<i>Juan A. Nicolás</i>	
CAPÍTULO 9 ¿NIETZSCHE CONTRA GADAMER? LA INTERPRETACIÓN INFINITA	171
<i>Luis Enrique de Santiago Guervós</i>	
CAPÍTULO 10 EL PAPEL DEL LENGUAJE EN LA CONFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO: GADAMER Y LA RELATIVIDAD LINGÜÍSTICA	191
<i>Juan José Acero</i>	
CAPÍTULO 11 «EL SER, QUE PUEDE SER COMPRENDIDO, ES LENGUAJE»	209
<i>Jesús J. Nebreda</i>	
CAPÍTULO 12 "DE LA INTERPRETACIÓN RADICAL A LA FUSIÓN DE HORIZONTES: LA PERSPECTIVA DE LA SEGUNDA PERSONA"	225
<i>Manuel de Pinedo</i>	
CAPÍTULO 13 VERDAD HERMENÉUTICA Y VERDAD DE LA REFLEXIÓN	237
<i>Ramón Rodríguez</i>	

II

PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA, HISTORIA

CAPÍTULO 14 REFLEXIÓN HERMENÉUTICA A LA LUZ DE LA DECONSTRUCCIÓN	261
<i>Albrecht Wellmer</i>	

CAPÍTULO 15 GADAMER Y LA HISTORIA	283
<i>Raúl Alcalá Campos</i>	
CAPÍTULO 16 GADAMER Y LA CONCIENCIA HISTÓRICA. LA CALLADA HERENCIA VIQUIANA	293
<i>Dora Elvira García G.</i>	
CAPÍTULO 17 H.-G. GADAMER: LOS LÍMITES DE UNA HERMENÉUTICA HISTÓRICO-CRÍTICA	319
<i>Panagiotis Noutsos</i>	
CAPÍTULO 18 HERMENÉUTICA DEL SENTIDO, HERMENÉUTICA DEL PODER	327
<i>Javier de la Higuera</i>	
CAPÍTULO 19 RECONOCIMIENTO Y CRÍTICA DE LA AUTORIDAD DE LA TRADICIÓN EN H.-G. GADAMER	349
<i>M^a Carmen López Sáenz</i>	
CAPÍTULO 20 DESEO DE IDIOMA Y UNIVERSALISMO HERMENÉUTICO	361
<i>Patricio Peñalver Gómez</i>	
III CAMINOS DE LA HERMENÉUTICA	
CAPÍTULO 21 LA UNIVERSALIDAD DE LA INTERPRETACION DE NIETZSCHE A GADAMER	371
<i>Carlos B. Gutiérrez</i>	
CAPÍTULO 22 LA COMPRESIÓN COMO MODO DE SER	391
<i>Remedios Ávila Crespo</i>	
CAPÍTULO 23 CONTINUIDAD, RUPTURA Y MEMORIA: EFECTOS Y DESAFECTOS EN LA WIRKUNGSGESCHICHTE	407
<i>Antonio Gómez Ramos</i>	

CAPÍTULO 24 COMPRENSIÓN Y CONVALECENCIA —POR UNA CRÍTICA EXISTENCIAL DEL NIHILISMO PATOLÓGICO—	423
<i>Luis Sáez</i>	
CAPÍTULO 25 LA FRÓNESIS GADAMERIANA Y UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA	439
<i>Mauricio Beuchot</i>	
CAPÍTULO 26 HERMENÉUTICA Y RETÓRICA: GADAMER Y LOS CAMINOS DE LA PERSUASIÓN	451
<i>Andrés Covarrubias Correa</i>	
CAPÍTULO 27 EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE <i>PHRÓNESIS</i> Y LA HERMENÉUTICA DE GADAMER	465
<i>Álvaro Vallejo Campos</i>	
CAPÍTULO 28 <i>EUMENEIS ELENCHOI</i> : CONDICION DE ALTERIDAD	487
<i>Mariflor Aguilar Rivero</i>	
CAPÍTULO 29 HERMENÉUTICA DE LAS TRADICIONES Y DIÁLOGO ENTRE CULTURAS. APORTACIONES DESDE GADAMER	497
<i>José A. Pérez Tapias</i>	
CAPÍTULO 30 HERMENÉUTICA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN	519
<i>José M^o Rubio Ferreres</i>	
CAPÍTULO 31 CON LA HERMENÉUTICA DE H.-G. GADAMER: UNAS PALABRAS, UNAS IMÁGENES	537
<i>Teresa Oñate y Zubía</i>	