

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO**

**LA CUESTIÓN DE LA ALTERIDAD EN**  
**LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE**  
**HANS-GEORG GADAMER**

**TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN**  
**FILOSOFÍA PRESENTA EL MAESTRO JORGE ARMANDO**  
**REYES ESCOBAR**

**TUTORA: DRA. MARIFLOR AGUILAR RIVERO**

**COMITÉ TUTORAL: DR. ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI**  
**DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ**

**Ciudad Universitaria, Abril de 2006**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN. HERMENÉUTICA Y RECONOCIMIENTO DE LA DIFERENCIA **1**

#### CAPITULO 1 ¿HERMENÉUTICA POLÍTICA? **19**

1. Los Avatares de una Hermenéutica Política **19**
2. El Proyecto de la Hermenéutica Filosófica: Hacia una Ontología de la Comprensión **27**
3. El Encuentro con la Crítica de las Ideologías **45**
4. Comprensión y Filosofía Práctica: de la *Praxis* a la *Synesis* **57**
5. Hacia una Interpretación Hermenéutica de la Política **68**
6. Retórica y Apertura del Espacio Social **81**

#### CAPÍTULO 2 DE CAMINO AL DIÁLOGO **89**

1. Preliminares **89**
2. ¿Diálogo Para Qué? **96**

#### CAPÍTULO 3 DE LA LINGUISTICIDAD A LA SENSIBILIDAD **114**

1. Preliminares **116**
2. ¿Giro Lingüístico? **120**
3. *Verdad y método*, un proyecto fenomenológico **139**
4. El Lenguaje como Vía de la Ontología Hermenéutica **149**
5. El Diálogo como «Indicación Formal» (formale Anzeige) **161**
6. El Estrabismo del Hermeneuta **173**
  - a) El Diálogo: entre la Familiaridad y la Extrañeza **179**
  - b) El Estrabismo del hermeneuta **188**

#### CAPÍTULO 4 DE LA FAMILIARIDAD A LA EXTRAÑEZA **205**

1. Sentido e Intencionalidad en la Hermenéutica de Gadamer **208**
  - a) El “modelo” heideggeriano **211**
  - b) La repetición gadameriana del modelo heideggeriano **228**

#### 2. Pasividad y Materialidad: de la Linguisticidad a la Sensibilidad **240**

#### A MODO DE CONCLUSIÓN: CIVILIDAD, EL MUNDO PERDIDO **264**

#### BIBLIOGRAFÍA **291**

## **INTRODUCCIÓN**

### **HERMENEUTICA Y RECONOCIMIENTO DE LA DIFERENCIA**

Cuando comencé a escribir este trabajo partí de la convicción de que la hermenéutica de Gadamer poseía una noción clara y sólida de “alteridad”, expresada por medio del concepto de “diálogo”, a partir de la cual sería posible sentar las bases de una ética y una filosofía políticas que giraran en torno al imperativo de reconocimiento del otro. Sin embargo, conforme la investigación avanzó, en la medida que mis convicciones originales cedieron ante la voz del texto, me percaté cada vez más de que la hermenéutica filosófica no dispone de un concepto sólido y definido de alteridad, que estuviera listo para “aplicarse” a las temáticas concernientes al reconocimiento del otro. Sin embargo, eso no significaba que la noción de alteridad fuera totalmente prescindible para la hermenéutica, pues ésta sólo puede legitimar sus pretensiones de constituirse en una ontología, por un lado, y, a la vez, distanciarse de los modelos ontológicos criticados por Heidegger, por otro, si es capaz de mostrar cómo la comprensión, a la que se le describe como nuestra referencia básica al mundo, está atravesada por la alteridad.

La manera en la que aparece la noción de alteridad en la hermenéutica filosófica es bajo el concepto de distancia, la cual se refiere a la tensión entre familiaridad y extrañeza. El problema de la distancia, así como la tensión mediante la cual se le describe, no es ignoto en la tradición hermenéutica. Ya en la hermenéutica romántica el problema de la distancia acosa los esfuerzos interpretativos de Schlegel y Schleiermacher. Sin embargo, con Gadamer sufre una transformación radical: adquieren un cariz ontológico. Es en este punto en el que se despliegan los principales intentos de

la hermenéutica filosófica para mostrar de qué manera el acceso que propone al sentido del ser no concluye en un movimiento de clausura en el cual la particularidad de todo fenómeno y manifestación se disuelven en una tradición que los rebasa, a la vez que les confiere sentido.

Si, como insiste continuamente Gadamer, la experiencia hermenéutica es siempre experiencia de la propia finitud, debido a que “[...] la experiencia presupone necesariamente que se defrauden muchas expectativas, pues sólo se adquiere a través de decepciones”, entonces el proyecto de investigación que presento ante ustedes es profundamente hermenéutico porque en el proceso de su realización casi todas las expectativas y juicios previos que albergaba sobre la hermenéutica filosófica probaron ser endebles y parciales. Es muy probable que la interpretación que sugiero sea aún más frágil, pero al menos creo tener razones para sustentarla. Sin embargo, considero que la mejor manera de exponer estas razones es presentar el recorrido que me llevó poco a poco de una mera “aplicación” política de la hermenéutica gadameriana a un esclarecimiento de sus presupuestos fenomenológicos y cómo éstos han de enfrentarse a la cuestión de la alteridad.

### **El Propósito: una Hermenéutica Política**

Si nos atenemos a una visión superficial del panorama del pensamiento político contemporáneo, la relación entre la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y la filosofía política es un tema salgado y manido que, después de alcanzar su auge en la década de los ochenta, mientras estuvo en boga el debate entre universalismo y particularismo, se ha eclipsado ante el advenimiento de nuevas discusiones en torno a temas como el “reconocimiento de la diferencia”, el “multiculturalismo”, los movimientos sociales, así como las nuevas formas de exclusión social y económica que,

se dice, son causadas por la pluralidad de fenómenos que se agrupan bajo el vago concepto de “globalización”.

Para decirlo con un poco de mayor precisión, parece que si bien la hermenéutica filosófica consiguió sortear con regular éxito las críticas de conservadurismo provenientes de los nuevos representantes de la teoría crítica (Apel y Habermas, principalmente) para afianzarse posteriormente como una corriente de pensamiento que ofreció, por medio de la reivindicación de los conceptos de *phronesis*, diálogo, tradición y prejuicio, un modelo alternativo de racionalidad práctica basado en la capacidad de juicio en situación antes que en la construcción de principios procedimentales de justicia —cuestionando así la férrea dicotomía entre fundacionalismo y contextualismo, que Bernstein denomina «Ansiedad Cartesiana»—, termina por volverse víctima de su principal virtud: la confianza en el diálogo dentro de la tradición como el principal mecanismo de coordinación social mediante el cual se mantienen y renuevan los lazos de solidaridad en la comunidad. El problema consistiría en que, a pesar de que la hermenéutica señala correctamente que la reflexión ética y política presupone la existencia de vínculos solidarios dentro de una tradición que proporcionan los contenidos y los criterios de razonabilidad del diálogo social, los límites que impone la tradición a la comprensión de los sujetos, el énfasis en la solidaridad o la confianza en el diálogo son un obstáculo para el reconocimiento de formas de vida que se encuentran al margen de los lazos de solidaridad característicos de la tradición del intérprete y cuya inclusión requiere formas de acción colectiva que no pueden circunscribirse al diálogo. En conclusión, a pesar de todos sus esfuerzos, la hermenéutica filosófica habría sido incapaz de dejar atrás su conservadurismo filosófico y político, como afirma Vattimo: “en Gadamer mucho del *pathos* crítico heideggeriano contra el mundo del olvido del ser y de la metafísica acabada en el dominio universal de la técnica resulta muy atenuado o

del todo ausente [...] Gadamer en cambio sostiene que se puede criticar el tecnicismo y el cientificismo desde el punto de vista de un lenguaje —conciencia común respecto del cual la hermenéutica no tiene una verdadera función crítica, sino que tiene una función de reconstrucción y recomposición”.<sup>1</sup>

En contraste con esa conclusión sostendré que la importancia de la hermenéutica para la ética y la filosofía política permanece, en su mayor parte, ignota o se le plantea de modo deficiente debido a que casi todos los defensores del proyecto de una hermenéutica filosófica —incluso los más entusiastas— hacen caso omiso de las raíces fenomenológicas de la hermenéutica de Gadamer. No debe verse en este propósito un vacío afán de erudición que, en busca de la génesis intelectual de *Verdad y método*, deja de lado las consecuencias éticas y políticas de un pensamiento que siempre se consideró a sí mismo como heredero del legado de la filosofía práctica antigua; por el contrario, la investigación acerca de las tesis y los métodos de la fenomenología presentes en la hermenéutica filosófica es, por una parte, una forma plausible de aclarar numerosos malentendidos en torno a nociones como «diálogo», «tradición», «cosa misma» (*Sache*) o «fusión de horizontes». Esta aclaración de los vínculos entre hermenéutica y fenomenología es importante porque si se interpreta *literalmente* estos términos —es decir, como si el diálogo se refiriera *exclusivamente* a los diálogos reales entre personas que buscan alcanzar un acuerdo, como si la tradición fuera sólo un conjunto de contenidos, como si la «cosa misma» representara un compromiso metafísico con una realidad no-lingüística o como si la «fusión de horizontes» se refiriera a un consenso real entre sujetos—, entonces es fácil caer en reduccionismos que hacen de Gadamer “una oveja perdida en los pastizales de la metafísica”, un ingenuo que no se percató de que el diálogo es incapaz de coordinar la acción social (por no mencionar la posibilidad

---

<sup>1</sup> Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 125 y 126.

de promover el cambio social a gran escala) o un nostálgico de la comunidad que no toma en cuenta que la pluralidad de formas de vida y sistemas de acción que caracterizan a la sociedad contemporánea impiden apelar a *una* tradición monolítica que desempeñase el papel de trasfondo normativo común con base en el cual generar vínculos solidarios. En cambio, si se interpreta a Gadamer como un fenomenólogo— en la medida que retoma la búsqueda de Husserl por las condiciones de validez ónticas, es decir, el campo de la génesis universal de todo sentido posible mediante la crítica y la intuición— es posible entender los conceptos de «tradición» o de «diálogo», por ejemplo, como la descripción de relaciones de sentido presentes en el horizonte pre-reflexivo de la vida fáctica, y que hacen posible toda actividad reflexiva y proposicional.

Por otra parte, el objetivo de poner de manifiesto el carácter fenomenológico de la hermenéutica de Gadamer no es inmunizarlo de toda crítica posible, ni presentar un fundamento teórico más certero y “objetivo” para la teoría política; más bien, el examen de los presupuestos fenomenológicos de la hermenéutica abre a esta última un campo de problemas hasta ahora prácticamente inédito para las diversas interpretaciones políticas de la obra de Gadamer: la subjetividad de los agentes políticos, el reconocimiento del otro o la posibilidad de alcanzar un consenso racional en torno a principios de justicia. En otras palabras, la elucidación de la índole fenomenológica de la argumentación gadameriana no tiene como propósito servir de “cortina de humo” que, mediante quisquillosas aclaraciones conceptuales, confunda a la contraparte del diálogo cada vez que el modelo hermenéutico demuestre ser insuficiente para dar cuenta de los problemas políticos que se discutan. Por el contrario, al poner de manifiesto la manera en la que Gadamer se adscribe al método fenomenológico —particularmente a la «transformación hermenéutica de la fenomenología» emprendida por Heidegger— es posible entender



que la desconfianza de Gadamer respecto a las teorías políticas basadas exclusivamente en modelos contrafácticos, su crítica al auge de la tecnocracia y su defensa del diálogo como la relación social por excelencia, no reposan en la expresión de buenos deseos y en la esperanza de la fraternidad universal entre hombres y mujeres, sino que se sustentan en una crítica a una noción de la subjetividad como instancia autorreflexiva y autofundante, así como una crítica a los paradigmas de la intersubjetividad que hacen de ésta un mero conjunto de reglas y procedimientos de adopción ideal de roles a partir de los cuales pudieran reconstruirse criterios de validez normativa.

Ahora bien, cabe aclarar que la función crítica que puede desempeñar una hermenéutica interpretada en clave fenomenológica no posee únicamente un carácter destructivo cuyo propósito se agote en la refutación de las teorías políticas que aún apuestan por construir un concepto de racionalidad con base en el cual se propongan criterios de justicia distributiva que intenten dar respuesta a las nuevas formas de dominación y exclusión. En contraste, una de las posiciones que intentará defender esta tesis es que la hermenéutica —y en particular, su concepción del diálogo como relación intencional en la que se genera la subjetividad de los agentes morales y políticos— puede entrar en una conversación fructífera con las distintas corrientes de la filosofía política contemporánea que, sin caer en la obsesión comunitarista por el ideal de autorrealización, cuestionan los límites del universalismo abstracto de cierta vertiente dominante en la tradición liberal, a la vez que defienden el carácter interpretativo y contextual de los principios de justicia, la idea de libertad como no dominación y el énfasis en el predominio normativo de la importancia de la permanente disputabilidad de los asuntos públicos por encima de la preocupación en alcanzar un consenso racional.

Sin embargo, la revisión fenomenológica de la hermenéutica trae consigo nuevas objeciones y desafíos para la obra de Gadamer. Si se toma en cuenta el carácter

heterogéneo del movimiento fenomenológico no es difícil percatarse de que la fenomenología no es un conjunto de métodos y proposiciones perfectamente definidos que puedan aplicarse de manera directa y unívoca a una realidad inerte (en este caso el ámbito de lo político) y cuyo resultado se oriente siempre hacia una misma dirección. Es decir, no hay una política que pueda *deducirse* de la fenomenología. Por el contrario, las aproximaciones a la ética y la política emprendidas por diversos pensadores adscritos a la tradición fenomenológica han producido los resultados más dispares: desde el marxismo (Sartre y Merleau-Ponty) hasta el republicanismo (Arendt), pasando por posturas más afines al neocontractualismo liberal (Ricœur). A pesar de la heterogeneidad —y antagonismo incluso— de las distintas aproximaciones fenomenológicas a la filosofía política, es posible identificar, cuando menos, tres temas comunes: en primer lugar, la convicción de que el sentido de los fenómenos políticos no puede aprehenderse de manera absoluta, ni se despliega a lo largo de un proceso histórico teleológico a partir de la cual pudieran obtenerse valores y fines que guiaran la praxis política<sup>2</sup>. Por el contrario, el sentido de los medios y fines que articulan el ámbito de lo político dependen de la acción humana, la cual es siempre finita en la medida que sus razones e intenciones están condicionadas por su pertenencia a un horizonte de significados que la conciencia individual no fija.

En segundo lugar, la finitud del sentido de la acción humana pone en tela de juicio la pretensión de disolver *completamente* la filosofía política en diversas disciplinas (como la estadística o el análisis económico del comportamiento de los electores) que pretenden explicar el sentido de los fenómenos políticos únicamente con

---

<sup>2</sup> Como menciona un fenomenólogo contemporáneo al referirse al vínculo entre fenomenología y política: “Hay una política de retorno a las «*cosas mismas*» [que] para serle fiel a la inspiración fenomenológica debe terminar con toda filosofía de la historia que intente dictar una política racional bajo el pretexto de que ésta sería capaz de detectar el espíritu latente en el fondo de las cosas [...] La historia está hecha de eventos, de fenómenos históricos, es decir, de rupturas en el tiempo, de rupturas del tiempo. Esto es por lo que no hay continuidad histórica, ni, por consiguiente, idea directriz alguna”, Jean-Paul Dollé, “La politique de l’événement”, *Magazine Littéraire*, núm. 403, noviembre de 2001, p. 38.

base en métodos objetivos que recurran sólo a variables cuantitativas. En contraste, al considerar el sentido de los fenómenos políticos, no como una propiedad intrínseca a ciertos objetos (como ocurría, por ejemplo, con la concepción «realista» de poder, que lo reducía a magnitudes cuantitativas como territorio, número de soldados, etc.), sino como una relación entre acciones la fenomenología exige describir el sentido de éstas de manera distinta al procedimiento mediante el cual el observador externo explica la razón de ser de un objeto al asignarle un lugar dentro de la cadena causal. Más bien, el hecho de que la inteligibilidad de los fenómenos sólo se manifieste parcialmente, es decir, desde cierto horizonte y nunca de manera absoluta, tiene como consecuencia que el intérprete esté obligado a reconocer que no puede hacer más que asumir la perspectiva del participante, no porque tenga que tomar partido por una opción u otra, sino porque, al ser incapaz de asumir una perspectiva “de ningún lugar” (en palabras de Nagel), debe comprender el contexto general de relaciones que le da sentido a las acciones particulares; como lo expresa Arendt: “en las ciencias históricas, la causalidad es una categoría tan extraña como engañosa. No sólo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre cualquier número de «causas» pasadas que le podamos asignar (basta pensar en la grotesca disparidad entre «causa» y «efecto» en un evento como la Primera Guerra Mundial), sino que el propio pasado emerge conjuntamente con el acontecimiento”.<sup>3</sup>

En tercer lugar, la puesta en cuestión de la categoría de causalidad no debe considerarse una condena *tout court* a los métodos de las ciencias sociales, más bien representa la convicción de que ni el trabajo del investigador, ni en la vida cotidiana puede abstraerse completamente del conjunto de relaciones sociales, como si éstas fueran un incómodo elemento más del entorno del que se puede prescindir si se sabe

---

<sup>3</sup> Hanna Arendt, *De la teoría a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 41.

elegir la perspectiva adecuada. De tal manera, los diversos planteamientos fenomenológicos que han incursionado en el campo de la ética, la filosofía política y las ciencias sociales parten, aunque sea implícitamente, de la «socialidad originaria», la cual puede describirse a grandes rasgos como la relación prerreflexiva en la que la subjetividad se genera en su contacto con los otros. Conviene aclarar que esta «socialidad originaria» no guarda relación alguna con un hipotético “estado de naturaleza” que sirviera de base para garantizar la solidaridad y la fraternidad entre seres humanos. La relación social es, en contraste, una relación de sentido previa a toda valoración moral; es decir, la «socialidad originaria» pertenece a la esfera trascendental en la medida que la relación con el otro es una condición que posibilita la constitución subjetiva del mundo,<sup>4</sup> como apunta Merleau-Ponty: “Debemos, pues, redescubrir [...] el mundo social, no como objeto o suma de objetos, sino como campo permanente o dimensión de existencia: puedo, sí, apartarme de él, pero no cesar de estar situado respecto de él [...] Lo social está ya ahí cuando lo conocemos o juzgamos [...] Antes de la toma de consciencia, lo social existe sordamente y como sollicitación”.<sup>5</sup> Así pues, la «socialidad originaria» que se tematiza en los distintos vertientes de la fenomenología, lejos de representar por sí misma una nueva jerarquía axiológica, tiene sobre todo el carácter de una «ontología social» que se propone describir el papel que desempeña la relación con los otros en la constitución de todo sentido y, en el caso de la filosofía social normativa. Ahora bien, a pesar de que la relación originaria con el otro no es por

---

<sup>4</sup> Esta es la toma de posición que, según Theunissen, distingue el planteamiento fenomenológico acerca de la relación con el otro respecto al planteamiento dialógico: “Inasmuch as it [la tradición fenomenológica] poses the question of the Other in connection with the problem of world constitution, it can only grasp the Other as the alien I that exists, as does one’s own, as the subjective pole of the world”, Michael Theunissen, *The Other. Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, MIT, Cambridge MA, 1984, p. 3.

<sup>5</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península, Barcelona, 1997, p. 373. En el mismo tono Schütz escribe: “el mundo de mi vida cotidiana no es en modo alguno mi mundo privado, sino desde el comienzo mi mundo intersubjetivo, compartido por mis semejantes, experimentado e interpretado por otros; en síntesis, es un mundo común a otros”, Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, Amorrórtu, Buenos Aires, 1995, p. 280.

sí misma un criterio de validez normativa al que deban apegarse las teorías políticas, debido a que éste presupone ya una interpretación proposicional y reflexiva, sí cumple con la función —o cuando menos ese es el intento de los fenomenólogos que se han aproximado a lo político— de servir como el trasfondo desde el cual debe pensarse la construcción de los criterios normativos de justicia. Es decir, si bien no se puede deducir una *praxis* política concreta a partir de la socialidad originaria, sí es plausible preguntarse qué dirección podrían tomar los principios de justicia que tuvieran como punto de partida la relación con el otro, en lugar de optar por la autonomía del agente como *único eje* del discurso político. Por ejemplo, la descripción que elabora Ricœur acerca del carácter equiprimordial que tiene la relación con el otro en la constitución de la ipseidad le permite mostrar que “la solicitud no se añade desde el exterior a la estima de sí, sino que despliega su dimensión dialogal silenciada hasta ahora”;<sup>6</sup> es decir, una reflexión ética y política que parta de la socialidad originaria es capaz de señalar que la solicitud hacia el otro no se identifica con una actitud compasiva en la que el agente renuncia a su autonomía racional para dar lugar al sentimiento, sino que se basa en una forma de relación que no puede subsumirse por entero a los principios procedimentales de una filosofía política estrictamente deontológica, por lo que Ricœur concluye: “Nuestra apuesta es que es posible profundizar bajo la capa de la obligación y alcanzar un sentido ético que no está tan oculto bajo las normas que no pueda invocarse como recurso cuando estas normas enmudecen, a su vez, frente a casos de conciencia indecibles. Por eso, nos interesa tanto dar a la solicitud un estatuto más fundamental que la obediencia al deber”.<sup>7</sup>

Ahora bien, aun si se concediera que Gadamer es un fenomenólogo, conviene preguntarse si su hermenéutica filosófica no conduce a un fracaso, si se la juzga a la luz

---

<sup>6</sup> Paul Ricœur, *Sí-mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, p. 186.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 197.

de las tres tópicos que aparecen en la relación entre fenomenología y política que se acaban de exponer someramente. Una visión panorámica de la obra de Gadamer parece obligarnos a responder afirmativamente, pues si bien es cierto que la insistencia gadameriana en el carácter activo e ineliminable que desempeñan los prejuicios y la tradición en toda relación significativa hacia el mundo tiene un profundo e innegable parentesco con la descripción fenomenológica del sentido de la acción a partir de un horizonte más amplio que no se reduce a las cadenas causales que establece un observador desvinculado —lo que tiene como consecuencia una comprensión de la política como una acción intersubjetiva en la que los participantes intentan construir una universalidad a partir de las exigencias particulares del contexto (de hecho, la reconstrucción gadameriana del concepto de *praxis* tiene muchas analogías con el concepto de *vita activa* que elabora Arendt)— hay buenos motivos para considerar que Gadamer se distancia radicalmente de dos de los principales supuestos de la aproximación fenomenológica a la filosofía política: 1) la crítica a la pretensión de encontrar un sentido absoluto e independiente del devenir y 2) la primacía de la «socialidad originaria» respecto a toda afirmación que haga del “yo” o de la “comunidad de los iguales” la fuente de todo sentido posible y, por ende, de todos los derechos y criterios de validez que rigen las instituciones.

1) Por un lado, la defensa gadameriana de la tradición humanista mediante la reivindicación del concepto hegeliano de «formación» (*Bildung*), entre otros, se recibió con no poco escepticismo y desconfianza entre numerosos fenomenólogos de la segunda mitad del siglo XX debido, por una parte, a que, si hemos de confiar en Heidegger, la noción misma de “humanismo” apela a un núcleo eterno e inmutable de la

naturaleza humana,<sup>8</sup> es decir, a la noción de una «presencia» absoluta, la cual es del todo incompatible con la insistencia fenomenológica de un sentido que nunca se manifiesta de manera total, sino que aparece de distintas maneras dependiendo de la relación intencional en la que se encuentre.<sup>9</sup>

Podría argüirse, si se intenta defender a Gadamer, que el concepto de «formación» como un proceso histórico que se desenvuelve mediante la continua negación de determinaciones<sup>10</sup> bastaría para refutar cualquier acusación que vea en la noción gadameriana de humanismo la afirmación dogmática de una esencia inmutable. Sin embargo, el carácter histórico de la «formación» no es suficiente para despejar las dudas de quienes juzgan el humanismo de Gadamer como el intento de afirmar desde el “saber absoluto” una verdad acerca de la esencia humana, en especial si se toma en cuenta el legado hegeliano de Gadamer. Así pues, no sería difícil citar diversos pasajes de *Verdad y método* en los que se describe explícitamente la «formación» como un proceso mediante el cual se asciende a la *verdadera humanidad*: “El hombre se caracteriza por la ruptura con lo inmediato y natural que le es propia en virtud del lado espiritual y racional de su esencia (*Wesen*) [...] Este ascenso a la generalidad [...] acoge la determinación esencial de la racionalidad humana (*Vernünftigkeit*) en su totalidad. La

---

<sup>8</sup> Como escribe Heidegger: “Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica”, Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000, p.24 (p. 321 en la edición original de Vitorio Klostermann).

<sup>9</sup> En este punto Ramón Rodríguez señala un aspecto importante de la raíz fenomenológica de la crítica de Heidegger a la metafísica y a la noción de “presencia” que en ella aparece: “El análisis intencional había puesto de manifiesto que ninguna vivencia se agota en su pura actualidad sino que se inscribe en un horizonte de remisión, que supone potencialidades implícitas, que la conciencia puede realizar. Cada vivencia asume «más» de lo explícitamente dado, tiene por ello un carácter abierto y supone la vida total de la conciencia”, Ramón Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid, 1993, p. 75.

<sup>10</sup> Gadamer es muy claro al respecto: “el concepto de formación va más allá del mero cultivo de capacidades previas, del que por otra parte deriva [...] Cultivo de una disposición es desarrollo de algo dado, de modo que el ejercicio y cura de la misma es un simple medio para el fin [por el contrario] Formación es un concepto histórico, y precisamente de este carácter histórico de la «conservación» es de lo que se trata en la comprensión de las ciencias del espíritu”, Gadamer, VM, p. 40 / GW 1, p. 17.

esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general”.<sup>11</sup> De este modo, la «formación» sería, por un lado, un proceso en el que se presupone que la esencia humana está ya constituida, y sin que su carácter total y definitivo quede menguado por la historicidad del proceso; por el contrario, si se concibe la formación como el continuo proceso mediante el cual el ser finito niega sus determinaciones particulares para elevarse así a lo universal, debe hacerse de la historia el ámbito de realización de “la racionalidad humana en su totalidad”.<sup>12</sup> Es decir, mediante la reivindicación del concepto de «humanismo» Gadamer estaría introduciendo subrepticamente un modelo de antropología filosófica —el cual, según Derrida, era uno de los principales blancos contra el que se dirigía el análisis fenomenológico<sup>13</sup> —, menospreciando así otras formas de creación de la subjetividad por considerar que no se conforman al parámetro de racionalidad humana que se desenvuelve en la historia.

2) Por otro lado, hay razones para suponer que la hermenéutica de Gadamer sí hace justicia al tema fenomenológico de la «socialidad originaria» en la medida que admite que la relación con los otros no es una determinación de la conciencia que se añade posteriormente a la constitución de la subjetividad, sino que es la relación

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 41/ 18.

<sup>12</sup> Ferraris hace una observación importante respecto a las conclusiones aporéticas que se seguirían para Gadamer si fuera correcta la interpretación de su obra como una repetición, bastante defectuosa, del hegelianismo: “¿cómo se puede atribuir valor a la historia sin ubicarla dentro de un contexto totalizante y sin postular la mediación absoluta entre historia y verdad? [...] El planteamiento gadameriano es idealista justamente en la medida en que coloca a la tradición como instancia última de la realidad pero con esto se obstruyen, deliberadamente, las perspectivas emancipatorias que se derivarían de la posibilidad de un saber absoluto”, Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2002, pp. 208 y 209.

<sup>13</sup> Como sostiene Derrida: “la crítica del antropologismo es uno de los motivos inaugurales de la fenomenología trascendental de Husserl. Esta crítica es explícita y llama al antropologismo por su nombre desde los *Prolegómenos* a la lógica pura. Su objetivo será luego no sólo el antropologismo empírico, sino el antropologismo trascendental. Las estructuras trascendentales descritas después de la reducción fenomenológica no son las de este ser intramundano llamado «hombre». No están esencialmente ligadas ni a la sociedad, ni a la cultura, ni al lenguaje, ni incluso al «alma», a la *psyche* del hombre”, Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 154.



prerreflexiva que hace posible el ejercicio de toda forma de reflexividad.<sup>14</sup> Ya en su manera de cuestionar la descripción husserliana de la intersubjetividad, puede intuirse la insatisfacción de Gadamer con ésta: “Ahí [en el trato husserliano al tema de la intersubjetividad] da la impresión de que la experiencia del otro consiste en un logro secundario de una concepción animadora elevada a la percepción pura del ello extenso. ¿Dicen esto las cosas mismas? ¿Es que hay ahí algo extenso primero, algo que se puede percibir, ‘haciéndose’ únicamente con posterioridad persona? ¿Son así las cosas mismas?”.<sup>15</sup> En contraste, Gadamer insiste, en consonancia con las posturas fenomenológicas que van de Heidegger a Merleau-Ponty, en el carácter originario y no reflexivamente mediado de la relación con los otros: “la fórmula «yo y tú» indica una radical enajenación. No se da semejante realidad. No se da «el» yo ni «el» tú; se da un yo que dice «tú» y que dice «yo» frente a un tú; pero son situaciones que presuponen ya un consenso. Todos sabemos que el llamar a alguien «tú » presupone un profundo consenso. Hay ya un soporte permanente. Eso está en juego aun en el intento de ponernos de acuerdo sobre algo en que discrepamos, aunque rara vez seamos conscientes de ese soporte”.<sup>16</sup> Hasta este punto Gadamer parece seguir casi al pie de la letra la descripción heideggeriana del «ser-con» (*Mitsein*) como una determinación constitutiva del «ser-ahí» (*Dasein*), la cual no se refiere a ninguna comunidad histórica concreta,<sup>17</sup> sino que apunta a una estructura prerreflexiva de la experiencia que

---

<sup>14</sup> Como escribe Gadamer: “Que se diga ‘el otro’ cambia la perspectiva, pues se ha introducido inmediatamente una relación de intercambio en la constitución de yo y tú”, H.-G. Gadamer, “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, en Gadamer, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 20.

<sup>15</sup> H.-G. Gadamer, “Fenomenología, hermenéutica, metafísica”, en *ibidem*, p. 30.

<sup>16</sup> H.-G. Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1998, p. 216.

<sup>17</sup> Como afirma Gadamer respecto a Heidegger: “El *Dasein* y el ‘ser-con’ [*Mitsein*] son igualmente primordiales, y el ‘ser-con’ no significa que dos sujetos estén juntos. Más bien, el ‘ser-con’ es un modo primordial del ‘ser-nosotros’— un modo en el que al yo no se le añade un tú, sino que es un modo que se refiere a una socialidad primaria que no puede alcanzarse mediante el concepto hegeliano del ‘Espíritu’”, H.-G. Gadamer, “Existentialism and existence”, en Gadamer, *Heidegger’s ways*, SUNY, Nueva York, 1994, p. 12.

constituye las distintas formas de intencionalidad.<sup>18</sup> Con la particularidad de que Gadamer enfatiza más que otros fenomenólogos el carácter lingüístico, y dialógico, de esta estructura de la experiencia que es la «socialidad originaria»: “Comprender lo que alguien dice es [...] ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias [...] Ahora consideraremos que *todo este proceso es lingüístico* [...] El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa [...] *el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma* [...] el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento*. Esto no debe entenderse como si con ello quedara formulado el objetivo del lenguaje. Este entendimiento no es un mero hacer, no es una actuación con objetivos como lo sería la producción de signos a través de los cuales comunicar a otros mi voluntad. El entendimiento [...] es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida”.<sup>19</sup>

La importancia que posee para la ética y la filosofía política el “giro dialógico” que introduce Gadamer a la noción fenomenológica de la socialidad originaria consistiría en mostrar la posibilidad de construir un espacio público siempre abierto al reconocimiento de identidades y formas de vida excluidas y menospreciadas. La presunción de esta consecuencia práctica de la hermenéutica se debe a que, al concebir la comprensión del mundo y de la propia identidad como un proceso lingüístico que se genera en la conversación cotidiana por medio de la permanente confrontación entre la diversidad de opiniones, es necesario admitir el carácter plural y dinámico de todo horizonte de inteligibilidad, como afirma Gadamer: “¿qué significa propiamente [...]

---

<sup>18</sup> Como afirma Lyotard: “Hay, pues, una condición fundamental para que resulte posible la comprensión del otro: que yo mismo no sea para mí una pura transparencia [...] En efecto, si se obstina uno en situar la relación con el otro al nivel de las conciencias trascendentales, resulta claro que sólo un juego de destitución o de degradación recíproca puede instituirse entre esas conciencias trascendentales”, Jean François Lyotard, *La fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 102.

<sup>19</sup> H.-G. Gadamer, VM, pp. 461-462, 467, 535/ GW 1, pp.387, 392, 450.

entenderse en el mundo? Significa entenderse unos con otros. Y entenderse unos con otros [*Miteinander-sich Verstehen*] significa entender al otro. Y esto tiene una intención moral, no lógica [...] Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte. Ocurre entre yo y tú la misma cosa que entre los pueblos o entre los círculos culturales y comunidades religiosas. Por doquier nos enfrentamos al mismo problema: debemos aprender que escuchando al otro se abre el verdadero camino en el que se forma la solidaridad”.<sup>20</sup> Así, parece ser que la hermenéutica cierra el paso a todas aquellas posiciones que a partir del carácter contingente e histórico de la identidad y de las formas de racionalidad afirman la inconmensurabilidad de los horizontes culturales o la imposibilidad de establecer criterios de racionalidad mínimos para la discusión de los asuntos públicos.

Sin embargo, hay razones poderosas para poner en duda los alcances de la hermenéutica al momento de pensar *fenomenológicamente* el reconocimiento de los otros en el terreno de la filosofía práctica; un escepticismo justificado, principalmente, por la manera en la que Gadamer concibe la «socialidad originaria». Como se esbozó arriba, ésta se refiere a una estructura de la experiencia, no a un conjunto de formas de reconocimiento recíproco u otras expectativas normativas concretas. Es decir, el carácter originario de la relación con los otros no permite en modo alguno sugerir que quienes se encuentran en el espacio social compartan los mismos patrones de identidad cultural, pues ésta presupone que los sujetos se relacionan ya siempre desde un horizonte simbólico común estructurado proposicionalmente. En ese caso la relación social no sería «originaria», sino que el encuentro entre personas sólo sería posible desde el trasfondo de una forma de vida en particular, dejando en suspenso la cuestión de cómo tratar con aquellos que provienen de horizontes distintos a los del intérprete.

---

<sup>20</sup> H.-G. Gadamer, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 123 y 125.

Ahora bien, el problema con Gadamer es que en varios fragmentos de su obra se describe la relación social más como los vínculos solidarios que comparten los miembros de una misma «eticidad» que como una estructura de la experiencia que, prescindiendo de sus contenidos, condiciona el modo en que estamos orientados hacia el mundo. Esta afirmación se basa, primero, en que, una vez que se concibe la tarea de la hermenéutica como un ejercicio de *integración* —es decir, integrar dentro del horizonte del presente las distintas posibilidades de sentido implícitas en las distintas maneras en la que nos afecta la tradición—, la hermenéutica queda estrechamente vinculada a la práctica (podría incluso aventurarse la tesis de que la hermenéutica es la actividad en la que la *praxis* se piensa a sí misma) porque sólo en ésta se pone de manifiesto cómo se hace patente en toda comprensión el trabajo de la historia. Ahora bien, ¿cómo entender la práctica en la que se despliegan las diversas posibilidades de la comprensión? Dejémosle responder a Gadamer: “¿Qué es la práctica? Lo diré en resumidas cuentas: la práctica es conducirse a sí mismo y actuar en solidaridad. La solidaridad es la condición decisiva y la base de toda razón social”.<sup>21</sup> Así pues, si la comprensión tiene lugar en el diálogo, y si el diálogo se caracteriza en términos de entendimiento mutuo, el cual sólo se produce en el seno de vínculos solidarios, entonces la solidaridad termina por convertirse en la piedra de toque de todo el edificio hermenéutico porque en su ausencia no sería posible entendimiento mutuo alguno y, por ende, tampoco habría lugar para la creación, ni articulación de sentido<sup>22</sup>. De ahí que cuando Gadamer sostiene que “No es

---

<sup>21</sup> H.-G. Gadamer, “What is practice? The conditions of social reason”, en Gadamer, *Reason in the age of science*, MIT Press, Cambridge MA., 1981, p. 87.

<sup>22</sup> Wachterhauser fue uno de los primeros en advertir el nexo entre verdad y solidaridad al interior de la hermenéutica filosófica: “La solidaridad, para Gadamer, es posible debido a una preocupación compartida por el Bien. No podemos evitar tal preocupación compartida porque todos los intentos del ego por aislar un bien privado se desmoronan debido a que el bien para el individuo nunca está separado de su relación con los otros [...] Eso también se sostiene, piensa Gadamer, para comprender los bienes implicados en la búsqueda humana por la verdad [...] Las cuestiones acerca de la Verdad no pueden hacerse sin que también salgan a la luz cuestiones concernientes al bien común que los sujetos presuponen y en las que

nuestra tarea inventar solidaridades, sino hacernos conscientes de ellas”<sup>23</sup> más que expresar buenos deseos para la humanidad, apuntala el programa al que debe atenerse el hermenéuta.<sup>24</sup>

Pero si la tarea de la hermenéutica consiste en mostrar que la comprensión sólo es posible si se presupone la existencia de un horizonte común de relaciones solidarias de entendimiento mutuo que se expresan en el diálogo, ¿cómo es posible entonces comprender los textos, las manifestaciones culturales y las expectativas de sentido en general que no pertenecen a la tradición del intérprete? Ante este cuestionamiento saltan de inmediato a la mente dos opciones: o se admite, por un lado, la inconmensurabilidad de horizontes o, por otro, se describe la formación del mundo común como un proceso dialéctico en el que toda diferencia es negada y subsumida dentro del horizonte propio. La primera opción es inadmisibles para Gadamer, pues equivaldría a suponer que los horizontes son cerrados y que todo sentido es unívoco e inamovible,<sup>25</sup> lo que sería una negación de los presupuestos fundamentales de la hermenéutica. En contraste, una vez que se concibe la comprensión como un proceso lingüístico en el que la pluralidad de interpretaciones se despliega por medio de la conversación, y en ausencia de todo punto de vista trascendental que desempeñe el papel de criterio de lo que debe o puede

---

inconscientemente se basan”, Brian Wachterhauser, *Beyond being. Gadamer's post-platonic hermeneutical ontology*, Northwestern University Press, 1999, pp. 16 y 17. a

<sup>24</sup> Podría argüirse que el concepto de «solidaridad» sólo aparece de manera tardía en la obra de Gadamer y que no desempeña un pale de importancia crucial dentro de la arquitectónica de la hermenéutica filosófica. Sin embargo, hay varios conceptos claves de *Verdad y método*, como el de formación o el de *sensus communis* que no pueden pensarse sin invocar en algún momento la existencia de vínculos solidarios. Como escribe Frouchon acerca de la formación: “el itinerario de la formación que recorre el individuo y le conduce hacia sí mismo, un camino de formación, presupone su pertenencia a un pueblo en el que se forma la identidad, se exterioriza en el lenguaje y las costumbres, en suma, en una configuración histórica”, Pierre Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Les Éditions du Cerf, París, 1994, p. 154.a

<sup>25</sup> Como escribe Gadamer: “Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción. La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados”, H.-G. Gadamer, VM, p. 374/ GW 1, p. 309.

comprenderse, el diálogo es el único proceso mediante el cual el intérprete puede desplazarse a los horizontes ajenos y diferentes para comprenderlos: “Este desplazarse no es empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro [...] 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”.<sup>26</sup> De tal modo, el recurso al diálogo es la estrategia mediante la cual la hermenéutica filosófica se propone salvar el escollo del solipsismo, pues hace de la comprensión un proceso en el que necesariamente debe mantenerse la apertura a lo que el otro tiene que decir. Sin embargo, si se tiene en cuenta que, según Gadamer, el diálogo presupone un entendimiento mutuo cabe preguntarse si la comprensión hermenéutica, por dialógica que se la plantee, no termina por ser una inclusión asimiladora de la diferencia<sup>27</sup> debido a que, a fin de cuentas, toda manifestación de sentido se hace inteligible desde el tamiz de la solidaridad del entendimiento mutuo que posibilita toda comprensión y que termina por convertirse en el criterio último de la validez de toda interpretación. En conclusión, parece ser que en la hermenéutica la apertura a la voz del otro que acaece en el diálogo es un momento que sólo tiene sentido en la medida que ésta es negada y asimilada dentro de las relaciones de entendimiento

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 375/310

<sup>27</sup> Ricœur, por ejemplo, expone esta tesis acerca de la comprensión gadameriana como un proceso de apropiación que asimilaría la voz de la tradición a la identidad del sujeto interpretante en los siguientes términos: “According to the intention of the word, the aim of all hermeneutics is to struggle against cultural distance and historical alienation. Interpretation brings together, equalises, renders contemporary and similar [...] Appropriation is the concept which is suitable for the actualisation of meaning as addressed to someone. It takes the place of the answer in the dialogical situation”, P. Ricœur, *Hermeneutics and the human sciences*, Cambridge University Press, Londres, 1981, p. 185.

mutuo que forman el horizonte de comprensión, el cual nunca es efectivamente trastocado por la interpelación de una voz distinta. 28

Es en este punto donde las consecuencias éticas y políticas de la hermenéutica en general enfrentan su desafío más importante: ¿qué asegura que la comprensión del otro no es simplemente una proyección de las propias posibilidades que termina por disolver toda diferencia dentro del horizonte del intérprete?, ¿qué ocurre cuando surgen conflictos entre identidades totalmente heterogéneas o cuando hay formas de dominación que no pueden articularse dentro del horizonte de comprensión vigente? En esos casos parece que el entendimiento mutuo que asegura la comprensión es imposible debido a la ausencia de vínculos solidarios y que la única salida disponible para hacer inteligible la diferencia es subsumirla dentro de una totalidad que le es ajena; como sugiere Kögler: “En lugar de ser capaz de desarrollar una hermenéutica crítica que preserve la alteridad del otro *dentro de la comprensión*, Gadamer queda finalmente, debido a su holismo lingüístico orientado hacia la verdad, obligado a concebir la interpretación ya sea como un acuerdo compartido en torno a la cosa misma [*Sache*] o como la explicación desvinculada de factores contextuales que ‘explican’ la otredad del otro”.<sup>29</sup> Así pues, la hermenéutica gadameriana sería incapaz de aportar elementos de valía para las discusiones contemporáneas en torno a las exigencias de reconocimiento provenientes de grupos que arguyen que las fuentes para la construcción y reproducción de su identidad han sido menoscabadas debido a que no se apegan a los modelos

---

<sup>28</sup> Bernasconi expresa esta misma idea en los siguientes términos: “Understanding (*Verstehen*) is therefore still conceived by Gadamer as a kind of agreement (*Einverständnis*). It may not be necessary to be one of mind with the other, but the goal is accord concerning the object. In this way it is far from clear whether Gadamer succeeds in freeing himself from the prejudice of representing difference or otherness as a problem to be resolved. This is reflected in his frequent recourse to the concepts of self-recognition and of assimilation in his explication of understanding”, Robert Bernasconi, “‘You don’t know what I’m talking about’: alterity and the hermeneutical ideal”, en Lawrence Schmidt (ed.), *The specter of relativism. Truth, dialogue and phronesis in philosophical hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston Illinois, 1995, p. 180.

<sup>29</sup> Hans Herbert Kögler, *The power of dialogue. Critical hermeneutics after Gadamer and Foucault*, MIT Press, Cambridge MA, 1996, p. 14.

sociales de representación, interpretación y comunicación dominantes. Estas posiciones, dentro de las cuales se encuentra el multiculturalismo, el feminismo o la filosofía de la liberación latinoamericana —y que Nancy Fraser reúne bajo el calificativo de «política del reconocimiento» a causa de su insistencia común en hacer del reconocimiento un principio de justicia<sup>30</sup> — insisten en que los principales conceptos de la tradición política y jurídica de Occidente, como las nociones de igual ciudadanía, democracia representativa o garantías individuales, e incluso los criterios mediante los cuales las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias, suponen una sociedad homogénea y simétrica en la que ya existe un acuerdo previo acerca de quién cuenta como participante o como ciudadano, por lo que es necesario encontrar formas de reconocimiento de la diferencia que permitan pensar la pluralidad de identidades que se encuentran en el espacio público. Y es en este aspecto donde la hermenéutica de Gadamer parece ser insatisfactoria debido a que su confianza en el acuerdo previo presente en el entendimiento mutuo equivale a afirmar que el mundo común compuesto por las relaciones de solidaridad de cierto *ethos* es el horizonte irrebalsable desde el cual se gestiona la exclusión o inclusión de los distintos grupos sociales, por lo que es incapaz de alcanzar el momento crítico que le permita condenar, desde las expectativas de los marginados y excluidos, las diversas comprensiones y prejuicios presentes en las tradiciones bajo las cuales se encuentran numerosas formas de dominación.<sup>31</sup> ¿Qué puede decir la hermenéutica al respecto?

---

<sup>30</sup> Así describe Fraser la posición de los defensores de la política del reconocimiento: “Diremos que es injusto que a unos individuos o grupos les esté negado el estatus de participantes plenos en la interacción social solamente como consecuencia de modelos de interpretación y valoración en cuyas construcciones no hayan participado en condiciones de igualdad y que menosprecien sus características diferenciales”, Nancy Fraser, “Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia de género”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8, 1996, p. 32. En el caso de la filosofía de liberación el énfasis no se pone tanto en la identidad como en la exclusión material, sin embargo Dussel sí admitiría en juzgar al reconocimiento como un principio de justicia.

<sup>31</sup> Como afirma Kögler: “Understanding the other thereby becomes, in a pejorative sense, a circular process that is imprisoned within its own horizon of meaning such that neither penetrating self-critique



Veamos.

---

nor radical innovation is possible here [...] rather than identifying the alterity of the other as hermeneutically productive, Gadamer endeavors to work out the underlying *commonality between other and self*'. Kögler, *op. cit.*, pp. 143 y 144.

## CAPÍTULO 1

### ¿Hermeneutica Política?

#### 1.- Los Avatares de una Hermenéutica Política

No se necesita una minuciosa revisión de los estudios y exégesis sobre la hermenéutica de Gadamer para percatarse de que hay un consenso sólido acerca de la impronta ética y política de su pensamiento. Esta opinión, compartida por intérpretes de diversas tradiciones, encuentra en la tenaz rehabilitación gadameriana de conceptos como «*phrónesis*», «*sensus communis*», «solidaridad» o «capacidad de juicio», la posibilidad de pensar una idea de racionalidad práctica capaz de hacer valer la importancia de la deliberación pública frente al predominio del tecnócrata en los actuales procesos de toma de decisiones, pero que, al mismo tiempo, eluda las aporías de una ética de principios que, en virtud de sus propio carácter procedimental, hace caso omiso de las exigencias concretas de la situación particular en la que se hallan los agentes prácticos. Así pues, hay quienes esperan que la hermenéutica de Gadamer proporcione principios normativos que no prescindan de las normas sustantivas presentes en las acciones éticas de sujetos reales “[...] algunos de sus conceptos hermenéuticos básicos —solidaridad, *die Sache* y la experiencia— son directamente aplicables a la ética. De ellos, el principal concepto ético es ‘la solidaridad’, porque, según Gadamer, es constitutiva de toda acción ética [...] la solidaridad está constituida por el conjunto de normas éticas que los individuos reconocen como válidas y que ya tienen en común [...] Así, la solidaridad *es la meta* de las acciones éticas.”<sup>1</sup> Otros arguyen que la principal ventaja de la hermenéutica frente a los modelos

---

<sup>1</sup> Michael Kelly, “The Gadamer/Habermas debate revisited: the question of ethics”, en David Rasmussen (ed.), *Universalism vs. communitarianism. Contemporary debates in ethics*, MIT Press, Cambridge MA., 1990, pp. 140-141. Cursivas mías.

procedimentalistas de justicia consiste en señalar que la aplicación de criterios universales orientados al ordenamiento racional de la sociedad requiere de la presencia y el cultivo de ciertas formas de virtud entre los ciudadanos: “Ya sea que tratemos con moralidad, ética o política, Gadamer defiende la necesidad de cultivar la sensibilidad hermenéutica y la *phrónesis* en todas las dimensiones de la vida humana.”<sup>2</sup>

Sin embargo, para cualquier lector familiarizado con Gadamer, el consenso en torno al presunto carácter ético y político de la hermenéutica gadameriana debiera ser, cuando menos, sospechoso. Por una parte, la pretensión de que la hermenéutica proporciona ideales y principios *aplicables* al terreno de la ética no puede causar sino extrañamiento a quien tenga en cuenta que, si bien Gadamer insistió en que la aplicación (*Anwendung*) era un momento inseparable de la comprensión,<sup>3</sup> aquella no podía describirse como la realización práctica de una noción teórica —como si fuera la simple aplicación de lo general a lo particular— o la aproximación asintótica hacia un ideal regulativo, sino que la aplicación insita en la comprensión significa que el sentido de lo comprendido siempre está en relación con el horizonte del intérprete; no puedo comprender algo sin al mismo tiempo comprender la situación fáctica en la que me encuentro: “No sólo el comprender y el interpretar, sino también el aplicar, el comprenderse a sí mismo, forman parte del proceder hermenéutico. Admito que el concepto de aplicación, ocasional e histórico, es artificial y engañoso. Pero no conté con que pudiera pensarse en aplicar la comprensión a otra cosa. Bueno, lo que quiero decir

---

<sup>2</sup> Richard Bernstein, *The constellation of hermeneutics, critical theory and deconstruction*”, en Robert Dostal (ed.), *The Cambridge companion to Gadamer*, Cambridge University Press, 2002, p. 275.

<sup>3</sup> Como el propio Gadamer admite: “[...] la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación”, VM, 379.

es que hay que aplicarla a uno mismo.”<sup>4</sup> Por otra parte, hablar de una hermenéutica *específicamente* política podría traer consigo la incómoda insinuación —al menos para la hermenéutica gadameriana— de que hay varias hermenéuticas regionales (hermenéutica literaria, hermenéutica histórica, etc.), cada una de ellas provistas de sus propias reglas de interpretación para comprender los fenómenos que acaecen en su campo de aplicación, pero de esa manera se estaría rompiendo con la pretensión de universalidad que Gadamer siempre reclamó para su hermenéutica filosófica, la cual parte de la rotunda negativa a reducir la hermenéutica a una disciplina metódica que prescriba reglas y criterios claros para la comprensión de los objetos de cierta región óntica denominada “ciencias del espíritu”. En contraste, la universalidad de la hermenéutica afirma que todo comportamiento significativo respecto al mundo (y dentro del cual se encontraría la política) presupone una relación de sentido mucho más originaria, a saber: la comprensión (*Verstehen*), entendida como la situación de encontrarse dentro de un plexo lingüístico de referencias que condiciona toda orientación teórica o práctica sin que intervenga la actividad reflexiva de los intérpretes.<sup>5</sup> En esa medida afirmar que la hermenéutica es política es una proposición tan general como sostener que la plomería, el contrabando o la natación son hermenéuticos: lo son en la medida que presuponen esta previa apertura de sentido y que sólo en la medida que estamos situados en un plexo de referencias es posible saber qué significa ser ciudadano, traficar con armas o nadar de mariposa. Pero eso no quiere

---

<sup>4</sup> Gadamer, *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica - Estética - Filosofía Práctica*, ed. por Carsten Dutt, Tecnos, Madrid, 1998, p. 25.

<sup>5</sup> Hay que insistir en el carácter no reflexivamente mediado de la comprensión para entender la razón por la que Gadamer insiste en el carácter *ontológico* de la universalidad de la hermenéutica; como aclara Gadamer: “Por lo tanto, la comprensión no es un juego en el sentido de que el que comprende se reserve a sí mismo como en un juego y oponga a las pretensiones que se le plantean el rechazo de una toma de postura vinculante. Pues aquí no se da en modo alguno la libertad de la autoposición que forma parte del poder reservarse de esta manera [...] El que comprende está siempre incluido en un acontecimiento en virtud del cual se hace valer lo que tiene sentido.”, VM 585.

decir que en la política haya una forma de apertura de sentido más originaria que en la plomería, por ejemplo, pues ambas son sólo dos formas de referirse al mundo posibilitadas por la comprensión.

Si en realidad no hay un vínculo esencial entre la hermenéutica y la política, ¿cómo explicar entonces el constante recurso de Gadamer a conceptos oriundos de la filosofía práctica aristotélica, como *phrónesis* y *synesis*; su recuperación de la tradición humanista, especialmente la retórica y el *sensus communis*; así como su énfasis en que toda comprensión hunde sus raíces en la solidaridad, en “un sentido de comunidad incuestionable y asentado”<sup>6</sup>? ¿Acaso lo hace por mantener la vigencia de la hermenéutica en un escenario filosófico en el que es “políticamente incorrecto” no ser partidario confeso de los ideales de libertad, justicia y democracia? No creo que este último sea el caso de Gadamer. Por el contrario, considero que hay razones de peso para asentir con él en la impronta ética y política de la hermenéutica filosófica, aunque en un sentido distinto al que le atribuyen la mayor parte de sus críticos. Es decir, Gadamer no describe una situación fáctica, ni defiende la preservación a toda costa del *statu quo*, ni propone principios normativos para la construcción de una «sociedad bien ordenada». Más bien, una de las principales vetas que debe explotar una investigación acerca de las orientaciones y consecuencias éticas y políticas de la hermenéutica de Gadamer es la manera en la cual, dentro del discurso hermenéutico, la praxis social, descrita en términos de solidaridad, se concibe como el horizonte irrebasable que condiciona la posibilidad misma de la comprensión.

La importancia de la praxis social para el entendimiento mutuo —y, por ende, para la comprensión— apenas se insinúa en la composición de *Verdad y método*, y sólo emerge paulatinamente a lo largo de la confrontación de la hermenéutica con la crítica

---

<sup>6</sup> H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 218.

de las ideologías, la visión pluralista de filósofos sociales estadounidenses (como Richard Bernstein o Couzens Hoy) y la deconstrucción. En este sentido creo que es posible defender la tesis de que una de las principales consecuencias que tiene para la hermenéutica el diálogo crítico con diversos interlocutores es la conciencia de que el propósito de su proyecto, defender la existencia de una forma de verdad no reductible al método, sólo puede sostenerse si se muestra que la comprensión, como modo originario de referirse al mundo, es una práctica lingüísticamente mediada que se constituye en la praxis social.

De ser así la importancia de Gadamer para la ética y la filosofía política podría desarrollarse en dos vertientes. Por un lado, si la socialidad no es un momento posterior a la apertura de sentido, si no es una determinación que se añade ulteriormente a ciertas premisas antropológicas, sino el entramado de prácticas en el que las cosas adquieren significado, entonces es susceptible de ofrecer un vía distinta de comprensión ontológica del espacio de lo político. Es decir, permitiría pensar algunos conceptos clásicos del pensamiento político, como la distinción entre lo público y lo privado, el ideal del consenso, la noción de libertad como ausencia de coacción o el rechazo al conflicto, no como principios firmemente anclados en la condición humana, sino como distinciones de indudable valor analítico o como ideales que permitieron en un momento histórico determinado ampliar el espacio de la ciudadanía y combatir formas despóticas de autoridad, pero que no agotan el espacio de interpretaciones mediante las cuales nos comprendemos como sujetos políticos.

Por otro lado, si la ontología gadameriana es un «pluralismo crítico»<sup>7</sup> que aboga por el «mal infinito» de la diversidad de interpretaciones, sin que ello signifique

---

<sup>7</sup> Esta es una distinción que tomo directamente de David Couzens Hoy que distingue entre una teoría monista de la comprensión, entendida como la afirmación de que sólo existe una posible interpretación correcta de un texto o de un pregunta, de las teorías

rendirse al relativismo y el subjetivismo, entonces debe tener una concepción de la praxis social, en la que se desenvuelve el entendimiento, como un espacio plural y dinámico. Esto se debe a que la pluralidad de interpretaciones, el hecho de que la comprensión sea siempre distinta, no puede atribuirse a que el objeto mismo de la interpretación se transforme continuamente en su contrario, sino a que el *sentido* de la interpretación nunca es estático porque el horizonte desde el cual se comprende siempre está en movimiento. Ahora bien, este carácter móvil del horizonte de comprensión puede explicarse desde la «distancia histórica», que es la opción por la que Gadamer se decanta en *Verdad y método*, y que posteriormente desempeñará un papel de menor importancia, o desde la pluralidad de formas de vida que componen la praxis social y en las que se entretajan lingüísticamente las distintas y polisémicas interpretaciones mediante las cuales es posible orientarse dentro de la vida diaria, que, a mi juicio, es la opción por la que se inclinará Gadamer a raíz de las críticas a *Verdad y método*. En esta medida, si la esfera de la praxis social fuera cerrada y estática, entonces el monismo estaría en lo cierto; es decir, cada texto, cada acción, cada enunciado tendrían una sola interpretación posible debido a que la forma de vida de la que dependen los significados es estática e inamovible.

En este último punto, la hermenéutica de Gadamer no puede eludir la discusión con las corrientes contemporáneas que discuten el problema del reconocimiento del otro. Aun si es correcta la hipótesis de que la praxis social, entendida como solidaridad,

---

pluralistas de la comprensión, las cuales afirman que la pluralidad de interpretaciones no tiene porque presuponer un ideal de convergencia o la aspiración de una respuesta definitiva. A su vez, dentro del pluralismo cabe distinguir entre una vertiente “metafísica”, que sostiene que aquello que se interpreta (la *Sache*, la cosa misma) es en sí misma heterogénea y siempre cambiante, y un pluralismo “crítico” el cual “sostiene que lo que cuenta como real se determina *internamente* dentro de una interpretación y que la interpretación no se refiera a algo externo a ella”, David Couzens Hoy, “Is hermeneutics ethnocentric?”, en Hiley, Bohman, Shusterman (eds.), *The interpretive turn*, Cornell University Press, Ithaca, 1991, p. 160.

es la piedra de toque en la que Gadamer asienta ontológicamente la posibilidad de la comprensión, todavía aguarda una objeción de mayor envergadura: ¿y si esa solidaridad que describe Gadamer fuera el circuito cerrado de un «nosotros» alérgico a toda diferencia? Si la respuesta fuera afirmativa, la comprensión sería unidimensional y, por ende, la pluralidad que defiende la ontología gadameriana quedaría liquidada, como afirma un crítico de Gadamer: “Así entendida, la hermenéutica pone al intérprete en el lugar de quien observa desde un panóptico [...], a pesar de que Gadamer afirme que la pertenencia del intérprete al vaivén del juego libera a éste de la perspectiva del objetivismo. [...] El movimiento que aprehende lo inteligible neutraliza el carácter primordial de la diferencia y la alteridad [...] A pesar de su insistencia en la prioridad del vaivén del juego, Gadamer refleja su sesgo a favor de la metafísica de la unidad, del lenguaje monológico, cuando declara que ‘acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia.’<sup>8</sup> Así, el juego es similar a la noción griega de *dianoia*, el ‘alma en diálogo consigo misma’, como afirma Platón. Parece ser que la dialéctica de la unidad del significado no requiere necesariamente interlocutores, es decir, el ‘cara a cara.’”<sup>9</sup> Esta es una crítica que no puede pasarse por alto, pues hay momentos en los que, por un lado, parece que Gadamer concibe a la hermenéutica en términos monistas al describirla como “una disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad”<sup>10</sup>, por lo que parece que, al menos idealmente, la deriva de interpretaciones debe llegar a un fin. Por otro lado, en ocasiones Gadamer parece dar por descontado que el suelo en el que se produce el entendimiento mutuo puede describirse como una solidaridad perfectamente definida, que todos comparten y que sólo basta tomar

---

<sup>8</sup> H.-G. Gadamer, VM, 568.

<sup>9</sup> Brian Schroeder, *Altered ground. Levinas, history and violence*, Routledge, Nueva York, 1996, p. 40.

<sup>10</sup> H.-G. Gadamer, VM, 585.



conciencia de ella para discernir entre los prejuicios que posibilitan la comprensión de aquellos que la obstaculizan; como afirmó en una entrevista: “No es nuestra tarea inventar solidaridades, sino hacernos conscientes de ellas.”<sup>11</sup> Al considerarlas de manera conjunta, ambas proposiciones mostrarían el perfil de una ontología en la que la interpretación verdadera se alcanzaría y se haría consciente en la medida que la praxis social que constituye el horizonte del intérprete se encuentra perfectamente asentada, al grado de excluir todo disenso potencialmente perturbador del entendimiento común.

En contraste con tal posición, en este capítulo defenderé la hipótesis de que el proyecto ontológico de Gadamer exige presuponer una praxis social, una solidaridad, dinámica y abierta a la diferencia que posteriormente podría arrojar luz sobre discusiones contemporáneas de ética y política concernientes al reconocimiento del otro. Para cumplir tal propósito la estrategia de argumentación será la siguiente: en primer lugar, se explicará de qué manera el proyecto ontológico de Gadamer requiere desarrollar un concepto de «comprensión» en términos de acuerdo que, a la vez de afirmar la pertenencia del intérprete a la «cosa misma» (*die Sache selbst*) que comprende, necesita introducir un momento de «distancia» (*Abstand*) que asegura que la diferencia y especificidad de lo comprendido no se disuelve en el horizonte del intérprete. En segundo lugar, se describirá cómo la confrontación de la hermenéutica con la crítica de las ideologías, primero, y la filosofía social norteamericana, después, motivaron que Gadamer se percatara de la aporía de pensar la distancia que exige la comprensión en términos de «distancia histórica» y, en cambio, le hicieron percatarse de la necesidad de pensar aquella en términos de praxis social y solidaridad (al mismo tiempo que se aclarará que el concepto gadameriano de solidaridad no se refiere a una comunidad armónica y no dividida). En tercer lugar, se esbozarán las posibles

---

<sup>11</sup> H.-G. Gadamer, *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, p. 99.

consecuencias que esta reformulación y aclaración del proyecto de una hermenéutica filosófica tendrían para la discusión contemporánea en ética y filosofía política acerca del reconocimiento del otro.

## **2.- El Proyecto de la Hermenéutica Filosófica: Hacia una Ontología de la Comprensión**

A pesar de que algunos intérpretes de Gadamer señalan la presencia de indicios que apuntan a una posible génesis política de la hermenéutica filosófica —ya sea como la elaboración posterior de una seminal justificación pseudo platónica del totalitarismo Nazi<sup>12</sup> o, en el otro extremo del espectro político, como una teoría de la comprensión inspirada en la defensa comunitaria del bien común opuesta al modelo liberal de sociedad basado en el individualismo hobbesiano<sup>13</sup> — las razones que aportan son demasiado generales o circunstanciales como para describir a partir de ellas la estructura principal del proyecto de la hermenéutica filosófica. Por un lado, las precarias condiciones políticas y económicas de la Alemania de entreguerras, humillada y empobrecida por el Tratado de Versalles, afectaron a toda una generación de

---

<sup>12</sup> La interpretación que acusa a Gadamer de colaborar activamente con el nazismo proviene principalmente del libro de Teresa Orozco, *Platonische Gewalt: Gadamer's Politische Hermeneutik in der NS-Zeit* (Hamburg: Argument Verlag, 1995), y basa su argumento en el hecho de que Gadamer escribió sobre Platón durante el régimen Nazi, así como haber impartido clases a los prisioneros de guerra franceses durante la Segunda Guerra Mundial. Debido a que Gadamer se especializó en Platón mucho antes del ascenso de Hitler al poder (1933), el argumento de Orozco termina por ser sumamente endeble. Si desea conocerse una interpretación similar a la de Orozco véase el artículo de Richard Wolin, "Nazism and the complicities of Hans-Georg Gadamer: Untruth and Method" (*The New Republic*, Mayo 15, 2000, pp. 36-45).

<sup>13</sup> La postura que ve en el origen de *Verdad y método* una defensa del *sensus communis*, interpretado como bien común, frente a las filosofías políticas de la modernidad se encuentra sobre todo en la obra de Robert Sullivan, quien en el artículo de Gadamer "Platón y los poetas" cree encontrar una crítica al atomismo imperante en las sociedades contemporáneas: "La hermenéutica de Gadamer tiene como propósito indicar que la comunidad no se basa en el interés común de un agregado de individuos, porque eso sería confundir la comunidad con muchas otras organizaciones modernas", Robert Sullivan, "Gadamer's early and distinctively political hermeneutics" en Lewis E. Hahn (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer. The library of living philosophers vol. XXIV*, Open Court, Chicago, Illinois, 1997, p. 249.

pensadores, y no sólo a Gadamer, de una manera que no necesariamente los inclinaba a la participación política. Antes bien, provocaban que vieran a ésta con no poco desdén y escepticismo, solamente atemperados por una nostalgia de la *polis* griega que ciertamente no compartía Gadamer.<sup>14</sup> Por otro lado, si bien algunas investigaciones de Gadamer en torno a la filosofía política platónica (como “Platón y los poetas”) se *publicaron* en un año propicio (1934) para que se los interpretara ya sea como un apoyo o como una crítica a la disolución del Estado de derecho y a la consolidación del régimen Nazi eso no significa que Gadamer los escribiera *expresamente* para defender una u otra causa, como él mismo precisa: “[Los filósofos] No somos periodistas. Frecuentemente escribimos con años de anticipación, así que lo que se publica no necesariamente refleja la situación política e histórica del año de publicación. Esto puede llevar a malentendidos. Sullivan no toma en cuenta que el tópico que me motivó a escribir ‘Plato und die Dichter’ era la fe en la cultura o las esperanzas culturales de la clase intelectual de la República de Weimar. En aquellos días aún creíamos que con el tiempo aprenderíamos algo de democracia [...] Mi verdadero propósito se convirtió en elevar la categoría filosófica de las humanidades, no porque la filosofía sea una ciencia y una teoría de la ciencia, sino porque abarca la totalidad de la experiencia vital. En esa

---

<sup>14</sup> Como señala Grondin en su extraordinaria biografía de Gadamer: “Esta circunstancia (las condiciones de vida en Alemania después de la Primera Guerra Mundial) alimentaba entre los intelectuales, entre los que se contaba Gadamer, un cierto cinismo que los colocaba en una posición de *outsiders* burlones. En esa época de penuria inmediate se acababan a uno por sí solas las ganas de comprometerse políticamente. La política había perdido credibilidad. En esa situación sólo importaban la filosofía y la poesía [...] entre los colegas de Gadamer en el campo de la filosofía antigua se extendió una ola de nostalgia de la *polis* griega. ¿Era tan incomprensible en una época de decadencia de la consciencia de Estado?” Añoranza por la comunidad no dividida a la que Gadamer respondía en estos términos: “«En general, yo era el tímido algo torpe, uno que no pertenecía del todo al grupo y que, por supuesto, no compartía tampoco totalmente ese específico entusiasmo de una nostalgia democrática proyectada retrospectivamente a la antigüedad»”, Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, pp. 198-200.

medida los acontecimientos políticos y, de manera similar, el arte y la poesía, y en general la creación humana de la cultura, nos hacen tener nuevas experiencias.”<sup>15</sup>

La extensa cita de Gadamer es útil para mostrar que, si bien no se excluye a la política del ámbito general de la experiencia humana del cual debe dar cuenta la filosofía, las miras de la hermenéutica apuntaban a un ámbito más vasto que el de la arena política; e incluso la descripción fenomenológica de la experiencia política no desempeñará un papel primordial en la composición de *Verdad y método*. Cuando se describe la génesis y desarrollo de la hermenéutica filosófica desde la perspectiva de la filosofía social o política se suele pasar por alto —o se le concede escasa importancia— que el propósito original de Gadamer era, como él mismo reconoce, asentar la legitimidad cognitiva de las ciencias del espíritu frente a la pretensión de elevar los métodos de investigación empírica provenientes de las ciencias naturales al rango de únicos criterios posibles de verdad y racionalidad para toda forma de conocimiento. En ese sentido, la obra gadameriana abreva de la tradición de la filosofía alemana, que se remonta al Idealismo, la cual se empeña en mostrar que hay un tipo de verdad que no sólo no se ciñe a la visión abstracta y fragmentaria que ofrece el entendimiento abstracto, sino que incluso hace posible a este último debido a que se refiere a una relación con el mundo más fundamental y comprensiva.

Sin embargo, a diferencia de quienes defienden la no reductibilidad de las humanidades frente a las ciencias positivas mediante la afirmación del sentimiento y lo inefable, Gadamer no abjura de la racionalidad, sino que el camino por medio del cual afirma la especificidad de la «verdad» de las ciencias del espíritu consiste en mostrar que un análisis minucioso del proceder de éstas pone de manifiesto que nuestro modo de relacionarnos con el mundo se asienta en un fundamento ontológico, inadvertido

---

<sup>15</sup> H.-G. Gadamer, “Reply to Robert R. Sullivan”, en L.E. Hahn (ed.), *op. cit.*, pp. 256-257.

para los defensores del carácter universal y único de las ciencias positivas. En otras palabras, la defensa gadameriana de la «verdad» presente en las ciencias del espíritu será ontológica.

Esto quiere decir, en primer lugar, que el hecho de que éstas no dispongan de criterios de verificación empírica, ni de métodos puramente cuantitativos que puedan aplicarse prescindiendo de las características singulares del contexto de investigación no es señal de que las ciencias del espíritu estén condenadas al relativismo debido al carácter subjetivo del juicio del intérprete, sino que el perspectivismo, la particularidad y la contingencia con las que tienen que habérselas indican un modo de relacionarse a su objeto distinto al que propone el ideal metodológico de las ciencias positivas. Mientras éste arguye que la objetividad de la investigación sólo puede garantizarse si se adopta la postura de un observador neutral distanciado de su objeto de estudio, la descripción gadameriana del modo de proceder de las humanidades pone de manifiesto que éstas siempre presuponen necesariamente la pertenencia del intérprete a su objeto; imbricamiento que, lejos de significar un obstáculo para el conocimiento, es la única forma plausible de captar el sentido de aquello que se interpreta.

Gadamer justifica la pertenencia ineludible del intérprete a su objeto en toda pretensión cognitiva de las ciencias del espíritu mediante la introducción de los conceptos de «prejuicio», «autoridad», «tradicición» y «horizonte». Siempre que el intérprete se aproxima al asunto concerniente a su investigación lo hace con base en diversos presupuestos, de los que difícilmente se percató de manera reflexiva, que guían el sentido de su investigación: señalan cuáles son las preguntas pertinentes acerca del fenómeno que se estudia, cuál es el paradigma metodológico más apropiado para responderlas y cuáles son los criterios de racionalidad para distinguir qué tipo de respuestas son aceptables y cuáles no lo son. Estos “modos de tener por verdadero” que

condicionan el sentido de la interpretación son los «prejuicios» (entendidos como “juicios previos”, no como “opiniones infundadas”), los cuales no forman un conjunto de enunciados aislados que condicionen dogmáticamente el sentido de la interpretación, haciendo innecesarias la reflexión y la autonomía de juicio, sino que tales prejuicios son la indicación de que, en tanto seres históricos, no disponemos de un “punto cero” desde el cual pudieran elegirse las herramientas metodológicas más precisas para, posteriormente, hacer frente al mundo y construir una esfera de significados precisos por medio de los instrumentos cognitivos escogidos de antemano. Por el contrario, siempre nos encontramos en el fluir continuo de un entramado histórico, lingüístico y social de textos, puntos de vista, relaciones de producción, prácticas sociales que condicionan el modo de referirnos al mundo y cuyo sentido, a su vez, se transforma en la acción humana. A esa inserción en la continuidad dinámica del sentido es lo que Gadamer entiende por «tradición», por lo que no debe verse en ella la afirmación de una forma de vida sancionada por la costumbre y, por ende, ajena a la crítica. Más bien, el concepto de tradición, tal y como lo emplea Gadamer, es de índole formal: enfatiza que todo sentido, incluso cuando es crítico, no surge mediante generación espontánea, sino que es parte de una transmisión de sentido más amplia que no conoce una génesis primordial, ni un desenlace último en el que no habría lugar para el equívoco.<sup>16</sup> Este

---

<sup>16</sup> Paul Ricœur se percató bastante bien de que el concepto gadameriano de tradición no puede equipararse sin más al contenido material de las creencias de una comunidad. Por lo que habría que distinguir entre tres sentidos del concepto, siendo el primero el más cercano a la noción formal de tradición que asocio a la hermenéutica de Gadamer: 1) Tradición como *tradicionalidad*, es decir, un encadenamiento de la sucesión histórica. La historia no está constituida por intervalos muertos y separados entre sí, sino que la historia es una *continuum* de transmisión de sentido que designa la correlación entre los efectos de la historia y nuestra conciencia de ser afectados por el pasado. 2) Tradición como *el contenido material* (los significados) *que nos transmiten las tradiciones*. En este sentido, la tradición apunta al hecho de que, dada la estructura lingüística de la comunicación, siempre somos herederos de contenidos simbólicos, culturales, etc. Nunca somos innovadores absolutos. 3) Tradición como *pretensión de verdad*, el hecho de que, en el diálogo, una pretensión de sentido sea tenida por

carácter fluido y finito de la tradición<sup>17</sup> muestra que carecemos del punto de vista de la totalidad, desde la cual sería posible resumir todos los puntos de vista acerca de los objetos, debido a que toda interpretación tiene lugar desde un horizonte de inteligibilidad.

En segundo lugar, el análisis del modo de proceder de las humanidades le permite a Gadamer hacer la transición a la hermenéutica filosófica. Si es posible mostrar que aquéllas se refieren a una forma de conocimiento en la que no hay separación entre sujeto y objeto, entonces es posible sacar a la luz una forma de situarse dentro del mundo que no puede describirse en términos de la relación a distancia que guarda un observador neutral respecto a su objeto de investigación, sino como la vinculación y la remisión inescapables de todo sentido (incluso cuando éste se refiere a la construcción de la identidad individual) a un plexo de referencias simbólicamente estructurado y en permanente construcción. En otras palabras, Gadamer emplea la revisión del modo de proceder de las humanidades no para erigir un modelo epistemológico que rivalice con el del ideal metodológico de las ciencias positivas, sino para desarrollar una ontología capaz de romper con la idea de que la epistemología es la última palabra acerca de nuestra relación con el mundo y, por ende, acerca de las nociones de verdad y de racionalidad.

---

verdadera hasta que se haga valer un argumento mejor. Esta distinción se basa en que toda transmisión de sentido (las tradiciones), en tanto proposiciones con sentido, son también modos de “tener-por-verdadero” (creencias, convicciones, persuasiones, etc.) Paul Ricœur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, 1996, pp. 958-970.

<sup>17</sup> Lejos de ser monolítica, la unidad de la tradición es, más bien, similar al wittgensteiniano «parecido de familia» que da unidad a un juego de lenguaje. La analogía que emplea Wittgenstein entre la madeja de hilo y el juego de lenguaje puede utilizarse también para explicar la transmisión de sentido que describe la tradición: así como “la robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras” (L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, UNAM-Crítica, Barcelona, 1988, § 67, p. 89), la tradición no designa un saber originario y oculto que domine al presente, sino la superposición continua de sentidos.

Así pues, el proyecto de Gadamer se concibe como una ontología que pretende “descubrir y hacer consciente algo que la mencionada disputa metodológica acabó ocultando y desconociendo, algo que no supone tanto limitación o restricción de la ciencia moderna cuanto un aspecto que le precede y que en parte la hace posible.”<sup>18</sup> Esto último significa que la validez de todo criterio de verificación empírica, así como de los modelos de racionalidad mediante los cuales es posible orientarse dentro del mundo, presuponen el dominio implícito (“*the know-how*”, podría aventurarse) y la pertenencia a un horizonte de inteligibilidad, holísticamente estructurado, dentro del cual los objetos y las acciones adquieren sentido por su referencia a otros objetos y prácticas del horizonte de inteligibilidad. A ese modo de orientarse dentro de ese plexo de referencias Gadamer lo denomina «comprensión» (*Verstehen*).

Al hacer de la comprensión la piedra de toque de su ontología Gadamer se adscribe —como se describirá más adelante— a la «hermenéutica de la facticidad» desarrollada por Heidegger<sup>19</sup>, la cual insiste, llevando la fenomenología husserliana hasta sus últimas consecuencias, que toda vivencia está ya siempre provista de un sentido; es decir, no hay que esperar a que nuestra conciencia clasifique los datos sensoriales dentro de categorías para que a partir de esa síntesis se produzca el significado, sino que inmediatamente estamos frente a “algo” una casa, una sonata, una fábrica, etc.. En la medida que tal significatividad es inmanente a la vida, y no el resultado de adoptar un punto de vista teórico, Heidegger la describe en términos de «comprensión», entendida como la orientación práctica dentro de una red compleja de remisiones de sentido. Al hacer de la comprensión el modo originario de encontrarse

---

<sup>18</sup> H.-G. Gadamer, VM, p. 11.

<sup>19</sup> El propio Gadamer reconoce, con Heidegger, que la hermenéutica de la facticidad pone al descubierto la finitud de la subjetividad y por ese motivo “la «hermenéutica de la facticidad» significa una transformación del sentido de la hermenéutica”, *Verdad y Método II*, p. 323



situado en el mundo, la hermenéutica deja de entenderse únicamente como el conjunto de principios empleados para la comprensión de textos para convertirse en una ontología hermenéutica<sup>20</sup> que desempeñe el papel de hilo conductor de la investigación fenomenológica, lo que significa proporcionar un esclarecimiento originario de la significatividad en la que estamos ya siempre inmersos: “La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender.”<sup>21</sup>

En *Ser y tiempo* Heidegger profundiza, ahora por medio de la analítica existencial del *Dasein* en la idea de que la comprensión es el movimiento originario de la existencia en el que se abre el horizonte de significatividades, situación fáctica a la que Heidegger denomina “estar abierto a posibilidades.”<sup>22</sup> Ahora bien, con frecuencia se hace caso omiso de este modo originario de estar en el mundo que es la comprensión,

---

<sup>20</sup> Como afirma Greisch: “Lo que busca Heidegger es inventar una nueva mirada sobre los fenómenos que sea sinónimo de comprensión. ¿Cuál puede ser esta mirada? En la última clase del curso [del *Kriegnotsemester* de 1919] introducirá la palabra decisiva : «intuición hermenéutica». Se comprenderá entonces que la tierra prometida de la razón [...] permite acceder a una fenomenología calificada de hermenéutica”, Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'hermeneutique heideggerienne (1919-1923)*, Cerf, París, 2000, p. 42.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (Ga, 63), Alianza Universidad, Madrid, 1999, § 3, p. 15/33.

<sup>22</sup> Nunca se insistirá demasiado en que las «posibilidades» a las que se refiere Heidegger no son simplemente una posibilidad lógica, ni un paso de la potencia al acto, sino que son el conjunto de orientaciones plurales (no necesariamente reflexivas) presentes en situaciones y relaciones reales. Como bien ejemplifica Dreyfus: “si el trabajo de un alumno no está terminado a tiempo, puede trabajar toda la noche, pedir prórroga, emborracharse, irse de la ciudad, etc., pero no puede hacerse un harakiri. Porque, en primer lugar, esa idea jamás se le ocurriría a un estudiante estadounidense; no es algo que tenga sentido para él. Más aún, dado nuestro mundo de equipos y normas, aunque se enterrara un cuchillo en el vientre con el movimiento exacto, tampoco sería un harakiri”, Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996, p. 209.

olvido presente tanto en la vida cotidiana como en el discurso teórico, por lo que la hermenéutica tiene como tarea ser la exégesis que ponga de manifiesto este trasfondo ontológico que posibilita toda actividad judicativa y proposicional, mostrando que el *Dasein* “es posibilidad yecta de un cabo a otro.”<sup>23</sup> El propósito de esta explicitación hermenéutica, a la que Heidegger denomina «interpretación» (*Auslegung*), es recordar constantemente que sólo hay apertura del mundo en la medida que hay proyección de posibilidades; es decir, que la significatividad se funda en la comprensión: “Pero no es sólo que éste, el mundo, sea *qua* mundo abierto como posible significatividad, sino que es el dar libertad a o intramundano lo que deja libertad a este ente, al ‘ser ahí’ [*Dasein*], para sus posibilidades.”<sup>24</sup>

¿De qué manera se vale Gadamer de esta ontología de la comprensión para reivindicar el tipo de verdad característico de las humanidades? Al concebir la comprensión como el modo primordial de habérselas dentro de un horizonte de sentidos plurales holísticamente estructurado, la ontología de Heidegger mostró que explicar o entender algo no consiste en ir más allá del plexo de referencias en el que estamos situados para poder conocer así la esencia verdadera de las cosas. Por el contrario, la imposibilidad de encontrar proposiciones ahistóricas y auto-evidentes a partir de las cuales pueda deducirse el *explanandum*, lejos de condenar a las humanidades al relativismo, son las condición de posibilidad de toda significación; es decir, si es posible entender algo es porque que toda explicación se desenvuelve en un contexto de comprensiones previas y acuerdos tácitos que ya comparten tanto el *interpretandum*

---

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, México, FCE, 1994, § 31, p. 161.

<sup>24</sup> *Ibidem*, § 31, p. 162. Como apunta Grondin: “La hermenéutica es para Heidegger un ejercicio de *Aufklärung*. Su intención es poner en claro, destruir, si así se prefiere, los ídolos que le impiden al *Dasein* una justa apropiación de sí mismo [...] Me parece que tal es el sentido preciso que debe dársele al proyecto hermenéutico en la arquitectura sistemática de *Ser y tiempo*”, Jena Grondin, “L’herméneutique dans *Sein und Zeit*”, en J. F. Courtine, *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, París, 1996, pp. 191 y 192.

como el *interpretans*. Como reconoce Gadamer: “En Heidegger asistimos a una valoración ontológica del problema de la estructura de la comprensión histórica [...] Esto significa que ni el cognoscente ni lo conocido están «ónticamente» y simplemente «subsistentes», sino que son «históricos», es decir, que tienen el modo de ser de la historicidad [Con ello] la comprensión propia de la hermenéutica recibe también una nueva dimensión y un alcance universal. El fenómeno y la problemática de la «afinidad» que la escuela histórica no sabía justificar tendrá seguidamente un significado concreto, y la tarea propiamente dicha de la hermenéutica será precisamente la de aprehender para sí este significado que es el suyo.”<sup>25</sup>

Hasta aquí pareciera como si Gadamer se limitara a aplicar los resultados de la ontología heideggeriana al ámbito de la hermenéutica histórica. Sin embargo, al reconocer en *Verdad y método* la importancia de Heidegger para la hermenéutica, Gadamer súbitamente introduce un giro importante que lo distancia de su maestro: “Heidegger sólo entra en la problemática de la hermenéutica [...] con el fin de desarrollar [...] la preestructura de la comprensión. Nosotros, por el contrario, perseguiremos la cuestión de cómo, una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión.”<sup>26</sup> Lo que hará Gadamer es mostrar cómo la estructura general de la comprensión se concretiza en la comprensión histórica, para lo cual retoma la descripción heideggeriana del círculo hermenéutico, según la cual nuestra relación práctica y cognitiva con los objetos parte siempre de presuposiciones inevitables que no sólo no pueden extirparse por medio de la reflexión, sino que posibilitan la inteligibilidad de toda manifestación. Ahora bien, la explicitación de esa situación

---

<sup>25</sup> H-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 75-77.

<sup>26</sup> VM, 331/ GW 1, 270.

fáctica no garantiza que la historicidad de la comprensión sea la manera correcta de aproximarse a la cosa misma (pues podría ser perfectamente posible que muchas de las orientaciones que recibimos de nuestra situación histórica imposibiliten una comprensión adecuada). Mostrar que la historicidad de la comprensión se refiere a la verdad y no a una apreciación subjetiva es la tarea de la hermenéutica de Gadamer. Es posible percibir este cambio de orientación si nos percatamos de que para Gadamer el círculo hermenéutico no significa únicamente, como ocurre en Heidegger, el hecho de que toda interpretación presupone anticipaciones de sentido dadas por la comprensión, sino que el autor de *Verdad y método* lo concibe además como la coherencia del todo y las partes —entendido como el proceso continuo en el que la proyección inicial del sentido de un texto que realiza el intérprete se revisa a la luz de una comprensión más coherente del todo<sup>27</sup> —, con lo que el círculo hermenéutico desempeña el papel de “criterio para la corrección de la comprensión”<sup>28</sup>, postura que probablemente Heidegger hubiera interpretado como una violación al carácter fenomenológico de la circularidad a la que se refería.

Es en este momento donde Gadamer trastoca, una vez más, los límites definitorios del concepto de «comprensión». Si el círculo hermenéutico es esencialmente el círculo entre el todo y las partes, entonces la comprensión no se puede entender única o primordialmente como «proyección de posibilidades», en la que el

---

<sup>27</sup> Escribe Gadamer: “El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo [...] La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por su puesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido”, *Ibidem*, 333/272.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 361/296.

movimiento fundamental de la existencia se vuelca hacia el futuro<sup>29</sup>, porque si bien en la interpretación de textos hay una proyección del sentido del todo la continua revisión del proyecto inicial tiene como consecuencia que la comprensión a partir de la cual ésta se realiza no pueda describirse primordialmente como referencia al futuro, sino como la mediación histórica del pasado con el presente, de la cual incluso cabrá decir que el papel predominante lo desempeña la pertenencia del intérprete al pasado.<sup>30</sup> Esto se debe a que tanto la proyección inicial como las sucesivas revisiones no pueden partir de un punto cero e imponer al texto la interpretación que más les plazca; por el contrario, tienen que hacerse cargo de las anticipaciones y expectativas de sentido pre-reflexivas que intervienen en toda aproximación a la «cosa misma» (*die Sache selbst*).

Debido a la inescapable inserción del intérprete a un horizonte de sentido que condiciona el modo de referirse al texto, así como al concomitante esfuerzo por hacerse conscientes de ese condicionamiento (ambos aspectos tomados en su conjunto forman lo que Gadamer denomina «conciencia de la historia efectual» [*Wirkungsgeschichte Bewußtsein*]) la hermenéutica concibe la comprensión (*Verstehen*) como «acuerdo» (*Verständigung*): “el objetivo de toda comprensión y de todo consenso montado sobre ella es el acuerdo en la cosa misma [...] en cuanto que intenta una concordancia llena de sentido entre las dos tradiciones en las que se encuentra, esta hermenéutica continúa

---

<sup>29</sup> Como la comprensión es una permanente proyección hacia posibilidades propias, la existencia, según Heidegger, tiene que concebirse como un movimiento dirigido hacia esas mismas posibilidades; es decir, hacia el futuro, a partir del cual se entiende la esencia temporal del *Dasein*: “El *Dasein* llega hasta sí mismo, anticipando su poder ser. En este llegar hasta sí mismo anticipando una posibilidad, el *Dasein* es, en un sentido originario, futuro [*zukünftig*]”, M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, § 19, 375/319.

<sup>30</sup> Esto no significa que en Heidegger esté ausente la reflexión sobre la historicidad. Por el contrario, la proyección de posibilidades se constituyen como tales en el seno de una situación fáctica previa a toda actividad consciente, con lo que se le da a la historicidad el rango de estructura de la existencia.

esencialmente la generalizada idea anterior de ganar en la comprensión un acuerdo *de contenido*”.<sup>31</sup>

Esto no quiere decir, al menos en un primer momento, que la comprensión hermenéutica se equipare a una teoría consensual de la verdad. Más bien es consecuencia de la concepción circular de aquélla: si el intérprete está ya siempre formado por su pertenencia a tradiciones de las cuales recibe los juicios previos (*Vorurteile*) que condicionan su orientación significativa dentro del mundo, ¿cómo es posible comprender las manifestaciones de sentido —como lo son los textos— que no son producto de la conciencia del intérprete, ni de su presente histórico? Afirmar que aquello que se comprende posee en sí mismo un sentido independientemente de toda tradición y, por ende, de la perspectiva del intérprete sería una contradicción con los principios básicos de la ontología fenomenológica; lo mismo ocurriría con la idea de que la comprensión es un proceso en el que la objetividad de la interpretación se alcanza mediante la aprehensión de las intenciones del autor al momento de producir su obra. Ambas concepciones de la comprensión cometen lo que Gadamer denomina «ingenuidad de la reflexión»<sup>32</sup>, la cual supone que la conciencia reflexiva es absolutamente libre para cumplir su actividad primordial: la objetivación de todo aquello a lo cual se dirige, sin que la historia, el lenguaje o la intersubjetividad condicionen este ejercicio. Por el contrario, al asumir que el intérprete está inmerso en horizontes de sentido que desbordan y al mismo tiempo posibilitan su capacidad

---

<sup>31</sup> VM, 362/ GW1, 297-298.

<sup>32</sup> H.-G. Gadamer, “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, en Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 107 y ss.

reflexiva<sup>33</sup>, la comprensión sólo es posible como un acuerdo sobre la «cosa misma», la cual substituye a la *mens auctoris* como ámbito privilegiado de la hermenéutica. La descripción de la comprensión en términos de acuerdo se debe a que al tratar de comprender el sentido de un texto (por ejemplo, la idea de «justicia» en la *República* de Platón) el intérprete siempre se aproxima a la expectativa de sentido que la obra plantea desde los prejuicios de su propia tradición. Pero este acercamiento no es un proceso lineal en el que se dé por descontado que la noción platónica de justicia es idéntica a la de un intérprete del siglo XXI, pues el horizonte de éste está moldeado por condicionantes históricas ajenas al texto platónico (el surgimiento de la sociedad de masas, la democracia representativa, la escisión entre las esferas de lo público y lo privado); es decir, la comprensión es el encuentro de dos tradiciones separadas por horizontes distintos, pero unidos en su referencia a un mismo asunto (en este caso, la justicia). En otras palabras, en la comprensión “existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza”<sup>34</sup> que no puede resolverse mediante la entrega sin reservas al pasado (pues no es posible reconstruir ni volver a la eticidad en la que se gestó la *República*), ni por medio de la primacía del presente (como hacen aquellas interpretaciones que tachan a Platón de defender un sistema totalitario, el cual es un fenómeno característico del siglo XX). Más bien, la comprensión es el continuo vaivén entre la proyección y la revisión de expectativas en el que se busca alcanzar un “acuerdo”, el horizonte más propicio para entender desde nuestra tradición la expectativa de sentido de Platón referente a la justicia. Este «acuerdo» se encuentra en

---

<sup>33</sup> Como escribe Gadamer: “La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica”, VM, 344/ GW1, 281.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 365/ 300. Como agrega Gadamer ahí mismo: “La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio (Zwischen) es el verdadero topos de la hermenéutica*”.

la base de la idea gadameriana de que “*comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos*”.<sup>35</sup>

Ahora bien, en el seno de esta discusión ontológica acerca de cómo acontece la comprensión emerge un problema que posteriormente será de vital importancia para entender el sentido político de la hermenéutica de Gadamer. Al pensar la comprensión en términos de acuerdo, Gadamer es capaz de defender la universalidad (en tanto presupuesto ontológico irrebasable) del concepto de comprensión sin equipararla a una operación mental mediante la cual se captan con objetividad los estados mentales del autor, pero en esta idea hay una dificultad latente que no pasa inadvertida para el propio Gadamer: ¿cómo saber si lo que el intérprete considera un esfuerzo por alcanzar la situación hermenéutica propicia para alcanzar la «fusión de horizontes» no es realmente un autoengaño, un subterfugio mediante el cual se imponen arbitrariamente las opiniones del intérprete al texto en cuestión? En otras palabras, la hermenéutica debe esquivar el escollo crucial de “no introducir directa y acríticamente nuestros propios hábitos lingüísticos [sino] estar abierto a la opinión del otro o a la del texto [porque] una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto”.<sup>36</sup> El riesgo permanente de que en la comprensión el polo de la familiaridad termine por eliminar toda extrañeza no debe menospreciarse como si fuera un defecto de la interpretación que pudiera eliminarse mediante la adopción de alguna estrategia metodológica; por el contrario, si realmente toda alteridad quedara subsumida en el horizonte de los propios prejuicios, el proyecto de la hermenéutica filosófica quedaría condenado a un fracaso rotundo porque la tesis hermenéutica básica

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 377/311.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 334-335/ 273-274.



de que es “el horizonte situacional el que constituye la verdad de un enunciado”<sup>37</sup>, en torno a la cual gira la idea de que la pluralidad y polisemia de todo sentido son el modo de manifestarse de la cosa misma (y no obstáculos para el conocimiento), sería falsa debido a que en realidad toda atribución de sentido se basaría en la actividad judicativa mediante la cual la autoconciencia puede asignar significados unívocos a las cosas.

Consciente de este problema Gadamer introduce el concepto de «distancia en el tiempo» y la afirmación de la lingüisticidad de la comprensión para explicar de qué manera la comprensión mantiene siempre la apertura a la alteridad. La «distancia en el tiempo» no es un precepto metodológico, sino parte integral del acontecer de la comprensión consistente en la distancia histórica entre el horizonte del intérprete y el del texto. Esta distancia, que en la hermenéutica clásica se consideraba como un obstáculo para la comprensión al impedir la aprehensión de las intenciones originales del autor, desempeña en la hermenéutica gadameriana el papel de “instancia crítica” dentro de la pertenencia del intérprete a la tradición que posibilita la apertura hermenéutica a la alteridad mediante la distinción entre «prejuicios habilitantes» —en los que la expectativa de sentido del texto no es eliminada por la imposición arbitraria de las opiniones propias— y los «prejuicios inhabilitantes» —en los que toda extrañeza se elimina—: “La distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas [...] Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los juicios *falsos* que producen *malentendidos*. En este sentido, una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia histórica”.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> H.-G. Gadamer, “¿Qué es la verdad?”, en VM II, p. 59.

<sup>38</sup> VM, 368 y 369/ GW 1, 303 y 304.

No obstante su atractivo inicial, el recurso a la «distancia en el tiempo» como garante de la finitud de la comprensión, así como de la apertura de la experiencia, presenta profundas tensiones para la hermenéutica gadameriana. La principal aporía es que parece haber buenas razones para argüir que en ésta la experiencia de lo extraño termina siempre por ser subsumida en una universalidad más alta, por lo que la opinión del otro o la del texto quedaría encerrada en el círculo de las posiciones preconcebidas del intérprete; conclusión que tentativamente se sigue de párrafos de *Verdad y método* en los que Gadamer arguye que: “[la fusión de horizontes] significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro”<sup>39</sup>. Es decir, a pesar de que Gadamer se esfuerza por conjurar la “tentación hegeliana” de recurrir al «saber absoluto»<sup>40</sup>, en el que la verdad es un proceso de continua negación de determinaciones finitas que se realiza plenamente en el devenir histórico, parece ser que la hermenéutica filosófica —y en especial su idea de comprensión en términos de acuerdo— necesita presuponer la historicidad de la experiencia como una totalidad en la que pasado y presente preservan su diferencia sólo como momentos de la unidad del *continuum* histórico. Tal vez podría pensarse que la finitud de la comprensión, implícita en el carácter horizontal de ésta, es suficiente para exorcizar el fantasma del saber absoluto. Sin embargo, al concebir la comprensión como una mediación entre pasado y presente en la que se alcanza un acuerdo sobre la «cosa misma» que plantea una expectativa de sentido, Gadamer tarde o temprano tiene que explicar cómo se produce este proceso de convergencia de horizontes, y en el que al mismo tiempo se preserva su diferencia. Y una vez que se excluye la actividad de la

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, 375/ 310.

<sup>40</sup> Como escribe Gadamer: “La afirmación de que la historia efectual puede llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa autotransparencia y se elevaría así a la altura del concepto”, *Ibidem*, 372/ 306. Cursivas mías.

conciencia reflexiva y la “intención original” del autor como presuntos motores de este proceso, parece que Gadamer no tiene más opción que presuponer que la historia es una totalidad que asegura la continuidad entre pasado y presente, así como la pauta para distinguir la diferencia específica de cada situación, impidiendo la aplicación arbitraria de los «prejuicios inhabilitantes» del intérprete. Como advierte Pannenberg: “Eso significa que el texto sólo puede entenderse en conexión con la totalidad de la historia que vincula el pasado con el presente, y no sólo con lo que existe actualmente, sino también con el horizonte del futuro a partir de lo que es posible en el presente, pues sólo a la luz del futuro se esclarece el significado del presente [...] Sólo de esa manera el pasado y el presente preservan sus respectivas unicidad y diferencia históricas dentro del horizonte de comprensión. Sin embargo, ambos se preservan únicamente como momentos que entran en la unidad de una continuidad comprensiva de la historia que las abarca”.<sup>41</sup>

La importancia que Gadamer le concede a esta objeción se advierte en la constante preocupación de aquél por distinguir la conciencia histórico-efectual de la fenomenología del espíritu hegeliana: “La filosofía del espíritu de Hegel pretende lograr una mediación total de historia y presente [...] Hegel pensó hasta el final la dimensión histórica en la que tiene sus raíces el problema de la hermenéutica. En consecuencia nos veremos obligados a determinar *la estructura de la conciencia de la historia efectual* en relación con Hegel y en confrontación con él”.<sup>42</sup> La vía que toma Gadamer para distanciarse de Hegel consiste en afirmar que la apertura de la experiencia en la que el

---

<sup>41</sup> Wolfhart Pannenberg, “Hermeneutics and universal history”, en Brice Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and modern philosophy*, SUNY, Albany, 1986, p. 135.

<sup>42</sup> VM, 420/ GW1, 351-352.

hombre se hace consciente de su finitud<sup>43</sup> posee un carácter lingüístico: “La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú”.<sup>44</sup> Al pensar la apertura de la experiencia en términos de lenguaje, especialmente como diálogo, Gadamer presume que será capaz de mostrar que la interpretación histórica que se produce en medio de la distancia en el tiempo es siempre plural, polisémica y abierta a nuevas expectativas de sentido, lo cual cancela toda posibilidad de interpretar la fusión de horizontes como una ascensión progresiva tendiente a una mediación total entre pasado y presente. En otras palabras, Gadamer pretende afirmar mediante la lingüisticidad de la comprensión la imposibilidad fáctica de ir más allá del «mal infinito» hegeliano.

A mi juicio, esta tensión entre la preservación de la expectativa de sentido que nos interpela, para lo cual “tiene que haberse hecho valer en su propia alteridad”, y la exigencia latente de una totalidad de índole hegeliana será de suma importancia al momento de discutir las implicaciones de la hermenéutica gadameriana para la filosofía política, especialmente en lo que toca a las polémicas en torno al multiculturalismo y al reconocimiento del otro. Esto se debe a que si bien la discusión en torno a la fusión de horizontes y la distancia en el tiempo se expresa en *Verdad y método* en términos de hermenéutica histórica el propósito fundamental es, recuérdese, de índole ontológico: mostrar que la comprensión es el modo primordial de referirse al mundo. En esta medida la hermenéutica posee un alcance universal del que carece el método, pues todo comportamiento provisto de sentido se sustenta en la familiaridad no temática del

---

<sup>43</sup> Escribe Gadamer; “La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentran su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora”, *ibidem*, 433/363.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 434/363.

intérprete con un entramado de significados, reglas y prácticas en el que se ha formado. Es decir, a pesar de que originalmente la formulación de la propuesta hermenéutica carece de toda intención o sentido político explícitamente formulados, la asunción de la universalidad de la hermenéutica, así como la conciencia de las tensiones que ésta encierra, puede proporcionar un punto de vista útil para plantear preguntas tales como ¿de qué manera abrir el espacio público a nuevos miembros cuya identidad y exigencias son distintas a las del *ethos* vigente?, ¿hasta qué punto y en qué contextos la reivindicación de la diferencia cultural es compatible o no con las instituciones liberales de corte universalista propias de las democracias representativas?, ¿cómo evitar caer en una «cultura de la queja» en la que la reivindicación de las “víctimas” socava la posibilidad misma de la cohesión social?

Hay quienes afirman que ya en la idea de la comprensión como una «fusión de horizontes» en la que se preserva la diferencia de lo ajeno es posible encontrar los elementos necesarios para la construcción de una teoría social en la cual el diseño institucional y la construcción de principios de justicia se mantengan permanentemente abiertos a la interpelación de los excluidos. Por ejemplo, Georgia Warnke afirma que “la condición de apertura a la diferencia o autonomía de un texto a partir de nuestras propias preconcepciones acerca de él es una conciencia de que tenemos preconcepciones acerca de él, que somos participantes en una historia y tradición continuas que siempre nos conducen a supuestos y expectativas acerca de lo que tratamos de entender [...] El significado de ese reconocimiento en relación a nuestro conocimiento ético es que si vamos a reconocer la otredad en otras culturas y comprensiones éticas, así como en los textos, entonces debemos admitir nuestra falta de neutralidad, nuestras preconcepciones y nuestros sesgos”<sup>45</sup>. Este tipo de juicios se

---

<sup>45</sup> Georgia Warnke, “Hermeneutics, ethics, and politics”, en Dostal (ed.), *op. cit.*, p. 95.

basan en la suposición de que la distancia en el tiempo no sólo se refiere a la forma de alteridad del texto, sino que también puede aplicarse directamente a los discursos ético y político, como sugiere la perspicaz Ingrid Schleiber: “el fenómeno de la distancia opera como un momento hermenéutico también en situaciones de ‘contemporaneidad’: en el encuentro con personas —al conocer personas que hablan otra lengua o provenientes de otras culturas o comunidades— o con la obra de arte. La función hermenéutica de la alteridad y la distancia proporciona un camino mediante el cual la subjetividad es llevada más allá de su necesariamente limitado autoconocimiento”.<sup>46</sup>

Ahora bien, a pesar de que la presente investigación se decantará por juzgar la valía política de la hermenéutica filosófica en términos de su capacidad para ofrecer una interpretación de la praxis social como un espacio plural y abierto a la diferencia, es preciso tomar precauciones respecto a los intentos de encontrar de aplicar directamente las categorías hermenéuticas al ámbito de la política, especialmente si se pretende echar mano de conceptos como «alteridad» o «distancia en el tiempo». En primer lugar, no puede hacerse caso omiso del riesgo presente en la hipótesis de que la «distancia en el tiempo» no consigue preservar la alteridad de las expectativas de sentido que nos son ajenas. Si realmente es imposible la apertura a una interpelación que rompa el círculo de las opiniones previas, entonces nos encontraríamos ante las mismas dificultades que plantea la solidaridad rortyana basada en un «nosotros» “que contrasta con un ‘ellos’ que también está constituido por seres humanos: por la especie errónea de seres humanos”<sup>47</sup>. Es decir, el encuentro con el otro no sería más que una expresión de nuestra autodescripción o de la voluntad de poder, sin que haya espacio para una réplica

---

<sup>46</sup> Ingrid Schleiber, *Gadamer. Between Heidegger and Habermas*, Rowman & Littlefield, Nueva York, 2000, pp. 58-59.

<sup>47</sup> Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 208-209.

que pudiera contar realmente como una voz diferente.<sup>48</sup> En segundo lugar, incluso si la «distancia en el tiempo» fuera suficiente para conjurar el riesgo de la eliminación de la alteridad en el horizonte de los propios prejuicios, habría dificultades para establecer la analogía entre la alteridad del texto y la alteridad de la otra persona en el espacio público, pues cuando Gadamer afirma que la comprensión exige “estar abierto a la opinión del otro o a la del texto”<sup>49</sup>, no es del todo claro si la alteridad del otro se encuentra en el mismo rango ontológico que la del texto o si únicamente se la invoca para ejemplificar la diferencia y unicidad del texto.

Ahora bien, dar respuesta a estas dos tensiones presentes en *Verdad y método* no es un ejercicio secundario respecto al proyecto fundamental de la hermenéutica filosófica, aunque parece ser una discusión propia de la ética y la filosofía política, porque lo que está en juego es el estatuto mismo de la ontología hermenéutica. Si la presunción de la historia como totalidad cerrada que a la larga elimina todo “vaivén entre polaridad y extrañeza” prevalece por encima de toda alteridad, pensada únicamente a partir de la alteridad del texto, entonces nos encontraríamos ante una “ontología estática” incapaz de dar cuenta de la apertura de la experiencia y de someter a revisión sus propios prejuicios. A continuación se describirá cómo a partir del diálogo crítico con las interpretaciones éticas y políticas de su hermenéutica, y cómo, a pesar de los malentendidos de esta confrontación, poco a poco Gadamer se percató de la pertinencia de replantear el proyecto ontológico de la hermenéutica mediante categorías éticas y políticas.

---

<sup>48</sup> Para decirlo en palabras de Kögler: “Si las premisas ontológicas de las que proceden tanto el intérprete como el *interpretandum* son totalmente diferentes no puede ocurrir una fusión en torno a la cosa misma. [...] Eso significa que en la concepción gadameriana el otro se admite metodológicamente como otro sujeto sólo en la medida en que es compatible con nuestras propias premisas ontológicas, H. Kögler, *op. cit.*, p. 141.

<sup>49</sup> VM, 335/ 273.

### 3.- El Encuentro con la Crítica de las Ideologías

Cuando se publicó *Verdad y método* su recepción fue más bien modesta. A pesar de la intensa polémica que Gadamer sostuvo en diferentes ocasiones con Hans Albert, Hirsch y Betti acerca del ámbito de la hermenéutica, de si ésta era o no una actividad metódica y el papel que en ella desempeñaban las intenciones del autor, parecía que la obra de Gadamer estaba destinada a circunscribirse a la discusión en torno al *status* metodológico de las humanidades. Sin embargo, en 1967 Jürgen Habermas, en aquel entonces portavoz del movimiento estudiantil neomarxista, presentó una investigación detallada sobre la comprensión metodológica de las ciencias sociales en la que saludaba a la hermenéutica gadameriana por sentar las bases para superar el cientificismo predominante en las ciencias sociales contemporáneas, aunque al mismo tiempo la objetaba por no introducir criterios universales de reflexividad que hicieran posible emanciparse del peso de la tradición: “el prejuicio de Gadamer a favor de los prejuicios sancionados por la tradición niega el poder de la reflexión [...] La reflexión disuelve la substancialidad porque no sólo confirma, sino que también disuelve las fuerzas dogmáticas. La autoridad y el conocimiento no convergen [...] La reflexión recuerda que el paso de la autoridad junto con la gramática de los juegos de lenguaje fueron dogmáticamente inculcados como reglas para interpretar el mundo y la acción”.<sup>50</sup>

Los estudios en torno al debate entre Gadamer y Habermas son numerosos, y algunos de ellos son excelentes, por lo que no ahondaré en cada uno de los puntos y momentos de la polémica entre ambos. En cambio, la presente investigación se limitará a indagar de qué manera la confrontación con la teoría crítica obligó a Gadamer a *explicitar y profundizar* en los elementos políticos ya presentes en su hermenéutica. En particular, se explicará cómo la defensa del carácter primario de la comprensión

---

<sup>50</sup> Jürgen Habermas, “A review of Gadamer’s *Truth and Method*”, en Wachterhauser (ed.), *op. cit.*, pp. 269-270.



respecto a toda otra forma de dirigirse al mundo, frente a las acusaciones de conservadurismo político y dogmatismo filosófico, requiere elaborar de nueva cuenta el concepto hermenéutico de la «distancia» para mostrar que la comprensión no sólo opera en el encuentro entre horizontes históricos diferentes, sino también en cada una de las acciones significativas que acontecen dentro de una comunidad de vida. A continuación, se describirá cómo este cambio de énfasis en el proyecto de la hermenéutica filosófica tiene como consecuencia que la comprensión se describa en términos de relación social, y no como una operación mental o como una conducta que se apropie del objeto acorde a los intereses del intérprete. En este punto se explicará cómo Gadamer piensa el carácter intersubjetivo y lingüísticamente mediado de la comprensión por medio del concepto de «praxis» que, a la postre, permite describir el espacio público desde una perspectiva distinta a la de la tradición de la filosofía política moderna, basada en la escisión entre lo público y lo privado, y sin caer en la nostalgia comunitarista por la comunidad no dividida, en la cual el conflicto se considera una anomalía.

En primer lugar, se necesita aclarar cuál es el punto de afinidad que Habermas encuentra en la hermenéutica gadameriana, más allá de la ya citada crítica al cientificismo y objetivismo de las ciencias sociales del siglo XX con el fin de mostrar que la racionalidad social es el punto en el que convergen la crítica de las ideologías y la hermenéutica filosófica, y a la luz del cual debe evaluarse las respuestas de Gadamer a Habermas, así como las correcciones y cambios de énfasis que aquél introduce en el proyecto de *Verdad y método*.

Si bien la génesis del pensamiento de Habermas es indisociable de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, cuyas principales raíces intelectuales (Marx, Weber, Nietzsche y Freud) tienen poca afinidad con las de la hermenéutica gadameriana, hay un aspecto decisivo que le aproximará a la hermenéutica: el *impasse*

de la teoría crítica, la cual, en su propósito por elaborar una reflexión crítica que permitiera emancipar las condiciones de vida existentes de las distintas formas de dominación, había caído en un marasmo al sostener que el proceso de racionalización de la civilización occidental conduce necesariamente a la dominación. En otras palabras, al renunciar a la racionalidad como vía de emancipación, la teoría crítica de Adorno y Horkheimer abdicaba también de toda noción satisfactoria de crítica desde la cual juzgar las diversas formas de dominación, debido a que cualquier punto de vista que se adoptara para ejercer la crítica necesariamente se situaba dentro de la lógica totalizadora de la «dialéctica del Iluminismo». Ante tal situación, el punto de vista de Habermas era que no podía elaborarse una noción mínimamente satisfactoria de crítica a partir de una filosofía de la historia, como en la que desembocó la “Dialéctica del Iluminismo”, sino que, en contraste a esta última, se requería construir una noción de «conocimiento válido» que introdujera un momento de autorreflexión basado en una teoría de la racionalidad.

A diferencia de Weber, Horkheimer y Adorno, Habermas sostiene que no toda teoría de la racionalidad se basa necesariamente en el modelo de relación sujeto-objeto, sino que, asumiendo el giro lingüístico de la filosofía contemporánea, Habermas sostiene que es posible transformar en dos momentos el concepto de racionalidad. Por un lado, al tomar las prácticas lingüísticas ya existentes dentro del mundo de la vida como la forma primordial de la acción social, es posible entender los conflictos sociales desde una perspectiva inédita para la vieja teoría crítica: éstos, antes que oponer distintas maneras de ser (una personalidad autoritaria contra una personalidad liberal) o fuerzas sociales antagónicas (el proletariado contra la burguesía), pueden juzgarse como una oposición entre distintas pretensiones de validez. En este sentido, una teoría no instrumental de la racionalidad reconstruye las condiciones bajo las cuales una

pretensión de validez pudiera ser universalmente válida. Por otro lado, esta teoría de la racionalidad es intersubjetiva porque el escrutinio de las pretensiones de validez —es decir, el momento autorreflexivo que hace posible asumir un punto de vista crítico— se entiende como el proceso discursivo en el cual los hablantes exponen y sopesan diferentes pretensiones de validez hasta que prevalezca la fuerza del mejor argumento bajo condiciones de una «situación ideal de habla».

Es en este punto, en la justificación del carácter *intersubjetivamente* lingüístico de la racionalidad, donde Habermas recurre a la hermenéutica gadameriana, en la medida que ésta muestra que todo significado y toda acción provista de sentido suponen de antemano que todo agente tiene un dominio implícito de un juego de lenguaje socialmente compartido al que pertenece, pertenencia que no procede de relación reflexiva alguna. Como escribe Habermas: “una hermenéutica filosófica desarrolla estas intuiciones dentro de la estructura de los lenguajes naturales, las cuales pueden obtenerse a partir del uso reflexivo de la competencia comunicativa: *la reflexividad y la objetividad son características fundamentales del lenguaje, tanto como lo son la creatividad y la integración del lenguaje dentro de la praxis vital* [...] Así, la conciencia hermenéutica es el resultado de un proceso de autorreflexión en el cual el sujeto hablante reconoce su libertad y su independencia respecto al lenguaje. Ello conduce a la disolución de una analogía, tanto subjetivista como objetivista, que mantiene cautiva a la conciencia ingenua”.<sup>51</sup> En otras palabras, Habermas utiliza la hermenéutica para argumentar que no es posible noción alguna de racionalidad que prescinda de las estructuras y orientaciones de acción presentes en el mundo de la vida cotidiano.

---

<sup>51</sup> J. Habermas, “The hermeneutic claim to universality”, en Josef Bleicher, *Contemporary hermeneutics*, Routledge, Londres, 1980, pp. 185 y 186.

De este modo, la interpretación habermasiana de la hermenéutica de Gadamer subraya el carácter social de toda comprensión. Ahora bien, esto no significa que la dimensión social y comunicativa de la comprensión estuviera del todo ausente en *Verdad y método*. No sólo los conceptos de la tradición humanista (como «*sensus communis*», «juicio», «gusto» y «formación»), a los cuales recurre Gadamer para ilustrar la pertenencia del intérprete a la tradición, poseen claramente un significado intersubjetivo en la medida que se refieren a “un momento del ser ciudadano y ético”<sup>52</sup>, sino que, más aún, cuando en la tercera parte de la obra el lenguaje se convierte en el hilo conductor de la hermenéutica, Gadamer enfatiza que “el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento* [...] es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida”<sup>53</sup>. Después de todo, no podía esperarse menos de un discípulo de Heidegger, quien había incluido ya al «ser-con» (*Mitsein*) como una de las constantes ontológicas de la existencia humana. Sin embargo, el carácter social de la comprensión, presente en la concepción dialógica del lenguaje de la que se vale Gadamer, no desempeña el papel primordial en *Verdad y método*. La preocupación que vertebra en un principio a la hermenéutica filosófica es afirmar la *historicidad* de la comprensión: “La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo transmitido por la historia, un «objeto» que se trata de establecer igual que un dato experimental”.<sup>54</sup> Desde luego, lo

---

<sup>52</sup> VM, 63/ GW1, 38.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 535/ 449-450.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 17. Como señala Grondin: “El punto de partida de la primera parte, y en realidad de toda la obra, es el problema de la autoclarificación metodológica de las humanidades [...] El principal problema de Gadamer es más bien el de corregir la autocomprensión de las humanidades frente a las ciencias naturales”, J. Grondin, “On

social no se añade posteriormente a lo histórico, como un segundo momento distinto del primero, pero más bien se trata de un presupuesto que apunta al principio de la historia efectiva: en el carácter intersubjetivo de la comprensión se expresa ya la continua influencia de la tradición histórica más allá de nuestra conciencia reflexiva.

Sin embargo, Gadamer sólo se ocupará de los elementos ético y políticos presentes en la hermenéutica filosófica como consecuencia de las críticas de Habermas (y de Apel). A pesar de que este último encuentra en la hermenéutica, especialmente en la lingüística de la comprensión, las bases para construir un concepto intersubjetivo de racionalidad, aún considera que el planteamiento ontológico del que se vale Gadamer adolece de un “vicio de fondo” que le impide tomar distancia de los condicionamientos históricos que subyacen a la comprensión misma. El problema es que, en tanto heredero de la ontología hermenéutica de Heidegger, habría en Gadamer una tendencia a equiparar la apertura de sentido, lingüísticamente estructurada, con la esfera de la validez, donde entran las razones que justifican la verdad o la corrección de las proposiciones. De ese modo, la hermenéutica de Gadamer carecería de un procedimiento reflexivo que posibilitara el examen crítico de los diversos sentidos fácticamente existentes, por lo que la “conciencia hermenéuticamente formada” no se percataría de la presencia de elementos no-lingüísticos —como las formas de dominación social y económica— presentes en el mundo de la vida, y que condicionan la apertura de sentido que la ontología hermenéutica tiende a asumir como dada. Como escribe Habermas: “la meta-institución del lenguaje como tradición evidentemente depende, a su vez, de procesos sociales que no se reducen a relaciones normativas. El lenguaje es *también* un medio de dominación y poder social, sirve para legitimar las

---

the composition of *Truth and method*”, en Lawrence Schmidt (ed.), *The specter of relativism. Truth, dialogue and phronesis in philosophical hermeneutics*, Northwestern University Press, 1995, p. 27.

relaciones organizadas de fuerza. En la medida que las legitimaciones no articulan las relaciones de poder cuya institucionalización hacen posible [...] el lenguaje es también *ideológico*".<sup>55</sup>

Al no contar con un procedimiento de evaluación reflexiva de los contenidos de la tradición, Gadamer habría tendido a interpretar unilateralmente el carácter intersubjetivo y lingüísticamente mediado de toda comprensión, pues en la hermenéutica el elemento de *continuidad* de la pertenencia de los sujetos a un horizonte holísticamente estructurado prevalece sobre la permanente posibilidad de *ruptura* de esa pertenencia. Ruptura consistente en someter a reflexión crítica los contenidos de la tradición que se expresan en las relaciones de producción económica y obligación política. Ese rasgo unilateral de la hermenéutica, según Habermas, queda de manifiesto en la rehabilitación gadameriana de conceptos como «prejuicio» y «autoridad»: "Una estructura de la precomprensión o un prejuicio que se ha vuelto transparente ya no puede funcionar más como un prejuicio. Pero esto es lo que Gadamer parece afirmar. Que la autoridad converja con el conocimiento significa que la tradición que opera detrás del educador legitima los prejuicios inculcados en la naciente generación [...] Pero entonces seguiría siendo una cuestión de autoridad, porque la reflexión sólo podría moverse dentro de los límites de la facticidad de la tradición".<sup>56</sup> De esta manera, en el plano de la filosofía social, la hermenéutica representaría una vertiente conservadora y legitimante de las formas de dominación existentes debido a su concepción unilateral y estática de la comprensión.

Antes de examinar la respuesta de Gadamer a las objeciones de Habermas es conveniente recordar que el propósito de esta investigación no es hacer una revisión minuciosa de cada uno de los puntos del debate entre ambos, sino mostrar de qué

---

<sup>55</sup> J. Habermas, "A review of Gadamer's *Truth and Method*", p. 272.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 269.

manera la polémica entre los dos pensadores tuvo como consecuencia que Gadamer reorientara el proyecto de la hermenéutica filosófica mediante el empleo de categorías éticas y políticas. Para cumplir con ese objetivo es necesario, en primer lugar, traer a la mente una observación que parece sumamente obvia, pero de la que frecuentemente se hace caso omiso: *Gadamer no tiene como propósito elaborar una teoría crítica de la sociedad*. Cuando se examina la vasta literatura en torno a la polémica entre Gadamer y Habermas no es difícil encontrar interpretaciones que, independientemente de la posición por la que se decanten, se comportan como si se confrontaran dos teorías críticas de la sociedad distintas, una basada en una argumentación cuasi-trascendental guiada por principios universales, otra asentada en la capacidad de juicio orientada por las exigencias particulares del contexto. Si realmente ocurriera así, entonces la hermenéutica gadameriana sería presa fácil de las interpretaciones que la acusan de disolver la autonomía de los sujetos reflexivos en el acontecer de la tradición; con lo cual Gadamer cometería “[...] la falacia de tratar las condiciones ontológicas como principios normativos. El refugio natural de esta falacia es la hermenéutica filosófica, y el caso paradigmático de la misma es la crítica de la crítica ilustrada que hizo Gadamer”.<sup>57</sup> Sin embargo, como se explicó previamente, el proyecto de Gadamer nunca ha sido poner en marcha un proceso de reflexión sobre el cual erigir una praxis emancipatoria conducente al establecimiento de un orden social ausente de dominación, lo que no significa que esté en contra de ella, simplemente se trata de una tarea concreta que cae fuera del enfoque hermenéutico, como aclara Gadamer: “Estoy completamente de acuerdo [con Habermas] en la necesidad de ir más allá de la hermenéutica, en lo que no concuerdo es en que sea un «ir más allá» filosófico. También estoy a favor de un gobierno y una política que permitan el entendimiento mutuo y la libertad de todos.

---

<sup>57</sup> Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 28.

Pero eso no se debe a la influencia de Habermas, sino que es algo autoevidente para cualquier europeo desde la Revolución Francesa, Hegel y Kant. Pero no propongo nada acerca de qué debe de hacerse para realizar esa situación”.<sup>58</sup> Así pues, el proyecto de Gadamer no se propone ofrecer principios normativos procedentes de una racionalidad distinta a la comunicativa, o resultantes de una negación total de la racionalidad. Más bien, la argumentación ontológica de Gadamer se sitúa en un momento previo al del esclarecimiento reflexivo de principios de justicia en la medida que intenta describir el movimiento de la comprensión como el modo pre-reflexivo de estar situados dentro del mundo que está ya siempre presupuesto en toda tematización haciéndola posible, incluso en la de una teoría de la racionalidad comunicativa.

Si en verdad el ámbito del proyecto hermenéutico, concerniente a la génesis ontológica de la comprensión, es distinto a la preocupación de la teoría crítica habermasiana por encontrar un meta- procedimiento para juzgar la validez de las normas, ¿por qué habría de interesarse Gadamer, al margen de su buena disposición al diálogo, en discutir con los representantes de la renovada teoría crítica, en lugar de aducir sin más que la “diferencia de planos de argumentación” hacía innecesaria cualquier controversia? Más aún, si Gadamer no tiene como propósito ofrecer principios normativos, ¿en qué sentido, pues, cabe hablar de una “hermenéutica política”? Para responder a estas dudas ahora es preciso explicar, en segundo lugar, la importancia que tiene para la ontología hermenéutica de Gadamer entrar en diálogo con la teoría crítica. Al respecto, sostendré la hipótesis de que buena parte de la susceptibilidad hermenéutica hacia las objeciones de la crítica de las ideologías se debe a que de ser atinadas las objeciones de Habermas, referentes al carácter irreflexivo de la situación hermenéutica, la comprensión descrita por el proyecto gadameriano sería del todo

---

<sup>58</sup> H.-G. Gadamer, “A letter by Hans-Georg Gadamer”, en Richard Bernstein, *Beyond objectivism*, Oxford Blackwell, 1983, p. 264.



estática, porque la tradición sería un circuito cerrado ajeno a toda diferencia y todo disenso, lo cual agravaría directamente una de las principales tensiones (de la que se hizo ya mención líneas arriba) presentes en la concepción de la comprensión en términos de acuerdo: el constante riesgo de que el horizonte de los propios prejuicios subsuma la alteridad de lo interpretado. En otras palabras, si el movimiento de la comprensión no es más que la ininterrumpida línea de continuidad entre tradición y prejuicio, entonces el propósito de mantener la apertura hermenéutica para corregir la proyección de sentido inicial estaría condenado al fracaso, pues no habría manera de “[...] hallar la salida del círculo de las propias opiniones preconcebidas”.<sup>59</sup>

Como se recordará, en *Verdad y método* Gadamer le hacía frente a este problema por medio del concepto de la «distancia en el tiempo», la cual aseguraba la constante apertura a nuevas interpretaciones. Sin embargo, Habermas, teniendo en mente más una preocupación política que el tema de la distancia temporal, sostiene que el problema del carácter estático de la comprensión hermenéutica se manifiesta plenamente si se examinan las consecuencias de pensar la integración social desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica: “Si lo entiendo correctamente, Gadamer es de la opinión que la clarificación hermenéutica de las opiniones incomprensibles o de los malentendidos siempre remite a un consenso que está ya sólidamente establecido por medio de la tradición aglutinante. Esa tradición es objetiva en relación a nosotros en el sentido de que no podemos confrontarla”.<sup>60</sup> Por una vía por entero distinta, Habermas dirige contra Gadamer una crítica muy similar a la que formulara Pannenberg, así como este último señaló que la fusión de horizontes en la que se realiza la comprensión tiene que presuponer la totalidad de la historia universal, Habermas sostiene que la comprensión tiene que presuponer un espacio social no dividido y en el que, debido al peso de la

---

<sup>59</sup> VM, 334/ GW 1, 273.

<sup>60</sup> J. Habermas, “The hermeneutic claim to universality”, p. 204.

tradición, no hay espacio para el disenso, pero de esa manera la hermenéutica tendría que admitir la incómoda conclusión de que no habría cómo distinguir entre prejuicios habilitantes e inhabilitantes.

La crítica habermasiana hace consciente a Gadamer de que el principal riesgo que enfrenta el proyecto de una hermenéutica filosófica, la amenaza de imponer nuestros prejuicios a la cosa misma, no se encuentra única ni primordialmente en la relación entre horizontes históricos, sino en el seno mismo de las prácticas lingüísticas de la tradición a la que se pertenece. Para evadir tal escollo no basta con afirmar que la comprensión de lo extraño salvaguarda la apertura a la alteridad por medio de la «distancia en el tiempo» entre horizontes históricos, así como mediante la afirmación del carácter lingüístico de la comprensión misma, pues a pesar de que la «distancia en el tiempo» introduce una separación histórica insalvable en la relación hermenéutica, la cual impide que el intérprete pueda imponer arbitrariamente su opinión al texto, a la vez que le obliga a realizar el esfuerzo hermenéutico de comprenderse a la luz de la expectativa de sentido que aquél expresa, aún permanece el problema de que las prácticas lingüísticas en las que se gesta la comprensión sean un horizonte cerrado que impida la apertura de la experiencia y, por ende, la fusión de horizontes. El problema es que la particularidad de la expectativa de sentido del objeto histórico no puede expresarse en su especificidad si antes no se hace valer la apertura a la especificidad *de los interlocutores* para que hagan valer sus diversas y plurales interpretaciones acerca de la cosa misma que se trae a debate. A menos de que la hermenéutica explique satisfactoriamente cómo se mantiene la apertura de la experiencia dentro de las prácticas lingüísticas, no podrá evitarse la incómoda conclusión de que la «aplicación» (*Anwendung*) insita en toda comprensión es en realidad una forma de «apropiación» (*Aneignung*) en la que, como afirma Ricœur, toda diferencia termina por ser subsumida

en la mismidad del horizonte del intérprete: “Acorde a la intención de la palabra, el propósito de toda hermenéutica es luchar contra la distancia cultural y alienación histórica. La interpretación reúne, hace conmensurables, contemporáneos y similares. Esa meta se alcanza únicamente en la medida que la interpretación actualiza el significado del texto para el lector presente”.<sup>61</sup>

Es importante notar que los intentos de responder a esta objeción obligaban a Gadamer a desarrollar las tesis presentes en *Verdad y método* en una dirección que, a pesar de no ser ajena o antagónica respecto al planteamiento inicial de la hermenéutica filosófica, sí la llevaba por un derrotero apenas esbozado en aquella obra. Puede constatarse cómo el problema hermenéutico de pensar la apertura de la experiencia, sin concebirla como una forma de apropiación, recorre *Verdad y método* de un extremo a otro si se toma en cuenta que las críticas al historicismo y a la conciencia estética, así como la correspondiente defensa del principio de la «historia efectual», afirmaban la imposibilidad de que la conciencia, por medio de su propia reflexividad, alcanzara la plena y total autotransparencia. Frente a la presunta omnisciencia de la reflexión, en la cual la pluralidad y la polisemia son sinónimo de error, la hermenéutica hace valer el carácter dialógico de toda comprensión con el fin de mostrar que ninguna interpretación puede tener la última palabra, aprehender la totalidad de determinaciones de un objeto, sino que en la conversación la cosa misma se muestra de diversas maneras sin agotarse nunca. Sin embargo, al desplazar el punto de apoyo de la crítica a la reflexión absoluta de la historia al lenguaje (o, más bien, al enfatizar el carácter *lingüístico* de todo acontecer histórico), entonces la «distancia en el tiempo» ya no es suficiente para justificar que la comprensión no es la apropiación arbitraria de lo ajeno mediante la imposición de nuestros propios prejuicios como intérpretes. Esto se debe a que ahora es

---

<sup>61</sup> Paul Ricœur, *Hermeneutics and the human sciences*, Cambridge University Press, , Cambridge, 1981, p. 185.

necesario mostrar que no sólo la comprensión histórica, sino también —y básicamente— el «medio» del lenguaje en el cual acaece posibilita la constante apertura a lo otro en la que dice basarse la comprensión hermenéutica. Por ese motivo, al responder a sus críticos, Gadamer sostiene que el fenómeno hermenéutico de la distancia: “No tiene porque tratarse siempre de una distancia histórica, ni siquiera de la distancia temporal como tal, que puede superar connotaciones erróneas y aplicaciones desorientadoras. La distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad como un momento hermenéutico; por ejemplo, en el encuentro entre personas que sólo buscan en la conversación el fundamento común”.<sup>62</sup> Ahora bien, ¿cómo puede plantear la distancia entre personas una filosofía que constantemente plantea la situación hermenéutica en términos de *pertenencia* del intérprete a una tradición sin caer en una apología irreflexiva de las formas de autoridad persistentes dentro de la tradición en la que él se ha formado, como lo sostiene la crítica de las ideologías?

Curiosamente el acercamiento a la crítica de las ideologías le proporcionó a Gadamer la mejor estrategia, no sólo para responder a las objeciones de aquélla, sino también para formular la distancia hermenéutica en términos de la relación dialógica con los otros, como admite el propio Gadamer: “La crítica de Habermas y mis réplicas me hicieron consciente de la dimensión crítica en la que entré cuando fui más allá del plano del texto y de la interpretación dirigiéndome a la lingüisticidad de toda comprensión. Esto me obligó a entrar una y otra vez en la retórica y el papel que ésta desempeña en la historia de la hermenéutica, papel que se relaciona en grado extremo a la forma de existencia de la sociedad como tal”.<sup>63</sup> Así como Habermas asimiló la hermenéutica gadameriana, entre otros elementos, para mostrar cómo en la acción

---

<sup>62</sup> H.-G. Gadamer, *VM II*, p. 16.

<sup>63</sup> H.-G. Gadamer, “Reflections on my philosophical journey”, en Hahn (ed.), *op. cit.*, p. 55.

comunicativa se encuentra insita una forma de racionalidad más primordial que la racionalidad estratégica, Gadamer asume las tesis de aquél para llevar hasta sus últimas consecuencias una idea ya implícita en *Verdad y método*: la racionalidad hunde sus raíces en la praxis social: “La racionalidad de la praxis humana y la racionalidad de la filosofía práctica no se encuentran con lo contingente como si se tratase de algo diferente, pero a su vez inherente a ellas mismas. Se fundamentan en lo fáctico de la praxis que constituye nuestra realidad vital, y no en la derivación a partir de un principio, como correspondería al ideal demostrativo lógico de la ciencia”.<sup>64</sup>

Como se tratará de argumentar a continuación, es en este punto de inflexión donde la hermenéutica filosófica se encuentra con lo político, debido que la racionalidad sólo podrá concebirse en el seno de un espacio público en el que puedan hacerse escuchar diferentes interpretaciones de los asuntos que conciernen a todos. Pero la demostración de esta sugerencia debe pasar necesariamente, en primer lugar, por una explicación del concepto de praxis que emplea Gadamer con el fin de dar cuenta, en segundo lugar, de porqué invoca la tradición retórica para describir la racionalidad inherente a la praxis social.

#### **4.- Comprensión y Filosofía Práctica: de la Praxis a la Synesis**

Cuando Gadamer afirma, en contra de una ingeniería social en la cual sólo el experto podría opinar y decidir, que la racionalidad se sustenta en la esfera de las prácticas sociales parece encontrarse muy próximo a posturas como las de Arendt o Habermas, quienes “están agudamente conscientes de la ‘deformación de la praxis’ en la época moderna, así como de las formas conceptuales y materiales en que la praxis es asimilada a una mentalidad fabricadora, técnica”.<sup>65</sup> Sin embargo hay que ser cautelosos al momento de establecer analogías, debido a los diferentes conceptos de praxis que

---

<sup>64</sup> H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 218.

<sup>65</sup> Richard Bernstein, *Perfiles filosóficos*, Siglo XXI, México, 1991, p. 251.

cada uno de ellos maneja. En particular hay que distinguir el concepto gadameriano de praxis del que emplea la crítica de las ideologías. A pesar de no suscribir la filosofía marxista de la historia, y de reemplazar la «producción» por la «comunicación» como eje fundamental de la integración social, Habermas aún conserva la idea de Marx de que la praxis social se encuentra indefectiblemente distorsionada por las patologías de la sociedad moderna, por lo que se necesita un principio heurístico que, a la vez de poner de manifiesto la irracionalidad de las prácticas consideradas como “normales”, muestre las vías para alcanzar la emancipación. La sospecha de que en las expresiones concretas de la praxis están presentes relaciones de dominación que obstaculizan una forma de vida racional obliga a que la perspectiva crítica que se asuma tome distancia respecto a las prácticas sociales existentes para no dar por sentado ningún juicio, ni ninguna forma de relación social, que no haya pasado antes por el tamiz de la evaluación racional. Pero de ese manera la racionalidad inherente a la praxis social se ubica, por decirlo de alguna manera, más allá de ésta — en el caso de Habermas, en las idealizaciones inherentes a nuestra acción comunicativa que salen a la luz por medio de una ciencia reconstructiva, la pragmática universal—.

Aquí es donde aparece el gran contraste con Gadamer, pues el concepto de praxis que utiliza no procede de la tradición marxista, sino de la filosofía práctica antigua, principalmente de Platón y Aristóteles<sup>66</sup>, lo cual tendrá como consecuencia

---

<sup>66</sup> Podría argüirse, como suele ocurrir en los estudios sobre Gadamer, que la filosofía práctica que éste recupera es aristotélica, no platónica. Sin embargo, debe recordarse que para Gadamer la ética aristotélica es un desarrollo natural de la idea socrática, expuesta en los diálogos de Platón, de que el saber del bien no puede reducirse a un conjunto de reglas y apotegmas oriundas de un saber especializado, sino que se desenvuelve en el campo de la práctica, en la vida social y política. Como bien se percata Fruchon: “Aristóteles no ha hecho más que recordar el sentido corriente del término de fronesis al remitir de nuevo su aplicación a la práctica. La verdadera significación del platonismo ha sido insertar la «actitud teórica» del dialéctico en el ejercicio práctico de la razón”, Pierre Fruchon, *L’herméneutique de Gadamer*, Cerf, París, 1994, p. 344. Advertir esta continuidad entre Platón y Aristóteles es importante

que, en lugar de recurrir a idealizaciones para explicitar la racionalidad inherente a la praxis social, la hermenéutica filosófica la encuentre ya presente en las relaciones sociales concretas, como escribe Misgeld: “Gadamer encuentra la racionalidad en las prácticas existentes de la vida social, en la medida que la comprensión que tienen las personas de las situaciones sociales aún no se encuentra totalmente distorsionada por métodos de regulación que supriman o hagan superflua la deliberación común y abierta. Por lo tanto, según Gadamer, no hay necesidad de ir más allá del elemento de la razón social insita en las prácticas de deliberación tal y como realmente existen, especialmente si hay filósofos como Aristóteles de quienes podemos aprender en qué consiste la deliberación práctica”<sup>67</sup>.

¿Qué recupera Gadamer del concepto aristotélico de «praxis» (πραξις)? Básicamente que el *logos* que permea cada una de nuestros juicios acerca del mundo procede de la comprensión, la cual consiste en la permanente actividad de entenderse unos con otros respecto a fines polémicos, e incluso antagónicos, que requieren interpretarse continuamente a la luz de distintos cursos de acción. Para entender cómo y por qué Gadamer pone en marcha esta recuperación del concepto de praxis comencemos por recordar que, según Aristóteles, la práxis no tiene que pensarse necesariamente

---

para la hermenéutica de Gadamer, y en especial para su significación política, porque muestra que la recuperación de la *phrónesis* no anuncia la llegada de un nuevo principio de justicia, más contextual e incluyente, sino porque muestra que, como Sócrates, no estamos en posesión de una visión de «lo justo», sino que, en nuestra búsqueda de lo justo, estamos ya siempre en el camino del diálogo. Como afirma Gadamer respecto a este hilo conductor de la filosofía práctica griega: “la Idea del Bien no podría ser un *mathèma* supremo, el cual sería susceptible de ser subordinado a todo aquello que pretende constituirse como saber (*technè*), sin al mismo tiempo excluir el ámbito de la práctica”, H.-G. Gadamer, *L’Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Vrin, París, 1994, p. 37.

<sup>67</sup> Dieter Misgeld, “Modernity and hermeneutics: a critical-theoretical rejoinder”, en Hugh Silverman (ed.), *Gadamer and hermeneutics*, Routledge, Nueva York, 1981, p. 166.

como lo opuesto a la teoría,<sup>68</sup> sino que se refiere al modo de conducirse de todo ser viviente, por lo que incluso las plantas y los animales realizan una forma de praxis. Pero hay una primera diferencia fundamental entre los seres humanos y el resto de seres vivientes: las acciones que desempeñan los primeros se caracteriza por la capacidad de elección racional, la *prohairesis* (προαίρεσις), en la medida que los seres humanos pueden concebir objetivos a largo plazo, así como la forma más apropiada de realizarlos. Ahora bien, dentro del ámbito de la praxis característico de los seres humanos aún puede hacerse una segunda distinción entre la *poíesis* (ποίησις), toda aquellas actividades productivas que se dirigen a un fin externo y que aún no existe durante la actividad<sup>69</sup>, y la *praxis* propiamente dicha, la cual abarca todas aquellas actividades “inmanentes” o autotélicas, es decir, que se persiguen por sí mismas.<sup>70</sup> Este concepto de praxis, en tanto actividad intencional que no posee ningún fin inmediato fuera de sí misma, es el que retoma Gadamer: “[...] la delimitación más importante del concepto de práctica dentro de la filosofía aristotélica no se opone a la ciencia teórica, la cual surge del enorme abanico de posibilidades vitales como el tipo de práctica más

---

<sup>68</sup> Aristóteles, *Política*, 1325b8: “Pero la vida práctica no está necesariamente orientada a otros, como piensan algunos, ni los pensamientos son exclusivamente prácticos, aquellos que formamos en orden a los resultados que surgen de la acción, sino que son mucho más las contemplaciones que tienen su fin y su causa en sí mismas, ya que la prosperidad es un fin, y en consecuencia, también una actividad. Sobre todo decimos que actúan de modo supremo aun en el caso de las actividades exteriores, los que las dirigen con sus pensamientos”. En un sentido se trata de una actividad exterior, en vista de un resultado y referida a otros; en el otro, la forma suprema de actividad es la *theoría*, *contemplación*, que se ejercita por sí misma y tiene en sí misma su fin, y es, por lo tanto, la actividad más suficiente y elevada.

<sup>69</sup> Como explica Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, 1140b6: “Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin”.

<sup>70</sup> Aristóteles expresa esta distinción de la siguiente manera: “La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y es esto lo que deseamos”, *ibidem*, 1139b1-5.



noble. Más bien la práctica se delimita en contraste a la producción, la *poiesis* que proporciona la base económica para la vida de la polis”.<sup>71</sup> La importancia que tiene para Gadamer la delimitación aristotélica del ámbito de la *praxis* es que ofrece un modelo ejemplar para describir las pretensiones cognitivas de la hermenéutica filosófica en la medida que la primera muestra que el saber técnico que producen las disciplinas especializadas no es la última instancia de sentido, ni el modelo de racionalidad y verdad al que deban adaptarse todas y cada una de las actividades humanas; por el contrario, el sentido de las acciones productivas (*poiesis*) depende de una forma primordial de acción, la *praxis*, la cual no puede reducirse a un conjunto de proposiciones perfectamente definidas, sino que, en virtud de la pluralidad de posibilidades, exige en cada caso a los participantes el ejercicio de la interpretación. A su vez, los rasgos más característicos de la *praxis* se condensan en la *phrónesis* (φρονησις) —la virtud del razonamiento práctico que capacita al hombre para decidir en cada circunstancia particular qué es lo justo, cuál es la cosa correcta que se ha de hacer—, la cual es un modelo de los problemas de la hermenéutica porque el problema de la aplicación en la interpretación *es similar* al problema de la aplicación en la explicación aristotélica de la acción ética.<sup>72</sup>

Sin embargo, la importancia de la *praxis* para la hermenéutica filosófica no se circunscribe a proporcionar la distinción entre *poiesis* y *phrónesis*, debido a que, si ese

---

<sup>71</sup> H.-G. Gadamer, *Reason in the age of science*, MIT, Cambridge MA., 1981, p. 91.

<sup>72</sup> En lo concerniente a la analogía entre la *phrónesis* y la comprensión, Gadamer escribe: “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. Tampoco aquí la aplicación consistía en relacionar algo general y previo con una situación particular. El intérprete que se confronta con una tradición intenta aplicársela a sí mismo. Pero esto tampoco significa que el texto transmitido sea para él algo general que pudiera ser empleado posteriormente para una aplicación particular”, H.-G. Gadamer, VM 396/ GW1, 329.

fuera el caso, Gadamer no haría otra cosa más que retomar esta dicotomía —ya ampliamente recuperada por el joven Heidegger<sup>73</sup> — para indicar que el razonamiento práctico presupone un acuerdo social, caracterizado por la cohesión antes que por el disenso, por la pertenencia fáctica a la red ya existente de solidaridades antes que por el análisis crítico-reflexivo de las formas de integración social; posición apenas distinta a la del comunitarismo neoaristotélico y a la de cierto neopragmatismo estadounidenses. Más bien, como se tratará de sostener, el empleo gadameriano de esta distinción es un paso necesario en el proceso de descripción de la comprensión como acuerdo, la cual se realiza en el diálogo. El punto central de esta afirmación se encuentra en el carácter deliberativo de la praxis, la cual, lejos de tratarse de una acción virtuosa conforme a reglas establecidas de antemano,<sup>74</sup> es un interminable intercambio de razones en el que nadie puede presumir la posesión de la verdad, ni esperar llegar a un momento en el que la discusión sea innecesaria (podríamos decir que en la praxis se realiza la unidad de *logos* y *ergon* en el ser humano, en la medida que la función distintiva de éste es la palabra). El vínculo entre praxis y deliberación (*bouleusis*) se debe a que toda acción autotélica es el resultado de una elección conducente a la meta fijada con anterioridad. Ahora bien, la elección es siempre el producto de una deliberación, es decir, de un proceso de razonamiento retroactivo que parte del fin deseado para descubrir los medios

---

<sup>73</sup> Véase Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, (GA, 61), Vittorio Klosterman, Frankfurt del Meno, 1985. Kisiel escribe que la interpretación del libro Z de la *Ética Nicomáquea* es la base para el desarrollo de *Ser y tiempo*: “por medio de la *fronhsiz*, entendida como intuición interpretativa en una situación concreta de acción, acompañada con la decisión resolutive y la verdad como un contramovimiento al ocultamiento. Esa influencia perdura hasta *Ser y tiempo*, donde la *fronhsiz* en la acción humana constituye el ejemplo paradigmático de su Segunda División, mientras que la otra virtud dianoética, *tecnh*, relacionada con la producción y lo instrumental, es el ejemplo básico de la Primera División”, Theodore Kisiel, *The genesis of Heidegger’s Being and time*, California University Press, Berkeley, 1995, p. 250.

<sup>74</sup> Cfr. nota 67 *supra*.

más idóneos para alcanzarlo.<sup>75</sup> El carácter deliberativo de la elección supone que la praxis sólo se refiere a cosas que están en nuestro poder, que son plurales<sup>76</sup> por tratarse de tipos de acciones en las cuales el resultado es indeterminado<sup>77</sup> y que sólo puede realizarse en compañía de otros: “el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás”.<sup>78</sup> Así, la sabiduría práctica (*phrónesis*) en la que culmina la praxis se encuentra muy lejos de tratarse de una actividad autárquica y contemplativa. Es esta idea de praxis, como actividad deliberativa, plural y abierta la interpretación y en la que los otros son al mismo tiempo partícipes y destinatarios, la que Gadamer retoma: “[...] La práctica tiene que ver con los otros y codetermina las preocupaciones comunes por medio de su hacer [...] Así, la práctica no reside únicamente en la conciencia abstracta de normas; ésta se encuentra ya siempre motivada por un sentido concreto y prejuiciado,

---

<sup>75</sup> Al mencionar que la deliberación se refiere a medios, y no a fines, podría objetarse que estamos ante una forma de *techné* en la medida que sería una elección instrumental alejada de los asuntos prácticos. Sin embargo esto no significa que los fines no sean en absoluto objeto de deliberación (en la cual pueden adoptarse o rechazarse), sino sólo que todo objeto particular de deliberación presupone algunas aspiraciones y principios comunes, como afirma Ackrill: “No puedo deliberar a la vez sobre cómo hacer una fortuna y si debo adoptar la riqueza como objetivo; acerca de esta última cuestión sólo puedo pensar sobre la base de *algunas* aspiraciones o deseos, o preferencias que ya tengo y que no estoy escudriñando ahora”, J.L. Ackrill, *La filosofía de Aristóteles*, Monte Ávila, Caracas, 1984, p. 258. El punto es, pues, no que la deliberación se refiera sólo a acciones instrumentales, sino que la deliberación no puede operar sobre un vacío normativo, dado que siempre todo razonamiento práctico tiene que presuponer un tema común.

<sup>76</sup> A diferencia de la percepción, la cual tiene como objeto algo particular, la deliberación se refiere siempre a un conjunto de posibles cursos de acción: “El objeto de deliberación, entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin, ni tampoco las cosas individuales, tales como que si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la perfección, y si se quiere deliberar siempre se llegará hasta el infinito”, Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1113a1-5.

<sup>77</sup> Como escribe Aristóteles: “La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado”, *Ibidem*, 1112b7-10.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 1177a30-34.

pero también abierto a la crítica de tales prejuicios”.<sup>79</sup> Esto es importante para la hermenéutica no sólo porque muestra que el ámbito de la praxis —y, por ende, el de la comprensión— no puede escapar al disenso y la deliberación,<sup>80</sup> sino principalmente porque señala que la comprensión del mundo y de nosotros mismos tiene su génesis en las relaciones interpersonales o, para proseguir con la analogía gadameriana entre hermenéutica y filosofía práctica, en la «capacidad de entenderse con otros»<sup>81</sup>, la *synesis* (συνεσις), la cual se refiere a una capacidad intelectual que, a pesar de no tratarse de una virtud, ni de tener una orientación normativa como la *phrónesis*, posibilita juzgar rectamente sobre cosas que son objeto del saber práctico cuando los otros hablan acerca de ellas.<sup>82</sup> Gadamer retoma el concepto de *synesis*, pero, a diferencia de Aristóteles, no la considera meramente como una facultad adjunta a la *phrónesis*, sino que la convierte en la base de ésta, porque la sabiduría práctica que nos capacita para decidir en cada circunstancia particular lo que es justo no es una actividad que se ejercite en la soledad de la conciencia, sino una práctica que hacemos con otros que comparten preocupaciones comunes a las nuestras. Como sostiene Gadamer al

---

<sup>79</sup> H.-G. Gadamer, *Reason in the age of science*, p. 82.

<sup>80</sup> Si para la práctica de la justicia en la ciudad bastara el conocimiento de lo justo, entonces el hombre justo sería incapaz de convencer al injusto y al ignorante porque no podría encontrar razones comprensibles para los demás. Cuando mucho podría tratar de convencerlos con base en su propia autoridad de sabio, pero entonces él mismo estaría considerando a su conocimiento de lo justo como un objeto que se puede transmitir e imponer a los demás; es decir, estaría tratando su praxis como una *techné* apoyada en la *poiesis*.

<sup>81</sup> Respecto a la traducción, y al uso, de *synesis* Gadamer señala: “El concepto de *synesis* (semánticamente próximo al de *phrónesis*) ilustra esto [que las expresiones se traslapan entre sí] de manera bastante interesante. En alemán podemos llamarla *Verständnis* (estar entendiendo). También podemos discernir una virtud en que alguien esté entendiendo. Cuando decimos eso en alemán [...] no queremos decir precisamente que alguien comprenda o entienda bien a otra persona, sino, más bien, que él está tratando de entender al otro, y eso significa realmente comprenderle”, H.-G. Gadamer, *Hermeneutics, religion and ethics*, Yale University, 1999, p. 156.

<sup>82</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1143a5-20.

respecto:<sup>83</sup> “Me parece que algo quiere decir el hecho de que la palabra griega que designa el comprender y el entenderse con otros, *synesis*, y que por regla general tiende a encontrarse en el contexto neutral del fenómeno del aprendizaje y en una proximidad intercambiable con la palabra griega que designa el aprender (*mathesis*) represente en el contexto de la ética aristotélica una especie de virtud intelectual [...] ‘Estar habitualmente entendiéndose con otros’ designa entonces una modificación de la racionalidad práctica, el juicio intuitivo concerniente a la deliberación práctica de los otros. Se trata de algo más que de una simple comprensión de un enunciado. Implica una especie de elemento común en virtud del cual el aconsejarse recíprocamente, el dar y recibir consejo, es lo más significativo. Sólo los amigos y los de talante amistoso pueden aconsejar”.<sup>84</sup> ¿En qué consiste esa “modificación de la racionalidad práctica” presente en la *synesis* y cuál es su importancia para la hermenéutica filosófica? No sólo en ser una capacidad de analizar situaciones concretas que dependen de nosotros, pues en ese sentido la *synesis* tiene el mismo dominio que la *phrónesis*, sino principalmente por el carácter crítico de aquélla, a diferencia del rasgo predominantemente normativo de ésta.<sup>85</sup> Mientras que la *phrónesis* es una virtud intelectual que, después de un cuidadoso proceso de deliberación, señala cuál es el camino que debe seguirse en

---

<sup>83</sup> En este aspecto me baso en la postura de Christopher Smith, quien sostiene que el recurso a la *synesis* sienta las bases para la descripción dialógica de la comprensión, en la medida que aquélla se refiere a una relación dialógica entre quienes buscan alcanzar un acuerdo sobre un aspecto que les concierne: “Así, a fin de cuentas, no se trata tanto de la *phrónesis*, o mi comprensión (*Verstehen*) de algo, como de la *synesis* o mi comprensión (*Verständnis*) dirigida al otro. Así, la *synesis*, afirma Gadamer, se basa en nuestro deseo de lo que es justo, así como en el hecho de que el otro y yo nos encontramos juntos en ese mundo común”, P. Christopher Smith, “The I-Thou encounter (*Begegnung*) in Gadamer’s reception of Heidegger”, en Hahn (ed.), *op. cit.*, pp. 518-519.

<sup>84</sup> Hans-Georg Gadamer, *Reason in the age of science*, pp. 132-133. Una versión similar de esta cita se encuentra en *idem*, *Verdad y método II*, pp. 305-306.

<sup>85</sup> Véase la obra de Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 170-172.

asuntos contingentes para alcanzar la justicia, la *synesis* hace hincapié en la actividad misma de discutir públicamente y someter al juicio de los participantes los diversos y plurales cursos de acción que deja abiertos la propia contingencia de la situación fáctica en la que nos encontramos.

La importancia de la *synesis* para la hermenéutica filosófica no se limita a servir de analogía con el fin de elucidar la estructura de la comprensión —pues ese papel ya lo desempeñaba la *phrónesis* en *Verdad y método*—, sino que la revisión de la *praxis*, suscitada por la controversia entre Gadamer y la crítica de las ideologías, la cual culmina en la rehabilitación de la *synesis*, la emplea el primero para mostrar, en primer lugar que la comprensión no es el quehacer reflexivo de un sujeto que pretenda situarse *al margen de* la racionalidad para entregarse a la autoridad de la tradición. Por el contrario, la recuperación del concepto de *synesis* le permite a Gadamer sostener, frente a las críticas de Habermas y Apel, que la comprensión es un entramado de relaciones sociales *a partir del cual* surge la racionalidad. Esto se debe a que sin ese «entenderse unos con otros» no habría inteligibilidad alguna porque todo sentido —mas no toda referencia— es resultado del acuerdo lingüístico tácito presente en las diversas formas de vida. En segundo lugar, el recurso a la *synesis* le permite aclarar a Gadamer que la pluralidad de interpretaciones que defiende la hermenéutica filosófica no es un «pluralismo metafísico»,<sup>86</sup> el cual sostiene que las interpretaciones son plurales porque el objeto mismo (*die Sache selbst*) de interpretación es plural y heterogéneo, lo que impide disponer de un criterio para discernir cuál interpretación es mejor en un contexto determinado. En contraste, al basar la comprensión en la discusión entre hablantes, Gadamer es capaz de defender un «pluralismo crítico» en el cual lo que cuenta como real o verdadero se determina internamente dentro de la pluralidad de interpretaciones

---

<sup>86</sup> Cfr. n. 7, *supra*.

que se encuentran en el espacio social . Si la comprensión es dinámica y se desarrolla en una pluralidad de interpretaciones no es porque exista un objeto externo a nuestras prácticas sociales, multiforme y cambiante, que sólo pueda aprehenderse mediante múltiples descripciones, sino que la pluralidad es inherente a las relaciones sociales en las que se generan los significados. En tercer lugar, y en conjunción con los dos puntos anteriores, puede decirse que mediante el concepto de *synesis* Gadamer puede eludir las críticas que acusan a la comprensión hermenéutica de ser un proceso estático y monolítico, objeción que parece desprenderse de la continua insistencia de aquél en la pertenencia irreflexiva del intérprete a la tradición. Por el contrario, si la comprensión se genera en el entenderse unos con otros, entonces no puede ser estática porque no hay ningún patrón ni criterio preestablecido que sirva de procedimiento para decidir cuál es la comprensión correcta, sólo existe el devenir de la conversación. De este modo, la hermenéutica de Gadamer, más que desarrollar una ontología de la praxis social, eleva la praxis social al rango de ontología, pues “¿qué hay?”, ¿cuál es nuestro ser en el mundo?” y ¿cómo se genera la apertura de sentido?”, son preguntas que sólo pueden contestarse desde la esfera de las prácticas sociales, no apelando a algo ajeno a ellas: “Por consiguiente, ¿qué significa propiamente, para volver a nuestra pregunta inicial, entenderse en el mundo? Significa entenderse unos con otros. Y este entenderse unos con otros (*Miteinander-sich Verstehen*) significa entender al otro. Y esto tiene una intención moral, no lógica”.<sup>87</sup> En resumidas cuentas, la importancia de la *synesis* para la hermenéutica filosófica consiste en permitir que la idea de la comprensión como acuerdo evite el escollo que suponía la imposición arbitraria y acrítica de los propios hábitos lingüísticos, porque el «acuerdo» ya no se refiere primordialmente al vaivén de expectativas de dos horizontes históricos, sino que designa una práctica social concreta

---

<sup>87</sup> H.-G. Gadamer, “La diversidad de las lenguas”, en Reinhart Koselleck, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 119.

en la que el sentido se desenvuelve y transforma en los “juegos de lenguaje” en los que, a pesar de que los hablantes se dirigen a un mismo asunto, se mantiene la polaridad de familiaridad y extrañeza. El «entenderse unos con otros» se desenvuelve entre los amigos, los *philoí*, con quienes se comparte problemas comunes, pero esa familiaridad está atemperada (o, mejor dicho, tiene como contraparte) por la extrañeza propia de la relación con los otros que me interpelan; y ese disenso garantiza la «distancia» para distinguir entre prejuicios habilitantes e inhabilitantes dentro del horizonte del mundo.

Ahora bien, ¿realmente el concepto de *synesis* le permite a Gadamer defender la apertura hermenéutica, así como el concomitante fenómeno de la distancia, frente a quienes sostienen que la comprensión es estática y monolítica? Aparentemente no, porque no basta con afirmar que la apertura hermenéutica depende de la pluralidad de prácticas sociales, sino que también éstas deben estar verdaderamente abiertas a la diferencia, a la irrupción de lo extraño dentro del horizonte de la tradición, pero esa “alteridad” es lo que precisamente parece estar ausente en la hermenéutica de Gadamer, en especial si se la interpreta a la luz de su rehabilitación de la filosofía práctica. ¿Cómo podría mantenerse en la tensión entre familiaridad y extrañeza una filosofía que se comprende a sí misma desde el mutuo aconsejarse de “los amigos y los de talante amistoso”? El problema es que hay buenas razones para suponer que en Gadamer el polo de la familiaridad termina por predominar sobre el de la extrañeza; con lo cual la «aplicación» sería, en efecto, una forma de «apropiación» en la que lo ajeno sólo es inteligible en la medida que se subsume dentro del horizonte de la tradición a la que se pertenece y le es familiar al intérprete. Esto último parece estar implícito en las repetidas referencias a la noción de «amistad» presente en la *synesis*, así como en la manera en la cual esta última, entendida como una forma de praxis, se basa necesariamente en la solidaridad entre los participantes de la discusión, como afirma



Gadamer: “¿Qué es *praxis*? Lo resumiría así: *praxis* es conducirse uno mismo y actuar en solidaridad. La solidaridad, sin embargo, es la condición decisiva y base de toda razón social”.<sup>88</sup>

Todo apunta a que Gadamer no se percata de que nociones como las de solidaridad y amistad, las cuales se encuentran en el centro mismo del concepto de *praxis*, mediante el cual se propone interpretar la génesis de la comprensión, ponen a la hermenéutica filosófica en dirección de un callejón sin salida, porque nada parece oponerse más a la distancia y la apertura hermenéuticas, que impiden “imponer acríticamente nuestros propios hábitos lingüísticos”, que la solidaridad, debido a que usualmente el significado de ésta es inseparable de los supuestos de familiaridad, etnocentrismo y exclusión. Si por solidaridad se entiende el conjunto de relaciones de reconocimiento mutuo que preservan la identidad de una forma de vida, entonces habrá que admitir que esta identidad depende de experiencias concretas (rituales, mitos fundacionales, el lenguaje, etc.) circunscritas a una comunidad dada y que delimitan un «nosotros» específico.<sup>89</sup> El carácter concreto de este nosotros hace que la solidaridad sea etnocéntrica, en el sentido de que debe tomarse el lenguaje y las creencias propias, así como los intereses de la propia comunidad, como el punto de partida para la comprensión de todo sentido; etnocentrismo que presuntamente se desprende de la tesis hermenéutica de que la comprensión de un texto está preconditionada por los prejuicios de la tradición en la que se ha formado el intérprete. Pero en ese caso la solidaridad distaría bastante de ser un espacio en el que “aquello que se ha visto alienado por la

---

<sup>88</sup> H.-G. Gadamer, *Reason in the age of science*, p. 87.

<sup>89</sup> Un ejemplo de cómo la familiaridad de la solidaridad conduce a la formación de un «nosotros» se encuentra en la obra de Rorty, quien escribe: “la identificación imaginativa con los detalles de las vidas de los otros [...] nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es ‘uno de nosotros’, giro en el que ‘nosotros’ significa algo más restringido y local que la raza humana”, Richard Rorty, *op. cit.*, pp. 208 y 209.

naturaleza de la palabra escrita o por el hecho de haberse distanciado a causa de las separaciones culturales o históricas hable de nuevo”,<sup>90</sup> porque en toda reflexión (incluyendo la reflexión moral) no podría evitarse el prejuicio de considerar que las prácticas que forman la identidad del grupo al que se pertenece —y que constituyen la «apertura del mundo» desde el cual los fenómenos cobran inteligibilidad— son el criterio último de verdad, racionalidad y moralidad, más allá del cual se encuentran los otros, considerados como el «enemigo absoluto» que pone en riesgo la «pureza moral»<sup>91</sup> del nosotros al que se pertenece y que es necesario excluir para mantener los lazos que posibilitan la solidaridad del propio grupo. El problema del carácter unívoco y estático de la solidaridad ha sido atinadamente descrito por Shusterman en los siguientes términos: “Por noble y seductora que sea la idea de solidaridad para nuestras aisladas y alienadas subjetividades, ese ideal de máximo acuerdo parece ser amenazadoramente opresivo, tendiente a distorsionar, ignorar o simplemente ocultar la voz de la alteridad en nombre de la solidaridad. Ésta se vuelve particularmente ominosa cuando se le defiende en nombre de la tradición, sea ésta la del ‘humanismo’ alemán o la ‘democracia’ americana. No necesitamos apelar a Auschwitz, ni a la idea de Adorno del ‘pensamiento de la no-identidad’, para reconocer que el ‘acuerdo mutuo’ gadameriano está tan lejos del ideal como de la realidad. Este acuerdo no puede

---

<sup>90</sup> H.-G. Gadamer, “Practical philosophy as a model of the human sciences”, *Research in phenomenology*, 9, p. 83. Citado por Richard Bernstein, *Perfiles filosóficos*, p. 77.

<sup>91</sup> Tomo este concepto de Barrington Moore Jr., quien escribe: “Allí donde aparezca la noción de pureza moral —ya sea en Robespierre, en el sistemas de castas hindú o en el Antiguo Testamento—, está definida a la manera hegeliana por lo que la pureza no es, es decir, como contraria a impureza y contaminación”, *idem*, *Pureza Moral y persecución en la historia*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 21.

significar más que la conformidad total de todo pensamiento y, por ende, nada divergente para estimular algún pensamiento o comprensión nuevos”.<sup>92</sup>

Así pues, cuando Gadamer señala que el quehacer de la filosofía es “regresar a las cosas que tenemos en común, a las solidaridades que son el sustento de nuestro hablar”<sup>93</sup>, y que “no es nuestra labor inventar solidaridades, sino hacernos conscientes de ellas [...] Entre las tareas de la política está elevar a la conciencia general nuestras profundas solidaridades”<sup>94</sup> hace pensar que su ontología de la comprensión no puede pretender para sí el carácter de “universalidad” porque se construye únicamente a partir de una concepción de la praxis que prescinde de las formas de reconocimiento que son independientes de toda intervención de un tercero, limitándose a describir sólo aquellas formas de reconocimiento “inmediato” entre el “Yo” y el “Tú”<sup>95</sup>.

### **5.- Hacia una Interpretación Hermenéutica de la Política**

Ahora bien, suponiendo que pueda mostrarse satisfactoriamente que la comprensión hermenéutica sea una *praxis* plural y abierta al reconocimiento de la diferencia, ¿puede la interpretación hermenéutica de la solidaridad ofrecer una perspectiva pertinente de lo político? Todo depende de que se entienda por “perspectiva coherente”. Si por ésta se entiende una forma de teoría crítica cuyo punto de partida sea la convicción de que los principios de justicia no pueden basarse en una fundamentación última que esclareciera de manera total el sentido de nuestra moralidad, sino que son el resultado más razonable posible que nos permite justificar nuestras

---

<sup>92</sup> Richard Shusterman, “The Gadamer-Derrida encounter: a pragmatist perspective”, en Palmer y Michelfelder, *op. cit.*, pp. 220-221.

<sup>93</sup> H.-G. Gadamer, “Reflections on my philosophical journey”, p. 30.

<sup>94</sup> H.-G. Gadamer, *Gadamer in conversation*, Yale University, 2002, p. 80.

<sup>95</sup> Al respecto véase el artículo de Axel Honneth, “Von der zerstörerischen Kraft des Dritten”, en Figal, Grondin y Schmidt, (eds.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2000, *passim*.

prácticas sociales existentes,<sup>96</sup> entonces la *praxis* hermenéutica ofrece un punto de vista de indudable importancia en la medida que afirma el carácter radicalmente contingente de las instituciones e ideales políticos, los cuales son el resultado de una historia específica que pudo haber sido diferente. Así pues, la filosofía política podría aprender de la hermenéutica que su tarea no es encontrar fundamentos de nuestras concepciones políticas, sino tratar de articular la comprensión de las creencias implícitas en nuestras tradiciones políticas, esclarecer la génesis del sentido de nuestras intuiciones normativas cotidianas y, a partir de esta elucidación, construir una mediación entre la necesidad de dar cuenta de la validez intersubjetiva de las normas prácticas y el reconocimiento del carácter finito y contingente de todos nuestros acuerdos. En otras palabras, la actualidad de la hermenéutica de Gadamer para la filosofía política de hoy en día se resumiría en la siguiente pregunta: ¿cómo encontrar un concepto satisfactorio de razón práctica capaz de defender, al mismo tiempo, el carácter finito y contextual de la acción humana, sin caer en el escepticismo, y un modelo de razonamiento moral que no se reduzca reglas procedimentales?<sup>97</sup> Lo que significa que la política no puede entenderse como un

---

<sup>96</sup> En ese sentido la interpretación de la génesis de estas prácticas se convierte en una forma de teoría crítica que nos ofrece una nueva perspectiva desde la cual juzgar la validez de las normas, como escribe Hoy al momento de describir su «hermenéutica genealógica»: “Si la hermenéutica genealógica es una versión plausible de la teoría crítica, habrá algunas diferencias respecto a la manera en la que se ha construido tradicionalmente la teoría crítica. La investigación no se entenderá más como la búsqueda de certeza, ni siquiera como la búsqueda de validez transcultural. En cambio, la investigación es la reinterpretación de lo que era ya una interpretación [...] Así, una hermenéutica pluralista supone que podemos vivir sin el ideal de una meta-interpretación universal que pudiera servir como criterio para resolver diferencias entre interpretaciones. Una interpretación no debería asumir que pueda elevarse a un punto de vista independiente de toda interpretación”, en David Couzens Hoy y Thomas McCarthy, *Critical theory*, Blackwell, Cambridge MA., 1994, p. 207 y 208.

<sup>97</sup> Como apunta Georgia Warnke: “estamos siempre enfrentados a interpretaciones y no podemos acceder a una ‘verdad’ sobre la justicia, el sí mismo, la realidad o la ‘ley moral’. La noción que tenemos de estas ‘verdades’ está condicionada por la cultura a la que pertenecemos y por las circunstancias históricas en la que nos encontramos. Tenemos que afrontar la realidad de nuestra finitud y el carácter extremadamente contingente de nuestros esfuerzos por comprender. Y es a Gadamer a quien se le debe el

conjunto de principios o de reglas definidos de una vez y para siempre que se aplican de manera automática a casos particulares, sino que es una actividad en la que tiene que intervenir en cada ocasión la capacidad de juicio de los miembros de la comunidad política para deliberar y construir los principios universales más apropiados para cada contexto particular.

Sin embargo, hay dos motivos por los cuales conviene no circunscribir la importancia ética y política de la hermenéutica gadameriana al señalamiento del carácter contextual y finito de la racionalidad práctica. En primer lugar, surge un señalamiento aparentemente superficial, pero no por ello menos importante: la afirmación de los límites de la razón planificadora en el ámbito social, así como la importancia de la deliberación pública en la toma de decisiones no es exclusiva de Gadamer, sino que es un tópico común, aunque con diversos acentos, de la filosofía política contemporánea, ¿dónde está, pues, la “diferencia que marca la diferencia” entre la hermenéutica de Gadamer y los planteamientos de otros pensadores y corrientes? En segundo lugar, si se considera que la importancia política de la hermenéutica se limita a señalar la imposibilidad de encontrar un fundamento último para validar nuestras normas y principios debido a que nuestra historicidad condiciona incluso los procedimientos críticos mediante los cuales tratamos de tomar distancia de nuestras creencias, se corre el riesgo de interpretar el proyecto hermenéutico en su conjunto —y ya no sólo su importancia política— en una dirección por entero distinta a la que éste se adscribe; especialmente si se supone que la función política de la hermenéutica consiste en desempeñar el papel de «ideal regulativo» para nuestra *praxis* política, interpretación a la que se adscriben autores como Bernstein: “si meditamos bien en qué se requiere para este diálogo basado en la comprensión, el respeto y la buena disposición mutuos a

---

interés por estos límites”, Georgia Warnke, *Gadamer: hermenéutique, tradition et raison*, De Boeck Université, 1991, p. 13.

escuchar y someter a prueba las opiniones y prejuicios de uno, en la búsqueda mutua de la corrección objetiva de los que se dice, entonces esto nos proporciona un poderoso ideal regulador que puede orientar nuestra vida práctica y política”.<sup>98</sup> De ser así, numerosos conceptos básicos de la hermenéutica gadameriana, como «finitud», «distancia» o «apertura», dejarían de ser parte de una descripción ontológica de nuestro modo de «ser-en-el-mundo» para convertirse en criterios de justicia y de respeto a la diferencia cultural: “La dimensión kantiana de la hermenéutica de Gadamer busca hacer del respeto a la diferencia y la otredad un baremo respecto al cual contrastar nuestra propia forma de vida y su trayectoria. El respeto a la diferencia está enraizado en una conciencia en el carácter parcial y limitado de aquella forma de vida, en un reconocimiento de que nuestro conocimiento ético reside en una comprensión interpretativa de la vida humana y de los valores, normas y acciones que los otros pueden entender de manera diferente [...] sin el recurso kantiano a un principio moral no etnocéntrico, el respeto gadameriano a la diferencia se convierte en una defensa relativista de toda otredad”.<sup>99</sup> Este tipo de formulaciones tiene un atractivo innegable, reunir lo mejor de Aristóteles y de Kant en un solo momento, con la salvedad de que Gadamer no hace ni puede hacer esa síntesis. Esto no significa que entre Kant y la hermenéutica haya una brecha insalvable en lo referente a la filosofía práctica,<sup>100</sup> simplemente quiere decir que la mediación entre ambos no puede realizarse

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>99</sup> G. Warnke, “Hermeneutics, ethics, and politics”, pp. 98-99.

<sup>100</sup> Los reconocimientos gadamerianos a la importancia de la filosofía práctica kantiana son escasos, pero rotundos: “Se echa de menos el nombre de Kant, cuya *Crítica del juicio* desempeña un papel fundamental en mi trabajo. Es precisamente en este punto donde contradigo a Ambrosio cuando él pasa por alto el concepto de libertad en mi obra. No es mi deseo coincidir con Kant y su concepto de libertad. Sin embargo, no puede decirse esa palabra en griego”, H.-G. Gadamer, “reply to Francis J. Ambrosio”, en Hahn (ed.), *op. cit.*, p. 276. En otra parte, al señalar que la ética filosófica se encuentra ante el problema de defender la generalidad reflexiva en contextos concretos

de manera automática sin cometer un paso ilegítimo de las condiciones ontológicas a los principios normativos, como señalaba McCarthy.<sup>101</sup> En contraste, a mi juicio, una vía plausible para mostrar la diferencia específica de las aportaciones de la hermenéutica a la filosofía política contemporánea pasa necesariamente por una revisión crítica de las interpretaciones “procedimentales” y “regulativas de ésta”.

Comencemos por preguntar si realmente el proyecto hermenéutico, tal y como se describe a lo largo del capítulo, ofrece criterios regulativos para la praxis política. En una de sus primeras réplicas a Habermas, Gadamer sostuvo que: “Una hermenéutica filosófica como la que yo intenté desarrollar es sin duda «normativa» en el sentido de que intenta sustituir una mala filosofía por otra mejor. Pero no propugna una nueva praxis ni afirma que la praxis hermenéutica se guíe en concreto por una conciencia y una tendencia de aplicación, y esto incluso en el sentido de la legitimación expresa de una tradición vigente”.<sup>102</sup> Es decir, la hermenéutica no prescinde de las prácticas sociales existentes, como si se trataran del reino de la irracionalidad, para ir en pos de un modelo que, aunque se considere a sí mismo como estrictamente procedimental, deja fuera de consideración la realidad del poder y el disenso, por lo que la tarea de la hermenéutica no es elaborar utopías y modelos contrafácticos basados en ideas regulativas, sino reconocer que el esclarecimiento de la praxis social no dispone de otro punto de vista que el de las relaciones sociales existentes, caracterizadas por el conflicto y la asimetría. En un artículo que lleva el significativo título de “la incompetencia política de la filosofía”, Gadamer enfatiza aún más que la filosofía es incapaz de

---

señala: “Hay, considero, sólo dos maneras de sacar a la ética filosófica de este dilema. Una es la que proviene del formalismo ético de Kant, la otra es la vía aristotélica. Ninguna puede hacer por sí misma justicia a la posibilidad de una ética filosófica, pero ambas pueden hacerlo si trabajan de manera conjunta en las partes que les corresponden”, H.-G. Gadamer, *Hermeneutics, religion, and ethics*, p. 21.

<sup>101</sup> Cfr. nota 57, *supra*.

<sup>102</sup> H.-G. Gadamer, *VM II*, p. 252.

elevarse por encima de las prácticas sociales para proponer un principio regulador de transformación política de la sociedad: “¿Como si la tarea del filósofo pudiera ser enseñarle a alguien un *ethos*, esto es, proponerle un orden social y justificárselo, o recomendar algún tipo de conformación de costumbres o de acuñación de las convicciones públicas! Todos estos son procesos formativos que se están desarrollando desde hace mucho y que han dejado su impronta en todos nosotros”.<sup>103</sup>

¿Qué es, pues, lo que puede ofrecer la hermenéutica para la filosofía política? La hermenéutica es capaz de mostrar que la tarea de la filosofía política no se limita a cómo crear y garantizar la estabilidad del orden social a partir de una pluralidad de individuos con intereses y preferencias axiológicas diversas (una preocupación constante desde Hobbes hasta Rawls), sino que la filosofía política debe tomar en cuenta también el problema de asegurar que el espacio del diálogo no se cierre a las distintas voces. Esta última afirmación puede describirse como un proceso que se realiza en dos pasos. En primer lugar, por medio de una comprensión de los juicios previos en los que se sustenta la tradición liberal. Cuando autores como Thomas Nagel afirman que el problema central de la filosofía política es el de “intentar reconciliar la posición de la colectividad con la posición del individuo [...] Este tratamiento refleja la convicción de que la ética y las bases éticas de la teoría política tienen que entenderse brotando de la división, que se da en cada individuo, entre dos puntos de vista: el personal y el impersonal”,<sup>104</sup> ya se han asumido acríticamente dos supuestos y un ideal: el supuesto (a) de que ya hay una definición de quién cuenta como ciudadano dentro de la esfera pública (y, por ende, quiénes pueden hacer reivindicaciones frente a la autoridad) y el supuesto (b) de que la colectividad es algo extraño al individuo; es decir, como si en la

---

<sup>103</sup> H-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 52.

<sup>104</sup> Thomas Nagel, *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 11.



formación de las creencias y deseos individuales fuera un proceso que pudiera describirse sin recurrir en ningún momento a creencias y deseos de otros individuos. En conjunto, ambos supuestos apuntan a un ideal de orden político: para evitar que el conflicto entre puntos de vista individuales —o la imposición vertical del punto de vista de la colectividad sobre el individuo— lleve a la anomia es necesario construir una perspectiva, o procedimiento, que asegure el consenso de los ciudadanos en lo referente a cuestiones públicas (entendidas como aquellas que no involucran las creencias y deseos de los individuos).

El prejuicio en el que se basan los dos supuestos de la tradición liberal, así como el ideal al que apuntan, proceden, utilizando una noción de Ronald Dworkin,<sup>105</sup> de la distinción entre la *perspectiva personal* (el conjunto de decisiones y creencias que tiene el individuo acerca de su propia vida) y la *perspectiva política* (que se refiere a las decisiones tomadas y sancionadas colectivamente), la cual exige que en todos aquellos casos de acción colectiva (votaciones, por ejemplo) nos atengamos sólo a la segunda de ellas para no introducir sesgos subjetivos en las decisiones. Ahora bien, la distinción no afirma que la primera perspectiva no exista o no sea importante, simplemente insiste en que, cuando se trata de decisiones colectivamente vinculantes, debemos poner entre paréntesis a la perspectiva personal y atender únicamente a las razones de la validez de las normas, la justificación procedimental de las instituciones, etc. El modo mediante el cual el liberalismo trata de conciliar ambas perspectivas es la «estrategia de la discontinuidad», según la cual “ambas perspectivas son compatibles porque la segunda, la política, es, en un sentido especial pero importante *artificial*, una construcción social cuyo propósito es precisamente proporcionar una perspectiva que nadie necesita ver como la aplicación del grueso de sus convicciones éticas a las decisiones políticas, de

---

<sup>105</sup> Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1996,

modo que gentes con perspectivas personales distintas y en conflicto puedan abrazarla conjuntamente”.<sup>106</sup> Esta estrategia de la discontinuidad que emplea el liberalismo le permite, entre otras cosas, lidiar con el problema del reconocimiento de la diferencia: no niega la diferencia, por el contrario, si la sociedad fuera perfectamente homogénea o si estuviera establecido de antemano el lugar que ha de ocupar cada quien la política sería innecesaria. De tal modo, el liberalismo acepta la diferencia como fenómeno social, pero mediante la estrategia de discontinuidad niega su importancia dentro de la perspectiva política porque al momento que esta última se concibe como un punto de vista impersonal y neutral que sólo considera como razones a los argumentos desprovistos de toda carga valorativa o parcial entonces **el espacio político se convierte en un espacio homogéneo** en la medida que sus participantes comparten un solo criterio de racionalidad, saben cuáles son los prejuicios que deben dejar fuera de consideración y cuáles son los asuntos pertinentes a tratar. La aseveración de que la perspectiva política, tal y como lo plantea el liberalismo, es un espacio homogéneo no pretende afirmar que quienes participan en él sean sujetos anónimos desvinculados del mundo, ni que sus relaciones sean perfectamente armónicas, desde luego que se da por sentada la existencia del conflicto, a causa de la situación y los intereses particulares de los participantes, pero se supone —y en esto consiste el carácter homogéneo del espacio político liberal— que si cada quien prescinde, consciente y voluntariamente, de sus motivos personales, reconocerán como válida una misma noción de ciudadanía, que dispone de idénticos procedimientos de solución racional de conflictos y que, por lo tanto, la dinámica del espacio político se rige, en principio, por la idea de consenso (ya

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 59. Esta estrategia de la discontinuidad es notoria incluso en el trabajo de autores como Rawls que a pesar de que sostiene que los principios liberales deben justificarse mediante un esclarecimiento de la cultura pública, y no mediante procedimientos puramente apriorísticos, se apresura a distinguir entre “cultura social” y “cultura política”, dejando de lado a la primera con base en el argumento de que ésta sólo contiene “doctrinas comprensivas”.

sea que se le entienda como un ideal regulativo, una “idealización” presupuesta o una exigencia fáctica que debe alcanzar toda decisión para ser legítima), pues dado que todos los participantes comparten los mismos supuestos básicos entonces la única solución racional a los conflictos será aquella a la que todos puedan dar su asentimiento.

En cambio, si se comprende la acción política desde el horizonte abierto por la descripción de la *synesis*, como un entenderse unos con otros respecto a cuestiones que nos conciernen en común, entonces no es plausible afirmar que “en la relación del individuo consigo mismo”<sup>107</sup> la «colectividad» aparezca como un conjunto de contenidos que se le manifiesten al individuo como una totalidad ajena que le es impuesta y respecto a la cual pueda tomar distancia plena, incluso para propósitos de análisis, porque los diferentes aspectos de la relación con los otros no se reducen a un conjunto de proposiciones que el sujeto pueda asumir o negar como si se tratara de objetos externos a él, pues estamos ya siempre inmersos en lo público: “La práctica no se basa únicamente en una conciencia abstracta de las normas. La práctica está siempre motivada de manera concreta, prejuiciada, pero también comprometida con una crítica de los prejuicios. Estamos ya siempre dominados por convenciones. En toda cultura hay varias cosas que se toman por dadas y están más allá de la conciencia explícita de cualquier sujeto, y aún en la mayor disolución de las formas tradicionales de vida, hábitos y costumbres sólo aumenta más el grado en que permanecen ocultas aquellas cosas que compartimos en común [...] La solidaridad es la condición decisiva y la base de toda razón social”.<sup>108</sup> Esto no quiere decir que cada uno se comporte acorde a las creencias y deseos de la colectividad, pues Gadamer es consciente de que el ideal de comunidad no dividida es irrealizable en las sociedades contemporáneas caracterizadas

---

<sup>107</sup> T. Nagel, *op. cit.*, p. 11.

<sup>108</sup> H.-G. Gadamer, *Reason in the age of science*, pp. 82 y 87.

por el conflicto y el antagonismo<sup>109</sup> , a menos que se pretenda imponer tal ideal mediante la instauración de un régimen totalitario. Más bien, su posición es que en la construcción de la identidad práctica de los sujetos, independientemente de la orientación de sus preferencias y de su carácter, intervienen imágenes normativas compartidas por todos que, aun cuando se abjure de ellas, condicionan la formación de la subjetividad. Precisamente, debido a que las tradiciones en las cuales estamos inmersos y en las cuales nos hemos formado no tienen un significado unívoco, su sentido se despliega a lo largo de la pluralidad de interpretaciones en los que cada una de las partes defiende su visión del mundo, su idea de derechos, de vida buena, etc.

En segundo lugar, hasta aquí, la hermenéutica gadameriana parece estar en consonancia con posturas afines a la «democracia deliberativa», ejemplificada por los desarrollos recientes de la ética del discurso, según la cual el criterio de validez de las normas prácticas es su capacidad de alcanzar un consenso racional por medio de un proceso de argumentación en el que participen todos los posibles afectados. Sin embargo, en este punto la formulación hermenéutica del diálogo en torno a los asuntos públicos que competen a todos introduce una diferenciación aparentemente inocua

---

<sup>109</sup> El reconocimiento gadameriano del carácter ineliminablemente antagónico de las relaciones sociales es uno de los aspectos que con mayor facilidad pasan inadvertidos, salvo escasas excepciones, para los intérpretes de la hermenéutica. El carácter dialógico de toda comprensión no encierra ninguna presuposición normativa, más bien, “significa para la convivencia social de las personas el tener que convencer a otros, mas no en el sentido de que la política y la conformación de la vida social sean una mera comunidad de diálogo, de suerte que nos veamos abocados al diálogo libre, al margen de toda presión de poder”, H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 265. Ese sentido “agonista” del pensamiento gadameriano ha sido bien detectado por una interprete de Gadamer, quien señala: “Gadamer está tan consciente de la presencia de esos factores [de poder] que se rehúsa a transformar la hermenéutica en una *crítica* de la dominación [...] Sólo cuando se toma en cuenta el escepticismo de Gadamer respecto a la tendencia dominante de la modernidad de juzgar las principales diferencias sociales y políticas como si fueran potencialmente eliminables cobra sentido el rechazo gadameriano de la utopía y de la ingeniería social a gran escala”, Dieter Misgeld, “Poetry, dialogue, and negotiation”, en Fred Dallmayr (ed.), *Festival of interpretations. Essays on Hans-Georg Gadamer's work*, SUNY, Albany N.Y., 1990, p. 171

respecto a la postura habermasiana, pero cuyas consecuencias para la filosofía política son radicales, a saber, lo importante en el proceso dialógico de entenderse unos con otros es que se mantenga la conversación, más que llegar a un consenso: “Llevar una conversación quiere decir ponerse bajo la dirección del tema sobre el que se orientan los interlocutores. Requiere no aplastar al otro con argumentos, sino sopesar realmente el peso objetivo de la opinión contraria [...] Naturalmente, importa destacar frente a esto que el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento*. **Esto no debe entenderse como si con ello quedara formulado el objetivo del lenguaje.** Este entendimiento no es un mero hacer, no es una actuación con objetivos como lo sería la producción de signos a través de los cuales comunicar mi voluntad”.<sup>110</sup>

La importancia de este segundo paso es que permite la comprensión del espacio social como un espacio asimétrico y heterogéneo, trastocando así la idea del reconocimiento de la diferencia. Como se indicó, para una concepción homogénea del espacio social el tema del reconocimiento de la diferencia se plantea como la cuestión de cómo incluir dentro de las instituciones vigentes dentro del espacio social a las identidades excluidas, poniendo entre paréntesis los aspectos “sustantivos” de su identidad, con el propósito de alcanzar así el consenso más amplio en torno a las normas válidas. Para la comprensión heterogénea del espacio social que ofrece la hermenéutica la situación es muy distinta porque, si el espacio social es siempre heterogéneo y asimétrico, el proceso de fusión de horizontes por medio del diálogo no puede ser el consenso, sino que se mantenga la conversación. Eso significa que el reconocimiento de la diferencia no se reduce simplemente a la inclusión de las identidades marginadas y excluidas, sino que esa inclusión trastoque por entero el espacio social. El

---

<sup>110</sup> H.-G. Gadamer, *VM*, pp. 445 y 535. Énfasis mío.

reconocimiento de la diferencia en tanto aspiración normativa no puede expresarse, hermenéuticamente hablando, bajo el ideal liberal del consenso, sino bajo la idea de que ninguna voz, ninguna perspectiva sea excluida de la discusión de lo público; aunque nunca se alcance el acuerdo, el simple hecho de aparecer en el espacio público y hacerse escuchar representa una forma de reconocimiento de la diferencia mucho más sensata, realista y respetuosa que la aspiración de alcanzar un consenso en el que todos queden satisfechos.

¿Hay alguna posición, dentro del panorama de la filosofía política, en el que pueda desarrollarse de manera apropiada la idea de no-exclusión, de irrupción en el espacio público implícita en la hermenéutica? Considero que puede responderse afirmativamente y sostendré la tesis de que la permanente disputabilidad del espacio público presente en la noción hermenéutica de la praxis puede desarrollarse de manera más fructífera bajo el ideal republicano de la libertad como no-dominación que bajo la noción liberal del consenso. Siguiendo a Pettit, entenderé aquella en los siguientes términos : “la libertad como no-dominación da pie a un rico —y radical— conjunto de políticas prácticas, y suministra una base ecuménica para lo que de otro modo podrían parecer exigencias parciales planteadas al Estado. Por lo demás, la libertad como no dominación avala una concepción de la democracia, de acuerdo con la cual la disputabilidad ocupa el lugar usualmente reservado al consentimiento; lo que reviste primordial importancia no es que el gobierno haga lo que diga el pueblo, sino que, so pena de arbitrariedad, el pueblo pueda siempre controvertir y oponerse a lo que haga el gobierno”.<sup>111</sup> Creo que, con base en una comprensión hermenéutica del espacio social es posible elaborar y defender una concepción política republicana que comparta con el liberalismo el presupuesto de que es posible la organización de instituciones políticas y

---

<sup>111</sup> Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 13-14.

jurídicas basadas en una noción común de ciudadanía, pero que, más allá de cierto liberalismo, haga depender ese concepto de ciudadanía de la no-dominación y la no-exclusión. Y el criterio para saber si hay exclusión o no la hay no puede ser un principio procedimental establecido apriorísticamente, sino la discusión: “El único medio posible es recurrir a una discusión pública en la que la gente hable por sí misma y por los grupos a los que pertenece. Todo interés y toda interpretación que guíen la acción de un estado deben estar abiertos a la crítica procedente del último rincón de la sociedad”.<sup>112</sup> Si hemos de concebir el espacio social como la continua apertura hacia lo otro, entonces la concepción republicana es la que mejor expresa institucionalmente esa apertura: “lo que se requiere para que no haya arbitrariedad en el ejercicio de un determinado poder no es el consentimiento real a ese poder, sino la permanente posibilidad de ponerlo en cuestión, de disputarlo [...] Lo que significa es que siempre tiene que estar abierta la posibilidad de que los miembros de la sociedad, procedan del rincón que sea, puedan disputar el supuesto de que los intereses y las interpretaciones que guían la acción del Estado son realmente compartidos”.<sup>113</sup> La no-exclusión es la expresión concreta y práctica de la *praxis*. Entender *dialógicamente* la *praxis* social no significa tanto que todas las acciones sociales significativas sean producto de un acuerdo lingüísticamente producido como el señalamiento de que toda relación social sea resultado de la participación, no excluyente, de los distintos grupos.

Sin embargo, como se mencionó al principio de este apartado, el apoyo que pudiera prestar la hermenéutica a una concepción republicana de la política depende de que pueda probarse satisfactoriamente que el espacio de la hermenéutica está realmente abierto a la diferencia, lo cual aún debe hacerse. ¿Puede probarse esta apertura a la diferencia con base en los medios expuestos hasta ahora? Tal vez, si se señala que el

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 91.

empleo de la doctrina griega de la amistad,<sup>114</sup> a la que recurre Gadamer, no debe interpretarse como una añoranza de relaciones idílicas y libres de conflictos, sino que el concepto aristotélico de amistad le sirve a Gadamer para criticar, por un lado, la concepción nominalista de sociedad, según la cual el espacio social no es más que el agregado de intenciones individuales de los sujetos; y, por otro, enfatiza que en las relaciones de amistad que componen la *synesis* el otro me concierne directamente porque es aquel con el que comparto vínculos solidarios, sin que por ello lo subsuma o anule su diferencia: “[Quien juzga acerca del saber práctico] no es quien escucha al otro desde una escucha imparcial e indiferente que tiene una justa comprensión del otro, sino aquel que comprende con el otro eso que le importa a ese otro. Comprender no consiste entonces en poseer el saber práctico, mucho menos en adquirirlo, sino en utilizar el saber que tengo para juzgar el caso práctico del otro [...] No es poniéndose en el lugar del otro e interrogando su propio sentido práctico que se comprende y aprecia las necesidades del otro. El saber propio de quien sabe escuchar no es entonces un saber *en la distancia*, sino un saber *a pesar de la distancia* entre quien juzga y quien actúa”.<sup>115</sup>

No obstante, es preciso tener en mente las limitaciones de la integración de la filosofía práctica antigua en el horizonte hermenéutico. Ésta sirve para poner de manifiesto la necesidad de pensar la comprensión en términos de la pluralidad de prácticas sociales, pero por sí sola es incapaz de dar cuenta de cómo se mantiene dentro de ellas la tensión entre familiaridad y extrañeza que exige la conciencia hermenéuticamente formada. Es más, mal haríamos en esperar que Gadamer repitiese los contenidos e implicaciones de la virtud de la sabiduría práctica, porque se

---

<sup>114</sup> “Que se diga ‘el otro’ cambia la perspectiva, pues se ha introducido inmediatamente una relación de intercambio en la constitución de yo y tú. Y es que cualquier otro es al mismo tiempo el otro del otro [...] Por lo que a mí toca, me he dejado guiar por las enseñanzas antiguas en torno a la amistad”, H.-G. Gadamer, “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, en Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 20.

<sup>115</sup> H.-G. Gadamer, *L’Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélien*, p. 169.



pasaría por alto el carácter interpretativo de la *integración* del pasado que defiende la hermenéutica. Ésta insiste en que es imposible reconstruir las condiciones originales en las que surgió un texto, u alguna otra manifestación de sentido, debido a que la interpretación misma se encuentra siempre desde un horizonte distinto a la de la tradición a la que se aproxima y, en ese sentido, la rehabilitación hermenéutica de la *phrónesis* —así como de toda la filosofía práctica— no puede ser idéntica a la *phrónesis*.<sup>116</sup> Esta recontextualización de la filosofía práctica se pone de manifiesto, por ejemplo, al discutir el paso de lo útil a lo justo que se insinúa en las primeras líneas de la *Política* de Aristóteles. Gadamer escribe: “No se puede, por lo tanto, achacar todo a la *phrónesis* cuando se trata de lo racionalmente conveniente”. Desde luego, la *phrónesis* desempeña un papel importante dentro de la recuperación hermenéutica de la filosofía práctica, pero “Esto no significa, desde luego, que la filosofía que se ocupa de la práctica sea por sí misma razón práctica y que hubiera que comprenderla a ella misma como *phrónesis*”.<sup>117</sup> ¿Cómo es posible, pues, pensar la comprensión como un “saber en la distancia, sino un saber *a pesar de* la distancia entre quien juzga y quien actúa” sin concluir que “Gadamer tiende a enclaustrar la otredad en el círculo del auto-reconocimiento, acorde a una fórmula que él mismo reconoce debérsela a la inspiración de Hegel. Sólo ocasionalmente se le permite a la otredad permanecer en su otredad”<sup>118</sup>? La duda se basa en que, al parecer, no importa cómo se describa la solidaridad, ésta

---

<sup>116</sup> Como señala Figal: “Necesariamente la hermenéutica debe ser algo más que la simple continuación de la tradición de la filosofía práctica, pues esta tradición tiene que ser modificada. Dado que la realización de la comprensión está ya siempre inserta en el evento del lenguaje, uno debe expresar la relación de la hermenéutica con la filosofía práctica de la siguiente manera: lo que se denomina ‘filosofía práctica’ en referencia a Aristóteles no es simplemente continuado por la hermenéutica filosófica, sino que encuentra un nuevo lugar en un nuevo contexto”, Günter Figal, “*phrónesis* as understanding”, en L. Schmidt (ed.), *op. cit.*, p. 239.

<sup>117</sup> Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 217.

<sup>118</sup> Robert Bernasconi, “Seeing double: *Destruktion* and Deconstruction”, en Michelfelder y Palmer, *op. cit.*, p.245.

siempre termina por privilegiar el polo de la familiaridad en detrimento de la extrañeza, la clausura de la comprensión en la «fusión de horizontes» por encima de la apertura. Esta interrogante sólo puede responderse si en el espacio de la *praxis* pudiera encontrarse una práctica social que, a la vez de relacional a los sujetos, mantuviera la distancia entre ellos. Y eso es lo que Gadamer trata de desarrollar por medio de una fenomenología del lenguaje, que es el tema del siguiente capítulo.

### **Retórica y Apertura del Espacio Social**

En ese sentido, el comprenderse unos con otros que entraña la *synesis* necesita de la amistad en la medida que sólo hay comprensión de sí porque hay previamente relación con los otros: “¿Pero es que en toda deliberación consigo mismo no reposa la posibilidad de *deliberar con los otros* y de someterse a su consejo? [...] Esta modificación es apropiada para hacer visible la incomparable propiedad de esta racionalidad del sentido práctico”<sup>119</sup>. Pero esta relación con lo otros no tiene un carácter instrumental (cuando la relación con los otros tiene sentido en la medida que me permite mi autocomprensión) ni es la relación con un otro generalizado; en contraste, Gadamer En conclusión, puede aventurarse que la hermenéutica es heredera de la tradición de la filosofía práctica en dos sentidos: por un lado, en la medida que la aplicación del saber práctico presente en la *phrónesis* ofrece un modelo de comprensión de los problemas de la hermenéutica; por otro lado, y de manera mucho más decisiva, en la medida que la revisión del concepto de *synesis* proporciona una descripción de la génesis de la comprensión que clarifica las pretensiones ontológicas de la hermenéutica filosófica: el *logos*, el sentido que hace inteligibles la realidad y nuestra acción se gesta en la solidaridad, entendida como la red de relaciones sociales lingüísticamente mediadas que se construye en la práctica cotidiana.

---

<sup>119</sup> Gadamer, *L'idée du bien...*, p. 168.

Sin embargo, esta estrategia no se encuentra, a su vez, exenta de problemas. Como se recordará, la afirmación del carácter plural y dinámico de la comprensión, en tanto forma fundamental de referirse al mundo, no sólo requería que ésta se describiera en términos de *praxis*, sino que además se necesitaba mostrar que la *praxis* mantiene la polaridad entre familiaridad y extrañeza, de modo tal que no se anule la distancia que hace posible la permanente apertura exigida por la experiencia hermenéutica. Ahora bien, una vez que se alcanza este punto, ¿no es contradictorio afirmar que el proyecto de Gadamer pueda sostener al mismo tiempo la descripción de la *praxis* en términos de solidaridad, por un lado, y la ineliminable persistencia de la extrañeza, por otro?

Esta objeción es demoleadora, siempre y cuando se asuma si más que la *phrónesis* es la última palabra respecto al vínculo de la hermenéutica con la filosofía práctica, como si la integración social ya estuviera dada y el hermenéuta sólo se limitara a glosar el sentido que se manifiesta en ella. Sin embargo, como se tratará de mostrar a continuación, lejos de suponer que las formas contemporáneas de solidaridad se presentan bajo la figura de la comunidad no dividida, Gadamer avizora que la principal dificultad para la filosofía práctica actual y, por ende, para la hermenéutica son las fracturas del espacio común en el que acontece la *synesis* —que se expresan en el predominio de la decisión del tecnócrata sobre la deliberación pública, así como en la tendencia al tribalismo y el encierro en lo privado—, como afirma Gadamer: “el aumento en el grado de información no significa necesariamente un fortalecimiento de la razón social. En cambio, me parece que el problema real se encuentra aquí: la amenazante pérdida de identidad. El individuo que se siente dependiente e inerte frente a las formas de vida técnicamente mediada se vuelve incapaz de construir una identidad. Esto tiene un profundo efecto social, pues en este punto se encuentra el principal peligro que enfrenta nuestra civilización: la elevación de las cualidades adaptativas a estatus

privilegiado”.<sup>120</sup> En ese sentido, se abre para la hermenéutica gadameriana una segunda vía para responder a las objeciones que tachan a la comprensión de ser un proceso monolítico y estático, no obstante su carácter práctico, la cual consiste en mostrar que el entenderse unos con otros, del cual procede la comprensión, acaece “*a pesar de* la distancia entre quien juzga y quien actúa” porque es un proceso lingüístico: toda apertura de sentido tiene su génesis en los diálogos concernientes a cuestiones prácticas que competen a todos aquellos que comparten un espacio común, sin que esa pertenencia subsuma la extrañeza propia de la relación con los otros.

Sin embargo, esta segunda vía sólo puede ponerse en marcha si, en primer lugar, se señala el peligro de reducir la impronta práctica de la hermenéutica gadameriana a su rehabilitación de la *phrónesis*; y, en segundo lugar, se destaca la importancia de pensar la *synesis* desde la retórica, pues desde esta última es plausible subrayar que la solidaridad debe entenderse primordialmente como la defensa de la disputabilidad de lo público y el reconocimiento de nuevas voces en el espacio social, más allá de proyectos utópicos o de añoranza por un pasado irremisiblemente perdido.

Comencemos por recordar que para Gadamer el principal problema de la sociedad moderna es la pérdida de las condiciones de la razón social y la solidaridad, es decir, el problema de la desaparición del espacio público. ¿Puede la *phrónesis* dar respuesta a esta dificultad? Hay algunos pasajes de la obra de Gadamer que nos inducirían a responder afirmativamente, en especial aquellos en los que Gadamer recurre a la *phrónesis* para elaborar una concepción de la capacidad de juicio que vincule la buena deliberación con la acción prudente, la cual siempre está inscrita en un contexto de sentido más amplio, el *sensus communis*: “La oposición aristotélica [entre *techné* y *phrónesis*] aún quiere decir algo más que la mera oposición entre un saber por

---

<sup>120</sup> H.-G. Gadamer, *Reason in the age of science*, p. 73.

principios generales y el saber de lo concreto. Tampoco se refiere sólo a la capacidad de subsumir lo individual bajo lo general que nosotros llamamos «capacidad de juicio». Más bien se advierte en ello un motivo positivo, ético, que entra también en la teoría estoico-romana del *sensus communis*. 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 (εξιζ)

<sup>121</sup>. Sin embargo, insistamos, lo que aquí hace Gadamer es señalar que la irreductibilidad de la comprensión a los cánones metodológicos de las ciencias naturales no consiste únicamente en que se oriente a una situación concreta, pues en esa caso su especificidad se debería únicamente al carácter contingente e indeterminado de su objeto de estudio, sino que al dirigirse a una situación concreta tiene que presuponer su pertenencia a un entramado de sentido que ninguna conciencia metodológica podría crear por sí sola.

Más aún, el principal problema que se seguiría para la hermenéutica en caso de que su vínculo con la filosofía práctica girara únicamente en torno a la noción de *phrónesis* consistiría, en primer lugar, en la introducción de un sesgo elitista y antigualitario en su concepción de la razón social, pues el propio Aristóteles jamás pensó en la *phrónesis* como en una “virtud intelectual” que se pudiera adscribir a todos los seres humanos, sino únicamente a los pocos, sólo a aquellos escasos y talentosos individuos (varones) que hubiesen sido adecuadamente educados. En segundo lugar, aunque se pretendiera suavizar el rasgo elitista de la *phrónesis* mediante el carácter dialógico de la comprensión, que asegura la libre participación de todos en la discusión de los asuntos públicos aparecería una paradoja indicada por Bernstein, la cual haría de la defensa gadameriana de la *phrónesis* una postura utópica, en el mejor de los casos, y

---

<sup>121</sup> VM p. 51.

políticamente conservadora, en el peor de ellos: “Por un lado, él analiza la deformación de la *praxis* en el mundo contemporáneo, pero, por otro lado, parece sugerir que sin importar el tipo de comunidad en el que vivimos, que la *phrónesis* es siempre una posibilidad real. Irónicamente, hay algo casi *ahistórico* en la manera en la que Gadamer se apropia de la *phrónesis*. Excepto por algunas observaciones ocasionales, no encontramos un análisis detallado de de la estructura social y las causas de la deformación de la *praxis* en la sociedad contemporánea. Gadamer pone poca atención a las diferencias históricas que iluminaría cómo la *praxis* y la *phrónesis* se encuentran amenazadas y socavadas en el mundo contemporáneo”.<sup>122</sup> En conclusión, la *phrónesis* es incapaz de dar cuenta de cómo las relaciones de dominación están presentes en los procesos de integración social del mundo contemporáneo, a menos que se haga caso omiso de estas condiciones y se suponga, sin más, que la estructura de las sociedades contemporáneas ofrece todos los medios disponibles para el ejercicio de la acción virtuosa.

Es aquí donde aparece la necesidad de poner de manifiesto la dimensión retórica de la hermenéutica. En principio parecería que introducir el tema de la retórica (a la que se le suele describir como una técnica de manipulación de audiencias cuyo único fin es la persuasión a cualquier precio), además de forzado, agravaría aún más las objeciones que desde diversas posiciones se dirigen contra la hermenéutica al considerar que su concepción del acuerdo social (*soziale Einverständnis*) es incapaz de proporcionar la distancia necesaria para mantener la tensión entre familiaridad y extrañeza. No obstante, argüiré que la apelación gadameriana a la retórica no se agota en trazar los antecedentes románticos de la hermenéutica, sino que la retórica le permite a Gadamer defender el carácter abierto y dinámico de las relaciones de solidaridad, en las que se entreteje el

---

<sup>122</sup> Bernstein, *Beyond objectivism and relativism*, p. 158.

entendimiento mutuo, sin que ello suponga: a) hacer de los criterios de racionalidad un presupuesto universal ya insito en nuestra competencia comunicativa, ni b) introducir la idea de un consenso fáctico entre personas virtuosas. Como veremos, mediante el reconocimiento de la importancia de la retórica Gadamer es posible introducir la dimensión del conflicto, el poder y la negociación dentro de la hermenéutica.

Para defender esta postura comencemos por explicar, en primer lugar, ¿a qué tipo de Retórica se adscribe Gadamer? A diferencia del sofista tradicional —a quien Platón ya había fustigado en el *Gorgias*<sup>123</sup>— que se prepara a defender cualquier causa independientemente de su moralidad, Aristóteles defiende sostiene que la retórica no consiste en defender cualquier causa, sino que debe producir creencias que muevan a los hombres hacia la virtud sin violentarlos.<sup>124</sup> En un primer momento la aproximación gadameriana a la retórica aristotélica se debe a que encuentra en ella también un modelo de la experiencia hermenéutica en la medida que la retórica, al suponer la existencia de contrarios, anticipa la posibilidad de plantear una forma de verdad que no se ciña a las restricciones del método como “el único abogado de un concepto de verdad que defiende lo probable, el *eikos* (*verosimile*) y lo evidente a la razón común contra las pretensiones de de demostración y certeza de la ciencia”.<sup>125</sup>

Sin embargo, la importancia crucial de la retórica para la hermenéutica se encuentra en las dos funciones que la retórica desempeña en la vida social. Por una parte, por medio de la función mediadora de la retórica la investigación de las ciencias naturales puede llegar a ser significativa, es decir, sólo mediante la retórica la ciencia se

---

<sup>123</sup> Platón, *Gorgias*, 455a-457b.

<sup>124</sup> “La retórica es útil, porque por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios, de modo que si los juicios no se establecen como se debe, será forzoso que sean vencidos por dichos contrarios, lo cual es digno de recriminación”, *Retórica*, 1355a22-25.

<sup>125</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1986, p. 229.

convierte en un factor social en nuestras vidas. Por otra parte, Gadamer enfatiza la importancia de la retórica en el plano más amplio de la vida social porque es, a la vez, la condición y el medio en el que tienen lugar las discusiones entre distintos, y frecuentemente conflictivos, intereses y perspectivas mediante los cuales se desarrollan, generan y transforman las diferentes formas de solidaridad: “No habría oradores ni retórica si no existieran el acuerdo y el consenso como soportes 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 buscar el consenso. La combinación con la retórica es, pues, idónea para deshacer la apariencia de que la hermenéutica se ciñe a la tradición estético-humanista y de que la filosofía hermenéutica se refiere a un mundo del «sentido» contrapuesto al mundo del ser «real» y que se prolonga en la «tradición cultural»”.<sup>126</sup> En esa medida, la retórica es la condición de la solidaridad porque ella es la que pone de relieve que, detrás de la pluralidad de puntos de vista frecuentemente antagónicos o inconexos que ocupan nuestras acciones cotidianas, nos conciernen asuntos comunes. Esto no significa que deba pensarse el acuerdo social como un consenso fáctico sin fisuras que funcione como idea regulativa, ni que el acuerdo social sea una esencia de la que todos participemos. Más bien, la retórica es la práctica que nos permite hacernos conscientes de las preocupaciones comunes que deben discutirse y que habrán de constituir las solidaridades en las que estamos inmersos.

De este modo, la solidaridad gadameriana, en la cual la retórica se desenvuelve, no se basa en ninguna determinación biológica, ni tiene un carácter etnocéntrico como la solidaridad rortyana, sino que es una solidaridad que se construye por medio de distintas interpretaciones acerca de lo público. Ahora bien, ¿cómo se desenvuelven las relaciones sociales dentro de la solidaridad? Por un lado, podría creerse que la

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 230.



solidaridad, para ser tal, exige que quienes participan de ella compartan sentimientos, mitos fundacionales o vínculos de sangre que caen más allá del ámbito de los argumentos racionales. Por otro lado, hay quienes (como Habermas) apuestan por una solidaridad postconvencional en la que las relaciones de cuidado y preocupación por el prójimo puedan justificarse en términos de razones universalmente válidas. Gadamer no opta por ninguna de ellas, La primera es demasiado inmediata y carente de mediaciones. La segunda, demasiado racionalista como para describir fácticamente los procesos de formación de la voluntad en las sociedades contemporáneas. Por ese motivo, la retórica debe considerarse también como el **medio** en el que se combinan las razones y las pasiones para exponer y criticar argumentos en el espacio público: “Cuando la retórica, como se sabe desde antiguo, apela a los afectos, no abandona en modo alguno el ámbito de lo racional, y Vico reivindica con razón su valor específico: la *copia*, la riqueza en perspectivas. Por otra parte me parece tremendamente irreal la afirmación de Habermas según la cual la retórica posee un carácter coactivo que es preciso relegar en favor del libre diálogo racional. Si la retórica implica un momento coactivo, lo cierto es que la praxis social —y también la revolucionaria— es impensable sin ese momento [...] El concepto de manipulación resulta muy ambiguo en este contexto. Cualquier influencia emocional producida por el discurso humano es manipulación en cierto sentido. Y sin embargo, no es una mera técnica social lo que ha constituido siempre, con el nombre de retórica, un momento integral de la vida social”.<sup>127</sup> Es en este punto donde Gadamer invoca la autoridad de Aristóteles para señalar que la retórica no se dirige simplemente a la persuasión, sino como la persuasión de lo que es verdadero y justo. Al reconocerse explícitamente la ruptura del consenso en las sociedades modernas no puede recurrirse a la *phronesis* para describir las relaciones sociales contemporáneas porque si hay

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 263.

anomia, ruptura y apatía, entonces los ciudadanos no pueden describirse como *phrónimos*.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> En ese sentido, considero que no puede afirmarse que “la retórica es el trabajo de la *phrónesis* [...] que responde a la necesidad de producir un consenso para la acción donde se carece de razones suficientes”, como sugiere Gerald Bruns (“The hermeneutical anarchist: *phrónesis*, rhetoric, and the experience of art”, en Malpas (ed.), *Gadamer’s century*, MIT, Cambridge MA., 2000, pp. 50-51). Una mirada más atenta a la retórica aristotélica muestra que Aristotéles se enfrenta a un problema similar al de Gadamer: la *phrónesis*, en tanto virtud dianoética, no es un estado (*hexis*) que se pueda predicar del ciudadano promedio —que suele ser irracional, moverse por su beneficio propio, aun en detrimento del bien colectivo—. Por ese motivo en la *Retórica* Aristotéles define la virtud como una *dynamis* (capacidad) y no como una *hexis* (1366a36- 1366b3), a diferencia de la *Ética a Nicómaco*, pues el ciudadano promedio no es un *phronimos*, no elige sólo acorde a la razón y al deseo correcto: “La tarea de esta última [la retórica] versa, por lo tanto, sobre aquellas materias sobre las que deliberamos y para las que no disponemos de artes específicas, y ello en relación con oyentes de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido” , aunque tiene la capacidad para hacerlo, pero esa capacidad sólo puede realizarse por medio de la persuasión . Sólo cuando el estado de quienes escuchan se identifica con una *dynamis* y no con una *hexis* la persuasión puede calificarse como resultado de un arte en el que se convence a los demás acerca de lo justo : “Ahora bien, ni la retórica ni la hermenéutica en cuanto formas concretas de vida son independientes de lo que Habermas llama la anticipación de la vida justa. Esta anticipación subyace en toda participación social y en sus esfuerzos por alcanzar el consenso. Pero también Aquí rige el mismo principio: el mismo ideal de la razón que ha de guiar cualquier intento de persuasión, al margen de su procedencia, prohíbe que alguien recabe para sí el conocimiento correcto de la ceguera del otro”, H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 264.

## CAPÍTULO 2

### DE CAMINO AL DIÁLOGO

“Era su hogar, decía, porque si se iba, como lo había hecho una vez, otras voces, otros ámbitos, voces perdidas y nubladas, arañaban sus sueños”

Truman Capote

#### **Preliminares**

Resumamos lo ganado hasta ahora: Gadamer muestra que la comprensión, antes que una actitud epistemológica, es una categoría ontológica: si comprendemos algo <<como lo algo>> no es porque la consciencia cognoscente asuma una posición distanciada respecto a su objeto para poder aprehender con la mayor precisión posible sus determinaciones básicas. Por el contrario, el *Factum* de la comprensión indica que todo comportamiento significativo presupone ya siempre nuestra pertenencia a un horizonte de sentido —entendido como el entramado de juicios previos, hábitos irreflexivos, opiniones transmitidas—, el cual condiciona el modo de dirigirnos al mundo. Sin embargo, tal “ontología hermenéutica”, a pesar de la insistencia en la ineliminable vinculación del intérprete al un horizonte de sentido que le precede y del cual extrae los presupuestos de su comprensión, exige la introducción de un momento de distancia, de alteridad respecto a lo interpretado con el fin de “no introducir de manera directa y acríticamente nuestros propios hábitos lingüísticos”, pues “no se puede en modo alguno presuponer como dato general que lo que se nos dice desde un texto tiene que poder integrarse sin problemas en las propias opiniones y expectativas “, por lo que “el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia hermenéuticamente formada tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto”. Así, la comprensión

hermenéutica no puede describirse únicamente en términos de la pertenencia del intérprete a la tradición, tal y como se expresa en la noción de <<círculo hermenéutico>>, sino que debe presentarse como la imposible clausura del horizonte de comprensión, imposibilidad que Gadamer reconoce al afirmar que “la posición entre extrañeza y familiaridad [...] *es el verdadero topos de la hermenéutica*”.

En este punto aparecieron los primeros problemas. ¿Cómo puede plantear la alteridad una filosofía que frecuentemente describe el movimiento de la comprensión mediante conceptos que indican continuidad y clausura antes que extrañeza, como la <<anticipación de la perfección>>, la <<corriente cerrada de la vida histórica>> o la autoridad de los prejuicios? En este punto Gadamer precisó que incluso dentro de la circularidad de la comprensión aparece un momento de distancia, el cual impide que el sentido del texto sea el mero producto de la conciencia del intérprete, sino que es una característica esencial de la historicidad de toda comprensión. Esta <<distancia histórica>> indica que la proyección del intérprete, a pesar de aproximarse siempre a cualquier manifestación de sentido (casi siempre de un texto) desde el horizonte de sus propios prejuicios, no puede pasar por alto la pretensión de sentido del texto mismo, la cual, al rebasar las condiciones del entorno así como las intenciones psicológicas que lo produjeron (y que además, no pueden reconstruirse de una manera exacta y exhaustiva), veda todo intento de asimilar el sentido del texto como si se tratara de un objeto provisto de determinaciones fijas o un mero recipiente de las expectativas del intérprete. Por el contrario, la distancia histórica entre el horizonte del texto y el horizonte del intérprete obliga a este último a aproximarse al texto desde su especificidad, para lo cual el intérprete ha de corregir continuamente su proyecto de comprensión, pues el texto se ofrece al lector como una expectativa de sentido que cuestiona y pone en entredicho los juicios previos del intérprete.

Sin embargo, el recurso a la <<distancia histórica>> no tardó en toparse con serias objeciones. La principal de ellas consiste en que si la tarea de la hermenéutica consiste en describir la comprensión como un continuo proceso de integración entre pasado y presente, entonces el significado último de los distintos horizontes presentes en el *continuum* histórico (el del intérprete y el del texto) no se encuentra en ellos mismos, sino en la historia universal, la cual ha de concebirse como la totalidad que unifica y otorga sentido a las diferentes etapas del devenir. En esa medida, la <<distancia histórica>> —así como la finitud— sería, a fin de cuentas, un momento a ser suprimido en la mediación absoluta entre historia y verdad. Este tipo de objeciones obligaron a Gadamer a ubicar la descripción del fenómeno hermenéutico de la <<distancia>> en el horizonte lingüístico del diálogo vivo, y ya no únicamente en el plano histórico (aunque, más bien, cabría hablar de énfasis en lugar de “cambio de orientación”, pues ya en *Verdad y método* el lenguaje desempeñaba un papel de <<hilo conductor de una ontología hermenéutica>>). La manera en la que Gadamer *acentuó* —especialmente a partir de su encuentro con la crítica de las ideologías— cómo se manifiesta el fenómeno de la <<distancia>> en la polisemia y la pluralidad de las interpretaciones presentes en las relaciones sociales condujeron a la hermenéutica a otorgarle a la filosofía práctica griega el doble estatuto de *modelo del problema hermenéutico de la aplicación*, por un lado, y de *descripción de la génesis de la comprensión*, por otro. El primer movimiento iba de la *praxis* a la *phrónesis* e indicaba que, así como en esta última el sentido del saber práctico es indisoluble del contexto particular en el que se encuentra el agente, toda comprensión es inseparable del horizonte del intérprete, no sólo porque desde éste se realiza la proyección, sino también porque toda comprensión modifica el horizonte del intérprete. El segundo movimiento, que va de la *praxis* a la *sinesis*, describe cómo la comprensión (más aún, la posibilidad

de comprender algo “como algo”) tiene su génesis en el “entenderse unos con otros” (*Miteinander-sich Verstehen*); al pensar de esa forma el proceso de la comprensión, la hermenéutica filosófica puede dejar atrás el primado de la autoconciencia porque el sentido del mundo no se constituye desde la actividad predicativa del sujeto, sino que se forja a lo largo de continuas interpretaciones en el espacio común.

El camino que lleva de la ontología hermenéutica a la *praxis*, y de ésta a la *synesis*, situó nuestra discusión en el propósito que se había fijado con antelación: el tema del reconocimiento del otro. Una vez que Gadamer situaba el planteamiento hermenéutico fundamental de “cómo entendernos con el mundo” en el ámbito de las prácticas sociales irremediadamente surge la pregunta: “¿qué tan abiertas plurales y heterogéneas son las prácticas sociales a las que alude la hermenéutica?” Más aún, si se tiene en cuenta el constante hincapié de la hermenéutica en la finitud de la comprensión, difícilmente, podrá pasarse de por alto que esta premisa excluye toda posibilidad de entender nuestras prácticas desde el punto de vista universalista —pues este último supondría la existencia de un “metahorizonte” desde el cual conmensurar los distintos horizontes finitos, así como asegurar la continuidad entre ellos—, lo cual podría interpretarse como la continua apertura a nuevas y plurales voces dentro del espacio público, pero asimismo podría considerarse como la imposibilidad de salir del círculo del <<nosotros>> desde el cuál se determina cuáles voces son inteligibles y quién cuenta como interlocutor. Esta última posibilidad es que interesa porque, de ser cierta, la hermenéutica filosófica carecería de toda importancia para la ética y la filosofía política contemporáneas, a menos que se la considere como el ejemplo paradigmático de un a postura conservadora en la cual el peso de la tradición impide que la comprensión de nuestra identidad práctica y del espacio público se abran a nuevas voces.

¿Cómo problematizar de manera fructífera a Gadamer sin concederle toda la razón o descalificarlo *a priori*? En la conclusión del capítulo anterior se esbozó un posible hilo conductor que se explorará detenidamente en este capítulo: el lenguaje. En la medida que la comprensión se concibe como el recíproco “entenderse unos con otros”, y en tanto este mutuo entendimiento se describe por medio de la figura del diálogo, parece sensato suponer el análisis del carácter dialógico de lo que Gadamer denomina nuestra *lingüisticidad* (*Sprächlichkeit*) es la estrategia más adecuada para examinar de qué manera se presenta la tensión entre la familiaridad y la extrañeza; como el propio Gadamer señaló:

“Yo pregunto, en este sentido, cómo se compagina la comunidad de sentido que se produce en el diálogo con la opacidad del otro, y qué es la lingüisticidad en última instancia, si un puente o una barrera. Un puente para comunicarse uno con otro y construir identidades sobre el río de la otredad, o una barrera que limita nuestra autoentrega y la priva de la posibilidad de expresarnos y comunicarnos”.<sup>1</sup>

El problema es que no pocos intérpretes de Gadamer se apresuran a concluir sin más que la primera opción es la correcta; es decir, parece asumirse que el simple recurso al diálogo es suficiente para zanjar el tema de la tensión entre familiaridad y extrañeza; especialmente cuando esta polaridad se manifiesta en las prácticas sociales, como si el carácter dialógico de nuestra lingüisticidad asegurara, por la mera pluralidad de interpretaciones que se despliega en el diálogo, una vía para abrir el espacio social al reconocimiento del otro. Así, por ejemplo, Georgia Warnke afirma “Este respeto por la diferencia está enraizado en una conciencia de las limitaciones y las parcialidades de cierta forma de vida, en el reconocimiento de que nuestro conocimiento ético descansa en una comprensión interpretativa de la vida humana y de valores, normas y acciones

---

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 325.

que los otros pueden entender de distinta manera.”<sup>2</sup> Este tipo de lecturas de la obra de Gadamer en clave política suponen, tal vez con demasiada rapidez, que es posible formular desde la hermenéutica filosófica una “política de reconocimiento” susceptible de orientar los debates en torno a la organización de las sociedades multiculturales. En particular, como algunos han señalado,<sup>3</sup> una de las principales paradojas que aparecen en los diferentes discursos concernientes al reconocimiento de la diferencia cultural es que se considera la diversidad cultural como si fuera una multiplicidad de culturas homogéneas, cada una de ellas caracterizada por una identidad perfectamente bien definida y, en esa medida, inamovible e inmodificable (como si, por ejemplo, la definición de la identidad indígena excluyera *per se* toda idea de propiedad privada individual), lo cual conduciría, a fin de cuentas, a la reificación de la diferencia y la singularidad porque el reconocimiento no trastocaría los límites del espacio social desde el cual comprendemos otras prácticas sociales y *también a nosotros mismos*, sino que consistiría únicamente en la labor de identificar un objeto cuyas propiedades y rasgos esenciales pueden determinarse con claridad. Desde esta perspectiva, como lo sugiere García-Dütman, el reconocimiento significa, irónicamente, la abolición de la diferencia porque una vez que se reconoce a cierto grupo social se le enclaustra dentro de un horizonte de comprensión de una manera similar a la que se clasifica una nueva especie animal y se la ubica en el zoológico; como explica García-Dütman: “La política de reconocimiento a la cual uno puede adherirse bajo el signo de tal filosofema de unidad y unificación se localiza dentro de un horizonte cerrado en el cual el otro no puede ser

---

<sup>2</sup> G. Warnke, “Hermeneutics, ethics and politics”, en Robert Dostal, (ed.), *op. cit.*, p. 98-99.

<sup>3</sup> Para la descripción siguiente de los dilemas y aporías de la política del reconocimiento me baso en la obra de García-Dütman, *Between cultures. Tensions in the struggle for recognition*, Verso, Nueva York, 2000, pp. 137-180, *passim*.



reconocido, sino que sólo puede ser repetidamente re-conocido *como* esto o aquello, *como* el portador de esta o aquella identidad.”<sup>4</sup>

Pues bien, la manera en la cual se supone que la hermenéutica gadameriana podría evitar esta consecuencia perversa que se desprende de cierta forma de plantear la <<política del reconocimiento>> (la cual, lejos de ser un simple problema teórico, es una de las principales y más funestas consecuencias del discurso de lo <<políticamente correcto>>) es doble. Por un lado, se presume que desde la hermenéutica es posible plantear que la relación de los sujetos consigo mismos, así como con el horizonte cultural e institucional al que se vinculan, no es monolítica porque no hay ningún núcleo substancial de la identidad personal o colectiva que necesite ser reconocida de la misma manera que se conocen las determinaciones de un objeto para poder manejarlo mejor. Por el contrario, la identidad práctica de los sujetos es una continua actividad de interpretación que sólo puede mantenerse en la medida que hay relación con los otros; para decirlo de otro modo, la identidad sólo emerge en el entramado de relaciones sociales. Por otro lado, desde estas posiciones se asume que la noción hermenéutica de diálogo permite describir de manera adecuada la ineliminable apertura del horizonte propio a “lo otro”, pues en la formación de nuestra identidad “el momento crucial es aquel en que nosotros mismos permitimos ser interpelados por el otro, donde la diferencia evita ser categorizada como un error, una falta o una versión degradada y subdesarrollada de lo que nosotros somos obligándonos a verla como una alternativa humana viable. Esta diferencia que inevitablemente pone en cuestión nuestra autocomprensión Gadamer la denomina ‘apertura’.”<sup>5</sup>

Ahora bien, parece que las lecturas de Taylor y Warnke (entre otros) son capaces de encauzar la hermenéutica gadameriana de manera tal que ésta sea susceptible de

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>5</sup> Charles Taylor, “Understanding the other. A gadamerian view on conceptual schemes” en Malpas, Arnsward y Kertscher, (eds.), *op. cit.*, p. 296.

hacer frente al problema de la reificación del reconocimiento, ejemplificado por el argumento de García Düttman. Sin embargo cabe preguntar si no se ha procedido demasiado rápido, pues, aún si se admite la controvertida tesis de que la identidad es una construcción lingüística que se desarrolla a lo largo de numerosas interpretaciones, no queda claro cómo ni por qué el diálogo podría promover el reconocimiento e inclusión de identidades. ¿Significa esto que ya siempre que argumentamos presuponemos las condiciones normativas de una relación respetuosa y equitativa? ¿O, en la línea de una ética de las virtudes, es el diálogo una acción en la que se ejercita la tolerancia de aquellas opiniones que, en principio, son contrarias a las nuestras? ¿O podríamos ir más lejos y afirmar que nuestra identidad sólo se construye en la medida que estamos abiertos al diálogo con los otros? Pero, en este último caso, ¿quién cuenta como participante del diálogo? Y si quisiéramos incluir a todos los seres humanos como participantes potenciales de cualquier diálogo posible, ¿qué ocurriría con aquellas culturas en las que no se le concede al diálogo ningún tipo de importancia ética o política? ¿Y si el diálogo no fuera más que una idea de Occidente? Interrogantes de esta índole señalan la presencia de poderosas razones para poner en duda el recurso a la noción gadameriana de diálogo, o la manera en la que éste se invoca, sea la vía más satisfactoria para mostrar de qué manera el tema del reconocimiento del otro, lejos de desempeñar un papel marginal en la ética y la filosofía política, es un tópico fundamental para las discusiones en torno a la génesis de la subjetividad y el espacio social. Por tal motivo a continuación se explicará de manera concreta y escueta qué se espera del vínculo entre ética y lenguaje; de la interrelación de los términos de <<identidad>>, <<diálogo>> y <<reconocimiento>>, y, posteriormente, se explicará de qué manera estos tipos pueden articularse (mas no de resolverse) desde la obra de Gadamer interpretada en clave fenomenológica.

## ¿Diálogo Para Qué?

Cuando Habermas sostuvo en 1981 que “el entendimiento es inmanente como telos al lenguaje humano”<sup>6</sup>, no sólo proponía la continuación del protestantismo por otros medios (como sostuvo un historiador inglés), sino que también expresó, desde su formación particular, lo que tal vez podría denominarse el *Zeitgeist* de la filosofía contemporánea: la convicción de que toda inteligibilidad está lingüísticamente mediada. No se trata simplemente de afirmar que los conocimientos se transmiten por medio del lenguaje, ni de sugerir que nuestros juicios respecto al mundo y nuestras acciones son susceptibles de analizarse en términos de sus componentes sintácticos y semánticos, sino que la propuesta consiste en señalar que tanto el significado de los referentes de nuestros discursos, así como los criterios de objetividad y racionalidad mediante los cuales se evalúan éstos, sólo pueden comprenderse desde lenguajes naturales. El lenguaje (o, mejor dicho, las distintas prácticas lingüísticas) es el *Factum* irrebalsable de todo sentido en la medida que es el horizonte de inteligibilidad ya siempre presupuesto en toda orientación respecto al mundo.

La importancia de este <<giro lingüístico>> trasciende los límites de la filosofía del lenguaje, pues trastocada la manera misma de entender la filosofía. En primer lugar, la preocupación filosófica por la verdad, y el método para alcanzarla, es un tema secundario respecto a la cuestión por el sentido, porque todo criterio de verificación se construye con base en un horizonte de sentido lingüísticamente estructurado desde el cual adquieren inteligibilidad conceptos como los de <<verdad>> o <<adecuación del pensamiento a la cosa>>. En segundo lugar, ese horizonte de sentido, si bien puede entenderse como el trasfondo que hace posible toda predicación sobre verdad u

---

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1989, p. 369.

objetividad, no puede describirse a la manera de un fundamento trascendente del mundo, como si fuera un substrato atemporal, ahistórico y él mismo ajeno a la contingencia de los lenguajes naturales; por el contrario, sólo se manifiesta en nuestras prácticas lingüísticas y sólo puede comprenderse desde ellas porque no hay ningún objeto, ningún atributo extralingüístico al cual tenga que adecuarse nuestro lenguaje. En tercer lugar, si este horizonte de sentido es previo a los criterios de verdad e inmanente a nuestras prácticas sociales entonces no se le puede esclarecer desde un análisis centrado exclusivamente en la actividad reflexiva de la conciencia porque ésta se construye desde un entramado intersubjetivo de juegos de lenguaje.

La preocupación por el sentido, la negación de un fundamento estático de la realidad y trascendente respecto a ella, así como el hincapié en el carácter intersubjetivo de todo significado, algunos de los temas constantes del <<giro lingüístico>>, hicieron mella también en las preocupaciones de la filosofía moral. En particular, la transformación lingüística de la filosofía puso de manifiesto que no existía algo similar a <<La Naturaleza Humana>> que pudiera servir como fundamento último de nuestros juicios morales o que garantizara que el devenir de la historia humana tendiese hacia el progreso moral. Frente a esta situación de incertidumbre se identifican, cuando menos, dos posibles reacciones; antagónicas e irreconciliables entre sí, pero que representan los dos polos de la misma <<Ansiedad Cartesiana>> (como la caracterizó Richard Bernstein) provocada por la conciencia de que el carácter “esencial” de ciertos valores y formas de vida, así como la justificación de principios de igual respeto para con los otros, es inseparable de su inserción en un tejido de prácticas sociales lingüísticamente estructurado.

Por un lado, uno de los polos lo ocupan quienes suponen que el giro lingüístico, lejos de dar pie al escepticismo moral, permite justificar las convicciones éticas o los

principios de justicia en un plano postmetafísico, racional e intersubjetivo. Es decir, el hecho de que los conceptos primordiales de nuestro vocabulario moral tengan su génesis en relaciones sociales contingentes no significa que los primeros carezcan de razones susceptibles de defenderse en contextos ajenos a aquellos en los que tuvieron origen. Por el contrario, cabría suponer que en el seno mismo de las interacciones lingüísticas es plausible reconstruir principios normativos inmanentes a estas mismas interacciones, los cuales serían racionales en la medida que apuntan a ciertas condiciones mínimas de posibilidad del entendimiento. Así pues, sería posible construir principios y criterios de objetividad y racionalidad de nuestros juicios morales partiendo de las relaciones intersubjetivas concretas, y sin introducir ningún supuesto antropológico o metafísico. Ahora bien, atendiendo a una distinción de Albrecht Wellmer, hay dos maneras distintas de realizar esta empresa, me refiero a la distinción entre una <<ética del diálogo>> y una <<ética dialógica>>: “Por <<ética dialógica>> entenderé aquella en la que un principio del diálogo *sustituye* al principio moral; por <<ética del diálogo>>, entenderé aquella en la que un principio del diálogo ocupa un puesto privilegiado entre los principios morales *derivados*”<sup>7</sup> Para ambas posturas el diálogo desempeña un papel importante dentro de la acción moral, pero difieren en la importancia que se le asigna a aquél dentro de la moralidad: para la ética del diálogo, este último es importante en la misma medida que puede serlo la honradez o la compasión; es decir, es importante en tanto promueve otro fin o principio moral. Para la ética dialógica, como es la ética del discurso, en cambio, el diálogo es el principio moral mismo, es la piedra de toque a partir de la cual pueden juzgarse y criticarse el sentido moral de las demás acciones.

Para la presente tesis el punto de interés de esta distinción previa dentro del primer polo de la relación entre ética y lenguaje es señalar que la hermenéutica

---

<sup>7</sup> Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Anthropos/UAM-I, Barcelona, 1994, p. 74.

filosófica no se adscribe a una ética dialógica ni a una ética del diálogo. El papel que desempeña el lenguaje en la hermenéutica no responde inicialmente a ningún intento de fundamentar un punto de vista moral con base en el cual juzgar las prácticas sociales existentes, sino que el interés hermenéutico por el lenguaje debe considerarse desde la preocupación hermenéutica fundamental de poner de manifiesto el carácter primordial de la comprensión respecto a cualquier otra forma de comportamiento reflexivo o instrumental hacia el mundo. Por ese motivo la hermenéutica filosófica es sumamente escéptica frente a posturas que pretenden pensar el diálogo como una situación contrafáctica desde la cual juzgar las pretensiones de validez; de ahí que Gadamer afirme, ni sin cierto dejo de ironía, “no logré imaginar la confrontación entre hermenéutica y crítica ideológica sin el enorme papel que desempeña en ello la retórica. Marx, Mao y Marcuse —que se encuentran unidos en más de una pintada— no deben con toda seguridad su popularidad al <<diálogo racional y libre de coerción>>”<sup>8</sup>. Es decir, el diálogo debe entenderse como una práctica situada en un horizonte histórico particular y que, al menoscuando se refiere explícitamente a la relación entre hablantes, tiene que concebirse desde el encuentro concreto con el otro en el cual, antes que someter a un discurso racional la validez de las normas, lo que está en juego es una interpretación común del mundo.<sup>9</sup>

Las constantes descripciones gadamerianas del lenguaje como “participación común en la verdad”<sup>10</sup> parecen asignarle un lugar en el segundo polo de la recepción del giro lingüístico en el ámbito de la moral para el cual este último no sólo equivale a

---

<sup>8</sup> *Verdad y método*, p. 660.

<sup>9</sup> “Hablar unos con otros no es discutir entre sí [...] El Hablar unos con otros pone de manifiesto un aspecto común de lo hablado [...] La opinión común se va formando constantemente cuando hablamos unos con otros y desemboca en el silencio del consenso y de lo evidente” H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 184-185.

<sup>10</sup> Como señala Gadamer: “Yo he intentado mostrar en mis trabajos que el modelo del diálogo puede aclarar la estructura de esta forma de participación. Porque el diálogo se caracteriza por el hecho de no ser el individuo aislado el que conoce y afirma, el que domina una realidad, sino que esto se produce por la participación común en la verdad”, *ibidem*, p. 313.

renunciar las aspiraciones de encontrar un fundamento último de la ética en la naturaleza humana o en el devenir histórico, sino que considera que el giro lingüístico hace superfluo todo intento de construir una metaética a partir del lenguaje, porque si todo sentido es resultado de los usos lingüísticos de una comunidad dada, entonces se carece de una perspectiva más allá del lenguaje, porque si todo sentido es resultado de los usos lingüísticos de una comunidad dada entonces se carece de una perspectiva más allá del lenguaje capaz de defender principios universales cuya validez trascienda los distintos <<juegos del lenguaje>>; una conclusión incómoda en la medida en que parece conducir al relativismo moral, pero aparentemente la única consistente con las premisas del giro lingüístico, como sugiere Rorty: “Parte de la resistencia instintiva a los intentos [...] *gadamerianos* [...] por reducir la objetividad a la solidaridad está en el temor a que nuestros hábitos y esperanzas liberales tradicionales no sobrevivan a semejante reducción [...] La invocación ritual de la <<necesidad de evitar el relativismo>> puede comprenderse mejor como expresión de la necesidad de mantener ciertos hábitos de la vida europea contemporánea”.<sup>11</sup>

En este punto parece que Gadamer tendría que concederle la razón a Rorty, adscribiéndose así a la posición que disuelve los problemas de la filosofía moral en el horizonte de las prácticas lingüísticas; sobre todo si se toma en consideración que para Gadamer ningún “moral point of view” de índole universalista es capaz de desplazar (o de producir) las relaciones concretas de solidaridad en las cuales se constituyen los elementos fundamentales de la identidad práctica de los sujetos, como escribe el propio Gadamer: “nuestras acciones se sitúan dentro del horizonte de la *polis*, y así nuestra elección de lo que debe hacerse se despliega sobre la totalidad de nuestro ser social”.<sup>12</sup> Es decir, la conciencia del carácter lingüístico de nuestro modo de estar orientados hacia

---

<sup>11</sup> Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 48.

<sup>12</sup> H.-G. Gadamer, *Hermeneutics, religion and ethics*, p. 32.

el mundo sería incomprensible con cualquier intento de emplear el giro lingüístico para reconstruir un modelo de racionalidad práctica porque si el sentido de nuestras elecciones y juicios morales “se despliega sobre la totalidad de sentido de nuestro ser social”, el cual está estructurado lingüísticamente, entonces las razones no pueden ser la causa de nuestras acciones; las razones, a lo más, serían una manera de tratar de darle coherencia *a posteriori* a cursos de acción determinados ya de antemano por la totalidad de prácticas lingüísticas a las que pertenecemos. De ser así, la hermenéutica, si pretende hacer justicia a la lingüisticidad e historicidad de toda comprensión, tendría que concluir que la práctica del diálogo posee importancia sólo dentro del horizonte cultural de Occidente (e incluso de una porción de Occidente), pero que en sí misma no puede pretender monopolio alguno de los atributos de racionalidad o moralidad.

Por ejemplo, un vistazo a la historia social del lenguaje puede mostrar que la idea de una conversación a la que le es implícita un principio cooperativo, así como de un reconocimiento recíproco de la igualdad de los hablantes (al menos en los que se refiere a su aportación a los argumentos en el diálogo), es una forma de relación social relativamente moderna:

“Los autores de la Edad Moderna temprana hacían otras observaciones que los actuales teóricos habrían de tener en cuenta. Por ejemplo, en una serie de tratados se habla de la competencia en la conversación, se condenan las formas extremas de la competencia, pero se admite el deseo de ‘brillar’ [...] las múltiples referencias a la igualdad y a la reciprocidad en la conversación, están acompañadas por otras referencias a la jerarquía social y a las marcas de respeto, de manera que a menudo se dan consejos sobre la manera de hablar a los superiores y a los inferiores. Estas referencias nos recuerdan que la sociedad europea de comienzos de la Edad Moderna



era más jerárquica que la nuestra y sobre todo más francamente jerárquica.

Mucho dicen los tratados sobre la necesidad de incluir en la conversación a todos los ‘circunstantes’ pero, por supuesto, de esos circunstantes están excluidas algunas personas físicamente presentes, como los criados”<sup>13</sup>

En este caso, el ejemplo histórico de la exclusión de los criados de la conversación señala que toda ética que pretenda reconstruir principios morales procedimentales y provistos de validez universal a partir de nuestra competencia comunicativa es incapaz de identificar *a priori* a todos los posibles afectados y excluidos, y en esa medida el ejemplo de Burke retiene toda su fuerza al mostrar que el planteamiento de una ética <<dialógica>> o una <<ética del diálogo>> sólo es pertinente en un cierto “momento” del fenómeno moral: cuando ya se ha constituido el reconocimiento de los otros, cuando está claro quiénes son los incluidos en la conversación

Incluso si la disposición al diálogo fuera lo bastante abierta como para arriesgar los prejuicios más profundos hay muchas protestas sociales y movimientos emancipatorios que difícilmente podrían pensarse desde la figura del diálogo; ya sea porque la situación misma exija *moralmente* postergar el intercambio de puntos de vista para darle preferencia a la satisfacción de necesidades materiales, ya sea porque el interlocutor se niegue sistemáticamente al diálogo o sea incapaz de entender las razones que se le dan. Por ejemplo, hay grupos de excluidos, inmersos en la miseria más atroz, cuya prioridad no es dialogar, sino no morir de hambre; en ese contexto, sería inmoral exigirles entrar en una conversación con el fin de determinar cómo liberarlos de la pobreza sin antes asegurarles las mínimas condiciones fácticas de supervivencia. En otro ejemplo, ¿cómo hacerle entender a una mujer sumisa que es víctima del comportamiento machista de su esposo?, ¿qué conversación podría hacerle entender a

---

<sup>13</sup> Peter Burke, *Hablar y callar, Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 118

un musulmán fundamentalista que el trato que reciben las mujeres en muchas sociedades islámicas es denigrante? En esas situaciones el cuestionamiento más agudo y razonado no es más que una fútil pieza de retórica en medio de una tormenta de odio y prejuicio. Aun si las personas estuvieran dispuestas al diálogo, nada garantizaría que los antagonismos morales tendrán una solución racional, ni que las partes recibirán el respeto que esperan, porque los argumentos que presente cada quien en la conversación difícilmente cuentan como razones para el otro. En conclusión, las limitaciones del diálogo como herramienta de solución de los conflictos sociales parecen provenir del hecho de que en las sociedades contemporáneas no hay un razonamiento ni un modo de argumentación capaz de crear un comportamiento moral homogéneo, como lo señala Walzer:

“Lenguajes y juicios comunes, acuerdos y entendimientos son necesarios para cualquier sociedad humana [...] Pero la conversación es sólo una entre muchas características de los complejos procesos sociales que producen consensos y entendimientos [...] Los entendimientos que lleguen a compartirse nunca serán defendidos por un hablante solitario capaz de conocerlos por entero; ni surgirán en el curso de un debate entre varios hablantes, quienes contribuirán con diferentes aportes y discutirán hasta que se logre una conclusión que incorpore todos los puntos de vista. Nada de eso: porque ninguna conclusión es imaginable sin autoridad, conflicto y coerción.”<sup>14</sup>

Sin embargo, sería erróneo incluir a Gadamer dentro de cierta corriente neoconservadora que asume las premisas centrales del <<giro lingüístico>> —especialmente aquellas que se refieren al carácter histórico y concreto de los diversos

---

<sup>14</sup> Michel Walzer, “A critique of philosophical conversation”, *The philosophical form*, vol. 21, núm. 1-2, 1990, pp. 191-192.

juegos del lenguaje— para llegar a posturas etnocentristas o escépticas, no sólo ante la posibilidad de una ética universalista, sino ante la posibilidad misma de convivencia e integración de distintas identidades (raciales y de género) dentro de un Estado nacional. Es verdad que no en pocas ocasiones las afirmaciones de Gadamer en torno a la indefectible pertenencia al horizonte de la tradición parecen tener connotaciones etnocentristas (e incluso racistas<sup>15</sup>), como las sostenidas por Rorty, para el cual “ser etnocéntrico es dividir a la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás. El primer grupo —nuestro *ethos*— abarca a aquellos que comparte lo suficiente nuestras creencias como para hacer posible una conversación provechosa”.<sup>16</sup> No obstante hay una diferencia fundamental entre posturas etnocentristas, como las de Rorty, para quien el significado moral del diálogo se circunscribe a un *ethos* específico y el planteamiento hermenéutico. Para el primero el diálogo sólo es fructífero entre quienes comparten una misma tradición, frente a la cual los miembros de tradiciones distintas únicamente pueden optar por asumir los contenidos de aquélla o renunciar a toda posibilidad de ser comprendidos. En contraste, a pesar de pensar al lenguaje, y en particular al diálogo, como un fenómeno histórico concreto<sup>17</sup> —y no como un modelo contrafáctico—, Gadamer no supone que el horizonte lingüístico al que se pertenece sea una barrera para la comprensión de la diversidad: “todos hemos de aprender que el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. Es un problema moral

---

<sup>15</sup> Por ejemplo, en una entrevista acerca del papel desempeñado por los intelectuales en el régimen Nazi, Gadamer afirmaba que el interés teórico por las razas no conducía de manera necesaria a acciones políticas racistas: “debe admitirse que el interés teórico en las razas es completamente legítimo”

<sup>16</sup> R. Rorty, *op.cit.*, p. 51.

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, el párrafo de *Verdad y método* en el que, después de afirmar la lingüisticidad de la comprensión añade: “Naturalmente importa destacar frente a esto que el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento*. Esto no debe entenderse como si con ello quedara formulado el objetivo del lenguaje. Este entendimiento no es un mero hacer, no es una actuación con objetivos como lo sería la producción de signos a través de los cuales comunicar a otros mi voluntad [...] Es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida”, GW1, 449-450/VM, 535.

de alcance universal. También es un problema político. [Es crucial] la necesidad de aprender a conseguir una solidaridad realmente efectiva entre la diversidad de las culturas lingüísticas y las tradiciones. Esto se logrará sólo lenta y laboriosamente, y requiere que empleemos la verdadera productividad del lenguaje para entendernos”.<sup>18</sup>

Así pues, nos encontramos frente a una hermenéutica que reconoce en la realidad viva del diálogo la posibilidad de comprensión de lo ajeno, y la no inconmensurabilidad de puntos de vista, pero que, a la vez, no concibe al diálogo desde la perspectiva dialógica (por lo que no espera reconstruir principios normativos ínsitos en nuestra comunicación), ni de la ética del diálogo (porque para la hermenéutica del diálogo no es una acción entre otras que, entre sus diversas características, encarne valores morales, sino que es la expresión concreta de la comprensión, la cual posee una connotación ontológica antes que ética). ¿Cómo pensar entonces la relación entre ética y diálogo en la obra de Gadamer? Después de examinar los dos polos de la relación entre ambos términos, e indicar las razones por las cuales Gadamer no se adscribe a ninguno de ellos, es momento de revisar opciones entre los dos extremos. Para tal fin hay que comenzar por preguntarse qué características del modo hermenéutico de concebir al lenguaje se insinuaron a partir de la confrontación con las dos posiciones anteriores, así como lo mencionado en el capítulo anterior. Pueden mencionarse los tres rasgos básicos: el énfasis en el diálogo como una vivencia concreta, a la cual le es concomitante la experiencia de lo ajeno (y la posibilidad de entenderlo); a su vez, esta relación dialógica con lo otro posee una significación ontológica, lo que quiere decir que la estructura de esta relación describe el modo de referirse al mundo mediante el cual éste aparece como una totalidad de sentido.

Estos tres aspectos del diálogo –su carácter fáctico, relacional y ontológico– “*emparentan*” (utilizando el término con todas las reservas del caso) a la hermenéutica

---

<sup>18</sup> H.-G Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, p. 124.

filosófica con el pensamiento dialógico de autores como Martin Buber y Franz Rozenweg, quienes enfocan la relación intersubjetiva que aparece en el diálogo desde la perspectiva de una ontología social; es decir, les interesa mostrar cómo la subjetividad (y, en un segundo momento, todo ente provisto de sentido) se constituye en la relación dialógica con los otros. Esto significa que la relación con el otro, lejos de ser un problema secundario para la ontología, es el fenómeno originario a partir del cual se articula la inteligibilidad del mundo, como sostiene Buber: “La primera palabra primordial ciertamente puede descomponerse en *Yo* y *Tu*, pero no ha nacido de la reunión de ambos; es por su parte anterior al *Yo*. La segunda palabra primordial *Yo-Ello* ha nacido de la reunión del *Yo* y del *Ello*; por su índole es posterior al *Yo* [...] El hombre se torna un *Yo* a través del *Tú*”.<sup>19</sup>

Gadamer le reconoce al pensamiento dialógico tanto la manera en la que vincula los temas del descentramiento del sujeto y la alteridad como el giro mediante el cual se hace de la relación dialógica el eje de la ontología:

“Cuando Heidegger conoció este pequeño ensayo [“El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”] lo aplaudió, pero sin dejar de preguntar: «¿Y qué hay del arrojamiento [*Geworfenheit*]? El sentido de la pregunta de Heidegger era evidentemente que el término «arrojamiento» implica la instancia contra el ideal de la plena autoposición y la autoconciencia. Pero yo tenía presente el fenómeno especial del otro y busqué por ello en el *diálogo* la lingüisticidad de nuestra orientación en el mundo. Así

---

<sup>19</sup> Martin Buber, *Yo y tú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, pp. 21. Como señala Theunissen en su ya canónico estudio sobre el otro: “Para Buber el problema de la <<vida dialógica>> es el problema puro y simple, y no sólo porque la totalidad de la producción filosófica de Buber en su madurez se dedique, directa o indirectamente, al <<tú>>, sino también porque en la ontología proyectada por Buber no existe otro problema que pudiera sustituir al de la vida dialógica. La explicación de la vida dialógica está supuesta a manera de fundamentación de la ontología”, Michael Theunissen, *The other. Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, MIT, Cambridge MA., 1984, p. 269. En un tono similar, Rozenweg también considera que el lenguaje es la piedra de toque de toda ontología: “Sólo los hombres están ahí presentes, sólo éste, y este otro, y aquél. Pero el lenguaje, y la ley que le manda transmitir y traducir, que le manda confrontar nuevamente toda nueva palabra con toda otra antigua, liga la cosa a toda esta humanidad” Franz Rozenweg, *El libro del sentido común sano y enfermo*, Caparrós Editores, Madrid, 1994, p. 57.

se me abrió un ámbito de cuestiones que me habían interesado ya desde los inicios con Kierkegaard, Gogarten, Theodore Haecker, Friedrich Ebner, Franz Rozenzweig, Martin Buber y Viktor von Weizsäcker”<sup>20</sup>.

La cita sugiere que Gadamer comparte con el pensamiento dialógico la convicción de que despojar a la subjetividad autoconsciente de su lugar de privilegio como fuente de constitución de toda objetividad no equivale a entronizar la alteridad, como si se estuviera frente a dos categorías o sustancias separadas, cada una de ellas pretendiendo para sí el papel de fundamento último de la realidad. Más bien, la subjetividad sólo se genera en su relación con el otro distinto de ella, pero no porque la subjetividad “ponga” esa distancia para, a fin de cuentas, abolirla, sino porque aquélla está ínsita en un proceso que la rebasa: el lenguaje.<sup>21</sup> El lenguaje, en tanto medio universal de comprensión, se convierte en el horizonte imprescindible para plantear los temas de la subjetividad y la alteridad, sin hacer de éstas entidades subsistentes por sí mismas y sin ningún vínculo esencial entre sí.<sup>22</sup>

Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre la hermenéutica filosófica y el pensamiento dialógico. A pesar del énfasis de este último en que la estructura del «encuentro» (*Zwischen*) intersubjetivo que acontece en el diálogo debe describirse como una estructura suprasubjetiva, y no como el producto de sentimientos compasivos, aún

---

<sup>20</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 17. En el mismo sentido véase “Reflections on my philosophical Journey”, p. 46.

<sup>21</sup> Como señala Rozenzweig: De nuevo es el lenguaje el que tiende este arco, este puente visible desde el hombre hacia lo que él no es, hacia lo otro.” Rozenzweig, *op.cit.*, p. 67.

<sup>22</sup> Respecto a la imposibilidad de tratar al Yo y al Tú como sustancias separadas Gadamer escribe: “la fórmula «yo y tú» indica una radical enajenación. No se da semejante realidad. No se da el «yo» ni el «tú»; se da un «yo» que dice «tú» y que dice yo frente a un tú, pero son situaciones que presuponen ya un consenso.” H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 216. Así pues, lo que resta por describir no es la estructura del yo o del tú, sino el horizonte de consenso que posibilita su relación. En términos similares (aunque en lugar de «consenso» prefiere hablar de «estructura») Francis Jaques, quien hasta cierto punto ha profundizado el legado del pensamiento dialógico escribe: “sostengo que los problemas de diferencia y subjetividad necesitan resolverse simultáneamente y que nuestra estructura teórica para tratar con ellos debe reconstruirse desde sus cimientos. La estructura de la que hablo es la identidad personal. En lugar de ver a la subjetividad como primordial, o como algo nulo y vacío, he trasladado el énfasis hacia la relación interpersonal.” Francis Jaques, *Difference and subjectivity. Dialogue and personal identity*, Yale University Press, 1991, p. Xxii.

toma como punto de partida una antropología erigida desde un punto de vista relacional, acorde a la cual la persona surge como tal en el encuentro directo e inmediato con el «Tú» (un encuentro cuya inmediatez casi siempre se ejemplifica invocando la relación amorosa).<sup>23</sup> En cambio, si bien la hermenéutica filosófica insiste en que la comprensión es lingüística y que se realiza en el diálogo, siempre procura recordar que la relación dialógica debe analizarse en términos de sentido (*Sinn*). Por ejemplo, cuando en *Verdad y método* Gadamer pasa de la realización de la linguisticidad en el diálogo a la afirmación de que sólo en la escritura la linguisticidad de la tradición adquiere un significado propiamente hermenéutico<sup>24</sup> debido a que la escritura representa la “idealización de la palabra”.<sup>25</sup> Este último concepto no debe hacernos suponer que habría una forma de lenguaje situado en un plano ontológico distinto al de los lenguajes naturales; más bien, señala que la posibilidad misma de la comprensión se hace frente a un sentido, a una referencia a algo, y no a un haz de datos psicológico. Como el propio Gadamer escribe: “el proceso de comprensión se mueve aquí por entero en la esfera de sentido mediada por la tradición lingüística [...] en sentido auténtico ésta no es una relación entre personas, por ejemplo, entre el lector y el autor, sino una participación en lo que el texto nos comunica”.<sup>26</sup> Esta idea, según la cual la comprensión no es un

---

<sup>23</sup> La inmediatez del «encuentro» es explícitamente defendida por Buber, quien sostiene que “la relación con el *Tú* es directa. Entre el *Yo* y el *Tú* no se interpone ningún sistema de ideas, ningún esquema y ninguna imagen previa [...] Todo medio es un obstáculo. Sólo cuando todos los medios están abolidos se produce el encuentro”. Buber, *op. Cit.*, pp. 13-14. Y, como bien se percata Theunissen, la inmediatez que se le atribuye al «encuentro» introduce la diferencia fundamental entre el pensamiento dialógico y la fenomenología, a la cual, sostendré, se adscribe Gadamer: “El encuentro entre el yo y el tú es inmediato en la medida que no tiene constitución intencional. En la filosofía del diálogo el concepto de inmediatez necesariamente significa la no intencionalidad del encuentro dialógico y, al mismo tiempo, la no constitución del Tú porque la intencionalidad es el vehículo de la constitución trascendental”, Theunissen, *op. Cit.*, p. 373.

<sup>24</sup> “El que la esencia de la tradición se caracterice por su linguisticidad adquiere un significado plenamente hermenéutico allí donde la tradición se hace escrita. En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización”. *Verdad y método*, p. 468.

<sup>25</sup> “La tradición escrita no es sólo una porción de un mundo pasado sino que está siempre por encima de éste en la medida en que se ha elevado a la esfera de sentido que ella misma enuncia. Se trata de la idealización de la palabra, que eleva todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido”, *Verdad y método*, p. 469.

<sup>26</sup> *Verdad y método*, pp. 469-470.

proceso de empatía con un Tú concreto, sino la participación en un horizonte de sentido es lo que le permite a Gadamer superar el psicologismo de la hermenéutica de Dilthey, y que tácitamente le separa de forma radical del pensamiento dialógico. Desde luego, el diálogo mantiene su importancia, pero a la manera de un «universal individual»: es universal (en el sentido de ser común a todos) porque expresa una determinada apertura de sentido en la que se generan significados intersubjetivamente compartidos y, al mismo tiempo, es individual porque la forma y el sentido de esa universalidad sólo se expresa en cada conversación específica.<sup>27</sup>

Pero tal vez el punto decisivo que separa a la hermenéutica filosófica del pensamiento dialógico es que en este último no hay espacio para la «distancia» (*Abstand*) requerida por la experiencia hermenéutica porque el «encuentro» dialógico excluye de antemano toda extrañeza: “El Tú llega a mi encuentro. Pero soy yo quien entra en relación directa, inmediata, con él”.<sup>28</sup> En la medida que en la relación directa con el Tú se genera el Yo (“El hombre se troca un Yo a través del Tú”<sup>29</sup>) la relación dialógica sólo puede entenderse en términos de familiaridad. En contraste, recuérdese que el interés de Gadamer es mantener la polaridad entre familiaridad y extrañeza, lo cual es posible, como se explicará posteriormente, si se piensa el diálogo como una relación de sentido, y no como una relación inmediata con el otro.

¿Qué determinaciones del diálogo hermenéutico han podido recuperarse después de contrastarlo con la ética dialógica y el pensamiento de Buber? Podrían resumirse de la siguiente manera: el diálogo es una relación concreta, pero no inmediata, que se

---

<sup>27</sup> Como escribe Manfred Frank: “Sólo hay ‘lenguaje’ como tal en la particularidad concreta de las conversaciones reales; una vez más, es mediante la conversación real que los significados de los signos [...] no son simplemente reproductores de un código de racionalidad transhistórico, sino el producto de un proceso ilimitado de explicación común, aunque a fin de cuentas individual del mundo”. Manfred Frank, “Limits of the human control of language: dialogue as the place of difference between neostructuralism and hermeneutics”, en Michelfelder and Palmer, *Dialogue and deconstruction*, SUNY Press, Albany, 1989, p. 154.

<sup>28</sup> M. Buber, *op. Cit.*, p. 13.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 26.



desenvuelve en un horizonte de sentido y que, por ese motivo, su significado es primordialmente ontológico y no ético: para la hermenéutica filosófica el diálogo no es un principio moral, sino que describe el modo en el que se produce la apertura al mundo. ¿Qué importancia puede tener entonces el diálogo hermenéutico para las discusiones éticas y políticas concernientes al reconocimiento de la diferencia? Pues que al plantear el diálogo y la referencia a lo otro (el texto o el interlocutor) en términos de sentido abre una vía para superar la tendencia a plantear la diferencia (cultural, étnica, de género, etc.) como el problema de cómo diseñar una práctica que haga posible la convivencia de una multiplicidad de formas de vida homogéneas e inmodificables, planteamiento al que García Düttman denominaba la reificación del reconocimiento y el cual, lejos de ser un simple delirio de filósofos, se refiere a un problema ético y político real que enfrenta los principios de no discriminación con la defensa de la libertad de expresión y que Robert Hughes ha denominado atinadamente “la cultura de la queja” basada en la divinización de las víctimas:

“De la misma manera que nuestros antepasados del siglo XV estaban obsesionados con la creación de santos y los del siglo XIX con la producción de héroes [...] también lo estamos nosotros con el reconocimiento, la alabanza y, cuando es necesario, la fabricación de víctimas, cuya única característica común es que se les ha negado la paridad con la Bestia Rubia de la imaginación sentimental, el varón blanco heterosexual, de clase media. La reserva de víctimas disponibles diez años atrás – negros, chicanos, indios, mujeres, homosexuales—se ha extendido ahora para incluir cualquiera de las variedades de los mancos, los ciegos, los cojos y los bajos [...] Nunca en la historia humana hemos tenido tantos acrónimos en busca de identidad. Es como si los contactos humanos fueran una enorme llaga, inflamada de oportunidades para repartir involuntariamente o recibir cabreado cualquier tipo de ofensas. Treinta años

atrás comenzaba a desarrollarse en Estados Unidos uno de los procesos épicos en la afirmación de la dignidad humana: el movimiento pro derechos civiles. Pero hoy, después de más de una década de gobiernos que han hecho todo lo posible por ignorar los problemas raciales [...] la respuesta americana habitual a la desigualdad es cambiarle de nombre, en la esperanza de que desaparezca.”<sup>30</sup>

Nadie pretende negar la existencia de individuos a lo largo de la historia que, debido a su raza, sexo o lengua, hayan sido discriminados, perseguidos y excluidos del *ethos* vigente. Sin embargo, el problema con este tipo de posiciones es que casi siempre conducen a una muy peligrosa divinización de la víctima. En primer lugar, así como puede ser injusto descalificar *a priori* ciertas formas de vida porque no responden a las expectativas de ciertos estándares de “normalidad” establecidos por la costumbre o mediante diversas prácticas de poder, tampoco es válido afirmar *a priori* que la diferencia o los sufrimientos padecidos por la exclusión son criterios suficientes y necesarios para calificar de “valiosa” cierta identidad cultural.<sup>31</sup> En segundo lugar, si bien algunas identidades han sido (y aún lo son) objeto de escarnio y desprecio públicos (por ejemplo, las mujeres, los negros, la gente con sobrepeso, etc.) promover el reconocimiento del *valor* de su identidad mediante mecanismos políticos y jurídicos no sólo puede traer consigo la censura al ejercicio de las libertades individuales más básicas, sino que también puede generar formas de exclusión al hacer que la antigua “víctima” se convierta en opresora. Desde luego, hay víctimas de formas de opresión no justificables normativamente, y es labor de la filosofía política poner de manifiesto los argumentos especiosos e irracionales mediante los cuales las instituciones hacen caso

---

<sup>30</sup> Robert Hughes, *La cultura de la queja. Trifulcas norteamericanas*, Anagrama, Barcelona, 1994, p. 28.

<sup>31</sup> En este sentido comparto la preocupación de Escalante, quien escribe: “Hablamos interminablemente del sufrimiento, que se ha convertido en criterio moral definitivo, en argumento político, en excusa y justificación y arma arrojada, a mano para todos. Sólo eso —el dolor— parece escapar al vertiginoso relativismo de un orden cultural e ideológicamente pluralista, que sobre todo aspira a la neutralidad”, Fernando Escalante Gonzalbo, *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, Paidós, México, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, núm. 9, 2000, p. 54.

omiso de las razones que tienen las personas para sentirse víctimas, pero sería inadmisibles hacer de la condición de víctima el criterio para juzgar las prácticas políticas y normar las prácticas jurídicas, pues detrás de esa reificación suele esconderse el olvido de la historia y, aún peor, el anhelo de venganza.<sup>32</sup> En tercer lugar, decir que un grupo (por ejemplo, las mujeres o los indígenas) ha sido víctima de una descripción peyorativa de su identidad, privándoles así de los medios para una construcción no menoscabada de su propia de ésta, puede ser válido si se le emplea como una abstracción, pero esa generalización es ciega y peligrosa si se la toma como una clasificación objetiva sobre la cual erigir el sentido de la legislación o de la decisión judicial porque no toma en cuenta que la identidad de los individuos no se define de manera unívoca, como si se agotara en su pertenencia a un grupo étnico, una raza o una lengua; más bien, en cada individuo confluyen diversas identidades dependiendo de su raza, género y preferencias personales.

Lo que importa es descifrar las prácticas que causan las condiciones de vida que las personas invocan como razones para sentirse víctimas, pero esa es precisamente la vía que las políticas de reconocimiento no permiten explorar porque parecen basarse en una concepción de los grupos naturalizada y reducida a sus elementos fundamentales, como si fuesen homogéneos internamente, mutuamente excluyentes y mantuviesen intereses definidos específicos. Si tal fuera el caso, el sistema jurídico podría identificar a las víctimas necesitadas de prerrogativas legales especiales. Sin embargo, esos grupos ni siquiera representan esferas bien definidas e insensibles al cambio, pues sus

---

<sup>32</sup> Como apunta Bauman: “Por regla general, las víctimas no son éticamente superiores a los que las reducen al papel de víctimas, lo que hace que parezcan moralmente mejores y da credibilidad a esta pretensión es el hecho de que, siendo más débiles, tienen menos oportunidades de cometer salvajadas [...] El genocidio cometido por los croatas durante el dominio de los nazis ha predisposto a los descendientes de las víctimas serbias a matar, violar y realizar limpiezas étnicas. El recuerdo del holocausto refuerza la mano del ocupante israelí en suelo árabe; hacer deportaciones en masa, agrupar a la fuerza a la gente, tomar rehenes, así como levantar campos de concentración aún está impreso en la memoria como medidas eficaces”, Zygmunt Bauman, “Racismo, antirracismo y progreso moral”, *Revista Debats*, marzo de 1994, p. 54.

opiniones, sus prejuicios y su identidad se transforman a lo largo de las relaciones que mantienen entre sí (incluso la justificación de las relaciones de dominación cambian, los contenidos y propósitos de la lucha feminista, por ejemplo, no siempre ha sido el mismo), por lo que incluso cuando hay un marco institucional que generalice a todos no significa que se haya puesto fin al conflicto o que cada uno ocupe un lugar preciso dentro del Estado. Tómese, por ejemplo, la desigualdad de género. Hay poderosas razones para afirmar que la estructura machista y patriarcal de las sociedades de las sociedades ha menoscabado la construcción de la identidad femenina, pero al momento de intentar hacer de esa condición de víctima el criterio fundamental para normar jurídicamente las prácticas que involucren relaciones de género nos quedamos con las manos vacías porque esta desigualdad de los hombres y de las mujeres no es la misma en todas partes; puede adoptar formas y contenidos muy diversos: desigualdad en la mortalidad, en la natalidad, de oportunidades básicas, profesional, en las posesiones, en el hogar, etc. Desigualdades que frecuentemente se sobreponen y entrecruzan al grado de hacer totalmente inasible al presunto grupo que se quería salvaguardar; como bien señala Amartya Sen: “Un país como el Japón puede ser bastante igualitario en cuestiones de demografía o de oportunidades básicas, e incluso sustancialmente, en educación superior, y sin embargo el ascenso a puestos elevados parece ser mucho más problemático para las mujeres que para los hombres”.<sup>33</sup> En conclusión, el reconocimiento de que bajo ciertas circunstancias los individuos poseen razones para sentirse humillados debido a acciones u omisiones de otros individuos no autoriza en ningún momento a suponer que su exclusión y humillación derminarán cuando se le asigne un *ghetto* social, respaldado por leyes especiales, en el que puedan seguir reproduciendo su identidad al margen del resto de la sociedad. De esa manera lo único

---

<sup>33</sup> Amartya Sen, “Desigualdad de género. La misoginia como problema de salud pública”, *Letras Libres*, núm. 40, abril de 2002, p. 13.

que se conseguiría sería fragmentar el espacio público entre distintos grupos, y en donde la comunicación con el otro no sólo sería imposible, debido al carácter inconmensurable de las perspectivas, sino “excluyente” y “dominante”.

En cambio, si es posible mostrar que el espacio público en el que se construyen las identidades puede describirse como un ámbito de sentido, entonces hay un camino para evitar la reificación de identidades porque la “diferencia” ya no aparecería como una categoría o una substancia distinta al ámbito de lo propio y lo familiar, sino como la ineliminable apertura a posibilidades infinitas que caracteriza a toda relación significativa. De ser así, expresiones de enorme importancia política, como <<nosotros>>, <<los otros>> o <<derechos fundamentales>>, no se referirían a objetos o propiedades estáticas que poseen en sí mismos un significado inamovible, sino que su sentido está en disputa permanente. En este caso, el <<diálogo>> describiría la permanente apertura y disputabilidad del horizonte de sentido que es el espacio público. De tal modo, cuando se examine la importancia del concepto hermenéutico de diálogo para las controversias contemporáneas sobre el reconocimiento de identidades excluidas no se buscará ni una práctica mediante la cual conciliar posiciones antagónicas, ni se pretende extraer un “metaprocedimiento” de evaluación de normas morales, ni siquiera el interés se agota en mostrar que el espacio público se despliega en un pluralidad de interpretaciones, sino que el interés en la noción gadameriana de <<diálogo>> consiste en señalar que éste abre la posibilidad de pensar el espacio público como un ámbito de continua tensión entre polaridad y extrañeza. Eso significa que aquél ni es un <<nosotros>> que paulatinamente, pero inexorablemente, se haga más incluyente por medio de alguna “gramática moral” de los conflictos sociales, ni es un escenario de lucha a muerte entre un <<nosotros>> hegemónico y diversos <<otros>> marginados.

Ahora bien, ¿cómo mostrar que la hermenéutica filosófica está implícita esta idea de diálogo como una relación concreta que se desenvuelve en un espacio de sentido? Una vez que se ha expuesto que ni la ética del discurso, ni el pensamiento dialógico, hacen justicia a la especificidad del planteamiento hermenéutico sólo resta una vía, árida y tortuosa, pero necesaria: reconducir a la hermenéutica a su ámbito propio, a la fenomenología.

### CAPÍTULO 3

#### DE LA LINGUISTICIDAD A LA SENSIBILIDAD

*“Whatever is almost true is quite false, and among  
the most dangerous of errors, because being so near  
truth, it is the more likely to lead astray.”*

Henry Ward Beecher

Invocar a la fenomenología para explicar cómo el tema de la distancia hermenéutica se plantea en términos del diálogo vivo en el pensamiento gadameriano puede parecer erróneo por dos motivos, cuando menos. En primer lugar, se ha vuelto común considerar que la fenomenología y la hermenéutica son corrientes filosóficas antagónicas; pues se supone que esta última, al sostener que todo significado es el resultado de una interpretación histórica y contingente, se encuentra en las antípodas de un método que se propone elevar la filosofía al rango de “ciencia estricta” exenta de prejuicios. En segundo lugar, incluso si se pudiera mostrar el vínculo profundo entre fenomenología y hermenéutica, aun tendría que hacerse frente a la objeción según la cual no cabe plantear temas éticos y políticos desde la fenomenología, no sólo a causa del presunto talante exclusivamente epistemológico de ésta, sino también porque, al hacer del sujeto trascendental la piedra de toque de todo su sistema, el método fenomenológico no dejaría espacio para el reconocimiento de la diferencia debido a que la inteligibilidad sólo es posible dentro de los confines de la relación intencional, excluyendo así toda excedencia de sentido que pudiera poner en cuestión la soberanía de la subjetividad trascendental.

Frente a ambas posturas el propósito de este trabajo es, por un lado, argüir que el *leit motiv* de la obra gadameriana se comprende mejor si se tiene presente que la hermenéutica, lejos de representar un rompimiento con la fenomenología, es el intento de radicalizar la pregunta de esta última acerca de la génesis de todo sentido, lo cual significa trasladar a ésta de la conciencia al lenguaje. Por otro lado, sostendré que los temas de la distancia y la alteridad no son ajenos al ámbito fenomenológico, ni aparecen en él de manera secundaria e incidental, sino que representan un aspecto central de la fenomenología, y en esa medida el modo en que se manifiesta la distancia dentro del diálogo hermenéutico se atiende por entero a la perspectiva fenomenológica. Para desarrollar ambos puntos la estrategia de argumentación será la

siguiente: en primer lugar, se expondrán los problemas y aporías que se encuentran en la concepción gadameriana del lenguaje; en segundo lugar, se sopesará si estas dificultades pueden despejarse si se interpreta al hermenéutica de Gadamer como parte del «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea, especialmente en sus vertientes holista y pragmatista, y, a continuación, se desarrollarán las razones por las cuales esta línea de interpretación, la cual cuenta con numerosos adeptos, no puede considerarse enteramente satisfactoria. En tercer lugar, se sugerirá la hipótesis de que el papel central que desempeña el lenguaje en la hermenéutica de Gadamer se debe al carácter ontológico de éste, el cual sólo se puede poner de manifiesto mediante una investigación fenomenológicamente orientada. En cuarto lugar, se señalará que el hilo conductor de esta ontología hermenéutica es el lenguaje, entendido como lingüisticidad —entendida como la unidad entre experiencia y lenguaje; la situación autorreferencial y pre-reflexiva que permite la articulación de la presencia—. En quinto lugar, a partir de los señalamientos previos será posible esclarecer cuál es el papel que desempeña el concepto de diálogo en la hermenéutica de Gadamer: A diferencia de aquellas interpretaciones que hacen del diálogo hermenéutico *directamente* un modelo normativo apto para la resolución de conflictos políticos y morales en sociedades postconvencionales, la hipótesis principal que deseo presentar es que la descripción de las relaciones de sentido a las que apunta el fenómeno concreto del diálogo le permite a la hermenéutica gadameriana mostrar cómo en la lingüisticidad se manifiesta la distancia, y la tensión entre familiaridad y extrañeza que es oriunda de esta última. Sin embargo, en sexto lugar, se sugerirá que la noción gadameriana de diálogo se debate entre dos modelos: el diálogo con los textos y el diálogo con los otros, indecisión que tiene como consecuencia la incapacidad de construir un concepto sólido de «distancia».

## **1. Preliminares**

La lectura de la tercera parte de *Verdad y método*, concerniente al papel que desempeña lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica, debe incitar a la perplejidad, aunque por una razón muy distinta a la que pueden suscitar otros pasajes de la misma obra, debido a lo *fácil* que *parece* ser comprendida. Si bien las abundantes referencias eruditas acerca de aspectos técnicos de las concepciones platónica y medieval en torno al lenguaje pueden abrumar y confundir al lector —por no mencionar la discusión con Hegel al momento en que Gadamer expone la estructura especulativa del lenguaje—, se tiene la impresión inicial de que el argumento básico es cabalmente claro: Gadamer se adscribe al «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea en la medida que la comprensión, entendida como el modo primordial de referirse al mundo, no se concibe como una operación mental que sólo



incidentalmente se vale del lenguaje para comunicarse con los otros; como si éste fuera sólo una herramienta por medio de la cual se “traducen” a palabras las representaciones mentales ocasionadas por la percepción del mundo externo. Por el contrario, acorde a Gadamer, toda comprensión es necesariamente lingüística porque el sentido de los eventos del mundo circundante depende siempre de una interpretación cuyo significado e inteligibilidad se apoya, a su vez, en otras interpretaciones que en su conjunto forman el entramado holísticamente estructurado que delimita el sentido del mundo.<sup>1</sup>

Esta imbricación de lenguaje pensamiento y realidad se expresa en la obra de Gadamer mediante el término «lingüisticidad» (*Sprächlichkeit*), el cual sostiene que todo aquello que se manifiesta en el horizonte de sentido adquiere inteligibilidad sólo por su inserción en el seno de las prácticas lingüísticas compartidas por los hablantes, más allá del cual no cabe hablar de significado.<sup>2</sup> Esta última característica sugiere que la lingüisticidad se despliega sobre el trasfondo de una forma de vida intersubjetivamente compartida debido a que los límites del sentido, los cuales prefiguran cuales interpretaciones son significativas y cuales no lo son, se establecen por medio del entendimiento mutuo, el cual se construye dialógicamente en las prácticas comunicativas cotidianas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> La siguiente cita de Malpas muestra cómo se interpreta la hermenéutica gadameriana como una defensa del carácter holista de la red de interpretaciones en la que se mueve la comprensión es un reflejo de la intersubjetividad del lenguaje. “El enfoque de Davidson proporciona un enfoque acerca de la posibilidad de la comprensión por medio de una estructura holista que abarca al individuo, a la sociedad y al entorno. La delimitación de la estructura de la comprensión consiste en la articulación de un conjunto de relaciones complejas y dinámicas —el ‘despliegue’ de una estructura que ya está presente en nuestra práctica interpretativa-comunicativa cotidiana— *Esa estructura es análoga a la que se encuentra en Heidegger y en Gadamer.*” Jeff Malpas, “Gadamer, Davidson, and the ground of understanding”, p. 205 (itálicas mías).

<sup>2</sup> De ser así, la principal tesis hermenéutica concerniente al lenguaje consistiría en otorgarle a este último el carácter de «instancia constitutiva»; es decir, el lenguaje sería el horizonte desde el cual se determina el modo en el que se presenta cada uno de los objetos del mundo, una interpretación a favor de la cual argumentan autores como Rorty: “Es momento de sustituir la distinción entre apariencia y realidad por la distinción entre un ámbito de descripción estrecho y otro más amplio [...] En la estructura de esta superación campea el concepto gadameriano de la cosa [*Sache*] como algo que se adquiere continuamente a lo largo de una conversación en la cual debe ser siempre concebida y descrita de nuevo.” Richard Rorty, “«Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache»”, pp. 47-48.

<sup>3</sup> Tal es el tipo de postura que sostiene Hoy: “Tanto para Gadamer como para Davidson una condición crucial que es identificada por medio de la interpretación radical es que la comprensión interpretativa es necesariamente social y requiere del lenguaje. Ninguna interpretación podría ser privada [...] Para Davidson lo que se requiere no es sólo que los hablantes *hablen* el mismo lenguaje natural, sino que sean capaces de *comprenderse* entre sí. Esa comprensión mutua requiere lo que Davidson llama «triangulación», la cual consiste de dos intérpretes entendiéndose respecto a un objeto que es el tercer eje del triángulo [...] Gadamer también argumenta a favor de la naturaleza social de la comprensión. Su estrategia consiste en afirmar la centralidad del fenómeno de la lingüisticidad por medio de un análisis similar al análisis davidsoniano de la triangulación.” David C. Hoy, “Post-Cartesian interpretation: Hans-Georg-Gadamer and Donald Davidson”, p. 116. Una posición más mesurada es la que sostiene Weinsheimer, para quien “Davidson ha explorado la relación entre significado y verdad de una manera diferente, pero, a mi juicio, complementaria a la de Gadamer [...] Como muestra Davidson, un intérprete no tiene más opción que asumir que el otro, en su mayor parte, está en lo correcto. Toda interpretación es

El breve resumen que se ofreció en el párrafo precedente no presenta, en primera instancia, problema alguno, pues señala, atinadamente, varios aspectos primordiales de la concepción gadameriana del lenguaje: el carácter no instrumental de éste, la insistencia en el papel que desempeña la lingüisticidad como horizonte irrebalsable de la comprensión, o el énfasis en la estructura dialógica de esta última. Sin embargo, esta interpretación, útil al momento de ubicar a Gadamer en el panorama general de la filosofía contemporánea, se topa con escollos una vez que se necesita elaborar distinciones más finas para orientarse dentro de los debates entre la hermenéutica y otras corrientes actuales de pensamiento, como la deconstrucción, la ética del discurso o la transformación pragmatista de la filosofía analítica. La principal dificultad se debe a la vaguedad que parece dominar la tercera parte de *Verdad y método*, en la cual suele insistirse más en las críticas a la posición que Gadamer desea objetar que en la delimitación precisa de las razones por las cuales él afirma la lingüisticidad de toda comprensión. Jean Grondin reseña bastante bien la confusión que provoca la indeterminación de la que adolece la concepción gadameriana del lenguaje:

“Así, se escondía una cierta resignación en la constatación de un discípulo de Gadamer de la categoría de Walter Schulz, de que en Gadamer todo acababa en una sinonimia global: «Historia, lenguaje, diálogo y juego: todos ellos —esto es lo decisivo— son magnitudes intercambiables». Lo que cabe preguntar es precisamente *por qué* el lenguaje y el diálogo pueden convertirse en magnitudes intercambiables.”<sup>4</sup>

Las brumas que envuelven la concepción gadameriana del lenguaje se tornan más espesas si se consideran tres dificultades adicionales. En primer lugar, la renuencia del mismo Gadamer a esclarecer cuáles son los supuestos metodológicos con base en los cuales construye su hermenéutica.

En segundo lugar, la diversidad de fuentes de las que se reclama heredero el autor de *Verdad y método* se acrecienta a tal grado en la sección correspondiente al lenguaje (Platón, Aristóteles, San Agustín, Nicolás de Cusa, Humboldt, Hegel, Heidegger, entre otros) que cuesta trabajo decir *qué* o *quién* es realmente Gadamer. Por

---

interpretación caritativa. Su objeto, como hemos visto en Gadamer, es la intención histórica” Joel Weinsheimer, “charity militant: Gadamer, Davidson, and post-critical hermeneutics”, pp. 417-418 y 422.

<sup>4</sup> Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, pp. 170-171.

mencionar un ejemplo, cuando Gadamer afirma que el lenguaje “no es evidentemente una creación del pensamiento reflexivo, sino que contribuye a realizar el comportamiento respecto al mundo en el que vivimos”<sup>5</sup> todo hace pensar que su concepción del lenguaje se nutre de la crítica heideggeriana a la primacía de la subjetividad reflexiva como fuente de origen de todo sentido. Sin embargo, la insistente apelación de Gadamer a conceptos y autores a los cuales se les asocia precisamente con la tradición metafísica a la que Heidegger pretende cuestionar, como la agustiniana «palabra interior» o la hegeliana «estructura especulativa» que Gadamer le atribuye al lenguaje, parecen contradecir por completo la vena heideggeriana a la que supuestamente se adscribe la hermenéutica filosófica. Debido a esta tensión, que aparentemente se agudiza, en la descripción de la lingüisticidad, no pocos autores acusan a Gadamer de no ofrecer más que una modificación de la metafísica platónica y hegeliana con base en el vocabulario heideggeriano.<sup>6</sup>

En tercer lugar, a primera vista tampoco es claro el papel que desempeña el lenguaje dentro de la totalidad de la estructura interna de *Verdad y método*; en especial si se piensa su relación con los conceptos claves de las dos secciones precedentes: «juego» y «conciencia de la historia efectual», respectivamente. De hecho, podría argüirse que cada uno de éstos es un prisma a través del cual se proyectan visiones antagónicas de la concepción gadameriana del lenguaje. Por un lado, si se enfatiza la correspondencia entre el vaivén del juego y el desenvolvimiento dialógico de la comprensión en el continuo intercambio de pregunta y respuesta como dos procesos en los cuales no interviene la subjetividad, ni hay un referente exterior al que ambos deban

---

<sup>5</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 539.

<sup>6</sup> Las principales acusaciones al presunto talante metafísico de la hermenéutica filosófica provienen de Jacques Derrida “Three questions to Hans-Georg Gadamer”, en Michelfelder y Palmer, *Dialogue and deconstruction*, SUNY Press, Albany, 1989, pp. 52-54, y John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*, Indiana University Press, Bloomington, 1987.

adecuarse, entonces parece que la lingüisticidad de la comprensión significa que todo sentido discurre en la deriva infinita de interpretaciones<sup>7</sup>; una opinión que presumiblemente encuentra apoyo en pasajes de *Verdad y método* en los cuales se afirma que: “Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete.”<sup>8</sup> Pero, por otra parte, la renuencia de Gadamer a prescindir del concepto de «conciencia», persistencia que se pone de manifiesto cuando sostiene, por ejemplo, que “la lingüisticidad de la comprensión es la *concreción de la conciencia de la historia efectual*”<sup>9</sup>, provoca la impresión de que, después de todo, el recurso a la lingüisticidad tiene como propósito fundamental reformular los principios constitutivos de una teoría egológica de la conciencia en la cual la reflexión es ubicada en el medio del lenguaje.<sup>10</sup>

## 2.- ¿Giro Lingüístico?

Frente a estas dificultades no han faltado esfuerzos encaminados a construir una exégesis coherente de la concepción gadameriana del lenguaje. El intento principal (al menos en lo que se refiere al número de adeptos y publicaciones), procede

---

<sup>7</sup> Según el principal representante del «pensamiento débil» esta deriva infinita de interpretaciones es la única consecuencia coherente de las premisas hermenéuticas: “Si no hay ser fuera del medio del lenguaje, entonces no se puede explicar lo que delimita la corrección de las palabras; no obstante, esto es precisamente lo que Gadamer no quiere admitir. Dentro de la totalidad de lo hablado es imposible llegar a discernir cada una de las distinciones entre verdadero y falso, entre opinión y conocimiento. La novedad ontológica de la hermenéutica de Gadamer sólo puede asumirse si se es consciente de que los criterios de validez de las palabras, los criterios de distinción entre lo verdadero y lo falso, así como los criterios para demarcar cuales son las proposiciones carentes de sentido, sólo pueden encontrarse dentro del lenguaje mismo.” Gianni Vattimo, “Weltverstehen — Weltverändern”, en Bubner, Figal, Teufel, *et al.*, «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*». *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 2001, pp. 54-55.

<sup>8</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 467.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 467-468.

<sup>10</sup> Esta es la postura de Schnädelbach, quien sostiene que el «giro lingüístico» de la hermenéutica es una transposición de la temática de la filosofía de la reflexión en el ámbito del lenguaje. Así, los términos de «conciencia», «sujeto», «actividad» y «objeto» se remplazan por los de «sujeto hablante», «diálogo» y «lo dicho». La primacía de la conciencia dejaría, pues, su lugar a un convencionalismo lingüístico trascendental. Herbert Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1977, pp. 135-139.

principalmente del ámbito de la filosofía estadounidense contemporánea, de la mano de autores como David C. Hoy, Joel Weinsheimer o Jeff Malpas<sup>11</sup> —aunque paulatinamente se ha extendido a otras latitudes—, quienes se formaron en una tradición a la que cabe caracterizar como la “renovación pragmatista de la filosofía analítica”<sup>12</sup>, a la cual contribuyeron a dar forma autores como Quine, Sellars, Putnam, Rorty o Davidson, sin olvidar la recepción de la obra del Wittgenstein posterior al *Tractatus*.

Si bien la riqueza de matices de esta tradición merecería una exposición detallada, los límites temáticos que se ha impuesto el presente ensayo obligan a subrayar sólo tres aspectos generales de esta renovación pragmatista de la filosofía analítica que, a mi juicio, son útiles para entender por qué y cómo se interpretó la obra de Gadamer como parte del giro lingüístico de la filosofía contemporánea. El primer rasgo se refiere a la **crítica a la concepción del conocimiento basada en la distinción entre esquema y contenido**. Esta distinción supone que hay una separación entre la subjetividad y el mundo objetivo, una brecha mediada por la intervención de entidades conocidas como «representaciones mentales». Tal división determina, en lo general, una concepción del conocimiento basada en la primacía de lo mental y, en lo particular, una comprensión instrumentalista del lenguaje. La primera característica se debe a que, si el sujeto y el mundo son entidades distintas, entonces cabe distinguir entre un contenido sensorial y un esquema conceptual no contaminado por aquél. Dada tal distinción, el conocimiento del mundo exterior sería un proceso mediante el cual la mente provee determinaciones, por medio de su actividad conceptual, a una realidad amorfa y caótica.

---

<sup>11</sup> Como bien señala Jean Grondin, la “juventud tardía” de Gadamer, el proceso que lo ubicó como uno de los filósofos más importantes del siglo XX, hubiera sido impensable sin el interés de los académicos estadounidenses que, desde 1989, organizaron anualmente en Heidelberg las Jornadas sobre Hermenéutica. Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, pp. 414-424.

<sup>12</sup> Tomo esta denominación de la obra del mismo nombre escrita por Jaime Nubiola, quien señala que el rasgo fundamental de esta tradición consiste en que “ha acentuado tanto la dimensión comunitaria de mundo, lenguaje y pensamiento como la íntima continuidad y articulación que existe entre los tres elementos”, Jaime Nubiola, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, EUNSA, Navarra, 1994, p. 96.

A la luz de tal comprensión del proceso cognitivo, el quehacer filosófico consistiría en esclarecer cómo funciona la mente, en tanto fuente donadora de sentido, y cuáles son las mediaciones que le permiten aprehender con mayor precisión esa realidad externa. La segunda característica se comprende si se tiene en cuenta el papel que desempeñan las entidades mediadoras en esta imagen del conocimiento. Usualmente las representaciones mentales (las «ideas» del empirismo clásico) son las que median entre el sujeto y el mundo haciendo posible el conocimiento, pero ¿cómo puede comunicarse este último a sujetos que no han experimentado las mismas representaciones? Es en este punto donde interviene el lenguaje, el cual se concibe como la herramienta mediante la cual el sujeto puede traducir a signos públicamente conocidos sus estados mentales.

El principal problema de la distinción entre esquema y contenido es que, si se supone que el conocimiento es el proceso en el cual la mente se refiere a la realidad por medio de las representaciones, entonces lo que en cada caso particular cuenta como conocimiento (por ejemplo, el enunciado “las tortugas son quelonios”) tendría que poderse determinar únicamente con base en la evidencia sensorial (en este caso, la percepción de una tortuga) por medio de un lenguaje neutral, libre de teoría, sin referirse a aquello que hace de lo percibido un conocimiento verdadero (en el ejemplo, el concepto de “quelonio”). Más bien, el criterio para considerar algo como conocimiento es el lugar que ocupa dentro del entramado de determinaciones conceptuales, pero en ese caso hay que admitir que toda percepción se encuentra ya imbuida de conceptos que se expresan en el lenguaje. De ser así, el lenguaje, lejos de ser un instrumento, desempeña un papel constitutivo en nuestra relación con el mundo en la medida que todo sentido se articula lingüísticamente. En palabras de Putnam:

“Cuando conocemos y usamos bien un lenguaje, cuando éste se transforma en el vehículo de nuestro propio pensamiento y no es algo que tenemos que traducir mentalmente en un lenguaje más familiar, no experimentamos, *pace*

Rorty, sus palabras y oraciones como «trazos y ruidos» en las cuales tiene que proyectarse una significación. Cuando oímos una oración en un lenguaje que entendemos, no asociamos un sentido con un carácter; percibimos el sentido *en* el signo.”<sup>13</sup>

La segunda característica de la renovación pragmatista de la filosofía analítica es la importancia que se le concede al **holismo semántico**, cuya tesis central afirma que el significado de una expresión particular depende de su relación con el significado de otras expresiones. Uno de los propósitos de la concepción holista del significado es explicar cómo es posible el entendimiento mutuo una vez que se prescinde de la distinción entre esquema y contenido. Esto se debe a que, si no hay un contenido dado en espera de ser organizado por la mente, se corta de tajo toda posibilidad de sustentar la posibilidad de la comprensión cotidiana en la referencia común a una realidad provista de un significado objetivo e intrínseco. En cambio, si se acepta que toda referencia al mundo está lingüísticamente mediada, entonces la comprensión mutua es posible porque los hablantes se refieren, no a una representación mental incognoscible para los otros, sino a un conjunto de expresiones cuyos atributos y características se definen en función de sus relaciones recíprocas. En otras palabras, fuera de esa totalidad lingüísticamente articulada no cabe hablar de significado, ni de inteligibilidad alguna. Como acota Davidson: “Lo que hemos puesto de manifiesto es que resulta absurdo buscar un fundamento que justifique la totalidad de las creencias, algo situado fuera de dicha totalidad que podamos usar para poner a prueba nuestras creencias y compararlas con ello.”<sup>14</sup> Ahora bien, hay quienes han radicalizado las tesis del holismo semántico al grado de negar, no sólo que los sentidos desempeñan un papel teórico central en la explicación del significado, sino también que todo cuestionamiento acerca de un mundo

---

<sup>13</sup> Hilary Putnam, *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 105.

<sup>14</sup> Donald Davidson, *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 86.

público objetivo e independiente de la acción humana es del todo superfluo. A esta postura se le puede calificar como «teoría intensionalista del significado», para la cual el significado de una expresión depende *por entero* de su referencia a otras expresiones lingüísticas, en detrimento de cualquier referencia a una realidad física independiente de los hablantes. Desde esta perspectiva, la referencia de los signos lingüísticos es una cuestión inmanente al lenguaje, porque el conjunto de características y atributos que un término expresa se agota en su referencia a otras expresiones.

En tercer lugar, se encuentra el **enfoque pragmatista**, el cual enfatiza el carácter social del lenguaje. Abrevando a la vez del pragmatismo de William James (y John Dewey) y de la noción wittgensteiniana del lenguaje como forma de vida este punto de vista arguye que el modo en el cual una expresión particular se relaciona con la totalidad de significados, así como la manera en la cual se estructura esta última, depende de la forma en la cual los sujetos aprenden a usar las palabras en la vida cotidiana. Esto quiere decir, *por un lado*, que el principal criterio para juzgar si se utiliza correctamente un lenguaje no puede situarse en otra parte más que en el seno de las prácticas lingüísticas cotidianas. Si se desea conocer cuál es el significado apropiado de una palabra tiene que atenderse a la manera en que los hablantes aprenden a usar tal palabra. *Por otro lado*, la adopción del punto de vista pragmatista trastoca la idea de que el significado de las expresiones —y, por ende, la posibilidad misma de la comunicación entre sujetos— depende de la intención que el sujeto proyecta reflexivamente sobre las palabras que emite al hablar<sup>15</sup>. Esto se debe a que no sólo palabras como “tractor” “asbesto” o “pero” obtienen su significado a partir de las prácticas lingüísticas de una forma de vida, sino que lo mismo se aplica para términos

---

<sup>15</sup> Esta visión del lenguaje queda ejemplificada en la primera de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, en la cual reduce las expresiones lingüísticas a representaciones mentales, las cuales, a su vez, son portadoras de significaciones que le dan sentido a lo expresado. Así, para el Husserl de las *Investigaciones*, la función decisiva del lenguaje no reside en la comunicación, sino en la actividad mediante la cual la conciencia expresa, por medio de signos lingüísticos, el contenido de su conciencia.



como “subjetividad” o “conciencia”, que a lo largo de buena parte de la tradición filosófica moderna se les asignó el lugar de instancias privilegiadas constituyentes de la objetividad del mundo empírico. El significado de términos como «subjetividad» adquiere sentido sólo si, para empezar, se le considera como parte de una totalidad articulada en torno al uso y transformación de las convenciones lingüísticas, y no como una substancia provista de significado propio y que desempeñe el papel de fundamento pre-lingüístico del mundo. En resumen, podría decirse que ambos aspectos —en adición a la crítica a la distinción entre esquema contenido y el holismo semántico— trazan el perfil del giro lingüístico como una detrascedentalización de la filosofía porque, en ausencia de una instancia extralingüística que funcione como condición de posibilidad del entendimiento, no hay más que admitir que son los lenguajes naturales mismos los que producen las condiciones mismas de su significatividad. Si hemos de creer en autores como Rorty, en esta tesis se condensaría la importancia del giro lingüístico:

“Así, en la medida en que el giro lingüístico hace una contribución específica a la filosofía, creo que en absoluto es metafilosófico. Su contribución fue, por el contrario, haber contribuido a sustituir la referencia a la experiencia como medio de representación por la referencia al lenguaje como tal medio —un cambio que, en la medida que ocurrió, hizo más fácil prescindir de la noción misma de representación.”<sup>16</sup>

No obstante, de admitirse esta conclusión, también tendría que reconocerse que el giro lingüístico conduce irrevocablemente a una variante del relativismo conocida como «idealismo lingüístico», el cual consiste en suponer que la inteligibilidad de la realidad es producto de nuestras convenciones lingüísticas. Si los criterios de verdad,

---

<sup>16</sup> Richard Rorty, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 164.

racionalidad y objetividad son immanentes al lenguaje, y si el lenguaje sólo se manifiesta en los distintos «juegos de lenguaje», vinculados siempre con una «forma de vida» concreta, entonces no hay modo de discernir cuál criterio de racionalidad u objetividad es el correcto en el caso de que haya conflictos entre «juegos de lenguaje».

En su conjunto, los tres puntos señalados anteriormente fueron el paradigma desde el cual una importante generación de filósofos interpretó *Verdad y método*. Y, en términos generales, no carecían de razones para defender la analogía entre la hermenéutica filosófica y la renovación pragmatista de la filosofía analítica. En primer lugar, los señalamientos gadamerianos en los cuales se enfatiza que “acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia [...] el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él”<sup>17</sup> guardan un paralelo innegable con la crítica a la distinción entre esquema y contenido en la medida que ambas perspectivas ponen en entredicho la concepción del conocimiento como un proceso mediante el cual la conciencia reviste de categorías a una realidad carente de determinaciones. En cambio, ambas posiciones coinciden en señalar la unidad interna entre experiencia y lenguaje, lo cual significa que la inteligibilidad de todo hecho depende de su inserción dentro de un plexo de interpretaciones lingüísticamente mediadas. Lo que en cada caso cuenta como real u objetivo no es algo externo al horizonte del lenguaje, sino que la manifestación lingüística de lo real es siempre el resultado de una interpretación. David Hoy expresa en los siguientes términos la analogía entre ambas posturas: “Heidegger y Gadamer están haciendo la misma afirmación general acerca de que nuestras relaciones con el mundo son contextualizadas e interpretativas [...] Gadamer le pide a sus lectores que asuman que la interpretación no es opcional, sino que, en términos generales, es lo que hacemos todo el tiempo en

---

<sup>17</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 568 y 531.

nuestras interacciones con el mundo. *Considero que en este aspecto el enfoque de la hermenéutica es similar al de Davidson* en la medida que ninguno de ellos toma como punto de partida las cuestiones metodológicas que preocupaban a la tradición cartesiana.”<sup>18</sup> En conclusión, todo significado se remite al lugar que ocupa dentro de la red de interpretaciones que le dan orden y sentido a nuestra experiencia.

En segundo lugar, si se acepta que nuestra relación con el mundo está ya imbuida de interpretaciones, entonces la afirmación gadameriana según la cual “*el ser que puede ser comprendido es lenguaje*”<sup>19</sup>, frase polémica en la que se condensa la comprensión gadameriana del fenómeno hermenéutico, puede entenderse como una defensa del holismo semántico (aunque formulada mediante conceptos distintos) en la medida que sostiene que las interpretaciones son significativas sólo porque “están insertas en una red de proposiciones o relaciones semánticas que son constituidas por la totalidad del lenguaje del que ellas son parte.”<sup>20</sup> Esto se debe a que, si todo sentido es producto de interpretaciones, no cabe juzgar la verdad u objetividad de estas últimas como una propiedad referente a una realidad no-lingüística, porque de lo contrario se asumiría de nueva cuenta la distinción entre esquema y contenido. Más bien, aquéllas se determinan con base en el trasfondo de sus vínculos con otras interpretaciones, las cuales, en su conjunto, forman una totalidad de sentido que condiciona lo que puede decirse con inteligibilidad. Ahora bien, ésta no es un todo indiferenciado en el cual cada interpretación es tan válida como cualquier otra, sino que se trata de un horizonte estructurado en el cual hay algunas interpretaciones más importantes o más generales que otras en tanto que desempeñan el papel de criterios que delimitan qué cuenta como

---

<sup>18</sup> David Couzens-Hoy, “Post-Cartesian interpretation: Hans-Georg-Gadamer and Donald Davidson”, en Lewis E. Hahn (ed.), *The philosophy of Hans-Georg-Gadamer. The Library of Living Philosophers Volume XXIV*, Open Court, Chicago Illinois, 1997, p. 114 (itálicas mías).

<sup>19</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 567.

<sup>20</sup> Brian Wachterhauser, *Beyond being. Gadamer's post-platonic hermeneutical ontology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1999, p. 108.

razón dentro un ámbito específico del conocimiento o de la acción, así como también definen en cada caso los vínculos pertinentes que se pueden establecer entre interpretaciones. De nueva cuenta, hay quienes señalan en este punto la afinidad entre la hermenéutica gadameriana y el holismo de Davidson; como señala Malpas:

“El enfoque de Davidson proporciona un enfoque acerca de la posibilidad de la comprensión por medio de una estructura holista que abarca al individuo, a la sociedad y al entorno. La delimitación de la estructura de la comprensión consiste en la articulación de un conjunto de relaciones complejas y dinámicas —el ‘despliegue’ de una estructura que ya está presente en nuestra práctica interpretativa-comunicativa cotidiana— *Esa estructura es análoga a la que se encuentra en Heidegger y en Gadamer.*”<sup>21</sup>

En esta última cita es posible advertir la manera en la cual el carácter holista de la red de interpretaciones en la que se mueve la comprensión es un reflejo de la intersubjetividad del lenguaje. Aquí es donde entra en juego, en tercer lugar, el carácter **pragmático** de esta comprensión. El modo en el cual se articula el entramado de remisiones que hacen posible el entendimiento mutuo es el acuerdo tácito o explícito de los sujetos respecto a diversos cursos de acción, y no el producto de una conciencia capaz de organizar las relaciones entre interpretaciones independientemente de su pertenencia a un plexo de relaciones sociales. Así pues, cabe afirmar que la comprensión es posible porque los hablantes “comparten un mundo común” siempre y cuando no se entienda por «mundo común» un orden natural y objetivo cuya articulación fuese ajena a los usos del lenguaje, sino el resultado no intencional y contingente de la forma en la cual los sujetos están familiarizados con un conjunto de prácticas sociales. Como señala Gadamer: “[...] el lenguaje sólo tiene su verdadero ser

---

<sup>21</sup> Jeff Malpas, “Gadamer, Davidson, and the ground of understanding”, en Malpas, Arnsward y Kertscher, (eds.), *Gadamer’s century. Essays in honor of Hans-Georg Gadamer*, MIT, Cambridge MA., p. 205 (itálicas mías).

en la *conversación*, en el ejercicio del mutuo entendimiento [...] Este entendimiento no es un mero hacer, no es una actuación con objetivos como lo sería la producción de signos a través de los cuales comunicar a otros mi voluntad. El entendimiento [...] es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida.”<sup>22</sup> En estas palabras de Gadamer no es difícil percibir cierta similitud con la idea wittgensteiniana según la cual entender un lenguaje significa entender una forma de vida, pues ambos describen la comprensión como un proceso inseparable del uso del lenguaje. Sin embargo, la importancia que desempeñan las nociones de «diálogo» y «conversación» en el enfoque gadameriano introducen una nota discordante en la interpretación pragmática de su postura respecto al lenguaje, haciéndola difícilmente conciliable con la posición de Wittgenstein. Para este último el lenguaje (mejor dicho: *los juegos de lenguaje*) son acciones intersubjetivas reguladas por reglas que, si bien se sustentan en una forma de vida, son anónimas e impersonales,<sup>23</sup> lo cual, aparentemente, hace justicia a la manera en la que se reproducen socialmente los modelos simbólicos de interpretación. En cambio, a pesar de que Gadamer se niega a concebir el lenguaje como si fuera la creación consciente de un concurso de voluntades enteramente libres, las constantes apelaciones a la noción de diálogo parecen sugerir que la hermenéutica filosófica no sólo considera a la comprensión como una actividad intersubjetiva lingüísticamente mediada —lo cual es totalmente compatible con el enfoque pragmatista—, sino como una actividad intersubjetiva lingüísticamente mediada y *provista de un sentido normativo* en la medida que la comprensión se describe como un encuentro entre un «yo» y un «tú» que, al mismo tiempo que se ponen de acuerdo sobre

---

<sup>22</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 535.

<sup>23</sup> Confróntese, por ejemplo, el siguiente párrafo: “«Todos los pasos ya están realmente dados» quiere decir: ya no tengo elección. La regla, una vez estampada con un determinado significado, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio [...] Cuando sigo la regla, no elijo. Sigo la regla *ciegamente*.” Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, UNAM-Crítica, Barcelona, 1988, § 219, p. 211.

el mundo, se reconocen recíprocamente como sujetos.<sup>24</sup> Si esta lectura de *Verdad y método* estuviese en lo cierto, sería necesario concluir que la comprensión gadameriana del lenguaje traspasa las fronteras del enfoque pragmatista e incursiona de lleno en el terreno de la ética, pues en apariencia sugiere que el suelo común, en el cual se sustenta la comprensión, se constituye por medio del encuentro dialógico entre sujetos que comparten referencias comunitarias concretas. Para los propósitos del presente ensayo no hace falta reseñar el caudal de críticas que la ética del discurso, la deconstrucción o la historia social del lenguaje esgrimen contra las conclusiones de semejante reconstrucción de la hermenéutica filosófica. Baste, por ahora, con hacer hincapié en que, si realmente *Verdad y método* introduce tal «giro ético» en la hermenéutica, la pretensión de universalidad que Gadamer reclama para su propia contribución a este movimiento se apoya en premisas difícilmente aceptables; a saber: que los vínculos de solidaridad presentes en una tradición histórica concreta se preserven por encima de todo disenso.

Frente a un panorama tan poco alentador, la comparación con la obra de Davidson parece ofrecer, una vez más, la vía apropiada para mantener la interpretación pragmatista de la concepción gadameriana del lenguaje sin introducir presupuestos normativos de talante conservador (o que impliquen una antropología dialógica a la manera de Buber). La estrategia consiste en mostrar cómo el desenvolvimiento efectivo del lenguaje en una forma de vida exige que los hablantes supongan previamente ciertos principios de racionalidad, sin los cuales la comunicación cotidiana sería prácticamente imposible. Lo que se requiere de los sujetos puede resumirse en el siguiente

---

<sup>24</sup> Uno de los pasajes de *Verdad y método* susceptibles de conducir a tal interpretación es, por ejemplo, aquél en el cual se dice que “la experiencia hermenéutica [...] es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú”. A continuación Gadamer apunta que la genuina experiencia hermenéutica sólo se alcanza cuando se renuncia a dominar al otro y se hace valer su alteridad: “En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto”, *Verdad y método*, pp. 434 y 438.

“imperativo”: «maximiza el acuerdo»; es decir, los hablantes deben atribuir racionalidad a la conducta de los otros, así como suponer que las expresiones que éstos profieren son, en su mayor parte, verdaderas. ¿No encarna esta exigencia precisamente lo que la hermenéutica de la sospecha y la crítica de las ideologías objetan a la rehabilitación gadameriana del prejuicio y la autoridad de la tradición? Sí, pero el punto es que, lejos de abdicar a la autonomía del juicio, la maximización del acuerdo es la actitud que mantiene en movimiento al entendimiento mutuo. Esto se debe a un problema que surge de la comprensión del lenguaje como una actividad social. Puede afirmarse que el significado de las palabras depende de la manera en la cual los hablantes han aprendido a usarlas a lo largo del proceso de socialización, esto es, que los sujetos comparten un conjunto de creencias acerca de lo que es posible decir por medio de ciertas secuencias de palabras, pero ¿cómo saber que los desconocidos con los cuales nos topamos a cada momento en la vida cotidiana comparten esas mismas creencias? Podría replicarse: “eso es algo que puede determinarse si se conoce lo que las expresiones de los otros significan”. Pero, y aquí es donde está el escollo, sólo puede saberse lo que significan las palabras que los otros profieren si conocemos cuáles son sus creencias; es decir, hay un problema de circularidad: los significados comunes en los cuales se sustenta el entendimiento mutuo dependen de que los sujetos compartan determinadas creencias, pero esto último sólo puede esclarecerse si conocemos cuáles son esos significados comunes. En este punto es donde interviene el trabajo de Davidson. A su juicio, una teoría del significado debe ser capaz de explicar cuáles son las intenciones y creencias de los hablantes en la medida que estas últimas son elementos necesarios para interpretar el significado de las preferencias de los sujetos. Con tal propósito, Davidson propone un modelo teórico denominado «interpretación radical», el cual consiste en plantear una situación en la cual un intérprete se ve en la necesidad de determinar el

significado de las expresiones de los otros y en la cual, además, carece de todo conocimiento del lenguaje en cuestión. ¿Cómo establecer en esa situación, no sólo el significado de las expresiones, sino también las creencias e intenciones de los hablantes? Uno de los tres principios mediante los cuales Davidson da respuesta al problema propuesto por la interpretación radical, y en el cual se ha querido ver su principal semejanza con la hermenéutica filosófica, es el «principio de caridad»,<sup>25</sup> el cual obliga al intérprete a suponer que, en su mayor parte, las creencias del hablante son verdaderas. La importancia del principio de caridad consiste en que la imputación de verdad y racionalidad a las preferencias de los otros no es un capricho del intérprete, sino que es una hipótesis empíricamente falseable que desempeña el papel de un *a priori* hermenéutico sin el cual no hay interpretación posible,<sup>26</sup> pues no hay otra manera de conjeturar qué creencias tiene el hablante y cómo éstas se vinculan con el significado de sus oraciones.

Ahora, si se juzga el énfasis hermenéutico en el fenómeno del diálogo a la luz del principio de caridad, puede sugerirse que aquél no se refiere (al menos no exclusivamente) a un imperativo ético, ni a una descripción empírica de cómo se construye la totalidad del lenguaje, pues cabe concebir al diálogo como un modelo que

---

<sup>25</sup> Los otros dos principios son, en primer lugar, el «principio de autonomía de la semántica», según el cual cada preferencia del hablante se encuentra asociada a condiciones de verdad bajo las cuales tal oración es verdadera o falsa. En segundo lugar, se encuentra el «principio del triángulo», el cual establece que, en principio, las oraciones del lenguaje que se trata de interpretar pueden tener las mismas condiciones de verdad que una o más oraciones del lenguaje del intérprete. Los principios no pueden concebirse de manera aislada: el principio de caridad salva la brecha, dejada por el principio de autonomía de la semántica, entre el significado literal de la preferencia y la interpretación de esta última; a su vez, el principio del triángulo proporciona pautas para determinar si la interpretación de las creencias del hablante es empíricamente contrastable.

<sup>26</sup> Al respecto acota Davidson: “desde luego, no puede asumirse que los hablantes nunca tienen creencias falsas [...] Sin embargo, podemos dar por sentado que la *mayoría* de sus creencias son correctas. La razón de tal supuesto es que una creencia se identifica por su ubicación dentro de un conjunto de creencias; es este entramado el que determina la cuestión acerca de la cual trata la creencia. Antes de que algún objeto, o cualquier otro aspecto del mundo, llegue a formar parte del asunto al cual se refiera una creencia (verdadera o falsa) necesariamente deben estar presentes innumerables creencias verdaderas acerca del tema en cuestión.” Donald Davidson, *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford Clarendon Press, 1984, p. 168.



designa las condiciones que han de satisfacerse para que sea posible el entendimiento mutuo. Una de esas condiciones consistiría en *suponer* que los hablantes comparten un acuerdo tácito acerca del mundo objetivo al que se refieren así como las reglas de racionalidad básicas para hacerse entender, porque sin esa confianza previa no habría nada que interpretar, todo lo que dijéramos acerca del texto o de las pretensiones del otro sería sólo una proyección subjetiva de nuestras expectativas de sentido, un intento de traspasar los límites de la finitud imponiéndole nuestros criterios a la cosa (la tradición) en lugar de dejar que ésta se muestre a sí misma. Esta confianza, la cual funciona como supuesto previo de la comprensión, se hace operativa en el diálogo, independientemente de la buena voluntad del intérprete. Como acota Gadamer: “Cuando dos se comprenden, esto no quiere decir que el uno «comprenda» al otro, esto es, que lo abarque. E igualmente «escuchar al otro» no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiere el otro [...] La apertura al otro implica, pues, el reconocimiento de que debo a estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.”<sup>27</sup> En conclusión, tal parece que tanto Davidson como Gadamer comparten una orientación filosófica común: esclarecer cuáles son las condiciones previas, implícitas en la comunicación cotidiana, que hacen posible la comprensión. Como señala Hoy:

“Tanto para Gadamer como para Davidson una condición crucial que es identificada por medio de la interpretación radical es que la comprensión interpretativa es necesariamente social y requiere del lenguaje. Ninguna interpretación podría ser privada [...] Para Davidson lo que se requiere no es sólo que los hablantes *hablen* el mismo lenguaje natural, sino que sean capaces de *comprenderse* entre sí. Esa comprensión mutua requiere lo que Davidson llama «triangulación», la cual consiste de dos intérpretes entendiéndose

---

<sup>27</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 438.

respecto a un objeto que es el tercer eje del triángulo [...] Gadamer también argumenta a favor de la naturaleza social de la comprensión. Su estrategia consiste en afirmar la centralidad del fenómeno de la lingüística por medio de un análisis similar al análisis davidsoniano de la triangulación.”<sup>28</sup>

En resumen, todo parece indicar que los diversos elementos oriundos de la renovación pragmatista de la filosofía analítica proporcionan argumentos pertinentes para interpretar la hermenéutica de Gadamer como una vertiente más del giro lingüístico de la filosofía contemporánea; sin necesidad de introducir supuestos de carácter ético o metafísico. No obstante su claridad y elegancia, hay poderosas razones para desconfiar de la “lectura pragmatista” de la obra gadameriana.

Es cierto que esta interpretación ofrece una vía mediante la cual pueden eludirse las acusaciones de conservadurismo y fundamentación metafísica que se dirigen contra la hermenéutica filosófica, pero a un costo demasiado elevado para ésta última, pues ahora tiene que enfrentarse a objeciones ajenas al ámbito de problemas al que originalmente pretendía dar respuesta y frente a las cuales carece de las herramientas apropiadas para defenderse. Por ejemplo, una vez que se interpreta la frase «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» en términos holistas es muy grande la tentación de atribuirle a la hermenéutica conclusiones próximas al intensionalismo, pues parece ser que aquella expresión afirma que todo significado se constituye única y exclusivamente por medio de las convenciones lingüísticas que se generan en el diálogo, prescindiendo

---

<sup>28</sup> David C. Hoy, *op. cit.*, p. 116. Malpas sostiene una posición análoga, pues argumenta que “Davidson y Gadamer se ocupan de manera similar en una investigación acerca [...] del ‘fundamento de la comprensión’ o, en términos gadamerianos, de la ‘precondición de la comunicación’.” Jeff Malpas, *op. cit.*, p. 197. Una posición, semejante, aunque más mesurada, es la que sostiene Joel Weinsheimer, para quien “davidson ha explorado la relación entre significado y verdad de una manera diferente, pero, a mi juicio, complementaria a la de Gadamer [...] Como muestra Davidson, un intérprete no tiene más opción que asumir que el otro, en su mayor parte, está en lo correcto. Toda interpretación es interpretación caritativa. Su objeto, como hemos visto en Gadamer, es la intención histórica —no lo que el autor dijo, sino lo que el autor realmente quiso decir, la intención que siempre apunta más allá del horizonte de cada presente finito en dirección a la verdad misma.” Joel Weinsheimer, “charity militant: Gadamer, Davidson, and post-critical hermeneutics”, *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 3, 2000, pp. 417-418 y 422.

de toda referencia a una realidad no-lingüística respecto a la cual habrían de entenderse los hablantes. De ser así, la principal tesis hermenéutica concerniente al lenguaje consistiría en otorgarle a este último el carácter de «instancia constitutiva»; es decir, el lenguaje sería el horizonte desde el cual se determina el modo en el que se presenta cada uno de los objetos del mundo, una interpretación a favor de la cual argumentan autores como Rorty: “Es momento de sustituir la distinción entre apariencia y realidad por la distinción entre un ámbito de descripción estrecho y otro más amplio [...] En la estructura de esta superación campea el concepto gadameriano de la cosa [*Sache*] como algo que se adquiere continuamente a lo largo de una conversación en la cual debe ser siempre concebida y descrita de nuevo.”<sup>29</sup>

Podría argüirse, en defensa de esta exégesis, que el intensionalismo permite la superación de la rígida concepción del lenguaje como un simple instrumento mediante el cual los hablantes se refieren al mundo, pero, apenas se lo examina minuciosamente, la imagen del lenguaje como instancia constitutiva, implícita en la interpretación intensionalista de la hermenéutica, se muestra tan reduccionista como la noción instrumental del lenguaje. Esto se debe a que, si la atribución de significados es un proceso que se mueve enteramente en el ámbito de las descripciones, no hay manera de eludir el cargo de «idealismo lingüístico» porque la relación entre preferencias es siempre horizontal —es decir, el significado de una proposición remite a otra proposición y así sucesivamente—, sin que haya posibilidad de referirse al mundo objetivo. Como afirma Habermas: “El descuido de la función expositiva del lenguaje, es decir, de un análisis convincente de las condiciones de la referencia y la verdad de los

---

<sup>29</sup> Richard Rorty, “«Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache»”, en Bubner, Figal, Teufel, *et al.*, *op. cit.*, pp. 47-48.

enunciados, sigue siendo el talón de Aquiles de toda la tradición hermenéutica.”<sup>30</sup> Las consecuencias epistemológicas de semejante postura dejan mucho que desear, pues en ausencia de la función designativa del lenguaje se carece de un criterio estable con base en el cual contrastar afirmaciones antagónicas acerca del mundo, lo cual abre la puestra del relativismo: cualquier ámbito de descripciones puede ser tan válido como cualquier otro. Ahora bien, autores como Davidson, cuyo propósito explícito es elaborar una teoría del significado moviéndose dentro de las coordenadas del holismo, son conscientes este tipo de críticas y por ello disponen de argumentos para responder a las acusaciones de incurrir en el intensionalismo. Pero Gadamer, cuyo objetivo es por entero distinto, se encuentra inerme ante objeciones como las formuladas por Habermas y Lafont. A lo más, ciertos pasajes de *Verdad y método* sugieren que su concepción del lenguaje no elimina el aspecto referencial, sino que sólo se limita a señalar que el sentido de aquél no se agota en su función de instrumento: “Lo que accede al lenguaje es, desde luego, *algo distinto de la palabra hablada misma*. Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje.”<sup>31</sup> Sin embargo, una vez que se admite sin más el paralelo entre la hermenéutica y el holismo semántico, las esporádicas y escuetas indicaciones de *Verdad y método* resultan insuficientes para hacer frente a las acusaciones de idealismo lingüístico.

Hasta el momento parece que el destino de la concepción hermenéutica del lenguaje consiste en engrosar la lista de relativismos, pero ¿y si se hubieran subrayado demasiado los paralelismos de aquélla con la transformación pragmatista de la filosofía

---

<sup>30</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002, p. 76. En el mismo tenor —aunque en este caso es Heidegger quien está en la mira— Lafont argumenta que “la consideración del lenguaje como la instancia que [...] prejuzga anticipadamente todo lo que pueda aparecer intramundaneamente. Con esta hipostatización de la función de «apertura del mundo» del lenguaje, lo que las cosas son se hace depender completamente de aquello que, a una determinada comunidad histórica de lenguaje, le es «abierto» de forma contingente por este lenguaje concreto.” Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1997, p. 28.

<sup>31</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 568. Itálicas mías.

analítica, en detrimento de sus diferencias? ¿No será que la hermenéutica no satisface los requisitos de una teoría del significado porque, desde el principio, nunca se propuso ser una teoría del significado? En este sentido, parece que tanto Gadamer como Davidson fueron más sensibles al momento de sopesar la analogía entre sus respectivas obras que muchos de sus intérpretes. Por ejemplo, este último expresó en los siguientes términos su posición respecto a Gadamer:

“Estoy de acuerdo con casi todos los planteamientos de Gadamer. Mi disenso se localiza en que no me atrevería a decir que una conversación presupone un lenguaje común, ni siquiera que lo necesite. A mi juicio, la comprensión no es sólo una cuestión de interpretación, sino de traducción, dado que nunca puede asumirse que nuestras palabras signifiquen lo mismo que significan para nuestros compañeros de discusión. [...] Preferiría decir, *es sólo ante la presencia de objetos compartidos que puede producirse el entendimiento*. Alcanzar un acuerdo acerca de un objeto y entender lo que dice el otro no son momentos independientes, sino parte del mismo proceso interpersonal de triangular el mundo.”<sup>32</sup>

La teoría de la interpretación radical, así como el principio de caridad, son inseparables del objetivo de Davidson de elaborar una teoría del significado que sea empíricamente verificable con base en la conducta verbal de los hablantes. Muy distinto al propósito central de Gadamer, lo cual él mismo admite:

“Tengo ciertas reservas acerca de una investigación más detallada sobre mi relación con Davidson [...] El problema reside en el hecho de que aún me parece como si la conversación, y la estructura de la conversación en todas aquellas áreas relacionadas con la comprensión, se refirieran primordialmente sólo a la consecución del conocimiento correcto. *Lo que para mí es*

---

<sup>32</sup> D. Davidson, “Gadamer and Plato’s *Philebus*”, en L.E. Hahn (ed.), *op. cit.*, pp. 431-432. *Cursivas más.*

*fundamental no es primordialmente la ciencia y la epistemología, sino la «ontología» de la vida comunicándose consigo misma a través del lenguaje* [...] Incluso el modelo de proposición empleado por Davidson —'la nieve es blanca'— me resulta extraño. ¿Quién la profiere, aun si es verdadera? *Mi único interés consiste en preguntar acerca de la precondition para la comunicación humana; especialmente, que uno trate realmente de entender lo que el otro piensa acerca de algo.*"<sup>33</sup>

Es verdad que una revisión superficial de las opiniones del propio Gadamer respecto a su relación con la renovación pragmatista de la filosofía analítica parece restarle toda legitimidad a cualquier intento de poner en duda la adscripción gadameriana al giro lingüístico, debido a la importancia que ambos le conceden al carácter social del lenguaje. Considérese, por ejemplo, la siguiente cita:

“Como es sabido, en este siglo hemos realizado una especie de *linguistic turn* (giro lingüístico), un viraje hacia la «lingüisticidad» (*Wendung zur Sprachlichkeit*). Esto es lo que sucedió en Inglaterra cuando uno de los discípulos mejor dotados de Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein [...] demostró nuevo interés por el *ordinary language*, por el uso del lenguaje, por la forma en que hablamos al comunicarnos unos con otros.”<sup>34</sup>

No obstante la similitud confesa, compartir un mismo entorno no significa reaccionar a él de la misma manera, ni quiere decir ocuparse de los mismos problemas. Al momento de establecer cuál es la diferencia que marca la diferencia entre quienes se adhieren al «viraje hacia la lingüisticidad» suele hacerse caso omiso de la distinción que Gadamer traza entre su aproximación a la lingüisticidad y las principales tesis del giro lingüístico. Difícilmente la delimitación podría resultar más aberrante para quienes se apresuran a

---

<sup>33</sup> H.-G. Gadamer, “Reply to David Hoy”, en L.E. Hahn (ed.), *op. cit.*, pp. 129-130. Cursivas mías.

<sup>34</sup> H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 118.

fusionar los horizontes de Gadamer y de Davidson, pues el hermeneuta se pone del lado de la fenomenología:

“La filosofía, en tanto crítica del lenguaje, es una autocrítica de la filosofía [...] No obstante, ¿no sería necesario definir la tarea de la filosofía, así como la doctrina del lenguaje, de una manera menos negativa? ¿Acaso los conceptos de «uso» o «aplicación» de las palabras, del lenguaje como una «actividad» o como una «forma de vida» no necesitan, a fin de cuentas, una ‘limpieza’ como afirma Wittgenstein? [...] Tal vez el campo del lenguaje no es sólo el ámbito en el que ha de disolverse toda ignorancia filosófica, sino que se trata de un todo real de interpretación, que, desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días, requiere ser pensada una y otra vez, y no simplemente aceptada. *En este punto, la reducción fenomenológica trascendental de Husserl me parece, a pesar de todo el idealismo de la reflexión, estar menos prejuiciada que la auto-reducción de Wittgenstein.*”<sup>35</sup>

Hay quienes encontrarán en la cita anterior la prueba definitiva de cómo la sombra de la filosofía del sujeto aún se cierne sobre la hermenéutica de Gadamer.<sup>36</sup> En cambio, la visión generalizada opinará que esta cita es una declaración descontextualizada que no aporta ninguna indicación de valor para esclarecer la naturaleza de la lingüisticidad a la que apela la hermenéutica, pues, se afirmará, la concepción husserliana del lenguaje — la cual supone que las proposiciones lingüísticas son expresiones (*Ausdrücke*) que representan las experiencias intencionales de la conciencia— es precisamente uno de los blancos a los que apuntan las críticas gadamerianas a las concepciones objetivistas

---

<sup>35</sup> H.-G. Gadamer, *Philosophical hermeneutics*, University of California Press, Berkeley, 1976, p. 177 (italicas mías).

<sup>36</sup> Esa sería la posición de autores como Kusch, quien afirma que Gadamer aún emplea la dicotomía husserliana sujeto/objeto para objetivar a la tradición, lo cual posibilita que la conciencia pueda separarse de esta última. De tal modo, la concepción gadameriana del lenguaje habría abjurado del heideggeriano «pensamiento del ser» para decantarse por la idea husserliana de que la cosa misma se manifiesta a través de infinitos “escorzos”. Martin Kusch, *Language as calculus vs. Language as universal medium. A study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Kluwer, Boston, 1989, pp. 229-257.

del lenguaje y la comprensión.<sup>37</sup> Sin embargo, antes de asentir sin más a las posiciones empecinadas en oponer a la fenomenología y a la hermenéutica, sería conveniente recordar que ni la concepción husserliana es tan esquemática como se la supone<sup>38</sup>, ni el movimiento fenomenológico se agota en Husserl. Más bien, éste se desenvuelve a lo largo de una tradición en la cual, *como insiste Gadamer*, lo extraño es precisamente que no se le haya asignado al lenguaje un puesto central en su investigación, pues la mirada fenomenológica, al retroceder del *factum* de la ciencia al mundo de la vida, había dado un paso decisivo hacia el lenguaje. Escribe Gadamer:

“A la fenomenología le ha de interesar que en nuestro siglo el tema «lenguaje» haya adoptado una posición central en la filosofía [Pongo] sobre el tapete algo que me ocupa constantemente de nuevo: que a la mayoría de los que proceden de la tradición fenomenológica les cuesta atenerse en sus reflexiones al tema «lenguaje» [...] Esto es especialmente sorprendente para la fenomenología en cuanto que, en conjunto, ha venido a significar un desvío del *factum* de la ciencia en dirección al mundo de la vida en que verdaderamente el lenguaje desempeña un papel preponderante.”<sup>39</sup>

¿Por qué habría de ser significativo el tema del lenguaje para la fenomenología? Y aun si lo fuera ¿Qué papel desempeña la hermenéutica en esa relación? A continuación trataré de defenderse la siguiente hipótesis: si el propósito fundamental de la

---

<sup>37</sup> Esta es la posición que defienden autores como Kertscher, quien afirma que “El punto de partida de la crítica de Gadamer a Husserl es la situación cotidiana de la comunicación y el diálogo. Las sentencias están dadas en un contexto pragmático, y es posible demostrar que su significado sólo puede entenderse correctamente desde la perspectiva performativa de aquellos que están involucrados en el proceso dialógico de la comunicación.” Jan Kertscher, “We understand differently, if we understand at all’: Gadamer’s ontology of language reconsidered”, en Malpas, Arnsward y Kertscher (eds.), *op. cit.*, p. 142.

<sup>38</sup> Véase al respecto la obra de James Richard Mensch, *Postfoundational phenomenology. Husserlian reflections on presence and embodiment*, Penn State Press, 2001, especialmente el capítulo 6, en el cual Mensch argumenta, contra Derrida, que no puede construirse una noción satisfactoria del lenguaje tomando a éste como pura ausencia, sino que se requiere una fenomenología del lenguaje en la que confluyan presencia y ausencia.

<sup>39</sup> H.-G. Gadamer, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 67.



fenomenología es encaminar el asunto mismo (*die Sache selbst*) del pensar en dirección del espacio de sentido respecto al cual no se es temáticamente consciente en la vida cotidiana, pero que permite la manifestación de los entes, entonces su mirada no puede apuntar, a su vez, hacia ente alguno ¿Cómo podría erigirse, pues, un discurso filosófico acerca de lo que no aparece como ente? Ante todo, y aquí es donde interviene el lenguaje, mostrando que tal espacio de sentido no puede entenderse como el resultado intencional de la actividad de la conciencia, sino que se trata de un horizonte pre-temático y pre-reflexivo que condiciona el modo de referirse al mundo, un papel que el lenguaje es susceptible de desempeñar siempre y cuando se le conciba como el horizonte que posibilita la articulación de toda significatividad.<sup>40</sup> ¿No es este último un paso fenomenológicamente ilegítimo en la medida que se coloca al lenguaje como el ente supremo que fundamenta la manifestación de lo particular? En la respuesta a esta pregunta entrará en escena la hermenéutica.<sup>41</sup> Desde luego, afirmar sin mayores matices que el lenguaje *es* el trasfondo desde el cual emerge todo aparecer, es reducir el asunto mismo del pensar a la búsqueda de un fundamento eterno e inmutable que represente la totalidad de lo real. Con el afán de no ceder a esta tentación, la hermenéutica se empeña en la tarea infinita de atisbar el espacio de sentido en el que ya siempre estamos inmersos esclareciendo cómo se expresa éste en la pluralidad de prácticas lingüísticas. Así pues, desde esta perspectiva, la lingüisticidad sería el modo de señalar tanto una forma de pertenecer al espacio de sentido como una manera,

---

<sup>40</sup> Este es un punto que ha señalado Ramón Rodríguez (*Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, pp.100-109) al sostener que la experiencia del lenguaje es fenomenológica en un doble sentido. En primer lugar, porque se trata de dejar ser al lenguaje como lenguaje; es decir, atenerse a lo que se da y sólo en los límites en que se da. En segundo lugar, porque la esencia misma del lenguaje es fenomenológica en la medida que el lenguaje es lo que deja aparecer, mostrar.

<sup>41</sup> En este aspecto, como se pondrá de manifiesto más adelante, el presente ensayo tratará de establecer una línea de continuidad entre la fenomenología y la hermenéutica, a diferencia de posiciones que, si bien admiten que aquélla es un antecedente de ésta, tienden a considerar que ambas son claramente incompatibles; como señala Rodríguez: “si bien la hermenéutica es un lógico desarrollo de la fenomenología, su término es una teoría que presenta elementos claramente incompatibles con lo más sustancial de la posición fenomenológica”, Rodríguez, *op. cit.*, pp. 74-75.

siempre finita, de esclarecerlo: tomar como hilo conductor el sentido que se muestra en nuestros usos del lenguaje .

### **3.- *Verdad y método*, un proyecto fenomenológico**

Cuando se explica la concepción gadameriana del lenguaje suelen subrayarse distintos elementos: su crítica a la comprensión del lenguaje como signo, su deuda con la concepción heideggeriana del lenguaje o su idea del lenguaje como diálogo vivo, todos ellos características realmente presentes en la obra gadameriana. Sin embargo, lo que se echa de menos es una interpretación integral de cómo estos elementos se articulan dentro de la totalidad del proyecto de *Verdad y método*. Pareciera, en ocasiones, como si la hermenéutica filosófica fuera un catálogo de tesis filosóficas, con la salvedad de que algunas de ellas se refieren al lenguaje.

Sin embargo, conviene aclarar que Gadamer jamás elaboró una filosofía del lenguaje, si por ésta se entiende una teoría acerca del lenguaje entendido como objeto de reflexión filosófica. A continuación intentaré defender la hipótesis, alternativa la proveniente del giro lingüístico, de que las consideraciones de Gadamer en torno al lenguaje adquieren sentido si se las interpreta como parte de un proyecto fenomenológico

Comencemos por examinar la siguiente declaración que aparece en el prólogo a *Verdad y Método*:

“[...] mi libro se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica. Puede parecer paradójico el que por otra parte subyazga al desarrollo del problema hermenéutico universal que planteo precisamente la crítica de Heidegger al enfoque trascendental y su idea de la «conversión». Sin embargo, creo que el principio del desvelamiento fenomenológico se puede aplicar también a este giro de Heidegger, que el que en realidad libera la posibilidad del

problema hermenéutico [...] Tengo que destacar, pues, que mis análisis del juego o del lenguaje están pensados como puramente fenomenológicos”<sup>42</sup>.

¿En qué medida la obra de Gadamer “se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica”? En la medida que se adscribe al propósito fundamental de la fenomenología husserliana: ir al «asunto mismo del pensar», el cual no se refiere a un objeto privilegiado, sino al espacio de sentido, al horizonte de inteligibilidad que se presupone en toda orientación hacia las cosas o en cualquier actividad judicativa.<sup>43</sup> En conclusión, llevada a sus últimas consecuencias, el imperativo fenomenológico de ir a las cosas mismas consiste en la pregunta por el sentido del mundo, el cual se refiere más al «modo de exposición» de los fenómenos que a los fenómenos mismos; es decir, la fenomenología se dirige a los fenómenos, pero no porque asuma ingenuamente que éstos posean en sí mismos un significado que la mirada atenta del filósofo habrá de develar, sino por su interés en describir los contornos de la «fenomenalidad»<sup>44</sup>, en la cual se generan los significados cuya validez damos por sentada en la vida cotidiana. Esa «fenomenalidad», el modo de exposición de los fenómenos, es el espacio de sentido.

Si se rastrea el propósito fundamental de Verdad y método, así como los presupuestos metodológicos que Gadamer pone en marcha para conseguirlo, es posible mostrar que el parentesco de la hermenéutica con la fenomenología, lejos de ser incidental, exhibe una profunda continuidad en lo que se refiere a la pregunta por el espacio de sentido. El esclarecimiento del horizonte de inteligibilidad ya siempre presupuesto en toda orientación significativa hacia el mundo, desde el cual la hermenéutica

---

<sup>42</sup> H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 19.

<sup>43</sup> Al interpretar el *quid* del pensamiento fenomenológico como la búsqueda del espacio de sentido me basó primordialmente en Steven G. Crowell, quien sostiene que: “El espacio de sentido es familiar a los filósofos bajo distintos nombres. Recientemente ha cobrado notoriedad el nombre que le adjudicó Wilfred Sellars —el ‘espacio de las razones’—, el cual señala un interés en distinguir entre explicaciones que también proporcionan justificaciones (razones) y aquellas que no lo hacen (causas) [...] En la tradición que nos ocupa [la fenomenológica] el espacio de sentido también ha sido identificado de distintas maneras. El primer Husserl (seguido por el joven Heidegger) lo llamó el campo de la ‘inmanencia fenomenológica’. Después, lo reformularía como el campo de la ‘conciencia trascendental’, mientras Heidegger simplemente hablaba de ‘mundo’”, S. Crowell, *Husserl, Heidegger, and the space of meaning*, p. 3.

<sup>44</sup> El concepto de «fenomenalidad» (*phénoménalité*) lo tomo de Jean-Luc Marion debido a que, a mi juicio, expresa una idea similar a la «espacio de sentido», pues ambas se refieren al hilo conductor de la tradición fenomenológica, el horizonte de inteligibilidad que posibilita toda manifestación: “a la fenomenología no le concierne el conocimiento de los fenómenos, sino el conocimiento de su modo de exposición, el cual no se refiere a la fundamentación de las ciencias sino al pensamiento de la fenomenalidad. Este giro sólo es realmente concebible en el momento en que el pensamiento va más allá del fenómeno para dirigirse a su fenomenalidad”, J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, p. 78.

filosófica puede reclamar para sí una universalidad de la que carecía la hermenéutica romántica, es un legado directo de la fenomenología: “Husserl retornó a la dimensión de la vida vivida un tema de investigación absolutamente universal, sobrepasando así el punto de vista que se limitaba a la problemática puramente metodológica de las ciencias humanas. Sus análisis del mundo de la vida y de esta constitución anónima de todo sentido y de toda la significación que forma el suelo y la textura de la experiencia, han mostrado definitivamente que el concepto de objetividad representado por las ciencias no expresa más que un caso particular”.<sup>45</sup> Así como Husserl no pretendía negar la racionalidad, ni la validez óptica de las ciencias, sino indagar por el espacio de sentido que posibilitaba su actuar, Gadamer se propone poner de manifiesto el logos que está al origen de todo acto significativo; por eso la primacía de las Geisteswissenschaften no puede entenderse como el resultado de una nostalgia romántica por un saber místico, sino como el señalamiento de que las distinciones analíticas de las disciplinas teóricas o prácticas presuponen la apertura y pertenencia a una inteligibilidad previa: “mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer [...] La cuestión que nosotros planteamos intenta descubrir y hacer consciente algo que la mencionada disputa metodológica acabó ocultando y desconociendo, algo que no supone tanto limitación o restricción de la ciencia moderna cuanto un aspecto que le precede y que en parte la hace posible”.<sup>46</sup> En esa medida la hermenéutica filosófica retoma la preocupación trascendental de la fenomenología en tanto que “lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer” no puede elucidarse mediante la investigación empírica de una región de objetos, ni por medio de la reconstrucción de nuestros procesos cognitivos, sino por medio del esclarecimiento de la región de sentido que posibilita la orientación dentro del ámbito de la experiencia.

¿No es del todo absurdo llamar “trascendental” a la hermenéutica filosófica? ¿Acaso Gadamer no ha fustigado en todos los tonos posibles el carácter trascendental de la fenomenología husserliana? Sí, en efecto, Gadamer, retomando las observaciones de Heidegger, pone en cuestión la dirección que Husserl le imprime a la fenomenología trascendental, pero se trata de una crítica inmanente que pone en tela de juicio no el estatuto trascendental de la fenomenología<sup>47</sup>, sino la descripción husserliana de éste

---

<sup>45</sup> H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 71.

<sup>46</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 10 y 11.

<sup>47</sup> La radicalización, mas no rompimiento, de la hermenéutica gadameriana respecto a la fenomenología ha sido advertida por dos intérpretes de Gadamer. Por un lado, Jankovic escribe: “¿Cómo comprender la influencia de Husserl? Paradójicamente, son los rasgos «trascendentales» de la fenomenología de Husserl los que son pertinentes para Gadamer. Decimos «paradójicamente» porque la hermenéutica se define

por no ir de manera suficientemente radical a «las cosas mismas». En este punto la distinción que introduce J.N. Mohanty<sup>48</sup> entre dos variedades de filosofía trascendental es sumamente útil para mostrar de qué modo la hermenéutica es una indagación acerca de las condiciones de posibilidad de toda significación, pero sin localizar estas condiciones en la conciencia subjetiva o en alguna otra instancia sustraída del plano de la historia y el lenguaje. Por un lado, hay una forma de filosofía trascendental, como la kantiana, que procede mediante un argumento que busca justificar, con base en un conjunto de principios, ciertas pretensiones de verdad o marcos categoriales; es decir, para esta primera variante del pensamiento trascendental la tarea de la filosofía es una *quaestio juris* cuyo propósito es elucidar las condiciones de posibilidad del conocimiento. Por otro lado, hay una filosofía trascendental, ejemplificada por la fenomenología, que procede por medio de una reflexión que pretende clarificar, con base en el sentido que se ofrece en las vivencias concretas de la vida cotidiana, las estructuras de sentido que hacen posible toda inteligibilidad. Así pues, la fenomenología es trascendental en la medida que no se dirige a un objeto privilegiado dentro del mundo que desempeñaría el papel de fundamento del resto de los entes del mundo, sino que se propone acceder a “una nueva región del ser”, la cual es un espacio de sentido que precede y posibilita los criterios metodológicos de verdad de las ciencias empíricas. Esto significa que el proyecto trascendental de la fenomenología sólo puede realizarse por medio de la clarificación del sentido inmanente ya siempre presupuesto en las pretensiones de verdad que elabora la ciencia.

Si entiende de esta manera el carácter trascendental de la fenomenología, la relación de la hermenéutica con esta última adquiere plausibilidad. Las polémicas sentencias gadamerianas de que “somos más ser que conciencia” o que “la reflexión es sólo una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica” pierden su aureola de conservadurismo e irracionalismo una vez que se las interpreta a la luz del proyecto fenomenológico. No se trata de negar la reflexión de las ciencias, sino de mostrar que su modo de proceder, el cual se agota en la referencia a objetos y las relaciones entre éstos, no da cuenta de la condición de posibilidad de la reflexión misma: la pertenencia previa a un espacio de sentido que hace

---

como anti-trascedental y anti-fundacionalista. En realidad, así nuestro juicio, Gadamer traslada ciertos motivos trascendentales de la filosofía husserliana dentro del dominio del lenguaje”, Zoran Jankovic, *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida*, p. 57. Por otro lado, Dostal, al comentar la descripción que el propio Gadamer ofrece de la hermenéutica, señala que “la exclusión de «nuestro querer y hacer» distingue entre lo propiamente filosófico y el campo de lo empírico [...] Esa formulación nos da una pista acerca del carácter trascendental de la empresa gadameriana [...] Gadamer evita la expresión ‘la condición de posibilidad de...’, la cual caracteriza a la filosofía trascendental. Sin embargo, Gadamer explícitamente asume la fenomenología trascendental de *Ser y tiempo* como el trasfondo significativo sobre el cual edifica su propio enfoque de la comprensión en *Verdad y método*”, Robert J. Dostal, “Gadamer’s relation to Heidegger and Phenomenology”, p. 252.

<sup>48</sup> J.N. Mohanty, *The possibility of transcendental philosophy*, Martinus Nijhoff, 1985, pp. 215 ss.

posible la constitución de todo significado. Como escribe Gadamer: “Hemos aprendido de Husserl (en su teoría sobre las intencionalidades anónimas) y de Heidegger (cuando muestra la reducción ontológica que practica el idealismo en el concepto de sujeto y de objeto) a descubrir la falsa objetivación que carga el concepto de reflexión”.<sup>49</sup> Ahora bien, en lo concerniente al tema del presente ensayo, la manera en la cual la hermenéutica filosófica retoma el proyecto trascendental de la fenomenología sugiere que, si por “giro lingüístico” se entiende una detranscendentalización de la filosofía, la cual remite la pregunta acerca de las condiciones de toda significatividad al modo en que funcionan los lenguajes naturales, entonces habría que conceder que Gadamer aún no ha dado el giro lingüístico debido a que su hermenéutica persiste en preguntar por el espacio de sentido, la fenomenalidad presupuesta en cada uso del lenguaje, así como en cualquier acto reflexivo, que posibilita la comprensión.<sup>50</sup>

¿Qué papel desempeña el lenguaje dentro de una fenomenología hermenéuticamente encauzada? Ante todo debe evitarse la tentación de afirmar apresuradamente que el lenguaje es el espacio de sentido, el trascendental por el que indaga la tradición fenomenológica, como si el horizonte de sentido propuesto por Husserl fuera la conciencia y la hermenéutica simplemente lo reemplazara con el lenguaje. Más bien, la preocupación por el lenguaje irrumpe sólo a partir de que cierta concepción de la fenomenología entra en crisis. Si bien puede considerarse a la hermenéutica como una radicalización de la fenomenología no cabe hablar de una transición suave de una a otra. Más bien, la hermenéutica es una alternativa que surgió a raíz de una crisis en el modo tradicional de entender la práctica de la fenomenología. Si se revisa la obra

---

<sup>49</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 237. Ya Mariflor Aguilar había sugerido la presencia de una lógica del sentido débil de lo trascendental en la hermenéutica gadameriana: “Vimos que Gadamer defiende un sentido de lo trascendental, a saber, el que G. Maliandi llama **sentido débil** que consiste ‘en la abstracción que se eleva de un discurso dado a sus presuposiciones ocultas; en el caso particular de Gadamer, lo trascendental lo constituye la **tradición operante** la comprensión de textos.” M. Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, 1998, p. 195. Sin embargo, considero que no puede equipararse lo trascendental con la tradición y mucho menos que ésta sea un obstáculo para la posibilidad de crítica precisamente porque lo trascendental y lo proposicional se encuentran en niveles lógicos distintos. Lo trascendental no sólo no se opone a la racionalidad y a la crítica, sino que ambas lo presuponen como su condición de posibilidad.

<sup>50</sup> Conviene recordar que la condición de posibilidad por la que se pregunta la tradición fenomenológica, especialmente la posterior a Husserl, se trata de un trascendental muy peculiar que no se identifica con una condición *a priori* residente en la conciencia del sujeto, sino que pretende esclarecer una intencionalidad pasiva, una afección que no procede de ninguna tematización consciente, pero que le otorga su sentido a toda intencionalidad temática. Como escribe Montavont: “la introducción de la pasividad en la doctrina de la intencionalidad nos invita a meditar acerca de la imposibilidad de alcanzar una reducción total y a pensar lo trascendental, no como una condición *a priori*, sino como un trascendental *a posteriori* o un *a priori* esencialmente a destiempo [«a priori *essentiellement après coup*].” Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 281. Los límites establecidos por este trabajo rebasan la posibilidad de ahondar en el tema, sin embargo, a mi juicio, la noción de un horizonte trascendental previo a toda constitución de sentido proveniente de la conciencia reflexiva, implícito en la idea de pasividad, es útil para explicar la naturaleza y funcionamiento de conceptos hermenéuticos como tradición, conciencia de la historia efectiva y, desde luego, la lingüística.

de Gadamer se notará que casi no habla de su proyecto en términos de “fenomenología” (aunque lo hace),<sup>51</sup> sino que prefiere referirse a él como “ontología hermenéutica”. ¿Significa eso una eliminación de la fenomenología? De ningún modo. Más bien hay que entender que uno de los puntos en el itinerario de la transformación hermenéutica de la fenomenología es la conversión de ésta en ontología. Para explicar ese paso intermedio es necesario explicar brevemente tanto la relación de Heidegger con el movimiento fenomenológico como su relación con Gadamer.

Muchos considerarían que la deuda confesa de Gadamer para con el autor de *Ser y tiempo* es una prueba contundente de la oposición entre hermenéutica y fenomenología. Sin embargo, el principal motivo por el que Gadamer se convirtió en adepto de Heidegger se debió principalmente a que reconoció en él a alguien que radicalizaba la fenomenología por vías que en Husserl apenas se insinuaban o esbozaban. De manera contraria a las afirmaciones que señalan que Gadamer se adhiere al pensamiento de Heidegger porque encontró en él una ruptura con la fenomenología (especialmente por ser una variante de la filosofía trascendental basada en la primacía de la conciencia) hay que insistir que la adhesión a él se debió a que Gadamer le consideró un gran fenomenólogo que continuaba la empresa husserliana por vías novedosas.

¿Qué encuentra Heidegger al dirigir su mirada a «las cosas mismas»? Pues que la intuición no ofrece nunca un objeto particular aislado. Cierto, puede tenerse una intuición de esta casa en particular, pero el punto es que la intuición no se compone de la imagen de un montón de ladrillos, a la que posteriormente se le añaden ventanas, puertas, etc., hasta concluir finalmente que aquello que se intuyó era una casa. No, inmediatamente se tiene la intuición de la casa; es decir, la intuición está ya siempre impregnada de una categoría, de una significación. El punto en el cual insiste Heidegger es que jamás se intuye lo categorial; más bien, nos es dado, la donación de lo categorial sobrepasa los límites de la intuición sensible. Esto significa que toda intuición tiene ya siempre un significado (que posteriormente puede ser falseado o corroborado) porque se mueve en un espacio de sentido que nunca se ofrece a la intuición sensible. Sin embargo, según Heidegger —y este es el punto en el que lo sigue Gadamer—, después de que Husserl indica que el ser tiene que estar dado para que la intuición categorial sea posible no se interroga más por la donación del ser. En contraste, a juicio de Heidegger, la fenomenología,

---

<sup>51</sup> El problema al que nos enfrentamos los lectores de Gadamer es que él no explica escrupulosamente su método para, a continuación desarrollar el tema. Como el propio Gadamer señala: “No tiene que insistirse en todo momento en que se está haciendo fenomenología, sino que debe trabajarse fenomenológicamente, es decir, descriptivamente, creativamente, intuitivamente y de una manera concreta.” H.-G. Gadamer, *Gadamer in conversation*, p. 113.

planteada radicalmente, es un método que desemboca en la ontología, debido a que la investigación fenomenológica acerca del ente debe reconducirlo hasta su ser. El paso de la fenomenología hacia la ontología deja de parecer tan anormal si se considera que la fenomenología tiene como propósito poner de manifiesto el espacio de sentido que permite la manifestación de los entes, pero este objetivo significa que para comprender el sentido de algo es preciso preguntar por el horizonte de sentido desde el cual se manifiesta y no preguntar únicamente en el conocimiento del ente en particular. Es decir, la fenomenología sólo puede ser coherente si, en lugar de detenerse en los fenómenos, se dirige al modo de exposición de los fenómenos,<sup>52</sup> el ser, entendido como el asunto mismo del pensar.<sup>53</sup>

En este punto surge una aporía temática, la cual obligará a que la hermenéutica entre en escena, la cual puede formularse en los siguientes términos: la ontología tendría que poner de manifiesto el espacio de sentido, la fenomenalidad, que precede a todo ente particular, así como a todo acto reflexivo, pero ¿cómo es posible elaborar una reflexión acerca de aquello que no sólo precede a toda reflexión, sino que jamás se muestra como objeto? Tentativamente se podría sugerir que el procedimiento a seguir es la reconstrucción del sentido dado en las vivencias por medio de la reflexión. Sin embargo, de inmediato surge el problema de que toda reconstrucción equivale a objetivar el sentido que se ofrece en la vida fáctica, debido a que el acto reflexivo es posterior a nuestra inserción en ese espacio de sentido, pertenencia que impide la distancia exigida por el acto reflexivo.

No habría forma de salir de esta aporía si la fenomenalidad nos fuera totalmente ajena. No obstante, lo que viene en auxilio del fenomenólogo es que poseemos una vaga familiaridad con este espacio de sentido, de lo contrario los entes con los que nos topamos en la vida diaria serían del todo ininteligibles y, por ende, se carecería de mundo. El asunto mismo del pensar no puede concebirse como el fundamento trascendente de las acciones humanas que sólo se pone de manifiesto mediante actos de reflexión, sino que debe entenderse como “vida fáctica” (*Leben faktisches*). La vida no es un fenómeno entre otros, sino que es una secuencia de tendencias desde la cual todos los demás fenómenos adquieren

---

<sup>52</sup> Heidegger lo hace patente: “Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología*. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por ‘lo que se muestra’ el ser de los entes, sus sentidos, sus modificaciones y derivados.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §7, p. 46.

<sup>53</sup> Como señala Van Buren: “Heidegger transformó de manera tan radical la pregunta por el ser que paulatinamente dejó de usar el término ‘ser’ para designar aquello que buscaba. El nombre que empleó reiteradamente a lo largo de los diferentes *topoi* de su pensamiento, desde sus días de estudiante hasta sus últimos años, fue la palabra *Sache*, la cual puede entenderse como asunto, tópico, problema, cuestión [...] El tópico de Heidegger no es una respuesta, sino una cuestión [*Sache*] ha ser contestada una y otra vez a lo largo de todo un itinerario.” John Van Buren, *The young Heidegger*, p. 28.



un sentido. En la medida que las direcciones de la vida nunca son homogéneas, la vida fáctica admite una pluralidad de interpretaciones que, a pesar de su heterogeneidad, comparten una constante: la «significatividad» (*Bedeutsamkeit*), según la cual todo aquello que nos aparece está ya dotado de un sentido. La noción de «significatividad» permite entender que para Heidegger la vida no es una determinación biológica ni una defensa de lo “sentimental” frente a lo “lógico”, sino la situación fáctica de estar inmersos en una red de significaciones. Así pues, la vida fáctica se convierte en el campo problemático primordial de la fenomenología porque no hay forma de salir de ella para contemplar la totalidad del espacio de sentido. Toda referencia a algo, la intencionalidad, presupone la pertenencia al horizonte de la vida fáctica y extrae su sentido de ella misma. Al carácter autorreferente de esta estructura intencional Heidegger la denomina «facticidad». A su vez, la tarea ontológica de acceder a la fenomenalidad, a la Sache, por medio del esclarecimiento de la significatividad inherente a la vida fáctica recibe el nombre de «hermenéutica».

Ahora bien, esta comprensión de la tarea que le corresponde a la ontología hermenéutica se repite en la hermenéutica de Gadamer. Por ejemplo, en una entrevista se le cuestionaba a este último cómo podía compaginar la estructura previa de la comprensión y la justificación por las cosas mismas, inquisitiva a la cual él respondió que no hay contradicción entre ambos momentos debido a que la pre-comprensión es el asunto mismo del pensar, la Sache, “que la mencionada disputa metodológica acabó ocultando y desconociendo”:

“La cosa [Sache] es siempre la cosa debatida [...] A la cosa misma, la denominó también Husserl el objeto intencional. Y me acuerdo como Heidegger preguntaba [...] qué era propiamente el objeto intencional. La audaz interpretación que él mismo daba como respuesta a esta pregunta, decía que el objeto intencional era el ser — evidentemente en oposición al ente—. Cuando Heidegger habla de la cosa misma y del fenómeno que se muestra, entonces él piensa en la destrucción de lo que encubre.”<sup>54</sup>

La reflexión no puede actuar sobre ella en el momento mismo en el que acontece. En esa medida, el propósito de la hermenéutica al poner de manifiesto la estructura previa que subyace a cada uno de los

---

<sup>54</sup> H.-G. Gadamer, *Antología*, p. 369.

actos significativos de la vida cotidiana tiene como propósito de apuntar al asunto mismo del pensar, a saber: el espacio de sentido que condiciona todo acto reflexivo.

La afirmación precedente debe matizarse, pues al declarar que el propósito de la ontología hermenéutica es abrir una vía de acceso a la fenomenalidad que posibilita la manifestación de todo ente como algo provisto de sentido podría creerse que, a fin de cuentas, la hermenéutica pretende alcanzar la transparencia plena del fundamento trascendental del mundo. Sin embargo, del mismo modo que Heidegger, Gadamer señala que si bien la hermenéutica filosófica tiene como tarea rastrear la génesis de todo sentido, entendida como la estructura de inteligibilidad que hace posible toda significación, no es posible representarla en su totalidad, haciéndola plenamente transparente a la conciencia, porque opera ya en el momento mismo que la reflexión pretende apropiársela, por lo que todo intento de describirla no puede ser otra cosa más que el despliegue de una de las infinitas posibilidades abiertas por el horizonte. Así pues, la «situación hermenéutica» puede describirse como la pertenencia ineludible a un espacio de sentido que condiciona toda reflexividad, pero que siempre excede todo intento de aprehenderlo en su totalidad por medio de la reflexión. Cabe aventurar que la ontología hermenéutica pretende erigirse en vía para pensar el ser, aun a sabiendas de que ésta es una tarea infinita debido a que el ser no es una totalidad que se ofrezca como objeto para una conciencia absoluta.

#### 4. El Lenguaje como Vía de la Ontología Hermenéutica

¿Cuál debe ser la situación desde la cual hacer accesible el ser? La respuesta será: el lenguaje, debido a que la descripción fenomenológica de éste muestra que pertenecemos a un espacio de sentido que precede y rebasa a la conciencia intencional. En primer lugar, el lenguaje es el hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica porque tiene una estructura análoga a la fenomenalidad, pues opera ya siempre como una orientación al todo: “Sin duda el problema del lenguaje ha alcanzado una posición central dentro de la filosofía de nuestro siglo[...] Con la tematización del lenguaje como algo que pertenece indisolublemente al mundo humano, se hace disponible una nueva base para plantear la vieja cuestión metafísica acerca de la totalidad”<sup>55</sup> Del mismo modo que cada una de las acciones humanas particulares adquiere sentido por su pertenencia a un horizonte de sentido, el cual no es resultado de la actividad judicativa de la conciencia, cada palabra cobra significado por su remisión a la totalidad del

---

<sup>55</sup> H.-G. Gadamer, *Reason in the age of science*, p. 4.

lenguaje, la cual tampoco se ofrece nunca como un objeto susceptible de ser tematizado.<sup>56</sup> La descripción del lenguaje como un movimiento respecto al cual no cabe indicar comienzos o finales absolutos corresponde al modelo ontológico expuesto por los análisis del juego, pues en ambos casos se hace mención de un flujo continuo de sentido que no se concibe como una suma de las acciones individuales de los particulares (jugadores o palabras, según el caso), pero cuya existencia no puede concebirse si se prescinde de los movimientos de los participantes.

En segundo lugar, no basta con afirmar que el lenguaje posee una estructura análoga a la fenomenalidad para dar cuenta del papel que desempeña en la ontología hermenéutica, porque podría argüirse de manera totalmente legítima que no sólo el lenguaje exhibe el continuo vaivén entre el todo y las partes, sino que los mismos análisis gadamerianos de la obra de arte y la de la historia ponen de manifiesto un desplazamiento en el seno de la totalidad de sentido análogo a los resultados ontológicos del análisis del juego. ¿Por qué optar necesariamente por el sendero del lenguaje? La respuesta que aventura el presente ensayo es la siguiente: porque no sólo hay un isomorfismo estructural entre lenguaje y fenomenalidad, sino que, además, aquél opera de un modo análogo a esta última. Es decir, en ambos casos estamos frente a una apertura de sentido que hace posible la articulación del mundo, no como la suma de todos los entes, sino como el entramado de inteligibilidad que permite emitir juicios acerca de objetos, acciones, sucesos, etc.<sup>57</sup> Así pues, el lenguaje es importante para la fenomenología hermenéutica de Gadamer porque pone de manifiesto que la validez de cualquier criterio de objetividad y racionalidad empleado por las disciplinas científicas particulares presupone la previa pertenencia a un espacio de sentido universal —en la medida que todo pensamiento que pretenda aprehenderlo temáticamente opera ya siempre dentro de sus límites—. En otras palabras, el camino del lenguaje le permite a la ontología hermenéutica ir más allá de toda ontología regional: “Al reconocer la lingüisticidad como el medio universal de esta mediación, nuestro planteamiento de sus puntos de partida concretos, la crítica a la conciencia estética e histórica y a la hermenéutica que habría de poner en su lugar, adquirió la

---

<sup>56</sup> Sobre la cuestión Gadamer escribe: “El lenguaje no es un instrumento, una herramienta, que apliquemos, sino elemento en el cual vivimos y que nunca podemos objetivar al punto que deje de rodearnos. Sin embargo, este elemento que nos rodea no es un encierro del cual pudiéramos intentar escapar. El elemento del lenguaje no es un simple medio vacío en el cual una cosa u otra pudiera encontrarse. Es la quintaesencia de todo lo que podemos encontrar. Lo que nos rodea es el lenguaje, entendido como lo que ha sido hablado, los universos del discurso (*ta legomena*).” *Ibidem*, p. 50.

<sup>57</sup> La imbricación entre el lenguaje y el asunto mismo de la fenomenología ha sido bien indicado por Henry: “Pero esta reducción del método al objeto verdadero de la fenomenología atañe también al lenguaje, si es verdad que *sólo podemos hablar de una cosa si previamente se nos muestra. Del mismo modo, todo lo que digamos y podamos decir de ella, todas las predicaciones que formulemos a su respecto, obedecen a esta condición ineludible.*” Michel Henry, *Encarnación*, p. 59.

dimensión de un planteamiento universal [...] En este sentido la hermenéutica es, como ya hemos visto, un aspecto universal de la filosofía y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu.<sup>58</sup>

El aspecto universal de la apertura de sentido que se despliega en el lenguaje se subraya por medio de la noción de «lingüisticidad» (Sprächlichkeit), el cual indica la unidad de experiencia y lenguaje. Esta imbricación puede entenderse, de manera general, como la descripción de la situación hermenéutica en términos de una estructura autorreferente: algo accede a nuestro horizonte de comprensión sólo en la medida que previamente pertenecemos a una apertura de sentido de la cual no se puede salir porque todo intento de negarla o de ponerla en duda presupone ya nuestra pertenencia a un entramado de inteligibilidad que condiciona aquello que se puede decir. El carácter autorreferente de la lingüisticidad se hace ostensible cuando Gadamer equipara el carácter lingüístico de la comprensión con la dialéctica de la pregunta y respuesta, pues la comprensión puede considerarse como una conversación continua, cuyo inicio es previo a todo cuestionamiento que se le dirija; es decir, la comprensión es un modo de referirse al mundo que está motivado por preguntas que delimitan la perspectiva de nuestros juicios. En resumen, la lingüisticidad es la situación desde la cual se esclarece que la comprensión no consiste en disponer de algo, sino que estriba en participar de un un proceso de transmisión de sentido del cual es imposible sustraerse, no porque sea refractario a la reflexividad, sino porque es el medio que condiciona todo acto reflexivo.<sup>59</sup>

Es importante advertir cómo desde esta situación concreta, el modo en el cual usamos el lenguaje en la vida cotidiana, la hermenéutica saca a la luz un presupuesto universal —la incapacidad de articular el mundo más allá de los márgenes del lenguaje, a lo que se le ha denominado «lingüisticidad»— a partir del cual puede esclarecerse la estructura de la fenomenalidad: la pertenencia pre-reflexiva a un espacio de sentido, el cual no aparece como objeto, pero condiciona toda manifestación

---

<sup>58</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 568-569.

<sup>59</sup> Gadamer ilustra el modo de pertenecer a esta estructura autorreferente que es la lingüisticidad por medio de sus análisis del concepto de *oikeion* (“lo que le es propio a la casa”) en los diálogos platónicos. La palabra *oikeion* indica el lugar donde uno se siente en casa, el ámbito al que se pertenece, pero no sólo a la manera de un espacio físico, sino como un ámbito que me cuestiona permanentemente. De ese modo, *oikeion* indica pertenencia en el sentido de *das Zugehörige*: “Socrates usa *oikeion* y su campo semántico para decir que dentro de mí hay necesidad de *das Zugehörige*, una necesidad de lo que me pertenece. Y esa necesidad no cesa cuando es satisfecha [...] Aquello que me pertenece y a lo que pertenezco es tan constante para mí como todo aquello que se encuentra en mi casa.” H.-G. Gadamer, *Dialogue and dialectic*, p. 19. Puede decirse que la lingüisticidad es *oikeion*: una pertenencia pasivamente dada, pero que sólo desde ella puedo disponer de un mundo y de la posibilidad de situarme reflexivamente frente a él.

de objetos. Sin embargo, hasta el momento se ha hablado de “mostrar” o de “poner de manifiesto” lo que indica la lingüística respecto a la fenomenalidad, como si fuera una situación a la vista de cualquiera, haciendo caso omiso de un escollo metodológico que ninguna ontología hermenéutica puede pasar por alto. El problema consiste precisamente en que la fenomenalidad no se ofrece nunca de manera directa a la intuición, no hay donación directa de la cosa misma, sino que las vías de acceso a ésta deben elaborarse minuciosamente. En otras palabras, una vez que se ha explicado el papel que desempeña el lenguaje en una ontología hermenéutica, es necesario describir ahora cómo hace accesible el asunto mismo del pensar. Mientras la elucidación de este punto permanezca en suspenso, la pretensión hermenéutica de alcanzar un presupuesto universal a partir de la vivencia concreta del lenguaje parecerá un sinsentido absoluto.

El esclarecimiento de este punto requiere de la previa «destrucción»<sup>60</sup> de las concepciones objetivistas del lenguaje, según las cuales este último es una herramienta creada por los sujetos con el propósito de comunicarse. La necesidad de la destrucción se basa en que si se comprende al lenguaje únicamente como un conjunto de signos estructurados de tal manera por la mente o por las prácticas comunitarias que hacen posible la referencia a un mundo compartido, entonces la ontología hermenéutica carecería de un punto de apoyo desde el cual atisbar la cosa misma del pensar porque el lenguaje sería una magnitud situada en el mismo horizonte que el resto de los objetos y eventos cuya constitución remite, a fin de cuentas, a la acción humana, con lo cual se perdería todo asidero desde el cual apuntar al espacio de sentido que escapa a toda disposición (práctica o teórica) de los sujetos.

En este aspecto casi todos los intérpretes de Gadamer hacen hincapié, correctamente, en la crítica de este último a la comprensión del lenguaje a partir del lenguaje a partir del signo —que se insinúa ya en el *Crátilo*<sup>61</sup> —, la cual da por supuesta una separación radical entre palabra y cosas que tiene como consecuencia negarle a la primera toda pretensión de verdad. Es decir, a partir de la escisión

---

<sup>60</sup> El término «destrucción» debe entenderse en el sentido de «deconstrucción» [*Abbau*] tal y como lo describe Heidegger al explicar los tres componentes fundamentales del método fenomenológico, esto es, “una deconstrucción crítica de los conceptos tradicionales [...] que los deconstruya hasta sus fuentes a partir de las que fueron creados. Sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos.” M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, § 5, p. 31/48. Sólo se puede tomar conciencia del carácter inadecuado de cierta conceptualidad —como ocurre en el caso de las concepciones objetivistas del lenguaje— por medio de un desmontaje de la tradición que nos la ha impuesto.

<sup>61</sup> Para Gadamer las consecuencias del *Crátilo* “son tan amplias que determinan en realidad todo el pensamiento ulterior sobre el lenguaje”, pues “Si el ámbito del logos representa el de lo noético en la pluralidad de sus asignaciones, la *palabra* se convierte, igual que el número, en mero *signo* de un ser bien definido y en consecuencia sabido de antemano.” *Verdad y método*, p. 496.

entre palabra y cosa se despliega una noción de verdad entendida como una propiedad intrínseca de los objetos la cual el sujeto sólo puede acceder en la medida que construye una herramienta, el signo, mediante la cual establece una correspondencia unívoca entre la esencia verdadera de la cosa y la “señal” por medio de la cual se la identifica en los procesos comunicativos. En conclusión, el desacoplamiento entre palabra y cosa tiene como consecuencia la reducción del lenguaje a un sistema de signos que describe la objetividad.

Gadamer, por el contrario, insiste en que la realidad del lenguaje no se halla en la suma de unidades mínimas, los signos, las cuales, en su conjunto, formarían un sistema cerrado a la polisemia, el equívoco y la pluralidad de significados<sup>62</sup>. Más bien, cada palabra posee una dirección de sentido que apunta al trasfondo que le otorga inteligibilidad. Ahora bien, hay que insistir en que el destinatario final de la dirección de sentido a la que apunta la palabra no es el conjunto de objetos, a cuyas determinaciones propias se les añadiría una interpretación lingüística. Más bien, quiere decir que el sentido de toda palabra se remite a la totalidad del lenguaje; al aproximarse a éste se buscará en vano unidades mínimas de significado que puedan ser comprensibles prescindiendo de todas las demás porque sólo dentro de la unidad del discurso cabe hablar de verdad, objetividad, coherencia y racionalidad. Así pues, el lenguaje

“No es un conglomerado de términos clasificables como fragmentos de palabras que componen el llamado diccionario. El logos es más bien una disposición de palabras para la unidad de un sentido, el sentido del discurso. Llamamos a eso la unidad de una frase. Pero también esto es una fragmentación de la palabra. Aunque no es por completo artificial, es por fin una unidad deliberada. Ya que, ¿dónde está la palabra que debe ser dicha, completamente dicha? ¿Dónde termina el sentido? ¿En la unidad de la frase? Más bien en la unidad del discurso que termina en un enmudecer.”<sup>63</sup>

Esta unidad del discurso, el hecho de que el lenguaje sea una totalidad de sentido no susceptible de ser dividido en partículas mínimas, ni escindir del significado de los objetos que aparecen en el discurso, es lo que Gadamer denomina la «coseidad» (Sachlichkeit) del lenguaje. Mediante este concepto

---

<sup>62</sup> Al respecto señala Gadamer: “El lenguaje consiste en que las palabras, pese a su significado concreto, no poseen un sentido unívoco, sino una gama oscilante, y justamente esta oscilación constituye el riesgo peculiar del habla.”, *Verdad y método II*, p. 193.

<sup>63</sup> H.-G. Gadamer, *Elogio de la teoría*, pp. 10-11.

se distingue la comprensión hermenéutica del lenguaje de la concepción que hace de éste un sistema de signos que describen la objetividad (Objektivität)<sup>64</sup>. Para decirlo de otro modo, dentro del horizonte hermenéutico el lenguaje se entiende como «lingüisticidad» (Sprächlichkeit), un término mediante el cual se indica la unidad entre experiencia y lenguaje; a su vez, el modo en el cual opera y se realiza esta estructura autorreferente puede describirse como «coseidad» (Sachlichkeit), mediante la cual se muestra que si hay unidad entre experiencia y lenguaje es porque éste desempeña el papel de la apertura de mundo que permite la articulación misma de la presencia: “¿No consiste la auténtica realidad del lenguaje [...] en no ser una fuerza y capacidad formales, sino un previo quedar abarcado todo ente por su posibilidad de venir al lenguaje? ¿No es el lenguaje, más que lenguaje del hombre, lenguaje de las cosas?”<sup>65</sup>

A lo largo del presente ensayo se han aportado razones para justificar la adscripción de la comprensión hermenéutica del lenguaje al movimiento fenomenológico. Sin embargo, no faltara quien aún considere que aquella se halla más próxima a las posiciones pragmáticas e intersubjetivas representadas, por ejemplo, en las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein que en los debates fenomenológicos. Después de todo, ¿no acaso la noción wittgensteiniana en torno a “seguir una regla” arranca de raíz toda posibilidad de concebir el lenguaje como la capacidad subjetiva de categorizar la realidad por medio de un sistema de signos? Tal vez sí, pero no hay que perder de vista que el análisis wittgensteiniano del lenguaje ordinario tiene un propósito diametralmente opuesto —aunque no antagónico— al análisis gadameriano de la lingüisticidad. El primero se dirige a la disolución de los problemas filosóficos (en el que sin duda alguna habría incluido la pregunta ontológica respecto a la cosa misma del pensar) mostrando que todo significado surge, se transforma y se disuelve en los juegos de lenguaje de una forma de vida. En cambio, recuérdese, para Gadamer el vuelco hacia el lenguaje tiene como tarea hacer accesible al ser. Efectivamente, la tesis acorde a la cual la lingüisticidad puede entenderse como la articulación lingüística de toda experiencia guarda una semejanza superficial con la proposición wittgensteiniana de que “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”,<sup>66</sup> pues

---

<sup>64</sup> En la traducción castellana de *Verdad y método*, a cargo de Ana Aparicio y Rafael Agapito, el término *Sachlichkeit* se traduce como «objetividad», elección que, a mi juicio, no permite captar del todo la especificidad de la comprensión gadameriana del lenguaje frente a la concepción objetivista de este último. A falta de un mejor término, he optado por emplear la noción de «coseidad», la cual sigue siendo imprecisa, pero de algún modo capta la analogía antes mencionada entre la *Sache* y el lenguaje, en tanto que ambos hacen posible una apertura de sentido.

<sup>65</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 77.

<sup>66</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, § 19.

ambos parecen indicar que la totalidad de interpretaciones lingüísticas se desarrollan en el seno de las prácticas sociales a las que pertenecen los hablantes. Pero mientras que el autor de las Investigaciones se detiene en la constatación de la naturaleza social e intersubjetiva del lenguaje, Gadamer la toma como punto de partida desde la cual pensar la fenomenalidad, la cual escapa del todo al análisis del lenguaje ordinario:

“La lingüisticidad de la experiencia del mundo, que orientó originariamente al pensamiento metafísico, pasa a ser finalmente algo secundario y contingente que esquematiza la mirada pensante dirigida a las convenciones lingüísticas y cierra el acceso a la experiencia originaria del ser [...] El partir de la subjetividad, que el pensamiento posterior considera natural, es totalmente equivocado. El lenguaje no debe concebirse como un diseño previo del mundo que es producto de la subjetividad, ni como un diseño de la conciencia individual ni de un espíritu colectivo.”<sup>67</sup>

La última parte de la cita precedente, en la cual Gadamer abjura de las perspectivas que consideran al lenguaje como si fuera el resultado de un diseño del espíritu colectivo, sugiere que la divergencia entre la concepción hermenéutica de la lingüisticidad y las concepciones pragmáticas del lenguaje no se ubica sólo en lo que a proyectos filosóficos respecta, sino que hay una diferencia de fondo en lo que concierne a la manera de comprender la naturaleza misma del lenguaje y que dará ocasión de exponer las razones por las cuales Gadamer considera que no basta con afirmar que el lenguaje es una forma de vida para romper con las visiones objetivistas de éste. El problema es que si se concibe a lenguaje únicamente como un conglomerado de prácticas intersubjetivas cuya estructura puede analizarse por medio de una reconstrucción de los procesos empíricos mediante los cuales los hablantes aprenden a usar una lengua, entonces se pierde de vista la función trascendental que desempeña el lenguaje como apertura del mundo porque se le ubica en el mismo plano que a todas las demás actividades humanas, sin tener en cuenta que es la condición de posibilidad no objetiva que hace inteligibles las acciones y los juicios dentro del mundo social.<sup>68</sup> Podría suponerse que esta reserva frente a las conclusiones de la

---

<sup>67</sup> H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 77-78 y 79.

<sup>68</sup> La diferencia de fondo entre Gadamer y ciertas posiciones dentro de la transformación pragmatista de la filosofía analítica habían sido ya advertidas por Smith, quien sostuvo que: “Gadamer muestra que el diálogo no tiene su origen en los actos de habla de los participantes. En cambio, tiene la estructura del juego (*Spiel*), no como un juego en el que se siguen reglas, sino como un evento en el que participamos.



concepción pragmática del lenguaje indicarían que Gadamer comete la misma reificación del lenguaje que Lafont y Rorty le imputan a Heidegger<sup>69</sup>, la cual consistiría en afirmar que el lenguaje es una magnitud supra subjetiva que determina el sentido de todo aquello que aparece prescindiendo de la comunicación concreta que acontece en la vida cotidiana. Sin embargo, la noción hermenéutica de lingüisticidad en ningún momento sugiere que el lenguaje sea una instancia trascendente a las prácticas sociales; más bien, su escepticismo frente a la visión pragmática del lenguaje descansa en el argumento según el cual no puede comprenderse adecuadamente el papel que desempeña el lenguaje como horizonte de sentido que hace posible la inteligibilidad si se le considera única y primordialmente como resultado de los juegos de lenguaje dentro de una forma de vida. Es decir, para captar el núcleo de la postura hermenéutica es importante tener en mente la distinción entre la pregunta por los elementos constituyentes de un fenómeno, por un lado, y la indagación en torno al sentido del fenómeno. Así pues, sólo hay lingüisticidad en la medida que hay interacciones comunicativas concretas, pero la totalidad de éstas no constituye la lingüisticidad porque esta última opera como la situación autorreferente y pre-reflexiva ya siempre presupuesta por toda práctica lingüística, y que sólo puede desempeñar esa función porque su sentido, el cual consiste en ser condición de posibilidad de los significados, no está constreñido por las determinaciones impuestas por el uso cotidiano. A su vez, este sentido no puede ser reconstruido como si fuera un objeto ajeno a nosotros, sino que, dado que vivimos en el elemento del lenguaje, sólo podemos acceder a él desde dentro, sin poder eliminar el «enigma» planteado por la unidad de experiencia y lenguaje; es decir, sin poder tematizarlo totalmente:

“Porque la esencia del lenguaje implica una inconsciencia realmente abismal del mismo [...] La acuñación del concepto *die Sprache*, presupone una conciencia lingüística. Pero eso es mero resultado de un movimiento reflexivo en el que el sujeto pensante medita partiendo de la realización inconsciente del lenguaje y se

---

Por lo tanto, aunque Wittgenstein, Austin y Searle son de considerable ayuda para entender lo que Gadamer tiene en mente, en la medida que se mueven más allá de una concepción estrecha de la lógica y el lenguaje [...] para Gadamer el lenguaje no es una herramienta que usamos, sino algo que nos precede y que participamos en su movimiento.” P. Christopher Smith, “Translator’s introduction”, en Gadamer, *Dialogue and dialectic*, p. x.

<sup>69</sup> Por ejemplo, Rorty arguye que en la filosofía del último Heidegger “La atención hacia el lenguaje aumenta al ritmo que disminuye la atención al *Dasein*, a medida que va en aumento la preocupación de Heidegger por la posibilidad de que su obra temprana haya estado infectada de la característica «humanismo» de la época de la cosmovisión.” Richard Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, p. 95. Por su parte Cristina Lafont considera que “Con esta hipostatización de la función de «apertura del mundo» del lenguaje, lo que las cosas son se hace depender completamente de aquello que, a una determinada comunidad histórica del lenguaje, le es «abierto» de forma contingente por este lenguaje concreto.” Cristina Lafont. *Lenguaje y apertura del mundo*, p. 28.

distancia del mismo. El verdadero enigma del lenguaje consiste en que nunca podemos lograr esto plenamente. El pensamiento sobre el lenguaje queda involucrado en el lenguaje mismo. Sólo podemos pensar dentro del lenguaje, y esta inserción de nuestro pensamiento en el lenguaje es el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento.”<sup>70</sup>

En otras palabras, la tesis hermenéutica concerniente a la lingüística no descalifica a la postura pragmática por el simple motivo de que aquella se aproxima al fenómeno del lenguaje desde una perspectiva distinta, trascendental, esto es, su pregunta podría formularse así: “¿cómo es posible que el lenguaje permita la articulación de la presencia?”

Las acotaciones previas son sumamente útiles para conjurar una tentación proveniente de cierta interpretación de la continua insistencia del propio Gadamer en comprender la lingüística como la unidad entre experiencia y lenguaje. Me refiero al impulso de afirmar, sin más, que el lenguaje es el ser. Esta tesis parecería encontrar apoyo en la sentencia “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, la cual, a primera vista, indica que el lenguaje, entendido como la totalidad de lo hablado, es idéntico a la fenomenalidad por la que se pregunta la ontología hermenéutica. Asumir que el ser es idéntico al lenguaje significaría que lo que cuenta como real se determina siempre dentro de las interpretaciones compartidas por una tradición lingüística. Sin embargo, en los años posteriores a la aparición de *Verdad y método*, Gadamer no dejó pasar por alto la oportunidad de explicar que la tesis ontológica presente en la afirmación “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, no era una forma de idealismo lingüístico, sino que

“Quiere decir sobre todo una cosa: el ser que puede experimentarse y entenderse, significa: el ser habla. Tan sólo a través del lenguaje el ser puede entenderse [...] Naturalmente, hay una persona que habla, pero esa persona no deja de estar coartada por el lenguaje, porque no siempre es la palabra correcta la que se le ocurre [...] ¡Yo no he pensado eso ni he dicho que

---

<sup>70</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 147. El problema con las concepciones pragmáticas y holistas del lenguaje consiste, precisamente, en que pueden reconocer el carácter ilimitado del lenguaje, es decir, la incapacidad de enclaustrarlo dentro de un sistema de signos unívoco, pero se niegan a reconocer su carácter de enigma. Piénsese, por ejemplo, en la metáfora en la que Wittgenstein equipara al lenguaje con una ciudad en permanente construcción, en la medida que aparecen y desaparecen nuevos juegos del lenguaje nunca se podrá aislarlo a la manera de un objeto, pero sabemos cómo funciona en tanto que lo comprendemos enteramente como una actividad humana entre otras. En cambio, para la hermenéutica esa descripción comparte “el carácter unidimensional de toda ciencia del lenguaje, llámese esta lingüística, ciencia lingüística comparada o filosofía del lenguaje, el que aquella tome como objeto ‘el lenguaje’ en sí, es decir, el sistema de símbolos y de reglas de la lengua (*langue*), y no su verdadero ser y suceder, ‘el habla’ (*parole*).” H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 34.

todo sea lenguaje! El ser que puede entenderse, es lenguaje. En ello se encierra una limitación. Por tanto, en aquello que no puede entenderse puede existir la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad efectiva.”<sup>71</sup>

¿Por qué no puede afirmarse sin más que el lenguaje es el ser? En primer lugar, porque se violaría uno de los principios básicos de la transformación hermenéutica de la fenomenología: la fenomenalidad, el espacio de sentido, no aparece nunca en el horizonte de los fenómenos, de lo contrario no operaría como el trasfondo que hace posible toda manifestación. Interpretar “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” como si afirmara “el ser es lenguaje” equivaldría a proponer un nuevo ente supremo como sustrato de todo lo real. Para decirlo en el vocabulario de Heidegger, identificar ser y lenguaje es una tesis ontoteológica.

No obstante, podría argüirse que en la polémica con la interpretación pragmática del lenguaje se sentaron las bases para fusionar ser y lenguaje, pues, frente a la exégesis de este último como el conglomerado de prácticas intersubjetivas, ¿no se afirmó precisamente que la lingüística es la situación autorreferente y pre-reflexiva que posibilita la articulación de la presencia? Para salvar este escollo, y mostrar así que el lenguaje no es idéntico a la *Sache*, será necesario introducir, en segundo lugar, la temática de la finitud. Si el ser fuera el lenguaje, y si se concede que éste se encuentra inextricablemente unido a la experiencia, entonces parecería sensato suponer que el ámbito de la experiencia coincide con la totalidad del ser. Sin embargo, precisamente para evitar semejante conclusión, Gadamer acota que en la frase «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» “se encierra una limitación”, la cual no significa primordialmente que la cosa misma es inabarcable debido a que se encuentre en permanente construcción a lo largo de nuestras interacciones lingüísticas; podría decirse que este es el aspecto más trivial de la limitación. Más bien, esta última debe entenderse como la expresión de la finitud humana, entendida como condición ontológica. Es decir, saber que estamos situados en un espacio de sentido que no alcanza su articulación lingüística plena, pero que sólo podemos atisbar desde nuestra lingüística. Decir que la lingüística es la marca de la finitud puede sustentarse, irónicamente, en la unidad originaria entre experiencia y lenguaje. Expone Gadamer: “¿qué decir de otros fenómenos a los que apunta el lenguaje como el «asombro que deja estupefacto» o la «muda admiración»? Son fenómenos de los que podemos decir: eso nos deja sin habla. Y nos falta el lenguaje ante algo justamente por ser tan evidente su excesiva grandeza ante nuestra mirada cada vez más

---

<sup>71</sup> H.-G. Gadamer, *Antología*, pp. 370 y 371.

penetrante para que las palabras puedan agotarlo. ¿No es exagerado decir que el quedar sin habla es una forma más de lingüisticidad? [...] Pero cuando alguien se queda sin habla, significa que ese alguien quisiera decir tanto que no sabe por dónde empezar. El fracaso del lenguaje demuestra su capacidad de buscar expresión para todo.”<sup>72</sup> Es decir, el “quedarse sin habla” muestra una inadecuación radical entre el espacio de sentido y el ámbito de lo hablado, porque la experiencia frente a la cual no se sabe qué decir no hace frente como un mero absurdo, pero aún no alcanza su articulación proposicional. En otras palabras, la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” se trata, más bien, de una tesis acerca de la diferencia ontológica: estamos arrojados a una situación desde la cual predicamos juicios acerca de los entes que nos rodean, pero ese comportamiento lingüístico sólo es posible porque, a su vez, estamos situados en un espacio de sentido que hace posible que nuestros lenguajes signifiquen algo. Este ámbito, esta fenomenalidad es el asunto mismo de la ontología hermenéutica, pero no puede apropiárselo reflexiva y directamente por medio de un juicio, por lo que ésta se ve lanzada a la “tarea infinita” de atisbar esta fenomenalidad atendiendo al evento en el que mejor se manifiesta la estructura del ser: el lenguaje.

Así pues, podría decirse que para la hermenéutica filosófica, la finitud no representa una limitación externa a nuestra comprensión, como si aquélla se tratara de una barrera que impide al intérprete elevarse por encima de su propia contingencia para contemplar el mundo desde la perspectiva de la totalidad. Más bien, la finitud es la manera de estar situados dentro del proceso de transmisión de sentido que se manifiesta en la lingüisticidad. Cabría decir que el esclarecimiento de cómo se desenvuelve la comprensión en el medio del lenguaje hace hincapié en el carácter interno de la finitud, lo cual significa que el horizonte del mundo sólo se hace inteligible en la medida que se articula lingüísticamente, pero, al mismo tiempo, esta manifestación no agota el horizonte de sentido en el que se sustenta la significatividad de lo hablado. Este señalamiento repercute decisivamente en el proyecto de Gadamer, porque si a la lingüisticidad le es inmanente la finitud entonces puede comprenderse de un modo distinto la razón por la cual el lenguaje desempeña el papel de hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica. El motivo no se encontraría primordialmente en la sugerencia de que el sentido de los objetos y eventos del mundo se constituye mediante la actividad lingüística intersubjetiva, sino porque la lingüisticidad es la pertenencia a un proceso continuo de transmisión de sentido, pero en el cual no hay

---

<sup>72</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 181-182.

clausura, ni teleología, ni un progresivo e inexorable autoesclarecimiento de la totalidad porque lo único que prevalece es la apertura infinita de la experiencia.

### **5.- El Diálogo como «Indicación Formal» (formale Anzeige)**

Pero tal hipótesis sólo se puede sostener si se muestra efectivamente que la lingüisticidad se caracteriza por el movimiento de vaivén entre la familiaridad –las prácticas lingüísticas con base en las cuales los hablantes comparten y construyen un mundo común–, por un lado, y la extrañeza –el espacio de sentido que nunca se presenta como objeto y desde el cual pueden articularse otras significaciones que no están contenidas en el actual horizonte de comprensión–, por otro. Pero en este punto la investigación se topa, de nueva cuenta, con el escollo que condujo a la aporía temática de la fenomenología: si la lingüisticidad es un proceso de transmisión de sentido que rebasa todo intento de aprehenderlo como objeto, ¿cómo puede aproximarse el discurso filosófico? ¿Cómo describir la estructura del lenguaje sin hacer intervenir la mirada reflexiva que disolvería toda extrañeza? Interrogantes de esta índole no pasaron inadvertidas para Gadamer, quien era consciente de que, si toda inteligibilidad se articula lingüísticamente, entonces no había posibilidad de buscar un acceso no-lingüístico al fenómeno del lenguaje. Por el contrario, todo intento de dirigirse a la estructura de la lingüisticidad tiene que hacerse desde el lenguaje mismo. Pero en este punto surge un obstáculo adicional: ¿cómo podría pretender universalidad un discurso acerca del lenguaje que, merced a su propia expresión lingüística, parece ofrecer tan sólo una perspectiva subjetiva y, por ende, no susceptible de satisfacer las exigencias de una ontología?

El paso mediante el cual Gadamer pretende dar respuesta a tal traba consiste en encontrar un hilo conductor por medio del cual se ponga de manifiesto el sentido del lenguaje, pero sin abandonar nunca el ámbito de la lingüisticidad. Ese hilo conductor será el diálogo: “La lingüisticidad le es a nuestro pensamiento algo tan terriblemente

cercano, y es en su realización algo tan poco objetivo, que por sí misma lo que hace es ocultar su verdadero ser [...] Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje.”<sup>73</sup> La sugerencia precedente da pie a una interrogante cuya elucidación es importante para entender la plausibilidad de la hermenéutica filosófica y que puede formularse en los siguientes términos: ¿cómo se concibe el diálogo y cuál es su relación con el lenguaje? La respuesta a esta cuestión no es fácil porque usualmente se tiende a identificar los conceptos hermenéuticos de “diálogo” y “lenguaje” como si fueran sinónimos –y en no pocas ocasiones Gadamer hace lo mismo–. Sin embargo, si se atiende a los pasajes en los cuales él se refiere directamente a la relación entre ambos, podrá advertirse que tal equiparación no es del todo correcta porque para el hermeneuta el diálogo es sólo una de las diversas manifestaciones de la lingüisticidad que se expresa en la situación concreta del encuentro entre hablantes, así como en la interpretación de textos. En esta medida el diálogo es una instancia particular dentro de la generalidad del lenguaje: “Poema y diálogo son casos extremos dentro del vasto campo de formas del lenguaje. El primero, el poema, es afirmación [...] Por el contrario, en el diálogo, el lenguaje vive realmente como tal y en él transcurre toda la historia de su formación. El lenguaje existe solamente por el hecho de que los hombres se hablan, pero, al mismo tiempo, el lenguaje no se presenta aquí como un material dado, asible. Cuando un diálogo adquiere sentido o también, cuando equivoca su sentido, no realiza, en términos de lenguaje, más que producción de sentido.”<sup>74</sup> Este señalamiento proporciona poderosas razones para mostrarse escéptico frente a las interpretaciones que conciben a la noción hermenéutica de “diálogo” como una descripción empírica del proceso de constitución lingüística de todo sentido o como la propuesta de un principio normativo contrafáctico por medio del

---

<sup>73</sup> H.- G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 457.

<sup>74</sup> H.-G. Gadamer *Poema y diálogo*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 144. Cursivas mías

cual se regulen los conflictos morales dentro de las sociedades postconvencionales. El problema con ambas sugerencias es que circunscriben la noción de diálogo a una esfera de validez restringida (la epistemología o la filosofía de la política, respectivamente), con lo cual se pierde de vista la función distintivamente ontológica que desempeña el diálogo dentro de la hermenéutica gadameriana. Es decir, para esta última el diálogo es un fenómeno concreto presente en la vida cotidiana, si bien de manera esporádica, cuyo sentido refleja la totalidad de la estructura de la lingüística.

Si la presentación del diálogo en términos de una teoría pragmática del significado encuentra reticencias comprensibles, la tentativa ontológica no parece correr con mejor suerte, pues no parece legítimo sustentar la universalidad que Gadamer reclama para su ontología del lenguaje en la descripción de un fenómeno concreto y ocasional como lo es el diálogo. Es posible, no obstante, apuntalar la pertinencia de la interpretación ontológica si se trae a la memoria el proceder fenomenológico de la ontología hermenéutica. Porque el asunto mismo del pensar al cual se dirige la fenomenología no aparece de manera absoluta en una intuición inmediata, sino que cualquier proposición respecto a la Sache es el resultado del trabajo minucioso de la reducción trascendental, el cual dista bastante de ser una simple mirada autorreflexiva debido a que sólo se pone en marcha en la medida que hay un sentido que se ofrece a la intuición, el cual, en términos estrictos, no es puesto por la conciencia. En otras palabras, sólo puede decirse algo sobre la fenomenalidad si es previamente vivida, pero ésta se vive únicamente en vivencias concretas: al ver un pino, al escuchar la pasión según San Mateo, al leer la miscelánea fiscal, etc. Lo que le corresponde al fenomenólogo es preguntar cuál es el horizonte de sentido que le otorga inteligibilidad a los actos recién mencionados. Como lo reconoció el propio Gadamer, tal actitud

significa que la descripción fenomenológica sólo florece ahí donde se atiende el detalle de cada manifestación singular:

“No siempre se tiene que insistir en que se está haciendo fenomenología, pero debe trabajarse fenomenológicamente, es decir, descriptivamente, creativamente, intuitivamente y de una manera concreta. En lugar de simplemente aplicar conceptos a las cosas, los conceptos deben proceder del movimiento del pensamiento que surge a partir del espíritu del lenguaje y del poder de la intuición”.<sup>75</sup>

De este modo, si Gadamer le concede atención al diálogo es porque a partir de la descripción de las relaciones de sentido presentes en este fenómeno concreto espera atisbar la estructura de la lingüisticidad de un modo que les está vedado a los accesos puramente semánticos y pragmáticos.

Para comprender mejor la manera en la cual Gadamer indaga en la situación concreta del diálogo, y cómo obtiene a partir de él tesis ontológicas importantes para su propia hermenéutica, es necesario mostrar la manera en la cual procede su aproximación fenomenológica al diálogo. En particular, la hipótesis a examinar afirma que el papel que desempeña el diálogo en la obra de Gadamer puede comprenderse cabalmente si se le considera como una «indicación formal» (*formale Anzeige*); concepto que resume el cambio que trajo consigo la hermenéutica temprana de Heidegger. Debido a que esta noción es sumamente importante para entender en qué medida las tesis de la hermenéutica filosófica —en especial aquellas que conciernen al diálogo— no han de confundirse con un relativismo conceptual, ni con la defensa etnocéntrica de la «conversación de Occidente», a continuación se explicará a grandes rasgos el lugar que

---

<sup>75</sup> H.-G. Gadamer, “On phenomenology. Interview with Alfons Grieder”, en Gadamer, *Gadamer in conversation*, p. 113.



ocupa la indicación formal en el giro ontológico de la hermenéutica y, posteriormente, se expondrán las razones por las cuales cabe describir al diálogo como una indicación formal.

Al hacer de la vida fáctica el campo problemático primordial, la transformación hermenéutica de la fenomenología trastoca también el modo de entender la tarea de «ir a las cosas mismas», pues si el espacio de sentido excede los límites de la conciencia trascendental entonces no puede afirmarse más, con Husserl, que “el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión”<sup>76</sup> debido a que la vida posee una significatividad que precede y condiciona toda posición reflexiva de la conciencia. Más bien, la reconducción de la «actitud natural» —en el cual se da por sentado que los objetos y actos que nos rodean tienen un significado propio— a la fenomenalidad —el horizonte desde el cual se muestra la inteligibilidad de los fenómenos— debe realizarse desde la totalidad de la vida; es decir, debe apropiarse del movimiento de esta última tal y como se vive en la experiencia pre-temática y pre-reflexiva.

¿Cómo cumplir semejante encomienda sin introducir reconstrucciones o alguna otra mediación que petrificaría el espacio de sentido convirtiéndolo en un objeto a ser tematizado? La empresa exige, a juicio de Heidegger, radicalizar el concepto fenomenológico de «reducción», para lo cual introduce la práctica de la «indicación formal». La indicación formal es la estrategia básica (se estaría tentado a emplear el término “método”) mediante la cual se pretende esclarecer la articulación del espacio de sentido a partir de situaciones concretas en las cuales se expresa la totalidad de la vida. Desde sus primeros escritos de la década de los veinte, Heidegger dejó en claro que el vuelco de la filosofía hacia la vida no era una excusa válida para prescindir de toda

---

<sup>76</sup> E. Husserl, *Ideas I*, § 77, p. 172.

noción de método, pues éste es necesario para no perderse en los vericuetos de una “filosofía de la vida”. Desde luego, cuando Heidegger menciona la importancia del método no tiene en mente un conjunto de procedimientos técnicos por medio de los cuales aprehender las determinaciones de un objeto, sino que piensa en «indicaciones formales»:

“Una definición del concepto de ‘método’ debe poseer un significado formalmente indicativo (es decir, a la manera de un ‘sendero’) y, por ende, debe permanecer abierto a adquirir configuraciones concretas en cada nueva investigación. Al obtener estas definiciones concretas de método, debe también prescindirse de los prejuicios respecto a la manera de comprenderlo por medio del significado formalmente indicativo de método que aquí se emplea. Si desde el principio se delimita el método al ámbito de problemas aislados y específicos respecto a un tema particular de una ciencia específica, y se le considera como una técnica que puede aplicarse en cualquier momento, entonces se pierde la posibilidad de comprender al método de un modo primordial en cada investigación particular.”<sup>77</sup>

La indicación formal es un “método” en la medida que su propósito es hacer explícito cómo se posee algo, cómo nos relacionamos con algo, pero con la salvedad de que el «algo» que la filosofía trae a colación no es un objeto, sino el sentido del ser, el cual, como se ha insistido, no se ofrece como objeto tematizable. Por ese motivo la indicación formal no es un concepto mediante el cual se fijen las determinaciones de un objeto, sino que es el camino por medio del cual se “definen”<sup>78</sup> y ponen de relieve los

---

<sup>77</sup> M. Heidegger, “Karl Jaspers’ *Psychology of worldviews* (1920)”, en *idem*, *Supplements*, SUNY, Albany, 2002, pp. 77-78.

<sup>78</sup> El uso del término “definición” para referirse a las indicaciones formales puede inducir a confusión. Sin embargo, Heidegger precisa que no toda definición tiene que pensarse como la búsqueda del género próximo y la diferencia específica de un objeto: “[...] hay definiciones que presentan al objeto de manera indeterminada, aunque en un modo tal que la realización de la comprensión de la definición particular conduce a posibilidades correctas provistas de determinaciones más precisas. Hay definiciones que simplemente *introducen* las determinaciones plenas concomitantes.” M. Heidegger, *Phenomenological*

distintos modos, plurales y nunca explícitos, en los cuales se pertenece pre-reflexivamente al horizonte del ser. Así pues, la indicación formal no deduce nada, ni construye modelos ideales, simplemente se limita a volver nuestra atención a la forma en la que estamos ya siempre inmersos en la significatividad de la vida.

Si la indicación formal tiene como tarea mostrar la manera primordial en la cual estamos vinculados con el ser, era de esperar que su punto de partida no fueran actos reflexivos, debido a que éstos introducen un distanciamiento respecto al modo original de orientarse dentro del espacio de sentido. Por el contrario, la indicación formal procede a partir de situaciones concretas de la vida (la muerte, la relación con otros, la angustia, etc.) con el propósito de comprender cómo se manifiesta en ellas un comportamiento respecto al sentido del ser. No obstante, se insistirá, ¿cómo pueden pretender universalidad las conclusiones ontológicas que se obtienen de la situación concreta? Al parecer lo más que puede proporcionar el examen de esta última son afirmaciones relativistas; validas tal vez para la sociología del conocimiento, pero no para una ontología. La respuesta de Heidegger a esta objeción recuerda que todo depende de cómo se pregunte. En primer lugar, volver a la situación concreta no significa únicamente atenerse a los contenidos que ésta pueda ofrecer desde un punto de vista empírico, químico o sociológico, sino que, además, cabe preguntarse “¿cuál es el modo en el que es originalmente accesible el asunto en cuestión?” En otras palabras, el carácter formal del “método” consiste en que no se propone recrear los contenidos sensibles o axiológicos de algún episodio de la existencia, sino que se dirige al sentido al cual apunta la situación concreta en cuestión<sup>79</sup>.

---

*interpretations of Aristotle. Initiation into phenomenological research*, Indiana University Press, Bloomington, 2001, p. 17/15.

<sup>79</sup> El Heidegger de la «década fenomenológica» consideraba que el carácter formal de la indicación era imprescindible para distinguir a la filosofía como «ciencia primordial de la vida en sí misma» de las filosofías de la vida que, a su juicio, se limitaban a proporcionar una visión del mundo: “En la indicación formal (*la cual debería ser vista como el cimiento del sentido fundamentalmente metodológico de todos*

Debido a que el cómo de la situación concreta no puede aprehenderse mediante categorías reflexivas tiene que ser indicado: “una definición filosófica es la definición de un principio, pues la filosofía no es un ‘estado de cosas’ [...] Por lo tanto, esa definición debe ‘indicar’: lo que se debate [...] La definición filosófica trae consigo una vuelta previa al objeto, de un modo tal que realmente no me dirijo al contenido. La definición es formalmente indicativa”.<sup>80</sup> En este punto, la «indicación» debe entenderse en contraposición a la definición en términos de género próximo y diferencia específica, pues a diferencia de esta última aquella no se refiere a cierta región de objetos separados del sujeto cognoscente, sino a la co-pertenencia del sujeto y el objeto a un horizonte de sentido mediante el cual ambos pueden ser determinados como tales. Esta situación —cuyo esclarecimiento motiva de un extremo a otro la pregunta por el sentido del ser— es la «existencia», y, debido a que el discurso no puede escapar de ella sin renunciar a sus propias condiciones de posibilidad, todo lo que el pensamiento pueda decir al respecto. En resumen, la indicación formal opera como una señal de caminos que indica cómo estamos situados y cómo nos orientamos pre-temáticamente en el entramado de inteligibilidad —la fenomenalidad— en el cual ya siempre nos encontramos inmersos<sup>81</sup>. Por ejemplo, en *Ser y tiempo* la muerte desempeña el papel de una indicación formal, pues si bien es innegable que aquella es un hecho provisto de

---

*los conceptos filosóficos* [...] debe evitarse toda remisión acrítica a una interpretación particular de la existencia —como ocurre en Kierkegaard y Nietzsche—, pues sólo así puede cumplirse la posibilidad de buscar un sentido genuino del fenómeno de la existencia.” M. Heidegger, “Karl Jaspers’ *Psychology of worldviews* (1920)”, pp. 78-79. Cursivas mías. Por ese motivo señalará posteriormente: “El sentido formal de la definición es por lo tanto una determinación del objeto en su ‘cómo’, de una manera apropiada a la situación y a la preconcepción de ésta; en una manera, además, que capta al objeto desde la experiencia básica”, *Phenomenological interpretations of Aristotle*, p.19/16.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 19/16-17.

<sup>81</sup> Conviene insistir en la facticidad de las indicaciones formales, como señala un comentarista: “Los conceptos que Heidegger califica de ‘filosóficos’ y, por lo tanto, de indicaciones formales no son, al menos en su mayoría, neologismos o conceptos técnicos. Proceden, en cambio, del modo en el cual la vida se expresa en el uso normal del lenguaje. Sin embargo, debido precisamente a este origen, Heidegger emplea el término de «indicación formal» a manera de precaución, para recordar que el acceso auténtico a lo que aquella señala no es común a todos. De hecho, el acceso que proporciona la indicación formal apunta en sentido contrario a la manera habitual de entender las cosas”. Daniel Dahlstrom, “Heidegger’s method: philosophical concepts as formal indications”, *Review of metaphysics*, vol. 47, 1994, pp. 13-14.

connotaciones biológicas, sociológicas o religiosas, a Heidegger no le interesa discutir si hay un más allá, cuál es el momento preciso en el que un cuerpo puede declararse clínicamente muerto o cuál es la actitud personal más digna para asumir el momento de la muerte, sino que su único propósito es dirigirse a ella desde “[...] el peculiar formalismo y vacuidad de toda caracterización ontológica”<sup>82</sup> para poner de manifiesto la totalidad del ser del Dasein. Esto es, la muerte es una situación concreta a partir de la cual se indica una estructura ontológica.

Si, acorde a lo recién expuesto, la indicación formal se concibe como el esclarecimiento de cómo la existencia es la pluralidad de modos en los cuales es originalmente accesible el sentido del ser entonces cobran significado pleno las palabras de Kisiel, quien afirma que “la indicación formal es el núcleo mismo del método hermenéutico de Heidegger desde 1919”.<sup>83</sup> La declaración adquiere plausibilidad apenas se recuerda que la autointerpretación de la existencia, tarea que Heidegger le asigna a la hermenéutica, sólo puede sortear el Escila de las definiciones unívocas y el Caribdis del relativismo conceptual en la medida que la interpretación pone al descubierto que la existencia es el contexto significativo —y no una mera determinación biológica o psicológica— que condiciona de antemano toda intencionalidad temática (lo que Heidegger denomina «haber previo», Vorhabe), independientemente de los contenidos específicos de esta última. Ahora bien, la hermenéutica sólo es capaz de manifestar ese presupuesto universal, superando la alienación de sí mismo característica de la vida cotidiana, si se deja guiar por el aspecto formal de todos y cada uno de sus comportamientos respecto al mundo: la pertenencia previa a un espacio de sentido que no puede explicarse como algo constituido por la conciencia intencional de los

---

<sup>82</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 49, p. 271.

<sup>83</sup> Theodore Kisiel, “Heidegger on becoming a christian”, en *idem* y Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought*, SUNY, Albany, 1994, p. 177. Del mismo autor véase su artículo “L’indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation”, en J.F. Courtine (ed.), *op. cit.*, pp. 205-220.

sujetos.<sup>84</sup> La importancia de la indicación formal para la hermenéutica de Heidegger (y para la ontología hermenéutica en general, habría que añadir) no pasó inadvertida para Gadamer, quien señala:

“Deberíamos tener en mente que cuando Heidegger habló en sus primeros trabajos de «indicación formal» [formale Anzeige] había ya formulado algo que se sostiene para la totalidad de su pensamiento. Aquí se pone en juego algo decisivo para el itinerario de su pensar. En este punto, la herencia de los conceptos fenomenológicos de «ver», de «evidencia» o «realización» recibe un nuevo giro en dirección a lo existencial y a lo histórico. En breve, la expresión «indicación» nos dice que aquí [en la investigación ontológica] no se pretende haber encontrado un concepto, haber aprehendido algo conceptualmente. Así pues, la preocupación no es la universalidad eidética en el sentido de Husserl. Una indicación permanece siempre a la distancia necesaria para apuntar a algo, y esto, a su vez, significa que la persona a la cual se le señala algo debe ver por sí misma”.<sup>85</sup>

Hay buenas razones para convenir en la importancia de la indicación formal en la ontología hermenéutica de Heidegger, pero ¿puede afirmarse lo mismo respecto a la de Gadamer? Si la investigación se atiene a la evidencia textual directa, por fuerza la respuesta ha de ser negativa. No obstante, si se contrasta el propósito y el modo de proceder de la indicación formal con el itinerario que Gadamer recorre en *Verdad y método*, y que profundiza en escritos posteriores, es plausible obtener un hilo conductor

---

<sup>84</sup> En la *Hermenéutica de la facticidad* Heidegger hace patente el vínculo entre hermenéutica e indicación formal: “La fortuna del planteamiento y del modo de realización de la descripción hermenéutica del fenómeno dependen de la originariedad y autenticidad del haber previo en que el existir en cuanto tal (vivir fáctico) se halle situado. Ese haber previo en que el existir (en cada ocasión el existir propio) se halla al hacer esta indagación puede formularse a modo de indicación formal: *existir* (vivir fáctico) *es ser en un mundo* [...] El haber previo hay que ponerlo al alcance y apropiárselo de tal manera que la comprensión vacía de la indicación formal se llene a la vista de la fuente concreta de la intuición”. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, 1999, § 17, p.80/104-105.

<sup>85</sup> H.-G. Gadamer, “Martin Heidegger’s one path”, en Kisiel y Van Buren (op. cit.)

para la interpretación de la hermenéutica filosófica que no debe despreciarse *prima facie*. Considérese, por ejemplo, el papel que desempeñan nociones como «juego», la hermenéutica jurídica o la agustiniana «palabra interior» en la obra de 1960. El lector cuidadoso notará que no están ahí porque Gadamer se proponga elaborar una antropología, una filosofía del derecho o una teología, sino que se los trae a colación porque designan situaciones concretas a partir de las cuales es posible señalar cómo nos es originalmente accesible el espacio de sentido, indican una estructura ontológica.<sup>86</sup> En resumen, tanto el juego, como la fiesta o la palabra interior son situaciones fácticas y, como tales, pertenecen necesariamente al ámbito de la comprensión; sin embargo, mediante ellas puede arrojarse luz sobre la manera en la cual la comprensión opera en todos y cada uno de los actos significativos de la vida; es decir, la pregunta por el modo de ser de estas situaciones concretas apunta a una “conclusión” formal: las condiciones que hacen universalmente posible toda comprensión.

Con base en las apreciaciones previas es posible mostrar porqué el elusivo concepto gadameriano de diálogo puede describirse como una indicación formal. En primer lugar, desde la perspectiva de esta última, que el diálogo sea sólo un “caso extremo dentro del vasto campo de formas del lenguaje” deja de ser un prejuicio que corta el paso a la investigación ontológica, pues, a pesar de su particularidad, su modo de ser señala un acceso para comprender la estructura de la lingüisticidad, como admite el propio Gadamer: “[...] intenté detectar en el diálogo el fenómeno originario del

---

<sup>86</sup> Así, al referirse al juego como “hilo conductor de la explicación ontológica” recuerda que “Cuando hablamos del juego en el contexto de la experiencia del arte, no nos referimos con él al comportamiento ni al estado de ánimo del que crea o del que disfruta, y menos aún a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el juego, sino *al modo de ser de la obra de arte*”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 143 (cursivas mías). Es decir, el modo de ser del juego le sirve a Gadamer a guisa de indicación de que hay un modo de pertenencia al espacio de sentido que rebasa la relación sujeto/objeto implícita en la noción de método. A su vez, si la palabra interior, ínsita en la idea cristiana de la encarnación, puede “hacer más justicia al ser del lenguaje” (*Ibidem*, p. 502) es porque señala un modo en el cual se pertenece pre-reflexivamente al horizonte del lenguaje: lo que el modelo de la encarnación indica formalmente es que el habla no es un proceso en el cual los objetos del mundo o los estados mentales cobren forma lingüística, sino que la palabra dicha posee ya siempre una dirección de sentido lingüística.

lenguaje. Esto significaba a la vez una reorientación hermenéutica de la dialéctica [...] hacia el arte del diálogo vivo en el que se había realizado el movimiento intelectual socrático platónico”.<sup>87</sup> ¿Cuál es el sentido al que apunta el diálogo vivo? ¿Cuál es el modo en el que es originalmente accesible la lingüisticidad? Lo que el diálogo indica es que, previa a toda mediación reflexiva, el lenguaje se manifiesta como horizonte que posibilita toda orientación respecto al mundo: “Aquí [en el diálogo] se pone de manifiesto, con toda claridad, la estructura de la cosa. Se llama conversación porque es pregunta y respuesta, porque uno se pregunta a sí mismo tal como le preguntaría a otro y se dice a sí mismo tal como se lo diría a otro [...] Por tanto, el lenguaje no se realiza mediante enunciados, sino en y como conversación, como la unidad del sentido que se construye a partir de la palabra y la respuesta. Sólo ahí consigue el lenguaje su redondez completa”.<sup>88</sup>

En segundo lugar, no basta con señalar que el diálogo, en tanto indicación formal, ofrece a quien interroga la estructura de la lingüisticidad en tanto horizonte de sentido, pues, a menos de que se introduzcan determinaciones adicionales, semejante afirmación tiende a sugerir que el diálogo le garantiza a la ontología hermenéutica la posesión de un objeto (la lingüisticidad), el cual puede definirse completamente como el fundamento inamovible que condiciona toda relación significativa respecto al mundo y a nosotros mismos. Sin embargo es posible conjurar tal interpretación si se recuerda que la indicación formal no proporciona un qué, sino un cómo: cómo nos es accesible la fenomenalidad en la vivencia pre-reflexiva. En lo concerniente a la presente discusión puede decirse que el diálogo no entrega el qué de la lingüisticidad, sino el cómo se pertenece a ella; indica un modo de ser, no un objeto. Ahora bien, el cómo, el modo de ser al cual apunta el sentido del diálogo es la tierra prometida de la hermenéutica

---

<sup>87</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 321.

<sup>88</sup> H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, p. 146.



filosófica: la tensión entre familiaridad y extrañeza. El lenguaje puede considerarse como el verdadero topos de la hermenéutica: por un lado, la lingüística puede concebirse como el horizonte de la familiaridad que opera como condición de posibilidad de la comprensión porque le proporciona a los sujetos una orientación, una dirección de sentido a partir de la cual todo aquello que les hace frente aparece, desde el primer momento, dotado de significatividad. Es decir, el lenguaje genera un horizonte de significaciones comunes mediante el cual se puede hacer inteligible cualquier evento:

“Igual que en las conversaciones reales, es el asunto común el que une entre sí a las partes, en este caso al texto y al intérprete. Igual que el traductor sólo hace posible, en calidad de intérprete, el acuerdo en una conversación gracias a que participa en la cosa de la que se trata, también frente a un texto es presupuesto ineludible del intérprete el que participe en su sentido. En consecuencia está plenamente justificado hablar de una conversación hermenéutica. La consecuencia será que que la conversación hermenéutica tendrá que elaborar un lenguaje común, igual que la conversación real, así como que esta elaboración, de un lenguaje común tampoco consistirá en la puesta a punto de un instrumento para el fin del acuerdo, sino que, igual que en la conversación, se confundirá con la realización misma del comprender y el llegar a un acuerdo”.<sup>89</sup>

La idea de «acuerdo en lo común» no debe interpretarse como si sugiriera que el lenguaje es una estructura que se levanta por encima de los sujetos y determina previamente todo aquello que se puede decir, con lo cual el disenso y el malentendido serían sólo una ilusión o el resultado de la ignorancia. Más bien, si a la lingüística le es concomitante un acuerdo en lo común, un horizonte de familiaridad en el cual se desenvuelve la comprensión, es porque la inteligibilidad del mundo se refleja en el

---

<sup>89</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 466.

lenguaje; en otras palabras, el lenguaje y la realidad comparten, en principio, una estructura inteligible común. Es decir, puedo no entenderme con un finlandés debido a las diferentes lenguas que empleamos, puede no llegarse nunca a un consenso acerca de si el aborto es o no un asesinato, es posible que los entomólogos jamás consigan que las personas dejen de llamarle “ratón viejo” a las mariposas nocturnas; al lenguaje le es propio el malentendido, el conflicto y la polisemia. Sin embargo, a juicio de la hermenéutica, en cada uno de estos tres casos se presupone tácitamente un horizonte común: aquello que se discute no es algo exterior al lenguaje, sino un sentido indisolublemente ligado a la palabra escrita o hablada. En este último punto se expresa la característica básica del polo de la familiaridad perteneciente a la comprensión, pues si bien el consenso último no es una situación previsible (ni deseable) hay una característica ontológica que todas las prácticas lingüísticas comparten por igual: el lenguaje es el centro (die Mitte) de toda experiencia. Por un lado, es el medio, el plexo de referencias que permite comprender el sentido de los entes que aparecen en el entorno. Por otro lado, el lenguaje es también el medio que permite a los hablantes poner en cuestión el sentido de un asunto determinado.

Sin embargo, el diálogo no sólo pone de manifiesto que la lingüisticidad de la comprensión puede describirse como la «apertura de sentido» mediante la cual el mundo se manifiesta como una totalidad inteligible. De ser así, la hermenéutica no haría sino repetir el movimiento que tanto critica en las filosofías de la conciencia: remitir todo ser y aparecer a un trasfondo cuyos contornos y posibilidades han sido espontáneamente trazados por la actividad reflexiva de un sujeto (individual o colectivo). En este contexto, Gadamer sostiene que la indicación formal que proporciona el diálogo exhibe que la comprensión no gira únicamente en torno a la familiaridad del «medio» del lenguaje, sino que, además, muestra cómo a este último le

es propio, a la vez, un polo de extrañeza. Vale describir la extrañeza hermenéutica en términos de «pasividad», la cual es un concepto fenomenológico que designa una relación de sentido, un modo de la intencionalidad, caracterizado por la «predonación» (Vorgegebenheit) y la imposibilidad de constitución. Así pues, la extrañeza no se refiere a un ámbito de objetos allende la comprensión humana o una “zona de sombra” aún no explicitada por la reflexión; más bien, alude a una donación en la cual el sentido desplegado precede al marco categorial constituido por la actividad de la conciencia. De este modo, la extrañeza significa que la conciencia, al indagar las condiciones de posibilidad de su propio quehacer, se da de bruces con un espacio de sentido que no proviene de sus actos intencionales; es decir, la conciencia es incapaz de reconocerse a sí misma como la autora del horizonte en el cual se desplaza. A juicio de Gadamer, esta pasividad es una constante ontológica que el diálogo indica formalmente:

“El carácter dialogal del lenguaje que yo intenté investigar deja atrás el punto de partida de la subjetividad del sujeto, incluido el del hablante en su referencia al sentido. Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento en constante cambio o, más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien. Pero esto significa exponerse”.<sup>90</sup>

Además, esta inadecuación permanente entre fenomenalidad y reflexión trae consigo una consecuencia que acentúa todavía más el polo de extrañeza de la comprensión: si el sujeto reflexivo no constituye el horizonte de la lingüística y, por ende, no puede concebirlo como un reflejo de su propia actividad, entonces tampoco dispone de la posibilidad de representarla en su totalidad, haciéndola plenamente transparente a la conciencia, porque opera ya en el momento mismo que la reflexión pretende apropiársela, por lo que todo intento de describirla no puede ser otra cosa más que el

---

<sup>90</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 324.

despliegue de una de las infinitas posibilidades abiertas por el horizonte. Por consiguiente, si en el seno de cada acto comprensivo se encuentra, a manera de condición de posibilidad, una instancia de sentido previa a los actos constituyentes de la conciencia, entonces la comprensión no puede agotar el significado de las expectativas que le hacen frente, ni es capaz de apropiárselas por medio de la remisión al horizonte que le es familiar, porque éste se trata sólo de una posibilidad finita del proceso de transmisión de sentido. Esta doble imposibilidad —que se pone de manifiesto especialmente en la lingüística— sugiere que en toda comprensión habita una extrañeza insuperable: “Está, por una parte, la orientación en el juego del arte y, por otra, la fundamentación del lenguaje en el diálogo, abordando el juego del lenguaje. Esto plantea la otra cuestión, decisiva, del esclarecimiento por mi parte de la dimensión hermenéutica como un más allá de la autoconciencia; es decir, la conservación y no supresión de la alteridad del otro en el acto comprensivo”.<sup>91</sup> Es decir, la comprensión no fija el sentido de lo comprendido en la totalidad diáfana del horizonte propio, sino que la comprensión es sólo una mediación finita, instigada por la irrupción de expectativas ajenas que muestran las limitaciones del horizonte familiar.

En su conjunto, Gadamer considera que los polos de familiaridad y extrañeza no se refieren a dos instancias separadas, como si cada una de ellas fuera oriunda de un determinado ámbito de prácticas lingüísticas o de un dominio temático específico, ni anticipa un momento de síntesis en el cual, a largo plazo, toda extrañeza se reasuma en el espacio de la familiaridad. Por el contrario, a juicio de Gadamer, la descripción de la lingüística a partir de la indicación formal del diálogo pone de manifiesto que ambos polos mantienen una tensión irresoluble cuya exégesis puede dar satisfactoriamente cuenta del modo en el cual el fenómeno de la «distancia» se encuentra en el núcleo de

---

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 13.

toda comprensión. Como se recordará, la distancia desempeña un papel primordial en la hermenéutica filosófica debido a que es la instancia por medio de la cual es posible revisar el proyecto inicial de la interpretación y, así, poner de manifiesto los prejuicios inhabilitantes que impiden hacer justicia a las expectativas provenientes de otras partes del proceso de transmisión de sentido que es la tradición. Si no hubiera distancia, si toda interpretación aconteciera en un espacio homogéneo en el cual los significados y las anticipaciones de sentido fueran exactamente iguales, la fusión de horizontes no sería más que una forma de «apropiación» en la cual lo que inicialmente era ajeno y desconocido adquiere sentido al subsumírsele dentro del horizonte propio. En contraste, a la noción de distancia le es concomitante la idea de que si bien toda comprensión extrae sus presupuestos de los prejuicios en los cuales se ha formado el intérprete la perspectiva de éste último no se trata de un punto arquimédico, sino un desplazamiento constantemente impulsado por expectativas de sentido que trastocan el modo habitual de situarse en la tradición. Este carácter móvil de la comprensión obliga a describirla no como un movimiento lineal que poco a poco se constituye en una totalidad, sino como un incesante vaivén que en cada ocasión abre posibilidades infinitas de interpretación que mantienen el rasgo de extrañeza en todo encuentro con horizontes distintos al nuestro.

Se debe tener en mente, además, las dificultades que encontraba la hermenéutica filosófica para ubicar la situación en la cual opera la distancia, pues es necesario mostrar tanto su carácter universal —es decir, que subyace a toda comprensión— como su índole ontológica —a saber, que cualquier acceso al sentido de los entes presupone la presencia de tal distancia—. Al respecto, Gadamer había ensayado un par de posibilidades que, por diversos motivos, no eran del todo satisfactorios. En primer lugar, la primera formulación de la distancia corresponde a la «distancia en el tiempo»,

la cual carecía de universalidad porque abarcaba únicamente aquellos casos en los cuales la comprensión operaba en el seno de la mediación entre pasado y presente. Al mismo tiempo, esta posibilidad adolecía de un inconveniente mayor expuesto por Pannenberg: la necesidad de postular a la historia como una totalidad en la cual se resuelven todos los conflictos entre familiaridad y extrañeza. En segundo lugar, la ampliación de la noción de distancia al ámbito de las relaciones sociales, de la cual de cuenta la introducción del concepto de *synesis*, le da un alcance universal a la tensión entre familiaridad y extrañeza en la medida que muestra cómo ésta se manifiesta en el proceso intersubjetivo en el cual se produce la comprensión, pero, a pesar de que la descripción del proceso de «entenderse-unos-con-otros» posee presupuestos ontológicos innegables, no constituye en sí misma una ontología porque el propósito central de la filosofía práctica consiste en esclarecer en qué puede consistir la «vida buena» (*eudaimonia*), no en preguntarse por el ser de los entes.<sup>92</sup>

En cambio, los señalamientos en torno a la lingüisticidad formalmente indicados por medio del diálogo permiten describir el fenómeno de la distancia de un modo universal a la vez de ontológico. Por un lado, como se ha insistido a lo largo del presente capítulo, la lingüisticidad reúne en sí la universalidad y el cariz ontológico buscados por la investigación hermenéutica en la medida que se la concibe como el punto de unidad entre experiencia y lenguaje. Es universal porque la inteligibilidad de toda presencia que se manifieste en el mundo posee una articulación lingüística y, a la vez, es ontológica porque esta articulación lingüística es la única manera en la cual es accesible el sentido de los entes. Por otro lado, para comprender cómo opera la distancia

---

<sup>92</sup> La observación sobre el carácter no estrictamente ontológico de los conceptos que Gadamer retoma de la filosofía práctica aristotélica procede de Figal, quien señala: “Tan pronto como se buscan clarificaciones que no se dirigen a la cuestión del bien o de la acción correcta, se ha tomado un giro teórico. Y ese giro es ontológico si la teoría se concentra en la cuestión del ser de los entes”, Günter Figal, “The doing of the thing itself: Gadamer’s hermeneutic ontology of language”, en Dostal (ed.), *op. cit.*, p. 103.

en el ámbito de la lingüística es necesario traer de nuevo a colación lo que ya se mencionó sobre la finitud: la unidad entre experiencia y lenguaje no debe entenderse como si se afirmara que el ser de la cosa se agotara en su articulación lingüística, pues si bien es cierto que sólo a partir del modo en que opera esta última puede aproximarse el pensamiento al horizonte de sentido que le permite a la cosa aparecer como algo provisto de determinaciones eso no significa que tal horizonte se manifieste en su totalidad. Más bien, siempre se mantiene una distancia entre el sentido finito de lo que se muestra en el lenguaje —que depende de la historia social del lenguaje, de las formas de vida de una comunidad, de la gramática aceptada, etc.— y el horizonte de sentido que hace posible la enunciación —el cual nunca se ofrece al pensamiento a la manera de un tema—, y no sólo la presente, sino toda enunciación futura.

## **6. El Estrabismo del Hermeneuta**

Hasta el momento la argumentación ha procedido como si fuera perfectamente clara la manera en la cual la indicación formal proporcionada por el diálogo permite a los supuestos ontológicos propios del concepto de lingüística alcanzar su madurez plena, pero en realidad el papel que desempeña el diálogo dista de ser obvio, y, a menos de que se explique cómo trabaja, la plausibilidad misma de la empresa hermenéutica queda en suspenso. ¿Realmente logra ésta rehacer el camino de la fenomenología del espíritu hegeliana sin concluir en el saber absoluto? Todo intento de respuesta mínimamente satisfactoria debe dar cuenta del proceso mediante el cual el diálogo indica formalmente cómo la apertura de sentido que hace posible la comprensión de todo ente es un espacio que se caracteriza por la permanente tensión entre familiaridad y extrañeza. Sin embargo, la omisión de tan importante detalle respondió a un motivo específico: sólo cuando se comprende la importancia que tiene para el proyecto hermenéutico el modo en el cual la distancia habita en la lingüística es posible

percatarse de lo inconsistentes que son los cimientos que dan soporte a las expectativas de Gadamer. En particular, la fragilidad de la empresa hermenéutica, lo que amenaza su pretensión de situarse en el punto medio entre familiaridad y extrañeza, es precisamente la manera en la cual emplea la noción de diálogo como indicación formal para acceder a la estructura de la lingüística.

Para mostrar de qué manera el empleo gadameriano de la noción de diálogo compromete la viabilidad de la hermenéutica filosófica se explicará, en primer lugar, de qué manera el diálogo, en tanto indicación formal, exhibe cómo trabaja la tensión entre familiaridad y extrañeza en el seno de la lingüística. En segundo lugar, teniendo en cuenta que la indicación formal parte siempre de una situación concreta en la cual se expresa la totalidad de la vida, se preguntará: ¿cuál es la situación dialógica concreta a partir de la cual Gadamer extrae sus conclusiones ontológicas? El desarrollo de la interrogante pondrá de manifiesto que nuestro autor toma como una sola situación dos fenómenos distintos, y en ocasiones contrapuestos (al menos desde el punto de vista fenomenológico): la relación con el texto y la relación con el otro. Por último, en tercer lugar, se indicará de qué modo tal confusión respecto al carácter dialógico de ambas situaciones tiene como consecuencia que la letra de la hermenéutica gadameriana termine por inclinarse al polo de la familiaridad en detrimento del polo de la extrañeza.

#### *a) El Diálogo: entre la Familiaridad y la Extrañeza*

Si el diálogo es un fenómeno lingüístico entre otros, ¿cómo puede señalar que la relación con el lenguaje debe comprenderse primordialmente como un proceso de transmisión de sentido en el cual experiencia y lenguaje permanecen indisolublemente unidos —es decir, como lingüística— antes de considerársela como la utilización de una herramienta para la comunicación? Ante todo, hay que prescindir de las determinaciones teóricas que fijan el concepto de diálogo a ciertas coordenadas



sociológicas, históricas o pragmáticas. En tanto fenomenólogo, Gadamer no se pregunta por las condiciones empíricas o sociológicas que deben presentarse para que un determinado acto de habla se clasifique como «diálogo», ni le conciernen directamente las consecuencias éticas o epistemológicas con base en las cuales se evalúen los diálogos reales; más bien, la interrogante es: ¿cuál es el sentido del lenguaje tal y como se vive en la experiencia pre-temática y pre-reflexiva de la situación dialógica? Tal modo de cuestionar no significa, recuérdese, demorarse en los contenidos que de hecho aparecen en el diálogo, sino que la pregunta es: ¿cuál es el modo en el que es originalmente accesible el lenguaje en el diálogo? Para decirlo en otras palabras, ¿a qué se le llama diálogo y cuál es la comprensión del lenguaje en él presupuesta? He ahí el carácter formal de la investigación: inquiere por una relación de sentido, no por un contenido temático.

¿A qué se le llama diálogo? Una primera tentativa puede suponer que se trata de una situación en la cual dos o más hablantes profieren enunciados mediante los cuales atribuyen propiedades de verdad o falsedad a determinados objetos. A esta perspectiva, según la cual el diálogo es primordialmente un medio para el intercambio de información entre interlocutores, le asiste la razón en la medida que la comunicación de contenidos acerca de estados de cosas o de disposiciones subjetivas no está del todo ausente en los diálogos reales. Sin embargo, tal descripción sólo puede considerarse exhaustiva si previamente se dar por sentada la validez de una concepción del lenguaje centrada exclusivamente en las condiciones de la referencia y la verdad de los enunciados. Ahora bien, no es que la hermenéutica pretenda mostrar que es erróneo atribuirle una función expositiva al lenguaje, y en particular al diálogo. Más bien, la renuencia a considerarlo como un simple intercambio de preferencias significativas se debe al apego fenomenológico a la intuición que se da de manera previa a la

introducción de la distancia reflexiva. El diálogo bien puede aportar elementos importantes para el análisis del concepto pragmático de significado, pero tal enfoque difiere de la perspectiva hermenéutica porque representa una elaboración teórica posterior a cómo se manifiesta de manera concreta del diálogo.

Podría sugerirse que las descripciones del proceso de formación de la identidad práctica prometen una vía más fructífera para aproximarse a la situación concreta del diálogo y, por ende, a la estructura de la lingüística. De hecho, no es difícil advertir la cercanía de Gadamer a estas posiciones:

“A esto le llamo yo el carácter hermenéutico del hablar: al hablar, no nos transmitimos mutuamente estados de cosas bien determinados, sino que, a través del diálogo con el otro, trasponemos nuestro propio saber y aspiraciones a un horizonte más amplio y más rico. Cada declaración comprensible y comprendida queda incorporada en el propio dinamismo del preguntar, es decir, queda entendida como una respuesta motivada. Hablar es hablar uno con otro. Ser alcanzado por una palabra o hacer oídos sordos a la palabra dicha, tales son propiamente las experiencias del lenguaje.”<sup>93</sup>

Aproximarse al diálogo desde el punto de vista de la relación intersubjetiva en la cual nos hablamos unos a otros posee un atractivo innegable por varios motivos. En primer lugar, al adoptar la perspectiva de los participantes, consigue situarse en un momento previo a las concepciones teóricas y reflexivas acerca del acontecimiento dialógico, con lo cual se acerca al imperativo fenomenológico-hermenéutico de aproximarse a la situación concreta tal y como se vive efectivamente. En segundo lugar, la descripción del diálogo como un fenómeno intersubjetivo conecta directamente con las conclusiones hermenéuticas que se obtuvieron a partir del análisis de la *synesis* aristotélica: la

---

<sup>93</sup> H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 112.

comprensión es primordialmente un proceso de «entenderse unos con otros», lo cual hiere de muerte a las pretensiones del primado de la autoconciencia. En tercer lugar, los señalamientos del punto anterior traen consigo una visión del lenguaje concordante con las acotaciones gadamerianas concernientes a la lingüisticidad, pues éste no es más un sistema de signos que expresa las intenciones subjetivas del hablante, sino que “[...] el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo entendimiento [...] Es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida.”<sup>94</sup>

No obstante, hay que mostrarse escépticos frente a tal interpretación del lugar que ocupa el diálogo en el pensamiento de Gadamer porque tiene como consecuencia una visión de la hermenéutica en la cual se hace caso omiso de la función formalmente indicativa que desempeña el diálogo, así como también se desvanece el polo de la extrañeza que aquélla pretendía resguardar. Esta sugerencia se origina en cierta exégesis de los tres puntos mencionados en el párrafo anterior: son plausibles y razonables, siempre y cuando se los juzgue individualmente. Sin embargo, cuando se los reconstruye de manera conjunta, tal y como hace la exégesis arriba esbozada, se tiene la impresión de que la noción de Gadamer sobre la estructura de la lingüisticidad cobra inteligibilidad única y exclusivamente a partir del «entenderse unos con otros» que acontece en una “comunidad de vida”. ¿Cuál es el problema? ¿No está ahí una concepción postmetafísica de la racionalidad basada en el «nosotros argumentamos»? El problema consiste en que si se identifica la lingüisticidad con las prácticas lingüísticas que se encuentran en los diálogos reales, entonces la hermenéutica queda inerte frente a las renovadas críticas de Habermas, las cuales señalan que, al presuponer el consenso fáctico de una comunidad de vida como condición de posibilidad de todo «entenderse

---

<sup>94</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 535.

unos con otros», la hermenéutica gadameriana es incapaz de explicar cómo es posible que los hablantes se refieran a algo en el mundo objetivo acerca de lo cual se entienden. “Sin embargo, Gadamer saca consecuencias completamente distintas a Humboldt. Como sucede en el caso de Heidegger, la misma referencia a algo objetivo que se da en el diálogo, referencia que conduce el proceso de entendimiento, siempre tiene lugar solamente a partir de un consenso previo establecido por tradiciones comunes [...] El aseguramiento hermenéutico del núcleo vivo de una tradición depende de algo dado de manera aporética como «acuerdo sustentador». Y es precisamente ese acuerdo el que articula de nuevo esa previa autocomprensión y comprensión del mundo de la propia comunidad lingüística.”<sup>95</sup>

El presente trabajo no discutirá detalladamente la objeción habermasiana debido a que su punto central —la incapacidad de la hermenéutica de rebasar el plano pragmático representado por la relación lingüística entre hablantes— ya se revisó al principio del capítulo, cuando se deslindó la postura de Gadamer frente a otras posiciones del giro lingüístico. Sin embargo, la importancia de traer a colación la crítica de Habermas se debe a que, si en realidad el diálogo no expresa otra cosa más que el «acuerdo sustentador», entonces todo entendimiento lingüístico, y, por lo tanto, toda comprensión, se desenvuelven por entero en el ámbito de la familiaridad de significados y «juegos de lenguaje» que comparte una comunidad de vida. De tal manera, la comprensión sería un proceso de «apropiación» (*Aneinung*), no de «aplicación» (*Anwendung*), porque la inteligibilidad de toda expectativa de sentido dependería por entero del horizonte de comprensión de una tradición histórica. Así, el modo de ser de la lingüisticidad que indica el diálogo se caracterizaría por la familiaridad, en detrimento de toda extrañeza. De ser correcta, esta conclusión compromete seriamente las

---

<sup>95</sup> J. Habermas, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 88 y 89.

pretensiones de la hermenéutica, pues parece que no puede sostenerse coherentemente, al mismo tiempo que “[...] lo que incita a la comprensión tiene que haberse hecho valer ya de algún modo en su propia alteridad [...] allí donde algo nos interpela”,<sup>96</sup> por un lado; y, la descripción de la lingüística como un ámbito repelente a toda extrañeza.

Podría argüirse, en un intento de escapar a esta contradicción, que la dinámica del diálogo permite conciliar la irrupción del disenso y la presencia del «acuerdo sustentador» como telón de fondo que posibilita toda comprensión. La propuesta señalaría que la dinámica del diálogo permite que, en un primer momento, la interpelación aparece como una contraposición que muestra el carácter limitado del consenso lingüístico de una comunidad de vida, pero que esa aparente extrañeza nunca es absoluta porque su sentido se supedita a una función bien precisa: dar el impulso inicial para que las determinaciones implícitas del ámbito de la familiaridad se desplieguen. De ser así, el diálogo indicaría que el lenguaje es el medio en el cual las afirmaciones dispersas y, supuestamente, inconexas se reúnen en torno a un consenso que termina por disolver todas las divergencias. Es decir, el diálogo se caracterizaría por la extrañeza sólo inicialmente porque el trastrocamiento inaugural responde a una idea rectora: hacer familiar y convergente todo antagonismo en el vaivén de preguntas y respuestas. No obstante, el propio Gadamer abjuró de semejante concepción del diálogo, que se estaría tentado a denominar «dialéctica», precisamente porque reduce a este último —así como también al lenguaje— a una secuencia de enunciados en la cual se expresa el logos universal:

“Lo que hasta ahora se ha denominado dialéctica tiene su origen en el diálogo sólo parcialmente. Más que cualquier otro, el más singular representante del monólogo entre los filósofos dialécticos, Hegel, pretendió fundar su pensamiento en el arte de llevar una conversación que

---

<sup>96</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 369.

Sócrates practicó en sus encuentros con 'jóvenes tratables'. Porque a pesar de que es principalmente la metodología de Descartes la que lo guía, Hegel sostuvo que su método de desarrollo universal y sistemático de todas las determinaciones del pensamiento posee la misma lógica secuencial que se encuentra en los diálogos de Platón. Sin embargo, la razón por la cual se denomina dialéctica al procedimiento de Hegel se debe, no a su origen dialógico, sino a que es un pensamiento con base en contradicciones, in utramque partem disputare. Aquí la fuente es la dialéctica eleática: la habilidad de desenvolver consecuencias a partir de afirmaciones opuestas.”<sup>97</sup>

En primer lugar, lo que el diálogo indica formalmente es que nuestro modo de pertenecer al lenguaje se caracteriza por una ineliminable y constante interpelación. Estar en la lingüística significa estar continuamente cuestionados, tal es lo que indica, a juicio de Gadamer, el elemento distintivo de todo diálogo auténtico, la pregunta: “Ya hemos visto que la comprensión comienza allí donde algo nos interpela. esta es la condición hermenéutica suprema [...] Sin embargo, la suspensión de todo juicio, y, a fortiori, la de todo prejuicio, tiene la estructura lógica de la pregunta. La esencia de la pregunta es el abrir y mantener abiertas posibilidades.”<sup>98</sup> La irrupción de la pregunta desbordará la concepción del diálogo como un mero intercambio de información, o como la repetición de un consenso comunitario, debido a que, estrictamente hablando, la pregunta no es un enunciado porque no hace ninguna pretensión de verdad, ni afirma una posición respecto a un estado de cosas; por el contrario, el hecho de que la situación dialógica concreta inicie con la manifestación de la pregunta invita a pensar que la vivencia del diálogo es primordialmente una experiencia de lo extraño, pues al introducir un estado de no-saber, la pregunta trastoca

---

<sup>97</sup> H.-G. Gadamer, *Dialogue and dialectic*, p. 93.

<sup>98</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 369.

el carácter evidente de los conocimientos y prácticas que hasta entonces se tenían por familiares y válidos. De tal manera, como apunta Waldenfels, la pregunta que da pie al diálogo rompe con los intentos de sistematizar los acontecimientos lingüísticos en un orden causal en el cual se pasa automáticamente de una afirmación a otra:

“[...] la pregunta no es un acontecimiento a reprimir y tratar con dureza en el acontecer del diálogo. Si se piensa que a cada afirmación, en tanto es hecha, y a cada juicio, en tanto es formulado, se adhiere un momento de interrogabilidad que no es descubierto a través de ninguna pretensión de validez, de este modo se ve que aquí no tenemos que ver únicamente con un problema marginal. El preguntar horada las grandes esferas de validez concebidas para las preguntas por la verdad, la legitimidad y la veracidad [...] Se explica con ello, que G. Calogero sitúe el comienzo del diálogo en una apertura y disposición de conversación que precede a toda lógica. Dicho simplemente: sin dicción ninguna contradicción.”<sup>99</sup>

En segundo lugar, la pregunta es un acto en el cual el sujeto está desprovisto de sus capacidades constituyentes porque es incapaz de crear el evento que se propone suscitar: la respuesta.<sup>100</sup> La ausencia de constitución en la pregunta se entiende mejor si se la contrasta con las preferencias mediante las cuales los hablantes se proponen moldear un aspecto del mundo. Por ejemplo, al afirmar algo, al pedir permiso o al humillar a alguien, el hablante se propone provocar una situación en el mundo: confirmar o desmentir cierto estado de cosas, obtener un permiso o hacer que alguien se sienta menospreciado. En tales casos el hablante se ve a sí mismo como el origen del

---

<sup>99</sup> Bernard Waldenfels, “Diálogo y discursos”, *ER, Revista de Filosofía*, núm. 19, año 10, 1995, p. 56.

<sup>100</sup> Como abunda Waldenfels: “Asking a question is an interlocutory event, a remarkable kind of event. It is an event that does not come to rest in itself but aims for the answer as another event, without itself bringing that event about. Yet this does not involve a sequence of occurrences unreeling according to merely empirical laws connecting them in a kind of cause and effect, for whether one statement corresponds to the other and is a successful answer is not decided by the regularity of its actual occurrence. On the other hand, it is also not a matter of a coherence of steps of discourse following from logical or axiological laws.” Bernard Waldenfels, *Order in twilight*, Ohio University Press, 1996, pp. 16-17.

sentido y también como el punto de retorno del sentido, pues él se sabe el sujeto que trajo al mundo cierto suceso acorde a sus propias intenciones. Desde luego, éstas pueden fracasar, pero la decepción significa que el sujeto no eligió los medios apropiados o que la ocasión no era propicia; no obstante, la intencionalidad característica de su acto permanece intacta: la subjetividad volca sobre el mundo un sentido en el cual ella misma se reconoce como instancia fundante.

En cambio, la pregunta puede plantearse de manera correcta, ser pertinente y, sin embargo, encontrar como única respuesta el silencio debido a que la respuesta no es un objeto del mundo susceptible de modificarse, ni es algo que pueda crearse a partir de un diseño previo, cuya tendencia estaría ya implícita en la pregunta. Puede causar estupor el señalamiento de que la respuesta no pertenece al mundo, pues se recordará, con toda razón, que la respuesta, para contar como tal, tiene que cumplir con los requisitos mínimos de inteligibilidad (sintácticos, semánticos y pragmáticos), los cuales sin duda ocupan un lugar en el orden del mundo. Sin embargo, lo que está en discusión no es el contenido o la forma que debe adoptar una oración para considerarse una respuesta, sino el evento mismo de la respuesta, pues su manifestación no depende de la iniciativa del sujeto ni se deja deducir del contexto de prácticas lingüísticas. Más bien, es una donación de sentido que no proviene del sujeto. En otras palabras, la pregunta no es la anticipación de una respuesta que expresa un sentido que ya es familiar, sino la apertura a la extrañeza; es decir, la apertura a una relación intencional en la cual se es despojado de la iniciativa propia del sujeto constituyente.

Esta aparente paradoja de una intencionalidad rebasada por la extrañeza pierde todo posible matiz enigmático una vez que se la piensa a partir de las consideraciones fenomenológicas sobre la pasividad. Ya en los escritos de Husserl se encuentra una distinción entre la «intencionalidad activa» y la «intencionalidad pasiva». La primera se



caracteriza por el interés, entendido como la actividad intencional en la cual el yo se dirige hacia el objeto y, por medio de tal atención de la conciencia, el objeto se constituye como mi objeto (teórico o práctico). Como señala Husserl, los actos de interés son inseparables de la presencia del yo: “En este caso no entendemos por tales sólo aquellos [actos de interés] en que estoy orientado temáticamente a un objeto —por ejemplo, en la percepción y después de la contemplación minuciosa—, sino en general todo acto, ya sea pasajero o permanente de orientación del yo, todo acto en el que el yo está presente (inter-esse).”<sup>101</sup> A partir del concepto de interés, la intencionalidad activa puede describirse como un proceso doble: por un lado, es una forma de apropiación (en tanto el modo de aparecer del objeto depende de mi modo de referirme a él): y, por otro, es un acto de identificación en la medida que el yo es consciente, al menos en cuanto posibilidad, de que es su actividad la que constituye al objeto como tal. En cambio, la intencionalidad pasiva se caracteriza por no tener su punto de partida en el ego, sino en una afección ajena a la esfera de la conciencia: “Todo ocurre como si la intención pasiva emanara del objeto, encontrara su fuente en el objeto para dirigirse hacia el sujeto, quien, solamente después, es capaz de dirigir una intención de acto hacia el objeto. El yo está ya presente al mundo y a sí mismo más allá de la atención. Lo predado alcanza al yo [...] Hay que insistir en la naturaleza del acto mediante el cual el yo cede a la estimulación. No se trata de un verdadero acto del yo; el yo no actúa verdaderamente en este abandono. Husserl describe este acto como una tendencia anterior al cogito. En otras palabras, desde un punto de vista genético, una afección precede al ‘acto’ receptivo del yo.”<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> E. Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, UNAM, México, 1980, § 20, p. 94.

<sup>102</sup> Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, París, 1999, p. 83.

Con base en esta distinción cabe señalar, en tercer lugar, que, si Gadamer pretende sostener la ineliminable extrañeza presente en la situación dialógica, entonces tiene que mostrar de qué manera el vaivén entre pregunta y respuesta responde a una forma de intencionalidad pasiva, caracterizada por el des-interés. ¿De qué herramientas echa mano el hermeneuta para sugerir que el diálogo no se “deduce” a partir de un tema que vincula elementos dispersos, ni es un proceso gobernado por la autoconciencia? La respuesta de Gadamer apunta en dirección al “mal infinito” que trae consigo la respuesta, pues, sin importar lo atinada o exhaustiva que se pretenda, ella no agota la pluralidad de accesos que abre la pregunta. Más bien, cada cuestionamiento<sup>103</sup> permite una pluralidad de respuestas que, a su vez, traen consigo infinitas interrogantes que permanecen sin explorar, a la manera de puntos de fuga, a pesar de que en el momento particular la conversación alcance un punto de acuerdo. Es decir, el diálogo genera un horizonte de inteligibilidad incapaz de cerrarse sobre sí mismo porque es un movimiento sin substrato en el cual no se puede anticipar la totalidad de sus posibilidades porque éstas no han sido constituidas por la conciencia de los hablantes. Esta última, lejos de ser el punto arquimédico en el que se genera el sentido de la relación entre pregunta y respuesta, no hace más que moverse en el ámbito de posibilidades abierto por la relación dialógica. De ahí que para Gadamer el diálogo sea una situación que no puede describirse en términos de la familiaridad de la conciencia consigo misma:

“[...] esa autocomprensión [la que se encuentra implícita en la noción de diálogo] es, en todas sus formas, el extremo y la autoposesión. Más bien, es una comprensión que siempre se pone a sí misma en cuestión,

---

<sup>103</sup> Como señala Waldenfels: “no hay cohesión entre pregunta y respuesta, sino un nexo con puntos de acceso abiertos. Por este motivo los eventos dialógicos se caracterizan por una singularidad que no es la del caso individual subsumido, sino la singularidad de una constelación con series, cadenas, redes: es decir, con relaciones articuladas y puntos de acceso abiertos. Esa singularidad tiene sus propias formas de universalidad, la cual es lateral y no vertical”, Bernhard Waldenfels, *op. cit.*, p. 18.

que no se basa únicamente en el «ser en cada caso mío» [Jemeinigkeit] que se revela en la posibilidad de la muerte, sino que al mismo tiempo abarca todo reconocimiento de sí mismo en el otro, el cual se abre primordialmente en el diálogo.”<sup>104</sup>

¿Qué indican estos rasgos formales del fenómeno lingüístico que es el diálogo?

En otros términos, ¿cómo se pertenece al lenguaje en tanto nos encontramos inmersos en la relación dialógica? Pues apunta a las principales características de la lingüisticidad ya esbozadas anteriormente. En primer lugar, indican que el vínculo entre experiencia y lenguaje no se reduce a la enunciación, sino que ambos se encuentran imbricados porque la pregunta introduce un no-saber en el ámbito de la experiencia, lo cual trata de la manera de situarse en la lingüisticidad. En segundo lugar, antes que ser un espacio disponible para el dominio de la autoconciencia, la lingüisticidad se atisba como un horizonte al que se pertenece pasivamente; es decir, en éste la subjetividad no es primordialmente «interés», sino un estar afectado por una donación de sentido pre-reflexiva y anónima. En tercer lugar, es un continuo proceso de transmisión de sentido que no puede reconstruirse a partir de las acciones individuales de los hablantes.

#### *b) El Estrabismo del hermenéuta*

¿Cuál es la situación dialógica concreta que emplea la hermenéutica de Gadamer? A primera vista se trata de una pregunta necia, pues, acorde a lo expuesto en la sección anterior, Gadamer toma como punto de partida la conversación entre personas para indicar formalmente que nuestra participación en el medio del lenguaje se encuentra en continua tensión entre familiaridad y extrañeza. Sin embargo, apenas se examina con detenimiento la posición gadameriana respecto a qué cuenta como diálogo, se advierte que a esta la última la recorre una honda ambigüedad debido a que Gadamer

---

<sup>104</sup> H.-G. Gadamer, “Letter to Dallmayr”, en Palmer y Michelfelder (eds.), *Dialogue and deconstruction*, p.95.

insiste en equiparar la interpretación de textos a la conversación entre personas: “Creo haber mostrado de modo fehaciente que la comprensión de lo hablado debe concebirse desde la situación dialogal, y esto significa, en definitiva, desde la dialéctica de pregunta y respuesta que permite el mutuo entendimiento y la articulación del mundo común [...] la orientación en el mundo no se produce sólo en la dinámica de pregunta y respuesta de los hablantes, sino que acontece desde las cosas mismas en cuestión. La cosa suscita preguntas. Por eso la pregunta y la respuesta se dan también entre el texto y el intérprete.”<sup>105</sup> Tal parece que al cumplir la máxima fenomenológica de dirigir la mirada a las cosas mismas Gadamer padeciera un curioso estrabismo: un ojo atento a la interpelación del otro que abre el espacio para la «convivencia» (Ineinander) en la medida que desborda el primado de la autoconciencia; el otro, inmerso en la infinitud de expectativas de sentido que trae consigo la lectura del texto.

¿Hay realmente un problema? Podrá pensarse que se juzga la analogía gadameriana con excesiva dureza, pues tanto la interpelación de la otra persona como la interpretación de textos pueden considerarse, al menos superficialmente, como un vaivén entre pregunta y respuesta —el cual, a juicio de Gadamer, es el movimiento distintivo del diálogo— en el cual la irrupción de la extrañeza, del no-saber, antecede al orden que se afirma mediante enunciados, lo cual obliga a quien ha sido puesto en cuestión a comprenderse a sí mismo como participante de un proceso de transmisión de sentido que no puede explicarse en términos de intenciones individuales: “[...] el verdadero arte de llevar una conversación es aquel en el que ambos interlocutores se ven llevados. Esta es entonces una verdadera conversación, una conversación que lleva a algo [...] También el texto, y especialmente aquel texto que es una ‘obra’, es decir, una obra de arte del lenguaje que desligada de su ‘creador’ se encuentra ante nosotros

---

<sup>105</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 14 (subrayado mío).

equivale a alguien que pregunta y se encuentra siempre frente a alguien permanentemente carente de respuestas.”<sup>106</sup>

El problema aparece cuando se examina el tipo de relación intencional presente en la conversación con los otros, por un lado, y la interpretación de textos, por otro; pues entonces queda de manifiesto que cada una de estas situaciones indica formalmente modos distintos de aproximarse a la lingüística y, en general, formas distintas de ubicarse en la fenomenalidad. Con el fin de exhibir estas diferencias se contrastará el modo de relación intencional de ambas situaciones. Debido a que el diálogo entre personas ya se examinó en la sección previa sólo se recordarán los tres rasgos principales que se identificaron en él: el trastocamiento de las pretensiones de validez vigentes, la “intencionalidad pasiva” que caracteriza a la relación dialógica y la no subsunción de la extrañeza. En su conjunto, las tres características apuntalaban la pretensión hermenéutica de mantener la distancia, así como la concomitante descripción del comprender como un campo de fuerzas en el que intervienen familiaridad y extrañeza. Es decir, la familiaridad del «acuerdo en lo común» no sólo es incapaz de borrar la extrañeza implícita en cada pregunta y respuesta, sino que depende por entero de esta última, pues la relación dialógica se desvanece apenas se hace de los miembros de la relación partes intercambiables de una totalidad de sentido que le asigna su lugar y dirección a cada palabra, convirtiendo al diálogo en un “monólogo con reparto de papeles.”<sup>107</sup> Así pues, el diálogo significa el descentramiento absoluto del sujeto porque su comprensión del otro no toma impulso en fundamento alguno, ni hay un punto de

---

<sup>106</sup> H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 35 (cursivas más).

<sup>107</sup> Así lo sugiere Waldenfels: “esta idea [concebir al diálogo como totalidad] vive de la decisiva presuposición de que el Logos como instancia directriz, mediadora y centralizante concilia a la larga todas las diferencias y reúne en sí todas las pluralidades. Si la realización de la idea choca con límites, lo hace sólo con límites fácticos que son provisionales. En tanto tiene validez esta presuposición, el diálogo aparece, en conjunto, como monólogo con reparto de papeles [...] En la búsqueda unidad de unidad y pluralidad, en la identidad de identidad y diferencia domina irremisiblemente el primer miembro de la contraposición.” Bernhard Waldenfels, “Diálogo y discursos”, *Er, Revista de Filosofía*, núm. 19, 1995, p. 53.

retorno previsto por la conciencia y al cual ésta encamine la relación, debido a que, por principio de cuentas, la alteridad no es la presencia de algo exterior a la subjetividad a la cual esta última tuviera que dirigirse para, posteriormente, regresar a sí misma, sino que la alteridad es primordialmente «alterité à soi»<sup>108</sup>, entendida como la incapacidad de la conciencia para coincidir consigo misma, para reconocerse como el punto de origen de cada uno de sus actos.

En cambio, si se piensa el diálogo a partir del modelo de la interpretación de textos, se atenúa la provocación inicial de la pregunta y su extrañeza se supedita a la recolección de sentido que proyecta el intérprete:

“Hay que señalar en todo caso que sólo desde el concepto de interpretación aparece el concepto de texto como algo central en la estructura de la lingüisticidad; lo que caracteriza al texto es que sólo se presenta a la comprensión en el contexto de la interpretación y aparece a su luz como una realidad dada. Esto rige incluso en el consenso dialogal, porque las opiniones discutidas se pueden repetir para buscar la vía hacia una formulación vinculante común, un proceso que culmina después en la fijación protocolaria. En un sentido similar indaga el intérprete de un texto lo que hay propiamente en él.”<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> Tomo el concepto de «alterité à soi» directamente de la obra de Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de la intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl* (Vrin, París, 1995), quien señala que toda consideración fenomenológica de la cuestión de la intersubjetividad, así como sus ramificaciones ético-políticas, no puede prescindir del asunto de la subjetividad para ubicarse de lleno en el plexo de las relaciones sociales, pues la cuestión de la alteridad “lejos de basarse en la búsqueda ingénuo de un otro que se encuentra al *exterior* del yo, requiere poner de manifiesto una alteridad respecto a sí mismo que estructura fenomenológicamente la experiencia del otro [...] Tal es la hipótesis rectora: buscar la alteridad no «fuera», sino «dentro», sin que este «dentro» sea reductible a una interioridad, a una pura reflexión subjetiva, ni a una inmanencia de la conciencia centrada en sí misma.”, *ibidem*, p. 23.

<sup>109</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 328 (subrayado mío).

De tal modo, las preguntas que suscitan las expectativas de sentido dependen de una toma de posición del intérprete respecto a su propia comprensión, si bien él es consciente de que ésta es finita e incompleta: “El que intenta comprender un texto hace siempre un proyecto. Anticipa un sentido del conjunto una vez que aparece un primer sentido en el texto. Este primer sentido se manifiesta a su vez porque leemos ya el texto con ciertas expectativas sobre un determinado sentido.”<sup>110</sup> Desde esta perspectiva, el encuentro con la extrañeza se ubica en el modelo de la intencionalidad activa porque, a pesar de la perturbación que introduce lo ajeno en el horizonte del intérprete, este último aún controla la manera de hacerle frente a la extrañeza e incorporarla en el ámbito de la familiaridad. Esto se debe a que la iniciativa la tiene siempre el intérprete: es él quien deja valer algo en su contra porque es consciente de que es la única forma en la cual puede ampliarse su horizonte, por lo que la limitación de su perspectiva se experimenta no como un descentramiento del sujeto, sino como un proceso de expansión de su familiaridad.<sup>111</sup> Así pues, no habría manera de distinguir la «aplicación» (*Anwendung*) hermenéutica de la «apropiación» (*Aneinung*) porque no hay algo que trastoque la posición del intérprete. Por el contrario, sale de sí mismo para poner en entredicho sus certezas y retornar a sí mismo con un horizonte de experiencias más amplio: “A esto le llamo yo el carácter hermenéutico del hablar: al hablar, no nos transmitimos mutuamente estados de cosas bien determinados, sino que, a través del diálogo con el

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>111</sup> Incluso hay momentos en lo que Gadamer concede que si el proceso de la conversación no llega a un acuerdo último no se debe a la extrañeza de la interpelación, sino a las propias limitaciones del intérprete: “Desde un punto de vista hermenéutico, diría que no hay ninguna conversación que concluya hasta que haya conducido a un acuerdo real. Acaso hay que añadir que, por ello, no hay, en el fondo, ninguna conversación que concluya realmente, pues un acuerdo real, un acuerdo total entre dos hombres contradice la esencia de la individualidad. En realidad, son las limitaciones de nuestra temporalidad, de nuestra finitud y de nuestros prejuicios las que nos impiden concluir realmente una conversación.” H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, p. 145.

otro, trasponemos nuestro propio saber y aspiraciones a un horizonte más amplio y más rico.”<sup>112</sup>

Podría argüirse que las proyecciones del intérprete no son tan libres como se presume, pues se circunscriben al horizonte de la tradición, la cual limita aquello que se puede decir. Sin embargo, difícilmente puede suponerse que en cada ocasión que el intérprete salga de sí regresará a sí mismo con un horizonte más general sin asumir al mismo tiempo que la tradición, en tanto proceso de transmisión de sentido, se caracteriza por la continuidad antes que por la ruptura:

“En el análisis de la estructura de la conversación, se muestra de qué modo surge la lengua común en la que los hablantes se transforman, encontrando algo común [...] Comunicación no quiere decir agarrar (*ergreifen*), prender (*begreifen*), posesionarse y tomar a disposición, sino participación común en el mundo del entenderse (*Verständigung*). Evidentemente, lo que llamamos obra no puede ser desprendido de esta corriente de participación común [...] y, en este sentido, todos pertenecemos mutuamente a este mundo del entenderse y de la comunicación.”<sup>113</sup>

Si a fin de cuentas la extrañeza implícita en la pregunta puede reasumirse en la verdad de la tradición, entonces, como ya había sugerido Pannenberg, el intérprete y el texto preservan su diferencia sólo como momentos de la unidad del *continuum* de la tradición.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 112. En un pasaje similar escribe: “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.” *Verdad y método II*, p. 206.

<sup>113</sup> H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 264.

<sup>114</sup> “Eso significa que el texto sólo puede entenderse en conexión con la totalidad de la historia que vincula el pasado con el presente, y no sólo con lo que existe actualmente, sino también con el horizonte del futuro a partir de lo que es posible en el presente, pues sólo a la luz del futuro se esclarece el significado del presente [...] Sólo de esa manera el pasado y el presente preservan sus respectivas unicidad y diferencia históricas dentro del horizonte de comprensión. Sin embargo, ambos se preservan



No se debe olvidar que la razón principal por la cual el presente trabajo se adentró en el terreno de la lingüística era mostrar que la distancia entre personas, la cual se presumía exenta de las aporías de la distancia histórica, posee un cariz ontológico. Es decir, el modo en el cual nos encontramos situados en el proceso de transmisión de sentido adquiere inteligibilidad plena si se le indica a partir del evento lingüístico propio de la «convivencia» (Ineinander). La analogía con la *synesis* permitió sugerir que la relación con los otros se caracteriza por una permanente tensión entre familiaridad y extrañeza debido a que la comprensión de los vínculos sociales cambia continuamente a lo largo de la discusión sobre asuntos que conciernen a todos. Sin embargo, aún era preciso explicar la pertinencia de la *synesis* para un planteamiento cuyo propósito es preguntarse cómo es posible la comprensión “por encima de nuestro querer y hacer”. Por tal motivo era indispensable prescindir del papel que desempeña la voluntad individual y el azar histórico en la formación de la *synesis* y, en cambio, inquirir por la relación de sentido inherente a ella; esto es, señalar que la tensión entre familiaridad y extrañeza insita en el «entenderse-unos-con-otros» no es algo que la subjetividad constituya, sino el movimiento mismo del medio en el que se entreteje la convivencia: el lenguaje.

Una vez expuesta la estructura del lenguaje por medio de la indicación formal del diálogo, y después de sugerir la ambigüedad de éste respecto a la tensión entre familiaridad y extrañeza, es momento de plantear la siguiente interrogante: ¿cómo se ve afectada la distancia entre personas si se la concibe acorde a un modelo dialógico acuñado a partir de la interpretación de textos? Ha de observarse que cualquier intento de respuesta depende de su comprensión del concepto de distancia, así como de la extrañeza que le es propia. Si la distancia significa que el otro nunca me aparece como

---

únicamente como momentos que entran en la unidad de una continuidad comprensiva de la historia que las abarca”. Wolfhart Pannenberg, “Hermeneutics and universal history”, en Brice Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and modern philosophy*, SUNY, Albany, 1986, p. 135.

objeto de tematización, sino como alguien que plantea una expectativa de sentido distinta respecto al horizonte de comprensión propio, entonces la analogía con el texto puede ser muy útil, debido a que, así como la interpretación renuncia a considerar el texto como un objeto provisto de significado fijo que se entrega al escrutinio del sujeto (aproximándosele, en contraste, como una pretensión de sentido que sólo puede comprenderse a condición de hacer valer sus propias expectativas) la relación ética con el otro exige comprenderle como un sujeto cuyo lugar en el espacio social depende de la manera en la cual se interpretan sus expectativas de reconocimiento. En este punto, autores como Charles Taylor, Axel Honneth y Michael Walzer insisten, sin olvidar los debidos matices, en que no pocas formas de exclusión son consecuencia directa de interpretaciones peyorativas de la identidad de ciertos grupos sociales. Así pues, la tarea de la filosofía política sería construir las instituciones que aseguren que el espacio público no se cierre a la inclusión de grupos o individuos que exigen el reconocimiento de su diferencia.

Sin pretender en modo alguno mermar la importancia de esta última vía, el presente trabajo tomará otro camino para pensar la distancia entre personas y, por ende, juzgará de otro modo la analogía entre la relación con los textos y la relación con los otros. Esto se debe a que la opción anterior entra de lleno en el ámbito normativo; es decir, presupone la existencia efectiva de un espacio público y, consecuentemente, se pregunta cómo abrir los límites de éste a sujetos cuya identidad difiere de las interpretaciones vigentes respecto a la dignidad, el respeto o la ciudadanía. En otras palabras, da por sentado que el otro no es un tema y que, por lo tanto, hay que hallar la teoría normativa más idónea para reconocer su diferencia. En contraste, la pregunta que interesa aquí y ahora es: ¿por qué el otro no es un tema? Esto es, ¿por qué en el diálogo

el otro me aparece como una extrañeza y no como algo que se puede subsumir en la familiaridad de mi horizonte?<sup>115</sup>

Para contestar esta pregunta será necesario volver a la distinción previa entre los dos modelos de diálogo que cohabitan en la hermenéutica gadameriana y, siguiendo una sugerencia de Robert Bernasconi<sup>116</sup>, preguntarse si el “estrabismo del hermeneuta” no representa más bien una contraposición entre la experiencia hermenéutica (la cual es desde el inicio la irrupción de una extrañeza en el horizonte familiar) y la disciplina hermenéutica (entendida como una “disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad”<sup>117</sup> y, por ende, como un intento de reducir la extrañeza al polo de la familiaridad). Como si en el diálogo con el otro hubiera una extrañeza que sólo pudiera hacerse familiar a partir de la reflexión acerca de la interpretación de textos. De ser así, el modelo del diálogo con los textos, con base en el cual trabaja la disciplina hermenéutica, sería incapaz de responder satisfactoriamente a la pregunta: «¿por qué el otro no aparece como tema?»; esta última sólo podría plantearse adecuadamente desde la experiencia hermenéutica presente en el diálogo con el otro, aunque esta vía llevará a la lingüisticidad hasta su límite. Expongámoslo.

En primer lugar, ¿por qué no puede pensarse la extrañeza de la relación con el otro a partir del diálogo con los textos? Porque subordina la relación con el otro a un horizonte previo a todo encuentro: «la idealidad de la palabra». Mediante este concepto Gadamer indica cómo es posible la comprensión de textos del pasado, o pertenecientes a

---

<sup>115</sup> Nótese que este cambio de dirección no cancela los planteamientos anteriores, sino que abre la posibilidad de exponerlos de otro modo, pues preguntar «¿por qué el fenómeno del diálogo indica una relación de sentido en la cual el otro mantiene siempre su distancia respecto a mi comprensión?» permitirá ¿cuál es la condición de posibilidad para comprender el espacio público como un ámbito, en principio, abierto a la diferencia?

<sup>116</sup> Al respecto Bernasconi escribe: “Incluso si la *teoría* de Gadamer parece hacer mella en el momento de la alteridad, eso se debe posiblemente a que la *experiencia* hermenéutica desde la cual inicia es la experiencia de alteridad. Tal vez la teoría haga hincapié en la proximidad porque está diseñada para compensar la alteridad, o, más bien, para mostrar cómo es posible la comprensión con base en ella”. Robert Bernasconi, “«You don’t know what I’m talking about»: alterity and the hermeneutical ideal”, en Lawrence Schmidt (ed.), *The specter of relativism*, Northwestern University Press, 1995, p. 187.

<sup>117</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 585.

otras culturas, sin suponer que la comprensión consiste en la reconstrucción de la psique del autor. La idealidad de la palabra significa que el sentido de todo fenómeno lingüístico proviene de su participación en una previa «apertura de sentido», el espacio de inteligibilidad abierto por el lenguaje:

“El lenguaje de signos de la escritura tiene una referencia constante al verdadero lenguaje del habla. 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 de 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.”

La “idealidad pura del sentido” significa que toda inteligibilidad emerge sobre el trasfondo de la tradición. Al momento en el cual una palabra se dice y se entiende no porque nos representemos la intención subjetiva del hablante, ni porque tengamos la representación mental del objeto al cual mienta la palabra. Más bien, la palabra se entiende en la medida que dirige una expectativa de sentido que se refiere a algo, a un asunto común perteneciente al proceso de transmisión de sentido en el que ya siempre estamos insertos, la tradición:

“[...] esta reconducción al lenguaje produce siempre al mismo tiempo una determinada relación hacia lo referido, hacia el asunto del que se habla. El proceso de la comprensión se mueve aquí por entero en la esfera de sentido mediada por la tradición lingüística [...] La comprensión se ve atraída por completo por el asunto mismo. Esta es la razón por la que los

pensamientos confusos o lo que está «mal» escrito no son para la tarea del comprender casos paradigmáticos [...] sino por el contrario casos límites en los que se tambalea el presupuesto sustentador de todo éxito hermenéutico, que es la univocidad del sentido al que se hace referencia.”<sup>118</sup>

Así, esta idealidad abstracta del lenguaje en la que aparece el sentido del asunto mismo es la que permite “dialogar” al intérprete con el texto porque desempeña el papel de horizonte a partir del cual las expectativas del texto y del intérprete son conmensurables. Esta relación simétrica en el seno de la tradición es el motivo por el cual Gadamer supone que es plausible equiparar la interpretación de textos con la conversación entre personas, pues en ambos casos hay un entendimiento acerca de algo con base en un consenso antecedente.

¿Qué ocurre con la relación con el otro a partir de esta analogía? Puede decirse que el otro no aparece como el objeto de una tematización, sino como una pretensión de sentido ante la cual se debe estar abierto y dispuesto a poner en riesgo los propios prejuicios. Sin embargo, no hay que olvidar que la experiencia hermenéutica de la apertura, implícita en la relación con el otro, está en función de la tarea hermenéutica de entenderse respecto a un asunto dentro de la continuidad de la tradición. Por ejemplo, en el artículo “la contribución de la poesía a la búsqueda de la verdad”, Gadamer sostiene que la apertura de sentido que se produce en el lenguaje, antes que representar un momento de alteridad, forma un lazo: la palabra vincula a uno con otro. De tal modo,

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, pp. 469 y 473 (cursivas más).

el punto del diálogo ya no es la relación con el otro, sino entenderse con el otro respecto a algo.<sup>119</sup>

En cambio, habría que mostrar que aquellos con quienes me entiendo respecto a algo no se me presentan como un tema ni como un texto. Más bien, de manera previa a la discusión de un tema común hay que preguntarse quién me aparece como *philoí*. La cuestión es: “¿quién sea el *philoí* depende de la presencia de un tema común a partir del cual se traza la continuidad entre puntos de vista divergentes?” O, por el contrario, ¿la simple presencia del otro trastoca el acuerdo en lo común obligando a responder a su interpelación? Como se ha sugerido, Gadamer se inclinaría por el primer disyunto: a partir de las posibilidades de sentido implícitas en el acuerdo en lo común se establece la relación y el vaivén entre pregunta y respuesta. Pero en ese caso la distancia entre personas no se establece en la relación concreta, sino a partir de su ubicación en el *continuum* de la tradición. Así, el diálogo incurre en el mismo problema presente en la distancia histórica: el horizonte vivo del diálogo se supedita a una instancia ajena a la relación entre personas, la idealidad de la palabra. Por esa razón hay quienes sostienen que la hermenéutica gadameriana es monológica<sup>120</sup> porque es incapaz de percatarse de la radicalidad implícita en la relación con el otro.<sup>121</sup>

De otro modo, Gadamer habría tenido que optar por el segundo disyunto, el cual sugiere que la distancia aparece en el momento mismo que el otro se dirige a mí. Desde

---

<sup>119</sup> Escribe Gadamer: “al hablar, no nos transmitimos mutuamente estados de cosas bien determinados, sino que, a través del diálogo con el otro, trasponemos nuestro propio saber y aspiraciones a un horizonte más amplio y más rico. Cada declaración comprensible y comprendida queda incorporada en el propio dinamismo del preguntar, es decir, queda entendida como una respuesta motivada.” H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 112 (cursivas mías).

<sup>120</sup> Véase Robert Bernasconi, “«You don’t know what I’m talking about»: alterity and the hermeneutical ideal”, p. 186.

<sup>121</sup> Al respecto Crowell indica: “El principio de totalidad y las nociones relacionadas de fusión, unidad y otras semejantes tienen las características de las «ideas regulativas» [...] Gadamer es plenamente consciente de que las totalidades presentes en la interpretación son *proyecciones*, ideas rectoras, horizontes abiertos [...] Pero, a fin de cuentas, Gadamer no pone en cuestión que tales unidades y totalidades subyacen a toda inteligibilidad y proporcionan el criterio para cualquier interpretación.” Steven Galt Crowell, “Dialogue and text: re-marking the difference”, en Tulio Maranhao (ed.), *The interpretation of dialogue*, Chicago University Press, 1990, p. 349.

luego, se me dirige a partir de un lenguaje y de una comprensión previa, pero eso no quiere decir que se disponga ya del horizonte correcto para vincularme a él. En ese caso, la distancia significa que en la relación con el otro toda capacidad constitutiva, toda «anticipación de la perfección» queda derrotada. Esto último no se debe a una cualidad del otro, ni a un acto de la conciencia, ni al asunto en discusión, sino al tipo de intencionalidad característica de la relación con el otro. Ahora bien, ¿puede explicarse esa intencionalidad a partir del fenómeno del diálogo? Según lo señalado anteriormente pudiera pensarse que la respuesta es afirmativa, en la medida que la pregunta horada las esferas de validez. ¿Pero cómo puede la pregunta trastocar mi horizonte de comprensión? En este punto considero que la cuestión tiene que replantearse: ¿cómo ha de ser la subjetividad para que pueda ser trastocada por la pregunta? Parte de la respuesta se sugirió ya líneas arriba: una subjetividad pasiva, una conciencia no-interesada caracterizada por la «alterité à soi», pero ahora hay que dar el siguiente paso: ¿por qué el diálogo por sí mismo no da cuenta de esta subjetividad que lo hace posible? La respuesta que se sugerirá es la siguiente: porque, a fin de cuentas, el diálogo hermenéutico sitúa la alteridad en un otro que se encuentra fuera de la conciencia; como escribe Gadamer: “quien piensa el lenguaje se sitúa siempre en un más allá de la subjetividad”<sup>122</sup>.

A primera vista, lejos de tratarse de una objeción, al colocar al otro como una exterioridad respecto a la subjetividad el diálogo permite pensar la relación intersubjetiva de un modo inaccesible para las filosofías de la conciencia porque se ubica de lleno en el ámbito de las relaciones sociales. Sin embargo, una mirada más atenta muestra que esta suposición no es, fenomenológicamente hablando, lo suficientemente radical y, por ende, es incapaz de explicar el carácter no-objetivo de la

---

<sup>122</sup> H.-G. Gadamer, *El giro lingüístico*, p. 25

relación con el otro. Recuérdese que el método fenomenológico neutraliza la creencia en la validez de las tesis presentes en la actitud natural, y a partir de esa *epoché* reconduce el sentido hacia su ámbito de génesis. Es decir, tarde o temprano, todo proyecto que se asuma como fenomenológico tiene que poner en práctica la reducción para transitar de la actitud mundana al ámbito de la subjetividad.<sup>123</sup> En este punto, el problema de los modelos dialógicos, como el de la hermenéutica filosófica, es que terminan por prescindir de la reducción: “El acceso al otro se desarrolla con base en el carácter co-originario del «yo» y el «tú». Privilegiado de tal forma, la estructura del diálogo recibe su cualificación propia [...] El otro, ya sea el Tú ético o los otros situados en el mundo, depende de la trascendencia, afirmada contra el trascendentalismo husserliano que comprende al otro como sentido intencional inmanente. La eliminación del punto de vista trascendental como forma de acceso al otro se traduce en una actitud mundanizada que renuncia explícitamente a la reducción.”<sup>124</sup> Si bien la observación crítica de Depraz se dirige principalmente contra Buber y Waldenfels, no es difícil percatarse cómo ésta afecta también a Gadamer, pues cuando él trata de dar cuenta del carácter finito de la comprensión casi siempre recurre a la figura de un límite externo opuesto a las pretensiones de la subjetividad, sin tomar en consideración la posibilidad de que la no coincidencia entre ser y pensar, latente ya en el movimiento de la comprensión, sea el modo de ser propio de la subjetividad, independientemente de toda renuncia voluntaria a imponer las propias proyecciones una vez que se ha sido interpelado por el otro. Así, en “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” escribe:

---

<sup>123</sup> A juicio de Eugene Fink, una fenomenología que rechaza la reducción es mundana y dogmática porque sitúa directamente la génesis del sentido dentro del mundo, con lo cual trata la génesis del sentido con un objeto privilegiado (E. Fink, *De la phénoménologie*, Minuit, París, 1974, pp. 141-142).

<sup>124</sup> N. Depraz, *op. cit.*, pp. 33-34.



“La comprensión sólo alcanza la realidad limitando su libertad, es decir, renunciando a sí misma, a lo incomprensible. No me refiero a una actitud de modestia ante lo inexplorable, sino a un elemento de nuestra experiencia ética que todos conocemos: la comprensión en la relación entre el yo y el tú. La experiencia enseña aquí que nada impide tanto un verdadero entendimiento entre el yo y el tú como la pretensión de entender al otro en el sentido y la opinión de uno. La actitud de «comprensión» ante la réplica del otro no sirve en realidad para otra cosa que para distanciarse de la pretensión del otro. Pero si uno se muestra receptivo, si da margen a la pretensión del otro sin comprenderlo de antemano y así delimitarlo, adquiere el verdadero autoconocimiento.”<sup>125</sup>

Nótese cómo la comprensión, la cual es la forma primordial de situarse en la previa apertura del mundo —y, por ende, es, a juicio de la hermenéutica, el locus de la génesis del sentido—, se subordina a una relación en el seno del mundo entre dos entes (“el yo y el tú”) que voluntariamente deciden mostrarse receptivos ante la pretensión del otro. En este punto tal vez se objetará que la relación ética en la que se renuncia a delimitar al otro de antemano es distinta a la relación epistemológica entre sujeto y objeto. Sin embargo, si se admite que la tesis fundamental de la hermenéutica filosófica es ontológica y no ética, que se refiere a la génesis de la fenomenalidad antes que a las relaciones concretas que se establecen con los otros, entonces ha de convenirse que la primacía de la comprensión respecto a cualquier actitud dóxica no puede encontrarse dentro del horizonte del mundo.

Pero, de ser así, ¿por qué la reducción tiene que llevar a la subjetividad? ¿No es el retorno a la subjetividad la cancelación de toda posibilidad de dar cuenta de la relación con el otro? Todo depende de cómo se conciba esa subjetividad. Si se la

---

<sup>125</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 40-41.

entiende como una esfera sin fisuras en la que toda exterioridad tiene que reflejarse para existir, entonces desde luego que no es posible dar cuenta de la extrañeza de la relación con el otro. En cambio, si la subjetividad se concibe como una inmanencia atravesada por una trascendencia que no procede de su capacidad constitutiva entonces se abre una vía para explicar cómo es posible que la relación con el otro sea la experiencia de una extrañeza, y, en particular, cómo es posible que la pregunta que da pie al diálogo trastoque las esferas de validez: la posibilidad de esta extrañeza se debe a que el sujeto interpelado no coincide consigo mismo. De tal modo, la respuesta a la pregunta «¿por qué en el diálogo el otro me aparece como una extrañeza y no cómo algo que pueda subsumirse en la familiaridad de mi horizonte?» sólo puede responderse a partir de la subjetividad, una vez que la reducción fenomenológica ha puesto de manifiesto la extrañeza que habita en la estructura misma de la subjetividad.

El mismo Gadamer parece haber atisbado, por momentos, que la relación con el otro sólo puede plantearse adecuadamente a partir de la estructura de la subjetividad. Esta toma de posición puede rastrearse a partir de la reticencia gadameriana a pensar la relación con el otro desde el ámbito de la intersubjetividad (entendida como un horizonte común que dispone el modo en el cual los sujetos se vinculan entre sí), así como en sus fugaces, aunque inequívocos, señalamientos en torno a la necesidad de pensar la relación social desde la singularidad del sujeto cuestionado. De nueva cuenta, esta sugerencia parece contradecir totalmente la noción gadameriana de diálogo, la cual parece ubicarse de lleno en una estructura intersubjetiva. Sin embargo, el propio Gadamer consideraba incorrecto pensar la alteridad ínsita en la relación dialógica a partir del concepto de intersubjetividad —al que calificó de “subjetivismo

duplicado”<sup>126</sup> —. Así, al preguntársele si su acotación de que el lenguaje es también la casa del hombre y no sólo la morada del ser, como lo había sostenido Heidegger, no habría sido más “gadameriana” si hubiera hablado de casa de los hombres, Gadamer replicó: “¡Me gusta el singular! Sólo la persona concreta tiene un tú. «De los hombres» me suena demasiado colectivista”.<sup>127</sup> Más aún, Gadamer admite sin ambages que el tema de la intersubjetividad, si ha de ser filosóficamente fructífero, tiene que pensarse a partir de la subjetividad: “[...] detrás del concepto de intersubjetividad se encuentra inequívocamente el de subjetividad. Es más: se puede decir que el concepto de intersubjetividad resulta únicamente comprensible en la medida en que tratamos previamente el concepto de subjetividad y de sujeto y el papel que desempeña en la filosofía fenomenológica.”<sup>128</sup>

Ahora bien, ¿cómo se piensa a partir de la subjetividad la relación con el otro? Gadamer rechaza, en primer lugar, la «compenetración trascendental», expuesta por Husserl en la quinta meditación cartesiana, pues, a juicio de aquél, es una construcción artificial en la cual el otro es considerado como un objeto de percepción<sup>129</sup> y en la que se prescinde de la realidad primaria del asunto: que el otro se da primero como corporalidad, no como objeto de percepción.<sup>130</sup> En segundo lugar, Gadamer considera

---

<sup>126</sup> Al preguntársele si la hermenéutica filosófica “tematiza la conversación como nuestra capacidad para una intersubjetividad racional” Gadamer replicó: “¡Por favor, evite el concepto totalmente equívoco de intersubjetividad, esa especie de subjetivismo duplicado!”, H.-G. Gadamer, *Gadamer in conversation*, p. 59.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 58 (cursivas mías).

<sup>128</sup> H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, pp. 12-13.

<sup>129</sup> Al respecto escribe Gadamer: “Partiendo de la subjetividad trascendental Husserl insiste en que el otro está enfocado primordialmente como un objeto de percepción [...] Según esto, cuando el objeto de percepción se le concede animación estamos únicamente ante una segunda fase, subida, como quien dice, de nivel. Husserl lo llama ‘compenetración trascendental’, siguiendo y rechazando al parecer la teoría psicológica de compenetración y simpatía [...] En realidad, esta compenetración en dos niveles es una construcción muy artificial. En la relación vital de vida con vida, el hecho sensitivo de un objeto de percepción es una construcción muy secundaria.” *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>130</sup> Insiste Gadamer: “Es cierto que los análisis de Husserl sobre la corporeidad kinestética hacen gal de una finura extrema. ¿Pero no constituye precisamente el misterio de nuestra corporeidad el que el verdadero ser del cuerpo no sea objeto de conciencia? Nuestra realidad corporal no es aquello de lo que uno se percata cuando el cuerpo no se siente bien. Más bien [...] consiste en nuestra entrega completa a

que la ontología hermenéutica de Heidegger tampoco proporciona una vía satisfactoria para pensar desde la subjetividad la relación con el otro, pues para Heidegger el problema fundamental es la pregunta por el sentido del ser, no la subjetividad concreta que se encuentra con el otro. Desde luego que Gadamer admite que no puede pensarse la significatividad en la ausencia de los otros (como lo atestigüa el concepto de *Mitsein*), pero no olvida que la relación con el otro no es el tema principal de la ontología hermenéutica:

“[...] no se trata aquí todavía de si Heidegger prestó atención suficiente al otro y, con ello, al problema de la intersubjetividad. Esta no es la cuestión que ocupa a Heidegger. Es algo conocido que él sabía muy bien que Dasein es también Dasein con el otro, distinguiendo en *Ser y tiempo* el «ser-con» [*Mitsein*] como un estado del Dasein igual de originario. El Dasein es tan originariamente ser-con como es Dasein. Sin embargo, esto que aparece contemplado de esta manera ante el horizonte de la cuestión del ser excluye en el enfoque de Heidegger la primacía de la subjetividad de una forma tan radical que el otro ni siquiera puede llegar a constituirse en un problema.”<sup>131</sup>

Nótese cómo Gadamer no acusa a Heidegger de solipsista o de negar el papel constitutivo que desempeña la relación con el otro en la apertura del mundo. Simplemente sostiene que la tarea de la ontología hermenéutica, así como las herramientas de las que dispone, son incapaces de describir cómo la singularidad de la persona concreta es trastocada por el otro en el diálogo.

¿Representa la postura de Gadamer una tercera opción? Si sus críticas a Heidegger son válidas, hay que responder negativamente. Pues si bien aquél transforma

---

ese ‘ahí’, a eso que nos ata, a eso que nos mantiene despiertos, a eso a lo que nos entregamos completamente.” *Ibidem*, pp. 30-31.

<sup>131</sup> *Ibidem*, pp. 21-22.

la noción de comprensión, insertándola en el campo de la experiencia histórica y del “diálogo vivo” —cambios nada insignificantes si se tiene en cuenta que a partir de ellos aparece el fenómeno de la distancia y, por ende, la tensión entre familiaridad y extrañeza— lo cierto es que la hermenéutica de Gadamer mantiene el propósito y la estrategia de la ontología hermenéutica de Heidegger: hacer accesible el sentido del ser mediante el esclarecimiento de la significatividad inherente a la vida fáctica. A fin de cuentas, la hermenéutica gadameriana tampoco dispone de las herramientas mediante las cuales explicar porqué la presencia del otro es una extrañeza irrecuperable. : “No se trata únicamente de que cualquiera sea en principio un ser limitado. Lo que a mí me interesa es llegar a saber por qué es precisamente la respuesta del otro la que me muestra mis limitaciones y porqué debo aprender a experimentarlas siempre de nuevo y una vez más si es que quiero llegar a verme ni siquiera en la situación de poder superar mis límites. Llegados a este punto se impone otra tradición conceptual completamente diferente y nueva, y habrá que preguntarse hasta qué extremo esta nos puede ayudar. Me estoy refiriendo a todo eso que guarda relación con el concepto de ‘persona’.”<sup>132</sup> Esta cita es sumamente interesante, en especial si se la contrasta con un texto previamente citado, en el cual se afirmaba que la comprensión alcanza su realidad en la relación entre el yo y el tú, porque, en primer lugar, en estas últimas líneas se insinúa un profundo cambio de dirección, pues la limitación ya no procede de una renuncia voluntaria a ejercer dominio sobre la posición del otro sino que ahora proviene de un movimiento ajeno a mi autoconciencia (“la respuesta del otro”), pero que aún me concierne en tanto que soy un sujeto singular (porque “debo aprender a experimentarlas siempre de nuevo y una vez más si es que quiero llegar a verme ni siquiera en la situación de poder superar mis límites”). Sin embargo, en segundo lugar, hay que

---

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 23.

observar cómo el propio Gadamer reconoce que este modo distinto de concebir el carácter limitado de la comprensión exige “otra tradición conceptual completamente diferente y nueva”, a la que identifica vagamente con el concepto de «persona», pues en este punto parece quedar al descubierto que pensar la extrañeza desde la experiencia hermenéutica obligaría a Gadamer a poner en cuestión su comprensión de la lingüística como un proceso de transmisión de sentido en el cual el acuerdo sobre la cosa es el telón de fondo de todo encuentro dialógico (como queda de manifiesto en la noción de «idealidad de la palabra»). Así pues, en Gadamer el concepto de diálogo llega a los límites de su elasticidad: al mostrar que toda relación de sentido está condicionada por una pasividad que escapa a toda posibilidad de constitución trascendental nos coloca en el umbral de un modo de pensar la relación con el otro a partir de la sensibilidad del sujeto singular.

## CAPÍTULO 4

### DE LA FAMILIARIDAD A LA EXTRAÑEZA

En el capítulo anterior se examinó la manera en la cual la hermenéutica fenomenológica de Gadamer se vale de la lingüística, indicada por medio de la noción de “diálogo”, para mostrar desde un punto de vista enteramente ontológico de qué modo la tensión entre familiaridad y extrañeza –a la que se le designa como el verdadero *topos* de la hermenéutica—se comprende mejor tomando como hilo conductor el fenómeno de la distancia entre personas.

Desde la noción de diálogo Gadamer pretende mostrar que la tensión entre familiaridad y extrañeza no se presenta ya como la impotencia de la razón en sus intentos de hacerse una imagen coherente del mundo (incapacidad que no es difícil adivinar como una de las posibles consecuencias del concepto de “historia efectual”, el cual alude a la extrañeza de un horizonte de sentido que precede a la conciencia reflexiva y, por ende, opera de manera previa a todo criterio de racionalidad), ni como el pausado –aunque progresivo— despliegue de una totalidad de sentido, a la cual sería necesario remitirse si se pretende hacer plenamente inteligible cada evento particular (desenvolvimiento teleológico, con frecuencia atribuido a la noción gadameriana de “tradición”, que desempeñaría el papel de trasfondo común desde el cual es posible

hacer commensurables y familiares los diversos discursos).

Más bien, el diálogo es la indicación formal que pone de manifiesto la situación ontológica que condiciona la relación entre experiencia y lenguaje que se manifiesta en todo comportamiento significativo respecto al mundo. Por un lado, la comprensión supone la familiaridad previa con un conjunto de “juegos de lenguaje” que determina los límites de lo que puede decirse con sentido. Pero, por otro lado, ese horizonte lingüístico nunca se puede agotar en el saber. En toda comprensión hay una distancia insalvable entre la presencia que se articula por medio del lenguaje y la ausencia de este como horizonte total.

Sin embargo, la tensión entre familiaridad y extrañeza representa un equilibrio demasiado frágil como para apoyarse en la noción de gadameriana de diálogo porque en éste la continuidad, la simultaneidad y la plenitud de sentido prevalecen por encima de la ruptura, el malentendido y la pasividad.

Consciente de estas aporías Gadamer se percató de la necesidad de pensar el fenómeno de la distancia más allá de la linguisticidad, y del diálogo, para hacer justicia al polo de la extrañeza, por lo que él mismo reconoce la necesidad de “otra tradición conceptual completamente diferente y nueva” ¿Cómo expresar aquella diferencia que la hermenéutica reconoce ser incapaz de articular? ¿Cuál puede ser esa “otra tradición conceptual”? Gadamer hace mención de la subjetividad (“la persona concreta” la llama él) como posible vía de acceso para esa otra tradición conceptual que le permitiría



pensar el fenómeno de la distancia como una continua tensión entre familiaridad y extrañeza. ¿Realmente el tema exige otra tradición conceptual? Es una pregunta que tiene que considerarse detenidamente.

Cabría pensar que, en efecto, la noción de subjetividad no sólo representa una tradición conceptual distinta a la hermenéutica, sino que representa un retroceso respecto a ella, debido a que habitualmente la exposición del lugar que ocupa la tradición, el lenguaje o el juego dentro del quehacer hermenéutico tiende a menospreciar (e incluso a negar de manera rotunda) el modo en el cual la ontología de la comprensión trastoca, pero no elimina, el estatuto de la subjetividad. Al respecto es conveniente hacer dos precisiones. En primer lugar, si la noción de subjetividad evoca todos aquellos elementos peyorativos que se le han atribuido a “la metafísica del sujeto de la modernidad”<sup>1</sup> (a saber, la idea de que la conciencia es la instancia activa y siempre presente desde la que se constituye todo lo que cuenta como real), entonces desde luego que la subjetividad es una tradición conceptual distinta a la hermenéutica y desde la cual es imposible pensar la tensión entre familiaridad y extrañeza que habita en el seno de toda comprensión. Empero, en segundo lugar, en sentido estricto no puede decirse que la subjetividad represente una tradición opuesta a la hermenéutica, al menos no si se piensa en la ontología hermenéutica de la que abreva Gadamer. El propio Heidegger reconoció que si bien la hermenéutica ponía en entredicho el primado de la conciencia como fundamento de lo real era para poner de manifiesto un horizonte de sentido que sólo era accesible desde la ipseidad. Y en *Verdad y método* Gadamer

---

<sup>1</sup> Cuya caracterización y alcance son en buena medida ficticios, como ha puesto en evidencia tanto Renault como Manfred Frank

recuerda que no puede prescindirse sin más del término “conciencia”, pues era necesario preguntarse “qué tipo de conciencia era la conciencia de la historia efectual”. En esa medida el tema de la subjetividad ha acompañado siempre a la ontología hermenéutica.<sup>2</sup>

Sin embargo, con excepción de Ricoeur (que más bien toma una dirección distinta), la hermenéutica fenomenológica queda a deber un modelo de subjetividad sensible. A continuación sugeriré que en efecto Gadamer no está del todo equivocado al tomar en cuenta la subjetividad como la perspectiva más adecuada para considerar la distancia entre personas, que ese cambio de perspectiva no es un giro conceptual inusitado sino un desplazamiento dentro del propio movimiento fenomenológico (el desplazarse a otro horizonte de sentido) y , por último, que ese desplazamiento es un paso de la linguisticidad a la sensibilidad del sujeto concreto.

### **Sentido e Intencionalidad en la Hermenéutica de Gadamer**

En el capítulo anterior se sugirió que si el diálogo, en tanto indicación formal, toma como punto de partida la situación concreta del encuentro con el otro es posible sustentar la legitimidad ontológica del concepto de “distancia”. Esto se debe a que la intencionalidad propia de *la relación intencional* con el otro impide concebir la comprensión, en tanto modo primordial de referencia al mundo, como un proceso en el cual las expectativas de los hablantes se subsumen dentro de la presencia previa de un horizonte de sentido que proyecte de antemano las líneas de convergencia que han de regir tal relación dialógica, lo cual ocurre si la indicación formal toma como punto de

---

<sup>2</sup> Como lo señala Jean Greisch en su libro *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir*

partida el diálogo con los textos. En cambio, si ésta procede desde la relación dialógica con los otros, la comprensión aparece como un movimiento cuyo presupuesto irrebasable es la pertenencia al mundo de una subjetividad incapaz de coincidir consigo misma. Esto permitiría plantear la tensión entre familiaridad y extrañeza, consustancial al vínculo entre el intérprete y la tradición, del siguiente modo: que la distancia se encuentre en el seno mismo de la ontología de la comprensión no significa *solamente* que el horizonte de la tradición desborde en cada momento los intentos conscientes del intérprete de aprehenderla o constituirla en su totalidad por el solo hecho de que la tradición sea una pluralidad infinita de remisiones de sentido. Más bien, la distancia es inseparable de la comprensión porque el “quien” que comprende es una subjetividad atravesada por la alteridad, incapaz de constituirse a sí misma como sujeto mediante su actividad reflexiva, y *precisamente debido a esa escisión inherente a la propia subjetividad* el intérprete siempre se ve rebasado por el horizonte de la tradición, pues nunca puede recuperarse a sí mismo exhaustivamente como la estructura total de categorías necesarias y suficientes que condicionan cada uno de los momentos determinantes del sentido de algo. Podría decirse que la manera en la cual la distancia irrumpe en la comprensión es como si la conciencia que emprendiera el camino de la *Fenomenología del Espíritu* súbitamente se percatara de la ausencia de una *Ciencia de la lógica* que ampare su marcha.

Eso significaría que el momento hermenéutico fundamental no se refiere directamente a la tradición, como si fuera un tipo de objeto que nos abrumba y nos

sobrepasa, sino en el encuentro de subjetividad y tradición, el punto al cual Gadamer denomina “conciencia de la historia de los efectos”, pues ahí es donde surge y se manifiesta el topos de la hermenéutica: la tensión entre familiaridad y extrañeza, la distancia. Esta última no podría plantearse como problema a una hermenéutica sustentada exclusivamente en el concepto de tradición, porque la urdimbre de sentidos, aunque inadvertida para la mirada inmediata, se impondría a la reflexión como una trama demasiado estrecha en la cual la perplejidad de la experiencia hermenéutica no tendría lugar. Sólo si en el horizonte de la tradición aparece una subjetividad que no sabe cómo situarse ante a las expectativas de sentido que le hacen frente, porque ella misma no puede constituirse como la piedra de toque de la recolección de sentido, es posible concebir la comprensión como un continuo vaivén de pregunta y respuesta, y no como un progresivo desvelamiento del mundo. En esa medida, el concepto de subjetividad no es únicamente la herramienta mediante la cual se hace comprensible la noción de intersubjetividad.<sup>3</sup> Más aún, el concepto de subjetividad se vuelve la clave para entender la preeminencia de la “distancia” en la hermenéutica filosófica.

No basta, sin embargo, con hacer hincapié en la importancia de la subjetividad en el pensamiento de Gadamer. Más bien conviene hacerse la siguiente pregunta: ¿Ofrece la hermenéutica gadameriana una caracterización positiva de esa subjetividad? La respuesta que se desarrollará a lo largo de este capítulo es negativa. No, a pesar de la necesidad de la hermenéutica de echar mano de este término, Gadamer no dispone de un concepto sólido de subjetividad con base en el cual articular su noción de distancia.

---

3 H. - G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, pp. 12-13

En particular, la exposición de este capítulo se desarrollará en dos momentos: en primer lugar, sugeriré que no es capaz de pensar la noción de subjetividad, debido a que la noción de intencionalidad con base en la cual trabaja. En segundo lugar, argüiré que el desarrollo de una noción apropiada de subjetividad, que esté en consonancia con las intuiciones apuntaladas por la consideración de la indicación formal del diálogo a partir de la relación con los otros, no exige necesariamente abandonar el terreno fenomenológico (básicamente la *alterité à soi*). En este punto, el examen de las nociones de intencionalidad y sentido desarrolladas por Emmanuel Levinas mostrará ser fructífero para pensar la *alterité a soi* característica de la subjetividad sin los límites de un modelo de intencionalidad pensado desde la noción de horizonte. Esto permitirá preguntarse si la experiencia hermenéutica, el “quedarse sin habla” que menciona Gadamer no exigirían mejor concebir la comprensión más desde la ruptura y menos desde la continuidad.

a) *El “modelo” heideggeriano*

Cuando Gadamer menciona la necesidad de recurrir a una “tradicción conceptual completamente diferente y nueva” centrada en la vaga noción de “persona” para dar cuenta de la subjetividad no es difícil suponer que tenía en mente hasta qué punto era equívoco y problemático referirse a la noción de “persona concreta” con base en presupuestos teóricos de su hermenéutica.

Esta dificultad se pone de manifiesto si se considera el marco fenomenológico de

la empresa gadameriana. Recuérdese que para la fenomenología no hay objetos que posean un sentido por sí mismos, pues éste sólo se manifiesta en el *a priori* de correlación que es la intencionalidad. En esta medida no puede hablarse sin más de “persona”, como si se mencionara algo que posee una naturaleza o esencia intrínsecas al margen de toda relación intencional. Más bien, habría que hacerse la siguiente pregunta: “¿cuál es el modo de ser de la relación intencional en la que se manifiesta el sentido del término ‘persona’?” Sin embargo, al plantear la pregunta en estos términos, todo parece indicar que la noción de “persona” es incapaz de referir a esa “tradición conceptual completamente diferente y nueva” mediante la cual Gadamer quiere exponer el fenómeno de la distancia. La presunción de tal incapacidad respondería al concepto de intencionalidad que emplea la hermenéutica filosófica.

Fiel a la idea de que ser fenomenólogo consiste más en trabajar fenomenológicamente que en hablar de la fenomenología, Gadamer no explica detalladamente cuál es la noción de intencionalidad que recorre su ontología de la comprensión. Sin embargo, hace algunos señalamientos sumamente valiosos que permiten entender el papel que este término desempeña en su obra. La principal indicación procede del ensayo “Entre fenomenología y dialéctica: intento de una autocrítica”, en el cual hace constar que “Creo que del concepto de síntesis pasiva y de la doctrina de las intencionalidades anónimas hay una línea que llega a la experiencia hermenéutica y que podría coincidir, siempre que se rechace la violencia metodológica

del pensamiento trascendental.”<sup>4</sup> ¿Cuál es la característica de las intencionalidades anónimas que le permite a Gadamer vincularlas con la experiencia hermenéutica? Él mismo acota en *Verdad y método*: “Es una intencionalidad básicamente *anónima*, no producida ya nominalmente por nadie, la que constituye el horizonte del mundo que lo abarca todo.”<sup>5</sup> Es decir, en el concepto husserliano de “intencionalidades anónimas” se dibuja ya una de las principales líneas del argumento básico de *Verdad y método*: hay relaciones de sentido cuyo origen no se encuentra en actos producidos por la espontaneidad de la conciencia, sino que remiten a un horizonte de significados que opera “por encima de nuestro querer y hacer”; de tal modo que la autoconciencia reflexiva no puede describirse a sí misma como el fundamento último de todo sentido.

Si bien Gadamer admite la procedencia husserliana del concepto de intencionalidades anónimas, advierte que sólo con Heidegger este concepto alcanza su potencial fenomenológico; pues él concluyó que la doctrina de las intencionalidades anónimas obliga a pensar el campo problemático primordial de la fenomenología como “mundo vital”, y ya no como conciencia: “Tanto las ciencias del espíritu como las de la naturaleza deberán derivarse del rendimiento de la intencionalidad de la vida universal, por lo tanto de una historicidad absoluta.”<sup>6</sup> Por lo tanto, será necesario revisar brevemente la noción heideggeriana de intencionalidad para formarse una idea cabal del modo en el cual opera esta noción en el pensamiento de Gadamer, así como su incapacidad para pensar el fenómeno de la otra persona.

Esta exposición hace necesario recordar, una vez más, que Heidegger transforma

---

4 H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 23.

5 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 310.

6 *Ibidem*, p. 324.

y radicaliza la fenomenología husserliana, pero no la niega. Así, en la *Historia del concepto de tiempo* coincide con Husserl en que “la fenomenología es la descripción analítica de la intencionalidad en su *a priori*.”<sup>7</sup> En esa medida, Heidegger concuerda con Husserl en que la única manera en la cual podemos pensar en términos trascendentales, y no contingentemente asociativos, la relación del pensamiento con su objeto es concebir esa relación en términos formales y preguntarse: «¿qué es lo que ocurre en toda conciencia de algo?»: “La elaboración de la conciencia pura como el campo temático de la fenomenología *no se deriva fenomenológicamente por medio de un retorno a las cosas mismas*, sino mediante la remisión a una idea tradicional de la filosofía.”<sup>8</sup> Más que una crítica como tal al proyecto fenomenológico es una crítica a Husserl por haber pasado por alto lo que para Heidegger es la cuestión central de la fenomenología: *la pregunta por el modo de ser de lo intencional*. Heidegger mantiene la noción de intencionalidad como correlación característica de los comportamientos del sujeto,<sup>9</sup> y no como una relación entre dos entes separados<sup>10</sup>. La objeción que Heidegger

---

<sup>7</sup> M. Heidegger, *History of the concept of time*, p. 108/ 79.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *History of the concept of time*, p. 147/107.

<sup>9</sup> “Los comportamientos tienen la estructura del dirigirse-a, del estar dirigidos-a. Tomando en préstamo un término de la escolástica, la fenomenología designa esta estructura como *intencionalidad* [...] Recordando lo que nosotros mismos hemos dicho sobre la percepción, puede esclarecerse, inicialmente, el concepto de intencionalidad de la siguiente forma: todo comportamiento es un comportarse respecto-de, la percepción es percepción-de. En sentido estricto designamos este comportamiento respecto-de como el *intendere* o como la *intentio*. Todo comportamiento respecto-de y todo estar dirigido-a tiene su específico *qué respecto del que se comporta* y su *qué hacia el que está dirigido*. Designamos como *intentum* este qué, que pertenece a la *intentio*, respecto del cual es el comportamiento, el qué al que está dirigido. La intencionalidad abarca ambos momentos, la *intentio* y el *intentum*, en su hasta ahora oscura unidad.” M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 80-82/ 87.

<sup>10</sup> “La relación intencional con el objeto no le incumbe al sujeto sólo con y mediante la subsistencia del objeto, sino que *el sujeto, en sí mismo, está estructurado intencionalmente*. En tanto que sujeto está dirigido a...” *Ibidem*, p. 84/89 (cursivas mías).



dirige a Husserl consiste en que este último dio un paso ilegítimo al suponer que el carácter subjetivo de las vivencias intencionales implica necesariamente que la intencionalidad es resultado de una determinación producida por el sujeto mismo:

“Los comportamientos son del yo. Se les suele denominar también vivencias del sujeto. Las vivencias son intencionales y pertenecen, por ello, al yo, o, como se dice de forma erudita, son inmanentes al sujeto, pertenecen a la esfera subjetiva. Pero, de acuerdo con una convicción metodológica universal de la filosofía moderna desde Descartes, el sujeto y sus vivencias es lo único que, inicialmente, es dado al sujeto, al yo mismo como indudablemente cierto. Surge la cuestión: ¿Cómo puede este yo con sus vivencias intencionales salir fuera de la esfera de sus vivencias y entrar en relación con el mundo subsistente? ¿Cómo puede el yo trascender su propia esfera y las vivencias intencionales incluidas en ella? Y ¿en qué consiste esta trascendencia? Con mayor precisión, hemos de preguntar qué aporta la estructura intencional de las vivencias al esclarecimiento filosófico de la trascendencia.”

El párrafo es útil, en primer lugar, porque permite esclarecer las razones por las cuales Heidegger señalaba que la ubicación husserliana del análisis de la intencionalidad en la esfera de la conciencia se debía a un prejuicio filosófico, y no en la escucha del asunto mismo del pensar. Si se asume que lo inicialmente *dado al sujeto* es lo inicialmente *constituido por el sujeto*, entonces la intencionalidad no puede ser más que la relación

del sujeto consigo mismo; tal confusión hereda y mantiene, aunque sea de manera inadvertida, la convicción cartesiana de que “la mente, cuando entiende, se vuelve de algún modo hacia sí misma y examina alguna idea de las que hay en ella.”<sup>11</sup> En segundo lugar, el texto indica que el problema principal con esta «subjetivización errónea de la intencionalidad»<sup>12</sup> consiste, paradójicamente, en que veda toda posibilidad de explicar la característica básica de la intencionalidad: el que la conciencia sea conciencia de algo distinto de sí misma. La clausura de la intencionalidad en la fenomenología husserliana es un resultado directo de su subjetivización, porque si se concibe la intencionalidad únicamente como la actividad que inicia y se resuelve en el sujeto,<sup>13</sup> entonces su determinación básica es la de ser un movimiento autorreflexivo, el cual, teniendo como base el supuesto de que la actividad de la conciencia constituye la inteligibilidad del mundo, supone que su tarea principal es poner de manifiesto la sucesión de pasos a lo largo de los cuales la conciencia ha urdido las capas de sentido que posibilitan la aparición del fenómeno. Así, si se le concede atención al momento de referencia a lo distinto de sí, momento propio de la intencionalidad, es sólo para descifrar exhaustivamente cómo la conciencia constituye el modo de ser de lo que aparece en el mundo.

---

<sup>11</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987, p. 67.

<sup>12</sup> Este es un término directamente empleado por el propio Heidegger, quien lo explica de la siguiente manera: “La tergiversación se encuentra en una subjetivización errónea de la intencionalidad. Se supone un yo o un sujeto y se supone que las vivencias intencionales pertenecen a la esfera de aquel. Aquí el yo es algo que posee una esfera, en la que están empaquetadas, por así decir, sus vivencias intencionales.” M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 89/ 93.

<sup>13</sup> Como señala Husserl: “el mundo de las ‘res’ trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual”. E. Husserl, *Ideas I*, § 49, p. 113.

Y, en tercer lugar, la cita permite entender cómo para Heidegger la única salida posible de esta «subjetivización errónea de la intencionalidad» consiste en plantearla en términos de «trascendencia». Para explicar lo que ésta significa debe tenerse en cuenta que desde el punto de vista de Heidegger, la subjetivización de la intencionalidad, así como la determinación autorreflexiva que la acompaña descansa en un prejuicio filosófico, la primacía del cogito como fundamento de lo real, el cual sólo puede dejarse de lado si se piensa la intencionalidad desde la máxima fenomenológica de “atenerse a lo que se da y únicamente en los límites en los que se da”. Esto significa indagar en el modo de ser de la intencionalidad a partir de los comportamientos concretos de la vida cotidiana. Este vuelco no debe interpretarse como una inversión en la cual la esfera de lo práctico ocupa ahora la esfera de lo teórico; más bien, se trata de señalar que, de manera previa a la distinción entre teoría y praxis, los comportamientos son ya intencionales porque poseen una orientación significativa, irreductible a los actos de conciencia, desde la cual se hace disponible el sentido de los entes del mundo. Esa orientación previa que posibilita el modo de manifestación de los fenómenos es lo que en *Ser y tiempo* se denomina “trascendencia”, en tanto intencionalidad de “ser-en-el-mundo” que precede y funda la intencionalidad de los actos reflexivos.<sup>14</sup> La trascendencia mantiene la característica básica de la intencionalidad: la referencia a algo

---

<sup>14</sup> Como señala Heidegger: “[...] hay que señalar que la estructura intencional de los comportamientos no es algo que sea inmanente a lo que se llama sujeto, y esté necesitada ante todo de trascendencia, sino que la constitución ontológica de los comportamientos del Dasein es justamente la *condición ontológica de la posibilidad de toda trascendencia*.” M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 91/94.

distinto de sí mismo, pero ese “algo” ya no es un objeto, sino un *exceso de sentido*<sup>15</sup>. He ahí la razón por la cual Heidegger no emplea más el término “intencionalidad”, pues esta extraversión no es una de tantas facultades a disposición de un sujeto autocentrado, sino el modo de ser propio y distintivo de la subjetividad, la cual tiene que entenderse a partir de la autorreferencia y significatividad de la vida fáctica.

Desde el punto de vista de la ontología hermenéutica, el replanteamiento de la intencionalidad en términos de trascendencia significa, por un lado, que la *orientación* de la ontología debe apuntar a la facticidad, en tanto ámbito originario que abre la posibilidad de todo comportamiento significativo. Por otro lado, debido a que la vida fáctica sólo se manifiesta en interpretaciones, el *método* de la ontología tiene que disponer de un punto de partida en el cual la trascendencia se haga patente de manera concreta y, al mismo tiempo, que el hecho concreto de referirse al mundo desde el trasfondo de interpretaciones previas no sea una mera característica contingente, sino su modo propio de ser. Ambas tendencias confluyen en la “existencia” (*Existenz*) del *Dasein*.

Frente a las interpretaciones antropológicas o existencialistas del *Dasein*, la presente investigación se decanta por una lectura metodológica-formal del concepto de

---

<sup>15</sup> La idea de la trascendencia como «exceso», la cual desempeñará posteriormente un papel importante en este capítulo e es señalada por Taminiaux de la siguiente forma: “Si es verdad que la comprensión no es sólo una intencionalidad entre otras, sino la constitución más primordial y básica del ser que nosotros mismos somos, entonces era inevitable que Heidegger *viera* que la concreción de la intencionalidad consiste en el movimiento que excede a los entes dirigiéndose hacia el ser, es decir, en la trascendencia. En ese aspecto me parece significativo que Heidegger, en una de sus exposiciones más condensadas de la trascendencia tal y como él la entiende, pueda decir que ésta es *überschüssig*, excesiva. *Überschuß*, exceso, es la palabra que describe el estatus de la intuición categorial en comparación con la intuición sensible.” Jacques Taminiaux, “The husserlian heritage in Heidegger’s notion of self”, en Kisiel y Van Buren (eds.), *op. cit.*, p. 276.

*Dasein*. Éste se refiere a un rasgo formal de toda vida humana: existir como referencia activa a sí misma. Ésta indica que, en principio, los seres humanos, a diferencia de los animales, las plantas y las cosas, están abiertos a la posibilidad de no ser indiferentes al hecho de que en sus acciones, preocupaciones y propósitos se pone en juego constantemente lo que cada ser humano es, y no solamente la satisfacción de un deseo o una necesidad inmediata. En otras palabras, existir significa tener a su cargo su propio ser. Esta situación le sirve a Heidegger de punto de partida metodológico para el propósito básico de su ontología fundamental, pues exhibe cómo le señala un ámbito en el cual el sentido del ser se manifiesta expresamente, pero sin convertirse en objeto de una tematización, la cual pondría el acento en la mirada reflexiva que objetiva lo que *se hace* en la existencia en detrimento de lo que en cada caso y en cada momento *ocurre* en ella: la puesta en cuestión del ser que nosotros mismos somos. He ahí el motivo por el cual Heidegger dirige su atención a una analítica del «soy», a partir de ella puede pensarse lo que realmente es la meta primordial de la ontología hermenéutica: el modo de ser de la intencionalidad. La trascendencia, tal y como se manifiesta en la existencia del *Dasein*, desempeña únicamente (lo cual no es poco) el hilo conductor de la investigación ontológica; como consta en *Ser y tiempo*: “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición

de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser”.<sup>16</sup> Así pues, cabe suponer que la aproximación heideggeriana al “ente que somos en cada caso nosotros mismos” debe considerarse como un análisis trascendental del sentido de nuestra existencia con base en el cual deben sentarse los lineamientos para la pregunta ontológica básica por el sentido del ser.

¿Dónde queda, pues, la persona concreta? En el ámbito de la «filosofía de la vida», la antropología filosófica, o la *Weltanschauung*. No en el de la ontología fundamental.<sup>17</sup> En las últimas páginas del capítulo precedente se había señalado ya esta afirmación, pero sólo ahora, después de examinar cómo Heidegger plantea la intencionalidad en términos de trascendencia, puede comprenderse cabalmente porqué la omisión de la persona concreta en la ontología hermenéutica no responde al “recato de los eruditos”, ni al ánimo beligerante propio del “modernismo reaccionario”, sino a la manera en la cual Heidegger modifica el método fenomenológico: *al pensar la intencionalidad en términos de trascendencia obtiene una noción de “intencionalidad horizontal”, en la cual no hay lugar para pensar la singularidad de la persona concreta debido a que, por principio de cuentas, no hay espacio para la extrañeza. ¿Cómo explicar la aseveración precedente?*

---

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 7/ 30 (subrayado mío).

<sup>17</sup> Esta es una postura en la que Heidegger insiste continuamente al inicio de la analítica del *Dasein*. Así, a pesar de reconocer en la pregunta de Dilthey por la «vida» un momento filosóficamente relevante, el reconocimiento proviene de que en esa pregunta Dilthey dirige su atención “al ‘todo de la vida’ y a sus ‘formas’.” Además, casi de inmediato Heidegger acota que “Sin embargo, aquí se muestran también con mayor fuerza los límites de su problemática y del aparato conceptual en que ella tuvo que formularse. Pero estos límites los comparten con Dilthey y Bergson todas las corrientes del ‘personalismo’ determinadas por ellos.” *Ibidem*, pp. 46-47 / 72.

En primer lugar, decir que la trascendencia del Dasein sea una intencionalidad horizontal significa que la intencionalidad es un momento previo que enmascara la estructura fundamental de la cual deriva. Los comportamientos intencionales se despliegan sobre un horizonte significativo previo. Los comportamientos intencionales y el trasfondo que les presta significatividad se encuentran sobre un mismo horizonte. Significa que todos los momentos de la correlación intencional —la donación de sentido y la referencia a esa donación— son momentos derivados, porque emergen y se despliegan sobre un horizonte, el cual es originario y fundamental, en la medida que les presta inteligibilidad y dirección a los comportamientos intencionales. Para decirlo de otra manera, la pregunta por el modo de ser de la intencionalidad parte de los comportamientos intencionales del sujeto y se dirige, más allá de la particularidad de éstos, a este trasfondo originario, en tanto condición de posibilidad de toda intencionalidad.

Una de las posibles objeciones a esta lectura acotaría que el presunto carácter horizontal de la intencionalidad de Heidegger le atribuye a éste la repetición del modelo metafísico que precisamente destruye su ontología hermenéutica: la ontoteología. Se argüirá, con razones nada desdeñables, que el horizonte temporal sobre el cual se despliega el sentido del ser no puede concebirse como una substancia suprema que, a manera de fundamento, soporte los fenómenos intencionales. ¿No insistió Heidegger en que el ser no puede pensarse como «fundamento» (*Grund*), sino como «abismo» (*Ab-*

*grund*)<sup>18</sup> que se retrae apenas se le trata de captar como presencia ante la mirada teórica, y que por ello mismo la meditación ontológica debe entenderse como una «fenomenología de lo inaparente»? Sí, es cierto, la relación entre la trascendencia de los comportamientos intencionales y el horizonte del ser no se deja pensar como la relación entre dos substancias; pues si bien hay una diferencia ontológica, ésta no es una participación susceptible de describirse con base en la dicotomía fundamento/fundamentado, sino una co-pertenencia. Es decir, la trascendencia y el sentido del ser está en el mismo plano (y por ello es una intencionalidad horizontal), son dos caras de la misma moneda, porque ambos son parte del mismo proceso de apertura del mundo. Sólo hay mundo en la medida que el *Dasein* se trasciende al proyectar sus posibilidades<sup>19</sup>, pero estas posibilidades únicamente cuentan como tales porque aparecen desde un trasfondo de interpretaciones previas, el cual no puede ser juzgado como un rendimiento intencional.

No obstante, desde el punto de vista de la investigación ontológica, los comportamientos y las tonalidades afectivas sólo son originarias en la medida que desempeñan el papel de indicaciones formales a partir de las cuales pueda atisbarse el ser en tanto horizonte de sentido. En esa medida, los comportamientos intencionales son

---

<sup>18</sup> Así, escribe: “El ser, a fuer de ser constantemente usado e invocado no nos proporciona ni suelo, ni fundamento sobre el que inmediatamente pudiésemos poner lo que diariamente proponemos, componemos y disponemos. El ser aparece, entonces, como lo carente de suelo, como aquello que, al ceder constantemente, no ofrece ningún apoyo y rehusa todo fondo y trasfondo”. M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, Alianza Universidad, Madrid, 1989, § 12, p. 62/100.

<sup>19</sup> Por ese motivo Bernet define la trascendencia del *Dasein* como una «intencionalidad sin reserva»: “Para Husserl, el sujeto es una unidad o una esencia supratemporal que sólo se temporaliza de manera ‘secundaria’ [...] Para Heidegger, al contrario, el sujeto es una unidad ‘dispersa’, ‘diseminada’. El ser en el mundo del *Dasein* es una intencionalidad sin reserva, es decir, trascendencia.” R. Bernet, *La vie du sujet*, PUF, París, 1997. p. 63.



derivados, no porque sean causalmente producidos por una substancia, sino porque, a pesar de encontrarse en el mismo plano (en el sentido explicado en el párrafo anterior) *su significado ontológico* se encuentra en un horizonte originario que los sobrepasa.<sup>20</sup>

En segundo lugar, ¿cómo afecta esta noción horizontal de la intencionalidad el modo en el cual aparece la persona concreta? Mediante la eliminación de la extrañeza. Conforme la temática del “reconocimiento del otro” ha calado hondo en el discurso cultural contemporáneo, esta crítica se ha vuelto moneda corriente en los estudios heideggerianos, por lo cual hay que ser sumamente precavidos al momento de sugerir que el modelo de intencionalidad con base en el cual trabaja la ontología hermenéutica trae la disolución de la extrañeza, con el fin de no caer en la fácil tentación de acusar al *Dasein* de ser una figura más de la subjetividad moderna, presunta responsable de la negación del otro.

Por un lado, no se pretende sugerir que el *Dasein* sea una subjetividad solipsista. Si bien en el párrafo 40 de *Ser y tiempo* Heidegger hace mención explícita al “solipsismo existencial”<sup>21</sup>, casi de inmediato acota que tal denominación no trasinge con el modelo de subjetividad autofundante que pretende desmontar. De hecho, el

---

<sup>20</sup> Por ese motivo, cuando describe el modo de ser de la intencionalidad, Heidegger insiste en reconducir la mirada más allá de la correlación intencional y dirigirla al momento originario al que ésta apunta: “En primer lugar, nos encontramos con la intencionalidad. A esta pertenece no sólo la *intentio* y el *intentum*, sino también, originariamente, un modo del estar-descubierto el *intentum* que se descubre en la *intentio*. Pero al ente que es percibido en la percepción no le pertenece sólo que sea descubierto, el estar-descubierto el ente, sino también que se entienda, o sea, se revele, el modo de ser del ente descubierto. Por eso, no sólo terminológicamente, sino también por razones objetivas, distinguimos entre el *estar-descubierto un ente* y el *estar-revelado su ser*. Sólo puedo descubrir un ente, sea mediante la percepción o mediante cualquier otro medio de acceso, si el ser del ente ya está abierto, o sea si lo comprendo.” M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 101/102- 102.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 188/210.

*Dasein* sólo puede percatarse de que el ser que está en cuestión es en cada caso *su* propio ser (condición ontológica indicada por el término *Jemeinigkeit*) en la medida que se caracteriza por su descentramiento, que se vuelca hacia el mundo (es decir, en tanto es “intencionalidad sin reserva”) La *Jemeinigkeit* no significa que el «soy» subsista a la manera de un a subjetividad inamovible, sino que el ser permanece accesible al *Dasein* sólo en la medida que éste no se vuelca hacia el mundo, no se exponga sin reservas. Sin embargo, el asunto aún no está del todo zanjado, pues la pregunta primordial no es si el *Dasein* es una repetición del *ego* trascendental, ni si el *Dasein* es solipsista. Más bien, la cuestión puede exponerse del siguiente modo: «¿el acceso que ofrece el *Dasein* al modo de ser de la intencionalidad abarca, como lo pretende Heidegger, todos los tipos de relaciones de sentido concurrentes en el *soy*, y, a la postre, la relación de sentido con los otros?» En concreto: ¿cómo realiza el *Dasein* el *ser-cada-vez-mío* que es característico de su propio modo de ser?».

A la luz de esta interrogante se insinúan las tensiones que recorren la elección de la trascendencia del *Dasein* como punto de partida de la investigación ontológica. En principio de cuentas, difícilmente puede conciliarse la apropiación de su ser más propio (*Jemeinigkeit*) con la extraversión, propia de ser un proyecto siempre dirigido a posibilidades futuras. ¿Cómo puede comportarse respecto a su ser si se encuentra por entero diseminado? Siguiendo la sugerencia de Janicaud, puede ensayarse una respuesta arriesgada: la apropiación es posible sólo porque opera ya una relación consigo

mismo.<sup>22</sup> Este es un tema que Heidegger tocó al poner de relieve la importancia de la angustia: le permite al *Dasein* ser libre para elegirse a sí mismo<sup>23</sup>, con lo cual abre al *Dasein* a su posibilidad más propia. De tal modo, cabe admitir que el principal crítica que Heidegger contra la subjetividad no es la relación consigo mismo; pues, a su juicio, el movimiento hacia la libertad se mantiene, y es necesario en tanto el acceso al sentido del ser debe ganarse en la soledad ontológica<sup>24</sup>. Lo que Heidegger pone en tela de juicio es la reificación de ese movimiento, su substancialización, precisamente porque priva la sujeto de su pertenencia al mundo.

De tal manera, el modo por el cual Heidegger elabora su ontología fundamental, asume, como una de sus premisas metodológicas básicas, la completa familiaridad del *Dasein* consigo mismo; es decir, que todas sus posibilidades se las apropie como *sus* posibilidades. Desde luego, esto último no evoca, ni remotamente, la posibilidad de que el horizonte del ser pueda agotarse en el saber. Sin embargo, todo parece indicar que el movimiento hacia el ser, que es en cada caso mío, es centrípeto porque inicia en la trascendencia del *Dasein* y se resuelve únicamente cuando el *Dasein* se comprende a sí

---

<sup>22</sup> La sugerencia podría sintetizarse en la siguiente cita: “A partir del reconocimiento preliminar del *ser-cada-vez-mío* [*Jemeinigkeit*] hasta la identificación temática de la comprensión y la interpretación como existenciales, el hilo conductor de la relación consigo mismo —lejos de ser cortado— encuentra confirmada su importancia indispensable en una perspectiva, a manera de una tarea: profundizar en lo más auténtico.” Dominique Janicaud, “The question of subjectivity in Heidegger’s *Being and time*”, en Simon Critchley y Peter Dews (eds.), *Deconstructive subjectivities*, SUNY, 1996, p. 51

<sup>23</sup> “Así la angustia aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*. Pero este ‘solipsismo’ existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al *Dasein*, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 188/210.

<sup>24</sup> Este gesto se manifiesta en la siguiente cita. “En la interpelación, la llamada de la conciencia pasa por alto toda ‘mundana’ consideración y capacidad del *Dasein*. Inexorablemente aísla al *Dasein* de su poder-ser-culpable, pretendiendo que lo sea en forma propia. El inexorable rigor del aislamiento esencial en el más propio poder-ser abre el adelantarse hacia la muerte como posibilidad *irrespectiva*.” *Ibidem*, p. 307/326.

mismo.<sup>25</sup> Esta situación se constata cuando, en el párrafo 64 de *Ser y tiempo*, Heidegger desarrolla el tema de la »ipseidad» (*Selbstheit*), la cual puede entenderse como el cumplimiento más acabado de la posibilidad más propia del *ser-cada-vez-mío* (*Jemeinigkeit*). La ipseidad consiste en asumir la posibilidad de no ser, caer en la cuenta de que aquello que está en juego en cada una de mis vivencias *soy yo mismo*. Tal constancia, esa «estabilidad del sí-mismo» (*Selbst-ständigkeit*) como el modo de ser propio de la subjetividad: “La estabilidad del sí-mismo, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contraposibilidad *propia* de la inestabilidad del sí mismo de la caída irresoluta.”<sup>26</sup> En esta constancia de sí mismo el *Dasein* está más allá de toda relación óptica, pues se trata de una autarquía que, a pesar de distinguirse de los modelos autorreflexivos de la conciencia, ofrece la imagen de una subjetividad diáfana, transparente:

“La visión que tiene lugar existencialmente junto con la aperturidad del Ahí es el *Dasein* mismo en sus diversas maneras fundamentales de ser ya aclaradas, y lo es en todas ellas con igual originariedad: como circunspección del ocuparse, respeto de la solicitud, visión de aquel ser por mor del cual el *Dasein* es siempre como es. La visión que apunta a la existencia en su integridad la llamamos transparencia. Escogemos este término para designar un ‘autoconocimiento’ bien entendido, es decir, para indicar que no se trata de la

---

<sup>25</sup> Como indica Janicaud: “El existente se pregunta a sí mismo acerca de *su* propio ser: el proceso es, de un extremo a otro, explícitamente circular; pero, al señalar lo que el Sí mismo tiene como más propio, el proceso se mueve hacia un centro secreto (en sí mismo descentrado), que no se muestra en la primera ocasión.” D. Janicaud, “The question of subjectivity in Heidegger’s *Being and time*”, p. 53.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 322/340.

búsqueda y contemplación aprehensora de un sí mismo puntual, sino de una  
toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo,  
*a través* de sus momentos estructurales esenciales.”<sup>27</sup>

Así pues, la pregunta por el modo de ser de la intencionalidad termina por ser un movimiento circular desprovisto de toda extrañeza; pero no de la extrañeza que entrañaría *en primer lugar* la presencia de los otros, sino de la extrañeza respecto a sí mismo. Tal parece que la “fenomenología de lo inaparente” sólo se deja pensar desde la familiaridad de un *Dasein* transparente.<sup>28</sup> A fin de cuentas, el fundamento óntico de la ontología, ya indicado por Heidegger al final del párrafo 83 de *Ser y tiempo*, muestra la incapacidad del fenómeno como vía de acceso a la fenomenalidad debido a que el camino hacia lo originario se troca en un movimiento recurrente del fenómeno sobre sí mismo porque la ontología fundamental sólo tiene éxito en la medida que el *Dasein* alcanza y mantiene su transparencia frente a sí mismo. Paradójicamente, si se concibe horizontalmente la intencionalidad, la investigación ontológica se convierte en un círculo cerrado a la extrañeza.<sup>29</sup>

Por otro lado, es preciso observar que, hasta el momento, la discusión en torno a

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 146/170 (subrayado mío).

<sup>28</sup> Este es un punto en el que ha insistido Marion: “La ipseidad se prolonga a sí misma en un estabilidad del sí-mismo, la cual ofrece dos características: por un lado, la estabilidad es prolongada como una auto-constancia, la cual confirma que el cuidado lleva de regreso al sí-mismo consigo y lleva al *Dasein* a la identidad consigo mismo. Por otro lado, la constancia del sí-mismo nos permite no sólo comprender una figura evidentemente metafísica (la ‘supuesta permanencia del sujeto’), sino entenderla desde la perspectiva de la autenticidad. Así, la analítica del *Dasein* redescubre, en una manera que es familiar [...] el avatar metafísico de la subjetividad constitutiva.” Jean-Luc Marion, “The final appeal of the subject”, en Critchley y Dews (eds.), *op. Cit.*, p. 90.

<sup>29</sup> Por eso en los escritos posteriores a la “década fenomenológica” Heidegger abre la cuestión del ser desde fuera del sujeto, una llamada que el *Dasein* ya no controla, en el postfacio a *¿Qué es metafísica?* y en la *Carta sobre el humanismo* denomina a esa llamada *Anspruch des Sein* Pero con lo anterior no se ha enterrado el problema del sujeto, pues queda pendiente el tema: ¿cómo puedo escuchar la llamada?

la transparencia del *Dasein* en la ipseidad no ha tocado la cuestión del otro, pero ahora es tiempo de mostrar cómo la ausencia de extrañeza para consigo mismo determina el modo de aparecer de los otros. En este punto, se sugerirá que la ontología hermenéutica admite, e incluso necesita, la presencia del *otro*, pero es incapaz de darle cabida a la irrupción de lo *extraño*.

Si se piensa que la inclusión de la temática general del otro decide la aptitud de un modelo filosófico para tratar problemas concernientes a la filosofía práctica, sin lugar a dudas la ontología hermenéutica presentada en *Ser y tiempo* pasa satisfactoriamente la prueba. En primer lugar, Heidegger, tomando en consideración los análisis de la facticidad, reconoce el carácter ilusorio de suponer que la constitución de sentido se debe por entero a un sujeto solitario: “La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no ‘hay’ inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da de forma inmediata un yo aislado sin los otros.”<sup>30</sup> En segundo, esa relación es constitutiva de la génesis de sentido porque la trascendencia misma del *Dasein*, tanto en su origen como en sus modos de desplegarse, se entretiene de manera inexorable con el entramado de relaciones sociales: “Esta coexistencia de los otros queda intramundantemente abierta para un *Dasein* y así también para los coexistentes, tan sólo porque el *Dasein* es en sí mismo esencialmente coestar [*Mitsein*] el-estar-en-el-mundo del *Dasein* está esencialmente constituido por el coestar [...] El coestar determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro

---

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 116/141.

que esté fácticamente ahí”<sup>31</sup>. Podría decirse que si bien el acceso al sentido del ser supone necesariamente hacerme cargo del ser que es en cada caso mío, la individuación del *Dasein* reposa sobre un entramado de relaciones intersubjetivas que condicionan lo que cuenta como posibilidades. Más aún, en tercer lugar, los otros no se le presentan al *Dasein* como meros instrumentos mediante los cuales la trascendencia se abre hacia nuevas posibilidades, sino que puede reconocerlos como otros *Dasein* libres y autónomos para asumir su propia existencia. A ese modo de reconocer la coexistencia Heidegger lo denomina «solicitud» (*Fürsorge*): “El ente en relación al cual el *Dasein* se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un *Dasein*. De este ente no es posible ‘ocuparse’, sino que es objeto de *solicitud*.”<sup>32</sup> Como algunos sugieren<sup>33</sup>, La presencia de la *Fürsorge* invoca, en el corazón mismo de la ontología fundamental, un momento inequívocamente ético, en la medida que apunta, de manera anterior a la validación de principios de justicia intersubjetivamente válidos, a un reconocimiento moral en el cual los otros aparecen como co-constituyentes de mi propio ser.

Sin embargo conviene no apresurarse a derivar consecuencias éticas de la ontología hermenéutica de Heidegger, pues es preciso recordar que la inclusión de los temas de la coexistencia (*Mitsein*) y la solicitud (*Fürsorge*) se atiene por entero a un proyecto ontológico regido, no sólo por el ideal de la transparencia (que no de la

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 120/145.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 121/146.

<sup>33</sup> Al menos ese es el objetivo confeso de Frederick Olafson, en su libro *Heidegger and the grounds of ethics. A study of Mitsein* (Cambridge University Press 1998).

autofundamentación o de la autoconstitución), sino también por la convicción metodológica de la necesidad de elevarse por encima de las particularidades ópticas en dirección del horizonte originario. Bajo tal perspectiva, vale afirmar que los análisis heideggerianos de la coexistencia y la solicitud tienen que considerarse desde una perspectiva eidética, la cual renuncia expresamente a discutir en términos de filosofía práctica los encuentros concretos con la pluralidad de sujetos singulares: “El coestar y la facticidad del convivir no se funda por consiguiente, en un encontrarse juntos de varios sujetos.”<sup>34</sup> Al introducir esta acotación, Heidegger se deslinda por completo de cualquier discusión en torno al carácter concreto de la facticidad de la coexistencia.<sup>35</sup>

Esto significa que el modelo de intencionalidad que proporciona la ontología de Heidegger tiene cabida para el «otro» (*der andere*), pero no para el «extraño» (*das Fremde*). Como observa Steinbock con agudeza<sup>36</sup>, mientras el primer término posee una función numérica para referirse a un elemento adicional, o a otra unidad que se incorpora a una serie, el último término designa aquello que no pertenece a otra cosa y que resulta totalmente no familiar. Ahora bien, más allá de tratarse de una simple digresión epistemológica, la importancia de la distinción radica en el carácter técnico que posee dentro del vocabulario fenomenológico: cuando Husserl se refiere a la conciencia que tenemos de los otros, así como a las vivencias que adscribimos a otros,

---

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 120-121/146.

<sup>35</sup> Para una discusión detallada de porqué el tema de la coexistencia no es nunca una teoría de la intersubjetividad, sino un momento en el desenvolvimiento de la ontología fundamental, véase Michael Theunissen, *The other*, MIT Press, 1986, pp. 174-180.

<sup>36</sup> Anthony Steinbock, *Home and beyond, Generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, 2000, pp. 57-60.



siempre recurre al término “*der andere*”, pero cuando hace mención de la extrañeza o inaccesibilidad del otro invariablemente utiliza la expresión “*das Fremde*”.<sup>37</sup> Lo notorio es que en el texto de *Ser y tiempo* el otro con quien coexiste el *Dasein* es en toda ocasión “*der andere*”, nunca el «extraño» (*das Fremde*), lo cual no es casual, si se toma en cuenta la manera en la cual el concepto horizontal de intencionalidad terminaba por ser un movimiento circular en el cual el *Dasein* alcanza la plena transparencia respecto a sí mismo, y también respecto a los otros.

*b) La repetición gadameriana del modelo heideggeriano*

Se objetará con prontitud que una lectura minuciosa de los pasajes en los cuales Gadamer explica los detalles de su relación con el pensamiento de Heidegger demuestra su distanciamiento de este último en lo concerniente a la elección del *Dasein* como punto de partida de la investigación ontológica.<sup>38</sup> La reticencia gadameriana se debe a que, si bien el mundo no es puesto por la conciencia, en la apertura de sentido termina por tener más peso la actividad proyectiva y des-veladora del *Dasein* que la fenomenalidad previa que nunca se hace manifiesta en la aparición del fenómeno. En contraste, a juicio de Gadamer, la analítica del *Dasein* habría de enfatizar el «ahí» (*Da*) en lugar del «ser» (*sein*): “Para el replanteamiento de la cuestión del ser era el ‘ahí’ de la existencia humana, el *Da* del *Dasein*, lo que era realmente importante, no la prioridad

---

<sup>37</sup> Esta característica se pone de manifiesto especialmente en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* (semestre de invierno 1910-1911). Así, cuando Husserl se refiere a la empatía (§ 38), mediante la cual se alcanza la idea de muchos otros fenomenológicos, emplea el término “*der andere*”. Pero cuando se refiere a la corporalidad del otro (anexo XXVIII al § 39), en la cual soy incapaz de situarme o acceder, utiliza el término “*das fremde*”. E. Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Universidad, Madrid, 1994.

<sup>38</sup> H.-G. Gadamer, GW 1, p. 268/ VM, p. 329 (cursivas mías).

del ser del *Dasein*.<sup>39</sup> Con base en los argumentos gadamerianos para prescindir del *Dasein* en su propia ontología hermenéutica, podría presumirse que las objeciones dirigidas contra Heidegger en el apartado previo no afectan a la hermenéutica filosófica. No obstante, una lectura centrada en el modo de proceder *global* de la obra de Gadamer es capaz de mostrar cómo la estructura de *Verdad y método* se construye sobre los lineamientos básicos de la ontología heideggeriana. Es cierto, Gadamer se deslinda de la analítica del *Dasein*, pero su ausencia no debe considerarse un signo de la ruptura con su maestro; pues, como el propio Heidegger recuerda, el *Dasein* “debe entenderse solamente como un *índice formal* [*formale Anzeige*]”,<sup>40</sup> no como un concepto que encierre dentro de sí las respuestas a la preguntas de la ontología. En esa medida, Gadamer emplea *otros* fenómenos a manera de indicaciones formales, pero, como se describirá, éstas repiten el mismo esquema presente en la ontología de Heidegger: el apego a un concepto horizontal de intencionalidad que termina por resolverse en un movimiento circular, regido por el ideal de la plena autotransparencia, en el cual la extrañeza respecto a sí mismo y a los otros se desvanece.

Esto se muestra, en primer lugar, en la manera en la cual Gadamer, procediendo del mismo modo que Heidegger, elige como punto de partida de su ontología hermenéutica el cuestionamiento del modo de ser de fenómenos concretos. Por ejemplo, cuando hace del juego el hilo conductor de la explicación ontológica, es notorio el

---

<sup>39</sup> H.-G. Gadamer, *Heidegger's ways*, p. 127.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 116/141.

paralelismo con la analítica existencial heideggeriana en lo que toca al modo de cuestionar al fenómeno; así como ocurría con el *Dasein*, lo que le interesa a Gadamer no son constantes antropológicas o psicológicas: “Cuando hablamos del juego en el contexto de la experiencia del arte, no nos referimos con él al comportamiento ni al estado de ánimo del que crea o del que disfruta, y menos aún a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el juego, *sino al modo de ser de la propia obra de arte.*”<sup>41</sup> De nueva cuenta, el modo de ser de la intencionalidad sólo puede atisbarse desde las indicaciones proporcionadas por fenómenos concretos; éstos apuntan más allá de los límites de su presencia empírica o semántica, en dirección del horizonte que abre la posibilidad de la comprensión. Así ocurre también con la palabra. Como se explicó anteriormente, a juicio de Gadamer, ésta no es primordialmente un conjunto de «trazos y ruidos» sobre los cuales se proyecta la significación —a lo cual Gadamer denomina «enunciado», sino que, desde el punto de vista ontológico, es ante todo la «palabra diciente», pues conlleva una idealidad de sentido independiente de las intenciones explícitas del autor o del hablante: “La palabra auténtica —la palabra en cuanto palabra verdadera— será determinada más bien a partir del ser, como la palabra en la que acontece la verdad.”<sup>42</sup> Esta última declaración no significa que la palabra *por sí misma* —en el sentido del concepto griego del *χάζ αυτο*<sup>43</sup>— sea verdadera. Más bien, quiere

---

<sup>41</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 143.

<sup>42</sup> H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, p. 20.

<sup>43</sup> El término «*χάζ αυτο*» significa lo que es en sí independientemente de lo que uno quiere. Gadamer, con el propósito de distinguirlo del «ser en sí» perteneciente al ideal de la objetividad pura, lo explica del siguiente modo: “se refiere básicamente a la diferencia ontológica entre lo que es un ente por su sustancia y su esencia y aquello que puede ser en él y que es cambiante. Lo que pertenece a la esencia permanente

decir que la inteligibilidad de la palabra apunta a una condición de posibilidad: la previa apertura de sentido, la cual trasciende todo intento de reificarla en un conjunto de enunciados, de facultades cognitivas o de prácticas sociales, y respecto a la cual, no obstante, ya siempre es partícipe. Este acontecer de la verdad, concebido en términos de tradición, del cual derivan las distintas modalidades de la comprensión (como la palabra o el juego), es la «intencionalidad anónima», el campo de génesis del sentido, al que se dirige la ontología hermenéutica.

En segundo lugar, ¿dónde queda la persona concreta en este esclarecimiento de las condiciones “por encima de nuestro querer y hacer” en las cuales acontece la comprensión? Sería tentador decir que la singularidad de la persona concreta termina por disolverse en el acontecer de la tradición. Sin embargo, para que ocurriera así, primero sería necesario que la persona concreta irrumpiera en el círculo hermenéutico, su disolución vendría después. Ésta, empero, no aparece ahí; y, por ende, la extrañeza también está ausente.

Esta situación se advierte al examinar la manera en la cual Gadamer describe la experiencia de la tradición, en particular cuando la equipara a la experiencia del «tú»:

“La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto

---

de un ente es conocible también en un sentido pregnante, esto es, detenta siempre una correspondencia previa con el espíritu humano.” H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 540.

sino que se comporta respecto a objetos. Pero esto no debe malinterpretarse como si en la tradición lo que en ella accede a la experiencia se comprendiese como la opinión de otro que es a la vez un tú. Por el contrario, estamos convencidos de que la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú [...]

Es claro que la *experiencia del tú* tiene que ser algo específico por el hecho de que el tú no es un objeto sino que él mismo se comporta respecto a uno.”<sup>44</sup>

El primer punto a notar puede introducirse mediante la siguiente pregunta: «¿Quién tiene la experiencia *hermenéutica*?» No se trata ni del “yo” ni del “tú” concretos, pues ésta necesita cribar los elementos singulares que distorsionan la “comprensión de la tradición”, entre los cuales se incluye la manifestación vital de la persona. Se sugerirá que el texto recién citado, así como otros textos gadamerianos que hacen referencia crítica al psicologismo presente en la hermenéutica de Dilthey, se circunscribe a “la manifestación vital *de un tú*”, sin introducir acotación alguna que deje de lado al sujeto de la experiencia. Sin embargo, ¿desde qué almena podrían reclamar *las manifestaciones vitales del yo* privilegios sobre las manifestaciones vitales del tú? Más bien, desde el punto de vista de la comprensión de la experiencia hermenéutica, el “yo” y el “tú”, en tanto personas concretas no tienen cabida, pues lo que a ésta le atañe es “un

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 434.

contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú.” Desde luego, sólo una persona singular puede tener la experiencia de uno de los interiores holandeses de Miró o de ser interpelada por un conciudadano en la plaza pública, pero en ninguno de los dos casos se encuentra la experiencia a la que apela la hermenéutica filosófica. A su juicio, atenerse a las manifestaciones vitales de aquellas experiencias conduciría irrevocablemente a los estados de ánimo que provoca la obra de Miró en el espectador o a la pertinencia de la interpelación en el foro; con lo cual quedaría vedado el acceso al ámbito propiamente hermenéutico: la pertenencia a un proceso de transmisión de sentido que condiciona de antemano la inteligibilidad de las acciones particulares. En esta circunstancia, haciendo eco de una sugerente hipótesis de Pavlos Kontos<sup>45</sup>, cabría decir que las constantes menciones del “yo” y el “tú” en la hermenéutica filosófica poseen una acepción estrictamente eidética; es decir, se les trata como variaciones posibles (“el conocimiento de gentes”, “la referencia dialéctica a sí mismo” “el reconocimiento de la alteridad”) dentro de la esencia universal de la comprensión, y mediante las cuales ésta se hace más inteligible.

Pero la pregunta permanece en el aire: «¿Quién tiene la experiencia *hermenéutica*?» La hipótesis que se aventura a continuación tratará de mostrar cómo la marginación de la persona concreta del panorama de la hermenéutica filosófica hace de ésta un movimiento circular exento de toda extrañeza: *quién tiene la experiencia*

---

<sup>45</sup> Pavlos Kontos, “L’impasse de l’intersubjectivité chez Gadamer”, en Gens, Kontos, Rodrigo (eds.), *Gadamer et les grecs*, Vrin, París, 2004, pp. 56-57.

*hermenéutica es la tradición.* La tradición es a la vez el objeto y el sujeto de la experiencia hermenéutica. A primera vista, tal afirmación puede parecer un despropósito descomunal, pues insinúa la presencia de una metafísica pre-crítica en la cual la tradición desempeña el papel de un sujeto substancial que utiliza las experiencias de los seres humanos como espejo (*speculum*) de su reflexión a fin de poder entrar en relación consigo mismo. Para evitar este tipo de confusiones hay que introducir algunos matices necesarios.

Es cierto, Gadamer no tiene en mente una metafísica de corte substancialista, pero su ontología sí se propone expresamente plantearse la cuestión de la unidad del ser: “La filosofía tiene que ver con el todo. Pero ese todo no es meramente, como sí ocurre con cualquier otro todo, el todo conformado por cada una de las partes. En tanto todo, es una idea que trasciende toda posibilidad finita de conocimiento, y, por ende, no puede conocerse de manera científica.”<sup>46</sup> En esa medida, la hermenéutica filosófica conduce “a toda la dimensión del problema de la metafísica clásica”<sup>47</sup>, aunque no discurre por el sendero que Heidegger identificó con la metafísica de «la época de la imagen del mundo», sino con la metafísica de la *pertenencia* que se encuentra en la base del pensamiento antiguo:

“Lo que es, es por esencia verdad; es decir, está presente en el presente de un espíritu infinito, y sólo por esto le es posible al pensamiento humano y finito conocer lo que es. En consecuencia, aquí no se parte del concepto de un

---

<sup>46</sup> H.-G. Gadamer, *Reason in the age of science*, p. 1.

<sup>47</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 551/GW1, 464.

sujeto que lo sea para sí y que convierta todo lo demás en objetos. Al contrario, en Platón el ser del «alma», se determina por su participación en el ser verdadero, esto es, porque pertenece a la misma esfera de la esencia a la que pertenece la idea.”<sup>48</sup>

Así pues, Gadamer se vale de la noción horizontal de intencionalidad precisamente porque en ella se hace patente esta pertenencia del “pensamiento humano y finito” a una apertura de sentido que excede, a la par que condiciona, las facultades cognitivas y prácticas de este último.<sup>49</sup> La ontología es posible únicamente porque el modo de ser de los comportamientos intencionales pertenecen desde un principio al «todo» y apuntan hacia él. Aquí se advierte ya una razón por la cual el «quién» de la experiencia es la tradición: si los sujetos pertenecen al acontecer de la tradición, ésta no se les puede presentar como algo externo que deba subsumirse bajo categorías. Por el contrario, son ellos mismos quienes se percatan de su inserción en un proceso que los rebasa y que, considerado como un todo, es un movimiento que no depende de las intenciones de los sujetos, ni se resuelve en ellos, sino que se trata del movimiento del horizonte del ser — concebido en términos de tradición— sobre sí mismo. En ese aspecto se afirma que la tradición es a la vez el objeto y el sujeto de la experiencia hermenéutica, y se sugerirá que, a fin de cuentas, ese proceso es un movimiento circular cerrado a la irrupción de la extrañeza.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 549/ GW1, 462.

<sup>49</sup> Esta opinión es compartida por Deniau, aunque él la piensa desde el plano de la pregunta: “La pregunta es, pues, un archi-fenómeno —el cual precede a los fenómenos derivados que son la pregunta propia a la experiencia y la pregunta perteneciente al lenguaje— y que, como tal, une la experiencia y el lenguaje, en el lugar mismo de su distinción siempre incoactiva.” Guy Deniau, *Cognitio imaginativa*, p. 325.



¿Cómo puede exponer Gadamer la cuestión del «todo» desde la metafísica de la pertenencia sin recurrir a la metafísica de la substancia o al panteísmo? Mediante la tesis según la cual el ser es «autopresentación» (*Selbstdarstellung*)<sup>50</sup>, se presenta a nuestra comprensión y sólo por ese motivo es inteligible. La idea de autopresentación aparece por primera vez en la primera parte de *Verdad y método*, cuando hace referencia al juego como hilo conductor de la explicación ontológica. En ese punto, Gadamer explica el modo de ser del juego en los siguientes términos: “El juego se limita realmente a representarse. Su modo de ser es la autorrepresentación [*Selbstdarstellung*] El juego es en un sentido muy característico autorrepresentación.”<sup>51</sup> Esto significa que el sentido del juego, así como el sentido del ser, no se constituye por medio de las intenciones volitivas de los jugadores, ni es un objeto privilegiado que soporte cualidades y predicados. Más bien, significa que sólo hay juego en la medida que *alguien lo juega*; existe en tanto expresión activa particular. Es decir, no hay una esencia universal del juego que sea inteligible independientemente de los juegos particulares (sea la “víbora de la mar”, el ajedrez o el fútbol). En contraste, el juego se presenta y se hace comprensible únicamente en estos juegos particulares, los cuales abren *pasivamente* el espacio del juego:

“El juego representa claramente una ordenación en la que el vaivén del movimiento

---

<sup>50</sup> Como señala Carpenter: “*Verdad y método* de Gadamer puede leerse como una extensa meditación del misterio de la expresión y la autopresentación del ser, y su encarnación en el lenguaje como ‘la marca de la finitud humana’. Para Gadamer, la expresión tiene una unidad dialéctica o especulativa.” David Carpenter, “Emanation, incarnation, and the truth-event in Gadamer’s *Truth and Method*”, en Brice Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and truth*, Northwestern University Press, 1994, p. 98.

<sup>51</sup> H.-G. Gadamer. *Verdad y método*, p. 151.

lúdico aparece como por sí mismo. Es parte del juego que este movimiento tenga lugar no sólo sin objetivo ni intención, sino también sin esfuerzo [...] La estructura ordenada 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.”<sup>52</sup>

De tal modo, el juego como hilo conductor de la explicación ontológica proporciona el modelo de un movimiento circular, cerrado en sí mismo y del todo transparente —en el sentido que Heidegger le atribuye al concepto de «transparencia» en *Ser y tiempo*: “la visión que apunta a la existencia en su integridad”<sup>53</sup>— porque los comportamientos intencionales del jugador remiten a un ordenamiento que rebasa cualquier intento de manipulación consciente; a su vez, este ordenamiento no se realiza en un plano trascendente, separado de los jugadores particulares, sino que sólo se manifiesta en las acciones de éstos últimos. Así, se establece un movimiento de vaivén que abarca la totalidad de la experiencia de los jugadores y en el cual los movimientos aparentemente caprichosos y absurdos de éstos se vuelven inteligibles y diáfanos ante la subjetividad del juego: “el verdadero sujeto del juego no es con toda evidencia la subjetividad del que, entre otras actividades, desempeña también la de jugar; el sujeto es más bien el juego mismo.”<sup>54</sup> Este vaivén es exactamente el mismo movimiento que rige el acontecer de la tradición: una continua mediación entre pasado y presente en la cual dos horizontes aparentemente distintos se fusionan como partes de un mismo proceso de transmisión.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 147-148.

<sup>53</sup> Véase nota 28 *supra*.

<sup>54</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 147.

Así como la trascendencia del *Dasein* era, inicialmente, un movimiento de extraversión que terminaba por volver sobre sí misma en la «estabilidad del sí-mismo» (*Selbst-ständigkeit*), la «experiencia del tú» en la hermenéutica de Gadamer es un momento que inicia y se resuelve en la autopresentación del ser y en el cual la particularidad nunca es realmente una extrañeza que interrumpa el vaivén del juego o de la tradición. La particularidad, más bien, es una expresión del ser mediante la cual éste adquiere la transparencia necesaria para conocerse a sí mismo como subjetividad. No es en absoluto azaroso que la discusión sobre la experiencia del tú en *Verdad y método* aparezca en el punto álgido del capítulo concerniente al análisis de la conciencia de los efectos de la historia, en el cual Gadamer comienza por admitir que “la estructura de la reflexividad está dada por principio en toda forma de conciencia. Debe valer, por lo tanto, también para la conciencia de los efectos de la historia.”<sup>55</sup> La admisión de un momento reflexivo en el seno mismo de la experiencia hermenéutica, seguida inmediatamente de una feroz crítica de “las pretensiones metafísicas de la filosofía de la reflexión”, se plantea en un principio como una de tantas paradojas que recorren *Verdad y método*, pero a la luz de una lectura más atenta indica, por un lado, tanto el rechazo gadameriano de aquellas posiciones que pretenden esclarecer la génesis de sentido por medio de la mirada introspectiva de la conciencia individual sobre sí misma; y, por otro, el reconocimiento gadameriano de la necesidad de la autoexpresión, de devenir otro, de alterarse, como momento imprescindible para esclarecer la génesis de sentido. En esta

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 415.

última exigencia radica la tarea hermenéutica de la integración.

Podrá argüirse que se juzga con excesiva dureza a la hermenéutica de Gadamer. ¿Acaso ésta no ha defendido en todos los tonos posibles la finitud originaria de toda experiencia humana? ¿Acaso la finitud no veda el paso a las pretensiones de alcanzar un momento plenamente transparente en el que la totalidad del ser se ofrezca como contenido objetivo a la mirada del pensamiento? Sí, pero la finitud, tal y como la plantea la hermenéutica filosófica, no se opone a la transparencia —retomando el sentido que se le asigna en *Ser y tiempo*—: más aún, la finitud es una condición previa para la transparencia, libre de toda extrañeza. Esto se debe a que la finitud, en el contexto de la obra de Gadamer, se refiere siempre a la finitud del intérprete particular que tiene como tarea la comprensión del sentido del ser. La finitud que irrumpe en la obra de arte, en la conciencia histórica y en el diálogo le muestra al intérprete sus propias limitaciones como punto de constitución del sentido, y le plantean así una interrogante que lo pone en camino hacia el ámbito de lo originario, del ámbito de la génesis de sentido: el vaivén del juego, la mediación pasado y presente, la lógica de pregunta y respuesta. Es éste movimiento sin substrato, y no el quehacer reflexivo de su conciencia individual, la genuina y primordial condición de posibilidad de “todo querer y hacer”. Una conciencia infinita, unitaria, capaz de autofundamentarse reflexivamente —o, mejor, que pretendiera serlo— permanecería ajena al trasfondo originario que la hace posible. Sólo porque somos finitos tenemos la tarea de hacer transparente *el*

*proceso*<sup>56</sup> de integración de los distintos momentos pertenecientes a la comprensión.<sup>57</sup>

En esa medida la extrañeza jamás erosiona la superficie del círculo hermenéutico. En tanto el ser se presenta a sí mismo en momentos finitos, la hermenéutica filosófica es consciente del perentorio encuentro con la otredad. Sin ella la finitud permanecería encerrada en sus propios confines, pues no se percataría del carácter condicionado de la inteligibilidad en la cual se mueve. Así, la otredad es la instancia mediante la cual el horizonte finito del intérprete, el jugador o el hablante se trastoca y lo obliga a ponerse en dirección hacia el vaivén del horizonte de sentido. Bajo tal circunstancia, de manera análoga a como ocurría en Heidegger, los otros no pueden aparecer jamás como personas concretas porque el sentido de su presencia se agota en ser parte de la autoexpresión del ser. Tómese como ejemplo el caso del amigo (*philoí*). A juicio de Gadamer, la opinión del amigo nos muestra el carácter limitado de nuestras propias opiniones, haciéndonos conscientes de nuestra propia finitud. En este punto, no pocos esperarían que Gadamer obtuviera conclusiones de índole normativa acerca de la contingencia de la identidad práctica, pero directamente encamina la interpelación del otro en un sentido ontológico: “A partir del conocimiento de nuestras propias limitaciones, sin embargo, *se sigue inmediatamente* que el otro, el amigo, significa *un*

---

<sup>56</sup> Nótese que se habla de hacer transparente *el proceso*, no la totalidad del ser. Como se había señalado en el capítulo anterior, éste sólo puede ser atisbado por medio de las indicaciones formales, pero sí puede hacerse transparente el proceso mediante el cual opera. Ésta última es la tarea de la ontología hermenéutica.

<sup>57</sup> Podría pensarse que esta transparencia es reclamada por la *reconstrucción*, no por la *integración*. Sin embargo, el problema de Gadamer con el concepto de reconstrucción no es tanto su ideal de transparencia, sino su concepción de lo múltiple como algo separado de la verdad del ser, como un conjunto de momentos muertos que el intérprete tendría que traer de nueva cuenta a la vida.

*exceso de ser* [Zuwachs], la sensación de sí mismo y la riqueza de la vida [...] Por medio del otro, una persona llega a ser una consigo misma. El otro, el amigo, significa mucho para la persona, no porque ésta tenga necesidades o carencias, sino por la búsqueda de su propia *autorealización*. *El otro es como el espejo del autoconocimiento*.<sup>58</sup> Entendiendo autoconocimiento en el sentido heideggeriano del término: “una toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo”<sup>59</sup>; es decir, cuando el otro hace patente mi finitud, puedo elevarme por encima de las pretensiones que equiparaban mi particularidad con la universalidad y preguntarme por mi modo de pertenecer al horizonte originario y universal que hace posible toda comprensión.

Así pues, aunque Gadamer se da cuenta de introducir la temática de la persona concreta, la orientación metodológica de su hermenéutica filosófica opera “más allá de su querer y hacer” y le veda el acceso a los planteamientos concernientes a la singularidad de la persona. Podría decirse que, a pesar de sus intentos por distanciarse de Heidegger en lo tocante al tema de la relación consigo mismo y con los otros, Gadamer se muestra tan capaz como aquél al momento de pensar los límites de la fenomenología, en particular al poner de manifiesto los límites que el fenómeno dialógico impone sobre las pretensiones constitutivas de la conciencia individual pero no puede pensar su ruptura, en tanto la intencionalidad siempre se encuentra remitida a

---

<sup>58</sup> H.-G. Gadamer, *Hermeneutics, religion, and ethics*, pp. 137 y 138 (cursivas mías).

<sup>59</sup> Véase nota 28 *supra*.

un momento originario más allá de la persona concreta.<sup>60</sup>

### **Pasividad y Materialidad: de la Linguisticidad a la Sensibilidad**

Con lo mencionado anteriormente no se pretende sugerir que la hermenéutica de Gadamer sea “totalitaria” (por mencionar un adjetivo extremo), ni que propicie prácticas normativas que impidan el reconocimiento del otro. Simplemente se trató de sentar las bases para señalar que, a pesar de la disposición gadameriana a enfrentar el tema del reconocimiento del otro, especialmente en su obra tardía,<sup>61</sup> y motivado sin lugar a dudas por el carácter concreto de la relación dialógica entre personas, no es suficiente para pensar la relación con el otro a partir de la sensibilidad del sujeto singular porque el modelo de intencionalidad del cual abreva permanece encerrado en el círculo de la autopresentación del ser.

¿Pero cabría pensar de otro modo, ya no sólo la subjetividad y su relación con el otro, sino el pensar en general? ¿Acaso la hermenéutica filosófica no ha presentado ya de manera exhaustiva las condiciones de posibilidad de todo sentido, más allá de los cuales se entraría de lleno en los territorios de lo irracional y el absurdo? Si la comprensión de «algo», cualquier cosa, se manifiesta en el medio del lenguaje y participa en el acontecer de la tradición —el cual, si hemos de confiar en lo expuesto anteriormente, no deja lugar para la extrañeza—, entonces todo parece indicar que los

---

<sup>60</sup> François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite*, PUF, París, 2001, p. 22.

<sup>61</sup> Como señala significativamente en un artículo de 1992: “[...] me parece que mis ensayos han sido esbozados teniendo demasiado presentes los problemas del lenguaje, y demasiado poco el mundo de la vida en que se encuentran tanto la acción como el habla.” H.-G. Gadamer, *Fenomenología del ritual y el lenguaje*, p. 90.

límites del sentido, “el ser que puede ser comprendido”, es incapaz de dar cuenta de la extrañeza. La única opción, si es que hay algo parecido a la extrañeza, sería guardar silencio ante su inefabilidad.

Antes de callar, empero, podría hablarse un poco más. En particular, se esbozará brevemente, a manera de conclusión, la hipótesis según la cual las acotaciones de Gadamer respecto que apuntan al carácter concreto de la subjetividad sí exigen un cambio de posición, *pero dentro del propio movimiento fenomenológico*. Es decir, la cuestión no es «¿lingüística o subjetividad?», «sentido o absurdo», sino que aún hay espacio para la pregunta: «¿cuál es el sentido de la alteridad una vez que nos trasladamos más allá del horizonte de la lingüística?» Es decir, dentro del método fenomenológico es posible exceder la intencionalidad sin disolverla en una estructura distinta a ella misma y sin derivarla de algo más originario mediante un análisis de su borde interno. Esto significa encontrar dentro de la intencionalidad un instante que escapa a su capacidad constitutiva y que no puede ser integrado; en otras palabras: la intencionalidad sería incapaz de hacer transparente su propio origen. De ser así, se abriría una posibilidad para pensar la «*alterité à soi*» que la hermenéutica gadameriana contempla, pero no alcanza; pues la extrañeza estaría en el núcleo mismo de la subjetividad, y no en un horizonte en el cual situarse por medio de la progresiva autoconciencia de la finitud. De tal modo, una subjetividad extraña respecto a sí misma *podría* habérselas con el otro sin reducirlo “a una confirmación de mi propia



autocomprensión”<sup>62</sup>, y no tanto porque la interpelación del otro ponga de manifiesto la formación plural e intersubjetiva de la identidad, sino porque una subjetividad incapaz de reconstruir el proceso que la ha llevado a ser lo que es *puede* considerar al otro como una singularidad cuyo sentido no se circunscribe a ningún horizonte previo, aunque el otro no le proporcione un ápice de autocomprensión.

Contrario a lo que podría suponerse, Gadamer siempre consideró la relación con Levinas como un asunto delicado (aunque siempre postergado)<sup>63</sup>, precisamente porque la permanente insistencia de este último en la primacía de la relación ética respecto a toda ontología, una relación caracterizada por la alteridad y la asimetría, le muestra a Gadamer que la comprensión, en la medida que pretende para sí un estatuto ontológico, no puede hacer caso omiso a las sospechas que la acusan de ser un proceso de apropiación en el que se elimina la diferencia del otro<sup>64</sup>; como Gadamer reconoce de manera expresa:

“Con ello llegamos al problema central que acompaña a todo esfuerzo

hermenéutico [...] Se puede formular de la siguiente manera: a pesar de todo

---

<sup>62</sup> H.-G. Gadamer, *Hermeneutics, religion, and ethics*, p. 139.

<sup>63</sup> Hay pocos testimonios de la relación directa entre Gadamer y Levinas y sus encuentros fueron aislados y esporádicos. No obstante, en su excelente obra biográfica, Grondin relata que en 1976, cuando un instituto italiano se dirigió a Gadamer para obtener participantes para un simposio sobre el legado de Heidegger, la primera elección de Gadamer siempre fue Levinas: “En lo que se refiere a los participantes franceses, yo daría decididamente preferencia a Levinas. El es un hombre con una participación muy originaria”, Carta de Gadamer a Horst Kungler, citada por Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, p. 428, n.33. Sólo se encontrarían personalmente en 1983, con motivo de las Conversaciones de Castelgandolfo, organizadas por el Instituto para las Ciencias del Hombre, de Viena; al respecto véase la obra de Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Flammarion, París, 1984, pp. 298-299.

<sup>64</sup> El reconocimiento explícito de Gadamer a la importancia de los argumentos de Levinas salió a la luz en la polémica del primero con Derrida: “Now Derrida would object by saying that understanding always turn into appropriation and so involves a covering-up of otherness. Levinas, too, values this argument highly, so it is definitely an observation that one cannot dismiss”, H.-G. Gadamer, “Hermeneutics and logocentrism”, en Palmer y Michelfelder, *Dialogue and deconstruction. The Gadamer-Derrida encounter*, SUNY, Albany, 1989, p. 119.

esfuerzo por reconocer la otredad como otredad, al otro como otro [...] ¿no concede demasiada importancia la hermenéutica a la comunicación y el acuerdo? [...] De Levinas se puede aprender hasta qué punto es serio este reproche, también para aquel que no se decanta por una opción política sino que se limita a intentar definir y definirse pensando y queriendo decir aquello que es.”<sup>65</sup>

En el pensamiento de Levinas se encuentra una descripción de la génesis de sentido que no sólo no excluye a la extrañeza, sino que apunta directamente hacia ella moviéndose por entero en el terreno de la subjetividad concreta y sensible. En este punto conviene introducir una precisión metodológica del presente trabajo, pues las escasas comparaciones entre las obras de Gadamer y Levinas tienden a contrastarlas como si se trataran de esquemas alternativos de teoría ética, o como si se tratara de una contraposición entre una ontología (Gadamer) y una ética (Levinas)<sup>66</sup>. En cambio, la presente tesis optará por contrastarlos con base en sus respectivos modelos de intencionalidad. Por un lado, la hermenéutica de Gadamer concibe a ésta como un momento derivado a partir de un horizonte más originario y desempeña el papel de indicación formal para comprender de manera transparente su estructura y modo de operación. Por otro, Levinas entiende la intencionalidad de manera “vertical”, en tanto

---

<sup>65</sup> H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, pp. 78-79.

<sup>66</sup> El principal ejemplo de esta tendencia podría encontrarse en la afirmación de Kemp: “El conflicto parece ser insuperable. La filosofía de la ética piensa que la existencia sólo es comprensible frente al otro, fuera de todo relato que presuponga que la vida humana se adapta al mismo orden narrativo y excluye lo totalmente otro; la filosofía de la hermenéutica sostiene que la existencia sólo puede comprenderse y desarrollarse si el hombre vive a la luz del lenguaje narrativo, elemento que también le ligaría al otro.” Peter Kemp, “Le conflit entre l’herméneutique et l’éthique”, *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 1, 1986, p. 127.

remite a un acontecimiento inherente a la génesis de la propia subjetividad, pero que no entra jamás en el horizonte de comprensión mediante el cual ésta se orienta en el mundo.

En términos generales Levinas comparte con Gadamer la crítica al primado que el pensamiento filosófico moderno le concede a la subjetividad como instancia autorreflexiva y autofundante que constituye el sentido del mundo por medio de los actos de la conciencia. Comparte, además, la convicción fenomenológica posthusserliana acorde a la cual no sólo es sesgado afirmar que todas las relaciones de sentido son constituidas mediante actos reflexivos, sino que tal pretensión permanece por entero ciega a la presencia de relaciones de sentido *pasivas*, las cuales posibilitan los comportamientos del sujeto consciente sin que éste sea capaz de producirlos reflexivamente. Más allá de las coincidencias incidentales en la aparición de términos como «diálogo» o «alteridad» en los textos de ambos filósofos, puede sostenerse que en ningún otro punto se aproximan más los pensamientos de Gadamer y Levinas como en el momento en el cual aquél trae a colación los términos de «síntesis pasiva» y las «intencionalidades anónimas» para explicar porqué la experiencia hermenéutica no equivale a la legitimación dogmática de las costumbres de una comunidad histórica. La razón de este acercamiento se debe a la orientación fenomenológica que estos conceptos le imprimen a la hermenéutica filosófica; es decir, Gadamer nos recuerda que su discusión primordial concierne básicamente a la génesis de sentido, al hecho de que la

intencionalidad teórica presupone de manera no-consciente su pertenencia a horizontes de sentido, ignotos a la mirada del sujeto trascendental. Desde tal perspectiva, la tarea de la hermenéutica filosófica consiste en una *anámnesis*, una rememoración de los horizontes que pasivamente han formado la comprensión de los sujetos finitos. Así, hay buenas razones para suponer que cuando Gadamer señala que la hermenéutica consiste en “dejar que lo que parece lejano y alienado hable de nuevo”<sup>67</sup>, no se refiere (al menos no directamente) a una proclama ética para incluir a los excluidos de una comunidad, sino que tiene en mente el esclarecimiento del horizonte de la tradición, así como de la manera en la cual nosotros, en tanto intérpretes, pertenecemos a ese vaivén de transmisión de sentido.

Y aquí aparece el punto en el cual la hermenéutica de Gadamer y el pensamiento de Levinas se tocan, para inmediatamente después separarse. Se aproximan en la medida que este último también concibe la tarea fenomenológica como una remisión a los «horizontes insospechados» en los cuales se genera el sentido:

“Nuestros análisis reivindican el espíritu de la filosofía husserliana, cuya letra ha sido llamada a nuestra época de la fenomenología permanente devuelta a su rango de método de toda filosofía. Nuestra presentación de las nociones no procede ni por su descomposición lógica ni por su descripción dialéctica. Permanece fiel al análisis intencional en la medida en que éste significa la restitución de la nociones al horizonte de su aparecer, horizonte

---

<sup>67</sup> H.-G. Gadamer, “Practical philosophy as a model of the human sciences”, citado por R. Bernstein, *Perfiles filosóficos*, p. 115.

desconocido, olvidado o desplazado en la ostentación del objeto, en su  
noción, en la mirada absorbida exclusivamente por la noción.”<sup>68</sup>

Así como Gadamer, Levinas entiende la fenomenología principalmente como un método que debe reconducir a lo concreto, entendido como el ámbito de la génesis de sentido, por medio del apego a la intuición. No obstante, valdría sugerir que el apego levinasiano al método fenomenológico es más ortodoxo (más husserliano, si se quiere) que el de Gadamer. Esto puede advertirse si se examina la manera en la cual Gadamer lleva a cabo la reconducción de los fenómenos al horizonte de su manifestación; se notará que esta labor se describe casi siempre como una estructura dialéctica (el juego o el diálogo) en la cual libre juego de las interpretaciones pone en marcha la negatividad de la experiencia; pues a lo largo de ella las expectativas iniciales son defraudadas, con lo cual pone de manifiesto la finitud de los “*presuntos «horizontes para sí mismos»*”<sup>69</sup> y despeja el camino para la fusión de horizontes.

Levinas, en cambio, recurre explícitamente a la noción fenomenológica de «reducción», a la cual describe en los siguientes términos: “Tal es la revolución de la Reducción fenomenológica, una revolución permanente. La Reducción reanima o reactiva esta vida olvidada o debilitada por el saber [...] La reducción trascendental no sería, pues, un simple repliegue sobre la certeza del *cogito* [...] sino la aparición de un sentido *a pesar de* lo inacabado del saber.”<sup>70</sup> Hasta aquí el proceder levinasiano parece

---

<sup>68</sup> Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 264.

<sup>69</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 377.

<sup>70</sup> E. Levinas, *Entre nosotros*, Pre-Textos, Valencia, 1993, pp. 107-108.

emplear un vocabulario más técnico, pero cuyos resultados no prometen diferir sustancialmente de las conclusiones de la hermenéutica filosófica ¿Acaso la idea de reducción como una empresa que “reanima o reactiva esta vida olvidada o debilitada por el saber” no es notoriamente paralela con la tarea hermética de “dejar que lo que parece lejano y alienado hable de nuevo”? Formalmente, sí; lo que emparenta a ambas posturas es la convicción fenomenológica común de la necesidad de recuperar las capas de sentido ignoradas por la actitud natural. De ser así, ¿no ha mostrado exhaustivamente Gadamer —y antes que él, Heidegger— que semejante trabajo de reconducción abre un horizonte de comprensión, el cual permite que cualquier «algo» se manifieste *como algo inteligible*? Sí, pero, y aquí emerge el disenso fundamental de Levinas con la ontología hermenéutica, *el horizonte del ser no es la última palabra sobre la génesis de sentido*. Detenerse en él equivale a truncar dogmáticamente la reducción fenomenológica.

¿Hay sentido más allá del horizonte del ser? Si hemos de confiar en la tesis hermenéutica de que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, tendría que responderse con una negativa rotunda; de lo contrario tendría que admitirse la peregrina posibilidad de poner en suspenso la inteligibilidad del mundo y, después, describir la génesis de éste desde un punto de vista trascendente. Pues bien, esto último es precisamente lo que pretende hacer Levinas. Para comprender cómo esta postura no es una vuelta a una metafísica pre-crítica o (parafraseando a Quentin Skinner) “una

continuación del judaísmo por otros medios”<sup>71</sup> hay que comportarse hermenéuticamente y arriesgar nuestros prejuicios ante la palabra del otro.

Si bien Levinas nunca discutió directamente con la hermenéutica gadameriana, se percata de un fallo fundamental en cómo ésta lleva a cabo uno de sus compromisos metodológicos básicos. Éste se refiere a la manera en la cual, desde Heidegger, la ontología hermenéutica hace frente a la aporía temática de la fenomenología. Como se recordará, ésta se presentaba una vez que la ontología trataba de poner de manifiesto el espacio de sentido que precede a todo comportamiento teórico, pues ¿cómo es posible elaborar una reflexión acerca de aquello que no sólo precede a toda reflexión, sino que jamás se muestra como objeto? Como se señaló, la respuesta heideggeriana, que Gadamer retoma, consistía en darle un fundamento óntico a la ontología; es decir, emprender el cuestionamiento ontológico a partir de fenómenos concretos y, así, preguntarse por el modo de ser de éstos. Este modo de proceder, que es la columna vertebral de la ontología hermenéutica, es la indicación formal. No obstante su atractivo frente al planteamiento egológico de Husserl, la manera en la cual la ontología hermenéutica realiza la indicación formal trae consigo problemas adicionales para la fenomenología, el primero de los cuales, siguiendo a Fink, podría denominarse “la

---

<sup>71</sup> Respecto a esta tensión entre judaísmo y filosofía, Chalier ofrece una explicación bastante mesuraza: “La escucha del verbo inspirado de los profetas de las palabras alerta, despejadas, de los maestros del Talmud, no contraviene en él [Levinas] a la sabiduría griega. Lo que tal escucha se propone es hacer oír a esta sabiduría principios que ignora, cuando son principios que no conciernen tan sólo al pueblo judío, sino a la humanidad misma del hombre.” Catherine Chalier, *Levinas. La utopía de lo humano*, Riopiedras, Barcelona, 1995, p. 31.

paradoja de la proposición fenomenológica.”<sup>72</sup> Esta paradoja surge al intentar llevar a cabo la reducción fenomenológica, de poner en suspenso la actitud natural y reconducir el mundo al ámbito de su génesis. ¿Cómo puede explicarlo el fenomenólogo? Se responderá con presteza: “Por medio del lenguaje”. Pero justo aquí surge el problema, pues cualquier lenguaje mediante el cual trate de explicarse el fenomenólogo pertenece al mundo de la actitud natural, en el cual es la condición irrebalsable de la objetividad de la experiencia y la intersubjetividad de la comunicación, no al ámbito de lo trascendental que tiene por tarea entregar la reducción. En otras palabras, ¿cómo puede explicarse el origen de la génesis del sentido, el origen del mundo a partir de lo que *ya* aparece en el mundo ?<sup>73</sup> Esta dificultad conduce, a su vez, a “la paradoja lógica de las determinaciones trascendentales”<sup>74</sup>, la cual insiste en que los términos en los cuales se expresa la reducción fenomenológica no pueden basarse en el tipo de relaciones conceptuales que tienen lugar en el mundo, pues eso supondría tratar la génesis de sentido como si fuera una cosa perteneciente al mundo. En otras palabras, el origen del mundo no puede indicarse formalmente mediante términos que atañen a fenómenos mundanos porque dejaría de ser *origen*. Así, al tratar de hacer accesible el sentido del

---

<sup>72</sup> Eugen Fink, *De la phénoménologie*, Minit, París, 1974, pp. 174.

<sup>73</sup> De ahí que la escritura adquiere una importancia vital para la fenomenología, pues no puede dar por sentado que el lenguaje describa fehacientemente el asunto mismo del pensar, debido a que éste último no es un objeto; por ese motivo la fenomenología posthusserliana (y en particular la fenomenología francesa contemporánea) buscarán senderos dentro de la escritura para expresar aquello que precisamente no se muestra. Como señala Depraz: “Si la concepción husserliana del lenguaje permanece en el marco de una lógica trascendentalizada, tributaria de una exigencia clásica (matemática) de univocidad y de una determinación conceptual (substancial) del lenguaje, su puesta en marcha hace aparecer un modo de discursividad que escapa a estas características para revelar una forma propiamente fenomenológica de lenguaje, no necesariamente reflexivo.” Natalie Depraz, *Écrire en phénoménologie*, Encre marine, 1999, p. 59.

<sup>74</sup> E. Fink, *op. Cit.*, pp. 174-175.



ser a partir de determinaciones ópticas (como las que ofrecen la existencia del *Dasein* o el vaivén del diálogo) ya se da por válido precisamente aquello que debe ponerse en suspenso: el mundo de la actitud natural. Desde luego, la pregunta por el modo de ser de los fenómenos concretos puede indicar la inserción de éstos en horizontes que rebasan la intencionalidad explícitamente consciente de los sujetos, pero equiparar estos horizontes con la génesis de sentido es suponer acríticamente que, a pesar de que la finitud humana hace imposible acceder a lo incondicionado, en principio hay una adecuación entre el ser y el pensar.

Esta suposición, que los horizontes expuestos por la hermenéutica son el espacio de sentido, es justamente lo que Levinas desea poner en tela de juicio, su pensamiento “cuestiona que la síntesis del saber, la totalidad del ser abarcada por el *yo trascendental*, la presencia aprehendida en la representación y en el concepto, y la interrogación sobre la semántica de la forma verbal del ser [...] sean las últimas instancias de sentido”<sup>75</sup> A su juicio, la noción horizontal de intencionalidad que emplean tanto Heidegger como Gadamer, al situar el fenómeno y la fenomenalidad como partes de un mismo proceso —lo cual se mantiene a pesar de la diferencia ontológica— tiene como consecuencia que se pierda de vista el carácter originario de la génesis. Ésta sólo puede pensarse al margen de las relaciones ópticas que acontecen en el mundo; es decir, si se la piensa como una «intencionalidad trascendente» que “no tiene la estructura *noesis-noema*”<sup>76</sup>. A

---

<sup>75</sup> E. Levinas, *Entre nosotros*, p. 266.

<sup>76</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 55.

lo largo de su obra esta noción de intencionalidad trascendente recibe el nombre «trascendencia», mediante la cual se refiere a aquella instancia absoluta más allá de los entes y, sobre todo, más allá del horizonte del ser: “Si la trascendencia tiene un sentido, no puede significar otra cosa, por lo que respecta al *acontecimiento del ser* —al *esse*, a la *esencia*— que el hecho de pasar a lo otro que el ser.”<sup>77</sup> Pero un “de otro modo que ser” minuciosamente tallado por el análisis intencional, no se trata del kierkegaardiano salto al absurdo.

¿Cómo podría el pensamiento filosófico aproximarse a la trascendencia? ¿No llevaría esta empresa, tarde o temprano, al reconocimiento del carácter ineludible de las condiciones de la comprensión ya expuestas por la hermenéutica filosófica? El propio Levinas no pasó por alto esta peligrosa posibilidad:

“El enunciado de lo *otro* que el ser —de lo de otro modo que ser— pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa al ser y la nada: precisamente la diferencia de lo *más allá*, la diferencia de la trascendencia. Pero inmediatamente hay que preguntarse si en la fórmula *de otro modo que ser* el adverbio *de otro modo* no se relaciona de modo inevitable con el verbo ser, simplemente eludido en un giro artificialmente elíptico [...] Nuestras lenguas, tejidas alrededor del verbo ser, no sólo reflejarían su indestronable reinado [...] sino que serían la propia púrpura de esta realeza.”<sup>78</sup>

¿Cómo puede Levinas defender la «racionalidad de la trascendencia» sin transigir con la

---

<sup>77</sup> E. Levinas, *De otro modo que ser*, p. 45.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 46.

ontología hermenéutica y sin buscar refugio en las faldas de la ontología? El análisis intencional es la clave para entender el intento de respuesta levinasiano. Comparte con Husserl y Heidegger la convicción de que el análisis intencional no tiene otro punto de partida posible que las vivencias intencionales, de los comportamientos del yo. Si ha de ser inteligible la trascendencia, tiene que serlo a partir del «yo»: “Para que la alteridad se produzca *en el ser* hace falta un «pensamiento» y un Yo [...] No conocemos esta relación [la trascendencia] más que en la medida en que la efectuamos. La alteridad sólo es posible a partir del Yo.”<sup>79</sup> Pero, a diferencia de Husserl, por un lado, Levinas no hace de los actos reflexivos el principio y fin del análisis intencional; y, por otro lado, a diferencia de la ontología hermenéutica, no supone que las vivencias del yo puedan describirse primordialmente como una “intencionalidad sin reserva” que se disemina a lo largo de distintas posibilidades, para después integrarse. En contraste, Levinas pretende hacer hincapié en que antes de ser conciencia absoluta (Husserl), *Dasein* (Heidegger) o conciencia de los efectos de la historia, antes de toda salida de sí misma, la subjetividad ya es un horizonte desgarrado, una inadecuación respecto a sí misma que no sólo no puede corregir ni recuperar, sino que es precisamente esta fractura lo que la erige como subjetividad. Ser sujeto es ser la «*alterité à soi*»:

“La subjetividad está estructurada como *el otro en el Mismo*, pero según un modo distinto al que es propio de la conciencia, ésta es siempre correlativa a un tema, a un presente representado, a un tema colocado delante de mí, a un

---

<sup>79</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 63.

ser que es fenómeno. El modo según el cual la subjetividad se estructura como el Otro en el Mismo difiere del de la conciencia, la cual es siempre conciencia del ser, por indirecta, tenue e inconsistente que resulte esta relación entre la conciencia y su tema.”<sup>80</sup>

Así pues, el “horizonte insospechado” al que se dirige la fenomenología levinasiana, la trascendencia, no se refiere directamente a la otra persona que me interpela, sino que “el otro *en* el Mismo” es la instancia de génesis del sentido que el sujeto no puede constituir ni recuperar. En esa medida, Levinas juzgaría que la ipseidad heideggeriana y la integración gadameriana son aún, a pesar de todos los esfuerzos contrarios, versiones refinadas del idealismo absoluto hegeliano.

Realizar el análisis intencional sin remitir la intencionalidad a un momento exterior más originario, tal es el propósito de Levinas. ¿No significa esta posición un retroceso respecto a la linguisticidad de Gadamer que “se sitúa siempre en un más allá de la subjetividad”<sup>81</sup>? ¿No es una renuencia a admitir la finitud del sujeto? El intento de respuesta a estas preguntas ofrecerá el hilo conductor para señalar de qué modo el análisis intencional de Levinas puede considerarse pertinente para explicar, fenomenológicamente, la singularidad de la persona concreta como condición necesaria para explicar la relación con el otro; singularidad que Gadamer atisba en la *experiencia* hermenéutica, pero que no logra expresar mediante la *disciplina* hermenéutica.

En primer lugar, Levinas no rechaza las acotaciones hermenéuticas acerca del

---

<sup>80</sup> E. Levinas, *De otro modo que ser*, pp. 71-72.

<sup>81</sup> H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 25.

carácter finito y condicionado del sujeto cognoscente. Por el contrario, no vacila en reconocer que el modelo de la subjetividad trascendental, entendida como actividad espontánea e inmanente,<sup>82</sup> no es el punto de origen del sentido porque las categorías y modelos de racionalidad con base en los cuales se clasifican y ordenan los eventos del mundo se encuentran imbricados en una red de prácticas lingüísticas, relaciones de poder y referentes simbólicos que no sólo no han sido constituidos por el sujeto, sino que determinan nuestra autocomprensión de lo que es ser un sujeto. En esa medida Levinas considera que no se puede dar marcha atrás respecto a los señalamientos concernientes a la finitud y carácter derivado del sujeto: “Su verdad primera es de orden metodológico. Expresan cierto estado de investigaciones en las ciencias humanas. Una preocupación de rigor vuelve desconfiados a psicólogos, sociólogos, historiadores y lingüistas frente a un Yo que se escucha y se palpa, pero sigue estando sin defensa contra las ilusiones de su clase y los fantasmas de su neurosis latente.”<sup>83</sup>

Sin embargo, en segundo lugar, Levinas acota que semejantes señalamientos efectivamente ponen en jaque un modelo de subjetividad construido a partir de la noción de identidad, como coincidencia consigo misma que funda todo sentido. En esa medida, no cabe explicar, por ejemplo, los cambios en las relaciones de producción, las

---

<sup>82</sup> La espontaneidad significa que la constitución de las condiciones normativas —en el sentido de atenuadas a reglas— de todo discurso científico y moral es una autodeterminación de la subjetividad, la cual no puede explicarse con base en determinaciones físicas, psicológicas o sociológicas. La inmanencia va de la mano con la espontaneidad, pues si toda determinación es resultado de la articulación espontánea de la razón entonces toda referencia significativa respecto al mundo es en realidad una relación de la conciencia consigo misma. En toda relación con el mundo la conciencia busca su propia satisfacción; es decir, aunque la conciencia parezca estar afectada por algo ajeno a ella (por ejemplo, cuando la sensibilidad es afectada por un objeto) a fin de cuentas ella es capaz de poner de manifiesto las categorías que intervienen necesariamente en el modo de aparecer del objeto.

<sup>83</sup> E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974, p. 112.

políticas del lenguaje o las transiciones a la democracia con base en la actividad consciente de los sujetos, debido a que los acontecimientos recién mencionados dependen de estructuras lingüísticas o relaciones de poder que sobrepasan la capacidad reflexiva de los sujetos. Pero, insiste Levinas, su verdad es *de orden metodológico*, ofrece una guía útil para las ciencias sociales, mas no puede ser considerada por el fenomenólogo como el anuncio definitivo de la muerte del sujeto, pues, en lo concerniente a la subjetividad, los señalamientos en torno a la finitud y al incosciente nada dicen acerca de cómo se da la vivencia concreta de ser un sujeto. Ésta, a juicio de Levinas, consiste en ser apertura, pero no apertura al horizonte del ser, sino apertura a la sensibilidad:

“Todo lo humano es exterior, dicen las ciencias humanas. Todo es exterior o todo en mí está abierto. ¿Es cierto que en esta exposición a todos los vientos, la subjetividad se pierde entre las cosas o en la materia? ¿La subjetividad no significa precisamente por su incapacidad de encerrarse en lo interior? La apertura puede, en efecto, entenderse en diversos sentidos [...] La apertura es lo descarnado de la piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel ofrecida, en el ultraje y en la herida, más allá de todo lo que puede mostrarse, más allá de todo lo que, de la esencia del ser, puede exponerse a la comprensión y a la celebración. En la sensibilidad, ‘se pone al descubierto’ [...] la sensibilidad más acá de toda voluntad, de todo acto, de toda declaración, de toda postura —es la vulnerabilidad misma [...]

El Yo, de pie a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad.”<sup>84</sup>

Fragmentos de este tipo le han granjeado a Levinas la admiración de quienes buscan una alternativa a lo que consideran el excesivo formalismo de las ética procedimentalistas de inspiración kantiana y el rechazo de quienes no ven en su obra más que una caduca ética de la compasión.<sup>85</sup> Sin embargo, a mi juicio, ambas posturas se apresuran demasiado al momento de extraer conclusiones normativas de lo que es un análisis fenomenológico. Hasta el momento, la otra persona no ha hecho acto de presencia porque la investigación se ha movido íntegramente en el terreno de la subjetividad, no en el de las relaciones sociales. En esa medida, el de Levinas puede entenderse como “una fenomenología material de la vida subjetiva”<sup>86</sup> o como una reflexión fenomenológica acerca de la función trascendental que desempeñan las modalidades de lo sensible.<sup>87</sup>

De tal modo, cuando Levinas hace de la subjetividad el campo de trabajo del análisis intencional parte de vivencias concretas para preguntarse cuál es el horizonte de sentido al que apuntan: “Para notar esta trascendencia que sostiene la trascendencia de la luz, que confiere al mundo exterior una exterioridad real, es preciso retornar a la situación concreta es preciso retornar a la situación concreta en la que se ofrece la luz en

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 121, 122 y 123.

<sup>85</sup> Esa sería, por ejemplo, la crítica de Ricœur a Levinas: “[En la filosofía de Levinas] el Sí mismo ocupa el lugar del otro sin haberlo decidido ni querido. El a pesar suyo de la condición de rehén significa la extrema pasividad de la conminación. Debería resultar chocante la paradoja de una condición de inhumanidad destinada a expresar la conminación ética”, Paul Ricœur, *De otro modo, Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 20-21.

<sup>86</sup> Simon Critchley, *Ethics, politics, subjectivity*, Verso, San Francisco, 2002, p. 63.

<sup>87</sup> John Drabinski, *Sensibility and singularity. The problem of phenomenology in Levinas*, SUNY, Albany, 2001, p. 127 y ss.

el goce, es decir, a la existencia material.”<sup>88</sup> ¿No es esto lo que hace la indicación formal? ¿No queda atrapado Levinas, si la respuesta a la pregunta anterior es afirmativa, en la «paradoja lógica de las determinaciones trascendentales»?<sup>89</sup> La primera pregunta puede contestarse de manera afirmativa, aunque con importantes matices. Sí, inicialmente el modo de proceder de Levinas puede considerarse una indicación formal: tomar un fenómeno concreto y reconducirlo a su génesis de sentido<sup>90</sup>. No obstante, la de Levinas es una indicación formal, pero que apunta a un exceso<sup>91</sup> de sentido, y más aún, a una ausencia,<sup>92</sup> no a una pertenencia, como sí ocurre con Heidegger y Gadamer.

La diferencia se aprecia al momento de contrastar el modo en el que Gadamer y Levinas emplean la indicación formal en sus respectivos análisis fenomenológicos. Por un lado, Gadamer parte de situaciones concretas que se describen o se resuelven en términos de actividad. Al respecto podrá objetarse que tal afirmación no toma en consideración, por mencionar un ejemplo, el lugar primordial que desempeña la

---

<sup>88</sup> E. Levinas, *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 106.

<sup>89</sup> Como señala un destacado hegeliano: “Si el otro no es una percepción ni un concepto, ni un objeto, ni reductible a la inmanencia de la constitución trascendental pura, ¿cómo puede haber una ontología social o una ontología de la intersubjetividad? ¿Acaso la crítica de Levinas a las ontologías del otro *no es en sí misma una ontología?* [...] Pero, si realmente fuera así, parece que Levinas debiera apropiarse de lo que él rechaza. Así, él no estaría haciendo más que jugar el juego hegeliano de la oposición dialéctica.” Robert R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the other*, SUNY, Albany, pp. 11-12.

<sup>90</sup> Esta dependencia de Levinas respecto a la transformación heideggeriana del método fenomenológico es desarrollada por Manning: “Levinas deja en claro que para él la única manera de explorar el sentido del ser consiste en ofrecer descripciones fenomenológicas de la existencia humana.” Robert J. S. Manning, *Interpreting otherwise than Heidegger*, Duquesne University Press, 1996, p. 30. En el mismo tenor discurre Jaques Rolland: “Podría decirse que la reflexión de Levinas ejerce un movimiento retrógrado sobre la *Gewirfenheit* a manera de descubrir y describir una situación donde la existencia no encuentra en ella una propensión que vaya más allá de la situación impuesta, una situación en la cual el *estar-arrojado* queda paralizado sin ninguna posibilidad de *proyectarse*.” Jaques Rolland, “Surtir de l’être par un nouvelle voie”, en E. Levinas, *De l’évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982, p. 28.

<sup>91</sup> La idea de *exceso* aparece principalmente en el vocabulario de *Totalidad e infinito* (1961) supone que la alteridad radical puede encontrarse en una experiencia que desborda toda capacidad de constitución del sujeto.

<sup>92</sup> En cambio, en *De otro modo que ser* (1974), en la cual admite que la alteridad no puede encontrarse más allá del ser, no busca un exceso, sino que busca al interior del pensamiento una instancia que precede y funda al *logos* que ordena a todas las manifestaciones.



*pregunta* en la hermenéutica gadameriana, pues no procede de la iniciativa del sujeto; más bien, es un padecer que le ocurre a éste al momento de ser interpelado “y que no admite evidentemente ninguna lógica en el sentido de la lógica enunciativa.”<sup>93</sup> Y realmente —es necesario admitirlo— Gadamer en ningún momento se acerca más a Levinas que en su descripción de la pregunta como algo que acaece de ninguna parte y cuya sola irrupción trastoca las esferas de validez vigentes (Gadamer insiste en *Verdad y método*: “El que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado”<sup>94</sup>). Sin embargo, Gadamer no cesa de recordar que la perturbación que introduce la pregunta se subordina al proceso en el cual busca ponerse de manifiesto la pertenencia al acontecer de la tradición: “Es esencial a toda pregunta el que tenga un cierto sentido. Sentido quiere decir, sin embargo, sentido de una orientación [...] En ella está contenida una delimitación implicada por el horizonte de la pregunta. Una pregunta sin horizonte es una pregunta en el vacío.”<sup>95</sup> Así pues, en Gadamer, la situación concreta de la pregunta es el punto de arranque mediante el cual se va más allá de la subjetividad y se indica cómo los contenidos lingüísticos —a pesar de no adscribirse necesariamente a la “lógica enunciativa”— poseen sentido porque su inteligibilidad deriva del movimiento de un horizonte más amplio al que pertenecen.

Por otro lado, a pesar de las distintas estrategias mediante las cuales Levinas pretende tejer un discurso filosófico en torno a la trascendencia, la característica que

---

<sup>93</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 190.

<sup>94</sup> H.-G. Gadamer *Verdad y método*, p. 439.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 439 y 441.

permanece constante en su pensamiento es la de siempre tomar como punto de partida de su análisis intencional situaciones concretas directamente concernientes a la sensibilidad del sujeto: la necesidad y el placer, en *De la evasión* (1935); el cansancio y la pereza en *De la existencia al existente* (1947); el hambre y el *eros*, en *Totalidad e infinito* (1961); la vulnerabilidad de la piel, en *De otro modo que ser* (1974). ¿Cómo saber que tal hincapié en lo sensible es algo más que mera excentricidad existencialista?

Las situaciones recién enlistadas reúnen, a juicio de Levinas, tres características básicas: en primer lugar, en ellas la conciencia reflexiva del sujeto no se coloca a sí misma como principio activo, más bien son algo que el sujeto padece sin que medie ninguna representación de su parte, pues sólo puedo experimentarlas en tanto soy subjetividad sensible (es decir, independientemente de cuáles sean las representaciones que el imaginario social al que pertenezca alguien tenga acerca de qué tipo de comida es más apetitosa, de cómo deba distribuirse el tiempo de ocio o cuáles sean los peligros a los que me exponga, *me da hambre, me canso, me corto*). En segundo lugar, si estas situaciones poseen sentido de manera inmediata, al margen de las determinaciones que posean en las prácticas sociales, es porque su sentido proviene de una intencionalidad *no objetivante*. En tercer lugar, Levinas tratará de mostrar cómo la intencionalidad no objetivante de la sensibilidad no es una derivación menor de la intencionalidad objetivante, ni apunta a la intencionalidad horizontal de la ontología hermenéutica, sino que es el instante originario que condiciona la posibilidad de cualquier forma de

intencionalidad.

En su conjunto, las tres características mencionadas suponen trastocar el modo en el cual la tradición filosófica moderna comprende la noción de sensibilidad; como el momento receptivo de la variedad de datos crudos, inconexos y caóticos que sólo son inteligibles en la medida que pasan por el tamiz de mediaciones categoriales. En cambio, para Levinas, la sensibilidad “no designa la parte de la receptividad en la espontaneidad objetivante”<sup>96</sup>; es decir, lo sensible no es la materia ni la cualidad del objeto percibido, sino que, apoyándose en una distinción husserliana<sup>97</sup>, Levinas señala que la sensibilidad, es una vivencia cuya intencionalidad no se dirige a objeto alguno, ni mucho menos a un horizonte histórico o lingüístico, sino que es inmediatamente vivencia de sí mismo: “El término «vivir» designa la relación pre-reflexiva de un

---

<sup>96</sup> E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1994, p. 118.

<sup>97</sup> En la quinta investigación lógica Husserl señala que mientras el objeto es *percibido*, sólo el contenido es *vivido*: “[...] en el caso de la percepción externa, el momento de color, que constituye un elemento real de una visión concreta (en el sentido fenomenológico del fenómeno perceptivo visual) es un «contenido vivido» «consciente» exactamente como el carácter del percibir y como el total fenómeno preceptivo del objeto coloreado. En cambio, este objeto mismo, aunque es percibido, no es vivido o consciente, ni tampoco, por ende, la coloración percibida en él.” E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, tomo II, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 152-153. En otros textos Husserl reconoce también que las sensaciones son también aspectos de la vivencia que no son actos, no desempeñan un papel activo en la constitución, sino que son contenidos no intencionales que demandan otro modo de acceso. Así, el mismo Husserl parece, a la vez, abrir y cerrar los horizontes que exceden los límites que él mismo le ha impuesto a la fenomenología: Cuando en *Ideas I* Husserl considera el momento hilético de la vida intencional (“[...] la intencionalidad [...] se asemeja a un medio universal que encierra en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se caracterizan como intencionales.” E. Husserl, *Ideas*, § 85, p. 202) admite que dentro de la matriz de intenciones que constituye el campo de la experiencia vivida hay componentes no intencionales; comentario que agudiza a continuación: “*lo sensible* [...] *en sí nada tiene de intencionalidad* [en el sentido de no provenir de los actos reflexivos].” (*Ibidem*, § 85, p. 203). El mismo Husserl en *Ideas II* reconoce que el momento afectivo de la sensación precede a su donación: “La palabra impresión se ajusta, empero, solamente a las sensaciones primigenias; impresión expresa bien lo que por sí mismo, y en verdad primigeniamente, está ‘ahí’, a saber, lo que está predado al yo, ofreciéndose a él a la manera de algo que afecta como ajeno al yo.” (E. Husserl, *Ideas II*, p. 336/388). Lo que Levinas explota es cómo el momento sensible de la experiencia vivida pone en cuestión la unidad de la conciencia como intencionalidad. ¿Por qué? Porque la conciencia es siempre conciencia de y para el mundo. La intencionalidad describe nuestra presencia básica hacia el mundo, lo cual implica que nuestra conciencia es inseparable de su aspecto sensible. La sensación es simplemente una indicación de *lo que ya ha pasado*. Lo que Levinas se pregunta es: ¿qué horizontes de relación en la materialidad cuando esta se libera de su correlación con la conciencia?

contenido con él mismo [...] La conciencia que es conciencia del objeto es conciencia no objetivante de sí misma, ella se vive, es Erlebnis.”<sup>98</sup> Así, la sensibilidad es una intencionalidad sin objeto (“intencionalidad fundamental de la encarnación misma de la conciencia”<sup>99</sup>, la llama Levinas) que no remite a otro horizonte que no sea el de la subjetividad del sujeto corporal.

La sensibilidad afirma la singularidad de la subjetividad sin regresar a la autofundamentación del sujeto trascendental. Esto significa que la subjetividad no es, primordialmente, la expresión particular de una instancia lingüística o histórica más amplia, sino que tiene su origen en una intencionalidad no-objetivante y que no participa directamente de horizontes mediados intersubjetivamente. Esto quiere decir que al interior de todo comportamiento subjetivo habitan dos tipos de intencionalidad distintas y que nunca llegan a encontrarse: por un lado, la intencionalidad no-objetivante de la vivencia sensible y, por otro, la intencionalidad dóxica que tematiza y comprende «algo como algo». Hay que hacer hincapié en que ambas formas de intencionalidad no coinciden porque al tratar de comprender la intencionalidad de la vivencia sensible deja de ser vivencia sensible y se convierte en parte de un discurso que sitúa lo vivido dentro de una coherencia narrativa. A su vez, a pesar de no ser tematizable, la intencionalidad de la vivencia sensible no puede considerarse un mero añadido sensorial que ilustra los significados temáticos, sino que la sensibilidad es la condición de posibilidad para

---

<sup>98</sup> E. Levinas, *En découvrant*, p. 149. Al respecto abunda Murakami: “La sensación no tiene objeto, sino que ella designa al sí-mismo, ella indica al sí mismo sin tematizarlo, ella es el nacimiento del sí-mismo.” Yasuhiko Murakami, *Levinas phénoménologue*, Millon, París, 2002, p. 29.

<sup>99</sup> E. Levinas, *En découvrant...*, p. 141.

establecer la correlación intencional. En resumidas cuentas, toda intencionalidad dóxica —incluyendo a la intencionalidad del ser-en-el-mundo— tiene como condición de posibilidad un momento que no puede recuperar. A esta asimetría insuperable entre los dos tipos de intencionalidad, la cual se pone de manifiesto al exponer la estructura temporal de la intencionalidad, Levinas la denomina «diacronía»: “En su temporalización, en la cual, gracias a la retención, la memoria y la historia, nada se pierde, todo es presentado o representado [...] debe haber un lapso de tiempo que no regresa, una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente.”<sup>100</sup>

La diacronía no se refiere a una relación entre yo y el otro, sino a un momento en el interior de la subjetividad que apunta, a diferencia de los modelos dialógicos, que la ruptura del primado de la autoconciencia no proviene de la interpelación del otro; por el contrario, si la interpelación del otro horada los límites de mi propio horizonte es porque el «yo» no es una unidad impermeable.

A juicio de Levinas, la erupción de la diacronía es una radicalización de los análisis de Husserl en torno a la temporalidad<sup>101</sup>; los cuales, según aquél, introducen

---

<sup>100</sup> E. Levinas, *Basic philosophical writings*, Indiana University Press, 1996, pp. 115-116.

<sup>101</sup> Para Husserl toda génesis de sentido tiene su raíz en la temporalidad. La subjetividad absoluta en la cual todo aparece es concebida como el flujo del tiempo: “A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada «objetivo» en el tiempo. Es *la subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como «flujo», «río», como algo que brota «ahora» en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc. En la vivencia de actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos de eco. Para todo esto nos faltan los nombres.” (E. Husserl, *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, § 36, p. 75/ 95). Ese flujo tiene tres componentes: impresión, retención y protención. Esos tres elementos sólo se determinan desde un “ahora” (que propiamente es nada: “[...] un límite ideal, algo abstracto que nada puede ser por sí.” *Ibidem*, § 17, p. 40/62). La protención es la anticipación. La retención es producida por la impresión, así que lo que se retiene es sólo una modificación de la impresión. La impresión es la fuente de la cual surge todo objeto tematizado; es la fuente del complejo retencional que, junto con la protención, conforma el presente fenomenológico. A pesar de que para Husserl la impresión originaria cae fuera del nexo de protenciones y retenciones, es

modificaciones a la estructura de la intencionalidad que rompen con una presuposición fundamental *de la letra* de la fenomenología husserliana: la posibilidad teleológica de la recuperación del fundamento, La conciencia siempre está “retrasada” respecto a su origen. Éste no es un «fenómeno» (en el sentido que Heidegger le da al término en el párrafo 7 de *Ser y tiempo*), sino un «enigma» que se ejemplifica en el lenguaje: “Todo hablar es un enigma. El hablar, ciertamente, se establece y se mueve en un orden de significaciones común a los interlocutores [...] a pesar de ser un espacio común se agita y lleva a nuevas significaciones. Pero detrás de esa renovación, la cual constituye la vida cultural, el decir, esto es, el rostro, está la discreción de una proposición no escuchada, una insinuación, inmediatamente reducida a nada.”<sup>102</sup> En esa medida, Levinas coincidiría con Gadamer en que el modo de ser del lenguaje pone en duda el primado de la autoconciencia, pero por razones diferentes a las de Gadamer. Mientras él recurre a la noción hegeliana de “mal infinito” para abrir la legitimidad ontológica de la pluralidad de interpretaciones, Levinas encuentra en el «decir» el momento sensible del habla que no es integrado por *anamnesis* alguna, pues indica una temporalidad que no puede recuperarse. Por eso, como sugiere Levinas, la subjetividad es “huérfana de nacimiento”<sup>103</sup> porque no puede recuperar su origen. Esa afección sugiere que la

---

recuperable a partir de sucesivos despliegues del complejo retencional. Esto es, a pesar de no ser modificada está acompañada siempre por una conciencia. En este último punto se encuentra la oposición de Levinas: “El tiempo de la sensibilidad en Husserl es el tiempo de lo recuperable. Que la no intencionalidad de la protoimpresión no sea pérdida de conciencia, que nada pueda suceder al ser clandestinamente, que nada pueda desgarrar el hilo de la conciencia es algo que excluye del tiempo la diacronía irreductible de la cual el presente ensayo intenta hacer valer su significación detrás de la *mostración* del ser.” E. Levinas, *De otro modo que ser*, p. 82.

<sup>102</sup> E. Levinas, *En découvrant l'existence*, p. 212.

<sup>103</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 171.

subjetividad no puede hacerse transparente a sí misma, y esa condición es lo que Levinas entiende por pasividad: “*Tematizar tal relación significa ya perderla*, salir de la pasividad absoluta de sí. La pasividad que está más acá de la alternativa pasividad-actividad, más pasiva que cualquier otra inercia, se describe mediante términos éticos como acusación, persecución, responsabilidad para con los otros.”<sup>104</sup> Esta última cita es importante para entender de qué manera la ética hace una aparición muy tardía en el desarrollo del argumento levinasiano.

El tema de Levinas no es directamente ético, ni busca fundamentos para la ética. A su juicio, un pensamiento riguroso acerca de la génesis de sentido tiene que preguntarse por aquellas instancias no egológicas que operan a manera de condición de posibilidad de la intencionalidad. Y el lenguaje que mejor describe esa excedencia de sentido, *al interior de la propia subjetividad*, es el lenguaje ético, éste permite articular la extrañeza de la diacronía.:

*“Las figuras del lenguaje ético aparecen como adecuadas para ciertas estructuras de la descripción, en el sentido en que el acercamiento planea sobre el saber, en el sentido del rostro que planea sobre el fenómeno. La fenomenología puede seguir el retorno de la tematización en an-arquía dentro de la descripción del acercamiento; el lenguaje ético alcanza a expresar la paradoja en la que se ve arrojada bruscamente la fenomenología porque la*

---

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 192 (cursivas mías).

ética, más allá de la política, está al nivel de ese retorno.”<sup>105</sup>

Aquí hay una diferencia muy importante con Gadamer: mientras que Gadamer sostiene que la integración permite apropiarse de las condiciones de posibilidad de la comprensión, y para describir ese progresivo movimiento de recuperación recurre a metáforas provenientes del lenguaje ético, Levinas afirma explícitamente que “*Tematizar tal relación significa ya perderla*”, y para hacerlo inteligible recurre también a metáforas provenientes del lenguaje ético. Pero mientras las metáforas de Gadamer hacen hincapié en la comunidad y en la participación, donde me reconozco a mí mismo en la medida que soy reconocido por los demás, el lenguaje ético que emplea Levinas indica sujeción y aislamiento. Para ilustrar este punto es interesante contrastar las continuas referencias de Gadamer al entendimiento mutuo con los amigos como un modelo de la comprensión y la imagen mediante la cual Critchley describe la subjetividad Levinasiana: “El sujeto ético es, en el sentido literal de la palabra, *un idiota*.[...] La subjetividad es rehén, tanto en el sentido de ser un huésped hospitalario como en el sentido de ser un cautivo del otro.” Sin proponérselo Critchley da en el clavo al momento de señalar una de las diferencias fundamentales entre Gadamer y Levinas, y la principal razón por la cual el segundo sí puede pensar lo que aquél apenas roza con la vaga noción de la persona concreta: lo que me hace a mí mismo subjetividad no es, en primera instancia, mi pertenencia a una comunidad, sino *mi sensibilidad*, la cual sólo existe aquí y ahora. Soy rehén de una intencionalidad que mi conciencia reflexiva no ha elegido ni constituido.

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>106</sup> Simon Critchley, *Ethics, politics, subjectivity*, p. 66.



## A MODO DE CONCLUSIÓN

### CIVILIDAD, EL MUNDO PERDIDO

“En mis propias reflexiones planteo la pregunta acerca de si no serán la educación y la urbanidad las que constituyen conjuntamente la racionalidad de la razón práctica”<sup>1</sup>

Kevin Lomax: Are we negotiating?

John Milton: Always.

*The Devil's Advocate*

Una de las principales tesis ontológicas de la hermenéutica de Gadamer es que hay horizontes de sentido cuya operación precede y condiciona los actos reflexivos de la conciencia, sin importar cuál sea la disciplina que ésta configure por medio de reglas metodológicas; he ahí el significado de la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Es una posición ontológica, no política –aunque su modo de operación, como se ha tratado de sugerir, puede indicarse por medio de analogías provenientes del ámbito de la política y la ética (como en el caso de la *phrónesis* y el *sensus communis*). Sin embargo, es del todo legítimo preguntarse: “¿Cuáles son los horizontes de sentido cuya operación precede y condiciona los actos reflexivos de la conciencia mediante los cuales se construye y se juzga el ámbito político? Sugeriré que uno de esos horizontes – cuya importancia no ha sido aún del todo aquilatada por los defensores del republicanismo— es la civilidad.

---

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, *Fenomenología del ritual y el lenguaje*, p. 129.

Este propósito se topa casi de inmediato con el difícil escollo de delimitar el concepto de civilidad, pues, su significado varía considerablemente, incluso entre quienes le reconocen alguna valía en el campo de la ética y la filosofía política. Así, hay quienes asocian la noción de civilidad con el tipo de compromiso por el bien común que es propio de una sociedad caracterizada por sólidos vínculos comunitarios, arraigados en una honda tradición e identidad compartidas. Otras posturas, más próximas a un modelo procedimentalista y universalista de discurso práctico, encuentran en la civilidad un ingrediente importante, aunque secundario, en la estabilidad de un orden político democrático, en la medida que trae consigo el respeto a la legalidad que no puede provenir exclusivamente de las motivaciones egoístas de los ciudadanos, ni del temor a la coerción estatal. Como se explicará, la polisemia del término, así como el papel marginal que desempeña en el pensamiento político moderno, no se debe principalmente a una falta de precisión conceptual, sino que obedece al carácter elusivo del fenómeno de la civilidad, el cual se niega a encuadrar en las dicotomías tradicionales público/privado, liberalismo/comunitarismo, universalismo/particularismo, y con ello obliga a considerar de otro modo conceptos como libertad, dominio y espacio público.

De manera preliminar, la civilidad puede identificarse con aquellas actitudes de hospitalidad, decoro y educación presentes en comportamientos tales como pedir las cosas por favor, darle los buenos días a nuestros vecinos y compañeros de trabajo, no escupir delante de las personas ni “barrerlas” con la mirada, etc. Muy probablemente tal caracterización inicial provoque gestos de escepticismo y la sospecha de que se pretende introducir de contrabando el malhadado *Manual de Carreño* a los linderos de la ética y la filosofía política. Sin embargo, argüiré que hay otra forma posible de caracterizar la civilidad, acorde a la cual ésta se refiere a la relación social informal y no institucional

en la cual los ciudadanos de las modernas sociedades de masas experimentan su libertad mediante la definición cotidiana y constante de los límites entre lo público y lo privado.

Si bien la aproximación aquí propuesta al tema de la civilidad pretende ser de índole filosófica, es necesario introducir un par de acotaciones históricas y sociológicas mediante las cuales podrá deslindarse el tema de la civilidad del ámbito de las buenas maneras y los modales correctos, y así preparar el terreno para mostrar la legitimidad del concepto de civilidad en los debates contemporáneos en torno al republicanismo. En primer lugar, la revisión de la génesis histórica de la noción de civilidad pone de manifiesto su talante marcadamente moderno. Como lo señala Norbert Elias,<sup>2</sup> el surgimiento de la noción civilidad en el siglo XVI indica un periodo de transición en el cual los códigos cortesés que definían las reglas del vínculo social en la Edad Media se vuelven incapaces de captar los cada vez más numerosos matices y aristas de la relación entre personas. Esta dificultad para trazar una clara línea divisoria entre lo malvado y lo piadoso, lo incorrecto y lo correcto, se pone de manifiesto en las obras sobre buenos modales, como el *De civilitate morum puerilium* de Erasmo, en las cuales ya no basta con ofrecer un catálogo de comportamientos a ser evitados en las cortes de los señores feudales (no tragar como un glotón, no escupir en la mesa, no usar los cuchillos como mondadientes, etc.), sino que ahora es necesario considerar matices concernientes a la situación, motivación y posición social de quien realiza la acción antes de juzgarla. Como se insinúa en un tratado de la época: “Igualmente, tampoco debe correr por la calle el noble o, en general, el hombre honesto, ni tampoco debe apresurarse como conviene a los lacayos y no al gentilhomme [...] Por el contrario, tampoco se debe caminar con tanta lentitud como una grave matrona o una recién desposada.”<sup>3</sup> El ejemplo recién citado bien podría tomarse como una señal menor, aunque inequívoca,

---

<sup>2</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 1989, capítulo dos.

<sup>3</sup> Della Casa, *Galateo*, citado por Elias, *op. Cit.*, p. 121.

de una sociedad que paulatinamente adquiere conciencia de su carácter abiertamente jerárquico y que, por lo tanto, requiere de los preceptos de la civilidad para recordarle a cada quien cuál es su lugar en la sociedad y cuales son las expectativas asociadas a su condición. Sin embargo sería apresurado concluir que el sentido de la civilidad se limita a legitimar y apuntalar las desigualdades sociales. Más bien, parte de la presencia efectiva de las desigualdades de rango y status, pero reconoce —y ahí reside su razón de ser— el carácter incierto y equívoco de sus fronteras. Precisamente, ante lo frágiles y ambiguos que se han vuelto los asideros de la identidad en un mundo en el cual la creciente complejidad de las relaciones entre personas desborda los estrechos muros de las cortes, la civilidad trata de prescribir normas de comportamiento apropiado para cada ocasión, en un intento de proporcionarle a los sujetos modernos la separación y distancia necesarias para que puedan comprender el sentido de los actos de los demás y, después, dirigirse a ellos con la consideración debida: “La nueva etapa de la cortesía y su representación, condensada en el concepto de *civilidad*, está muy unida a este psicologismo y cada vez va estándolo más. Si realmente se pretende ser cortés en el sentido de la *civilité*, es preciso saber observar, hay que mirar en torno de uno mismo, hay que tomar en consideración a las otras personas y a los motivos de sus actos. Aquí se enuncia ya una relación nueva entre los seres humanos, esto es, una nueva forma de integración.”<sup>4</sup> Esta nueva forma de relación que es la civilidad es distinta a la ciudadanía, aunque no se opone a ella, e incluso podrá sugerirse que aquélla apunta a esta última. En el horizonte del pensamiento político grecorromano, la ciudadanía se refiere a la pertenencia a una comunidad definida por fines substantivos que se encuentran por encima de los fines de los sujetos privados; y lo hace no sólo por cuestiones de utilidad general, sino porque es la única manera en la cual los seres humanos pueden llevar una vida racional. Por ejemplo, aún en la *Retórica*, en la cual se

---

<sup>4</sup> N. Elias, *op. Cit.*, p. 123.

reconoce que la audiencia a la cual se dirige el rétor carece de virtudes, Aristóteles urge al orador a crear en su audiencia una convicción razonable que sea susceptible de moverlos al comportamiento virtuoso e impida que se queden en la satisfacción del mero “interés privado” (*idion sumpheron*). Aunque los miembros de la ciudad no sean virtuosos es necesario fomentar en ellos una disposición de rectitud y dedicación a lo público, si es que realmente quieren entenderse a sí mismos como ciudadanos. Podría decirse, parafraseando a Spinoza, que la ciudadanía requiere, al menos, una imitación externa de la virtud.

En contraste, históricamente, la civilidad no surge como una virtud, sino como el comportamiento propio del *burgués*, entendido como el sujeto que, a pesar de vivir en sociedad, no es un ciudadano, no se entiende como parte de un todo más amplio, pero que depende de las relaciones con los otros para satisfacer sus necesidades y su autoestima. Como sugiere Orwin: “Sus preocupaciones primordiales son privadas, pero sus relaciones con sus compañeros no se guían por el mero egoísmo disfrazado de engañosa decencia que Rousseau le atribuyó al *bourgeois*. Su orientación moral es la civilidad, un respeto genuino por los derechos y la dignidad de sus compañeros [...] La civilidad comprende también una comunidad, aunque más laxa que aquella de la ciudadanía clásica. Es una comunidad de seres que se ocupan de sus propios asuntos, pero a la vez reconocen el derecho de todos los demás a hacer lo mismo.”<sup>5</sup> En esa medida, no es casual que la decadencia del concepto de civilidad a mediados del siglo XVIII coincida con el ascenso de la noción de *humanidad*, la cual intentó darle un fundamento moral y metafísico a las nuevas formas de relación social que trajo consigo la modernidad y que, entre la Edad Media y la Ilustración, su definición había quedado

---

<sup>5</sup> Clifford Orwin, “Citizenship And Civility As Components Of Liberal Democracy”, en *Civility and Citizenship in Liberal Democratic Societies*, Paragon Houses, 1992, pp. 75-76.

en manos de la civilidad de los sujetos que reconocían su dependencia respecto a otros sujetos.

En segundo lugar, desde un punto de vista sociológico, el auge de la civilidad indica que la reproducción y el desarrollo de la vida se desenvuelve, a partir de ahora, en el espacio de la ciudad, de la *civitas*, en la cual el referente común que aglutina las distintas expectativas no es ya el ideal compartido de una vida virtuosa, así como el consenso en torno a cuáles son las acciones encaminadas a conseguirla, sino “las condiciones fácticas de supervivencia [...] la afirmación de la vida física, de la más elemental afirmación de la vida.”<sup>6</sup> Ahora bien, esta última afirmación merece matizarse, pues su interpretación literal puede llevar a suponer que, de súbito, el *ordo civitatis* se transforma en la encarnación concreta del estado de naturaleza hobbesiano. Si bien es cierto que en el nuevo orden social “a diferencia de la necesidad ética de la política clásica, no exige ninguna fundamentación teórica de las virtudes y de las leyes en una ontología de la naturaleza humana”<sup>7</sup>, no por ello las relaciones sociales se convierten en un espacio de conflicto en el cual el otro aparece como el enemigo absoluto<sup>8</sup>, cuya aniquilación es indispensable para garantizar nuestro acceso a las condiciones fácticas de supervivencia. Más bien, la paulatina pérdida de un elemento ético que proporcione cohesión a las relaciones entre personas trae consigo el desarrollo de nuevos vínculos de inclusión social, cuya extensión y profundidad depende del compromiso afectivo, así como la disposición de compartir con los otros las emociones privadas, que exigen a sus miembros. Cabe distinguir, al menos, tres formas de relación social que aparecen como consecuencia del derrumbe del orden cívico pre-moderno: encuentros, intercambios y

---

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 58.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>8</sup> Sobre la distinción entre el enemigo absoluto y el enemigo justo, véase: Enrique Serrano, “Las figuras del otro en la dimensión política”, *Estudios Políticos*, núm. 10, enero-junio de 1997, pp. 11-36.

relaciones puras.<sup>9</sup> Los primeros se refieren a los encuentros, accidentales y momentáneos entre extraños, quienes no exhiben (al menos no directamente) sus intenciones, preferencias e intereses. En esta medida, los encuentros representan el grado más básico del vínculo social, no sólo porque aparecen en contextos carentes de control institucional (como coincidir en el elevador o cruzarse en el pasillo), sino porque en el momento del encuentro los sujetos se abstienen de compartir información personal y sus emociones privadas. El segundo tipo de interacción, los intercambios, se refieren a las relaciones entre personas que ocupan rangos y posiciones sociales distintas dentro de un mismo contexto institucional (como las relaciones entre obrero y patrón en la fábrica; maestros y alumnos, en la escuela; jefes y secretarias, en la oficina), el cual, a pesar de regular formalmente las interacciones entre individuos, no agota por entero la manera en la cual los sujetos desempeñan sus papeles dentro de una organización. Más bien, la manera de funcionar de esta última depende de cómo los sujetos coordinen sus metas y aspiraciones individuales dentro del contexto institucional (las actitudes mediante las cuales el patrón pretende generar en sus subordinados miedo o motivación, las conversaciones en las que los empleados cuentan cómo las vicisitudes del trabajo afectan sus aspiraciones y temores). En esa medida, el grado de apertura emocional y contacto afectivo de los intercambios es mucho más profundo que el de los encuentros, pero menor que el del tercer tipo de vínculo: las relaciones puras. En éstas los sujetos comparten voluntaria y constantemente sus emociones, valores y expectativas (como suele ocurrir en la familia, el círculo de amigos o entre novios), sin esperar la mediación de un contexto institucional. Las relaciones puras constituyen así un «nosotros» formado por experiencias, anhelos y temores comunes.

---

<sup>9</sup> Tomo esta distinción del libro de Barbara A. Misztal; *Informality: Social Theory and Contemporary Practice*, Routledge, 2000.

A su vez, cada uno de los tres vínculos sociales recién enunciadas se guía por normas tácitas e informales mediante las cuales se orientan nuestras relaciones con los otros. La civilidad es la manera de orientarse en los encuentros; la sociabilidad, en los intercambios; y la solidaridad, en las relaciones puras. Las tres comparten la característica general de servir a manera de reguladores de la vida social: por un lado, preservan la distancia, evitan las intrusiones ofensivas y violentas en la vida privada y mitigan comportamientos espontáneos socialmente inaceptables; por otro lado, aseguran y promueven la vecindad e inclusión necesarias para reproducir los lazos sociales en aquellas zonas de la vida social demasiado particulares, espontáneas o efímeras como para ser alcanzadas por los procedimientos formales o principios universales abstractos.

En su conjunto, civilidad, sociabilidad y solidaridad forman el espacio de relaciones intersubjetivas, no encaminadas a la producción de un fin determinado previamente por el sistema económico o administrativo, en el cual los sujetos coordinan libremente sus expectativas, de manera tal que pueden formar y contrastar en relaciones de reconocimiento recíproco sus propias nociones acerca de la felicidad y la vida buena, lo cual les permite construir una relación positiva consigo mismos caracterizada por el autorrespeto y la autoestima. Los principales elementos de esta descripción del espacio público aparecen constantemente en buena parte de las teorías normativas modernas y contemporáneas —estos rasgos básicos pueden encontrarse en lo que Arendt entendió por «acción», en «el mundo de la vida» de Habermas, en la «cultura de trasfondo» de la sociedad civil de Rawls y, desde luego, en el ideal republicano de sociedad civil— como componentes del vínculo ético que debe ser protegido tanto de las intromisiones sistémicas que pretenden regular toda interacción acorde a los dictados de la racionalidad instrumental como de aquellas posiciones que, aún sin proponérselo, imponen mediante su control de las instituciones políticas y jurídicas el *ethos* de la



cultura dominante. A pesar de que algunos de estos planteamientos echan mano de tradiciones conceptuales no modernas —como es el caso de Arendt— para sustentar teóricamente sus principales tesis, puede decirse que, a fin de cuentas, su defensa del espacio público tiene como propósito apuntalar y conjugar dos conceptos distintivamente modernos: libertad e igualdad. Por un lado, el espacio público es el terreno en el cual los sujetos ejercitan su autonomía, pues las distintas expectativas de reconocimiento que ponen en juego ante los demás, y en las cuales se decide constantemente su identidad práctica, contiene deseos y preferencias de los cuales los sujetos se consideran a sí mismos responsables. Por otro lado, la única manera en la cual puede ponerse de manifiesto el carácter no justificable de las desigualdades económicas o de las desigualdades concernientes a la identidad cultural de distintos grupos e individuos, las cuales con frecuencia pasan como características normales y habituales de las relaciones sociales, es mediante el debate público en el cual los sujetos expresan libremente sus puntos de vista y someten al juicio de los otros las razones por las cuales arguyen de qué manera relaciones sociales hasta entonces tenidas por válidas son portadoras de formas de dominación no admisibles racionalmente para sujetos que se consideran responsables de sus propios deseos y preferencias. En resumen, sólo si el espacio público se mantiene libre de constricciones impuestas verticalmente por el diseño institucional o de fines exógenos provenientes de los sistemas económico o administrativo es posible justificar la viabilidad y estabilidad de un orden político en el cual los ciudadanos se reconocen recíprocamente como libres e iguales.

La ausencia de esta última característica es precisamente lo que el republicanismo le reprocha a la tradición liberal. En ésta los conceptos de espacio público, libertad e igualdad desempeñan también un papel importante, pero las relaciones que guardan entre sí difieren significativamente del modelo descrito líneas

arriba. En particular, para la tradición liberal que puede rastrearse en autores aparentemente tan distintos como Locke y Bentham el espacio público es un resultado, la construcción artificialmente edificada por medio de un acuerdo entre individuos libres que, para poner fin al conflicto causado por el antagonismo de sus intereses privados, deciden sujetarse a instituciones que, sin considerar las diferencias sociales o culturales de los individuos —y he ahí el componente igualitario—, se rigen acorde a reglas que incentivan la conducta cooperativa y le imponen costos a sus desviaciones.

Esta descripción liberal de la relación entre espacio público, libertad e igualdad sólo se sostiene si se asume la posibilidad de separar tajantemente la *perspectiva personal* (el conjunto de decisiones y creencias que tiene el individuo acerca de su propia vida) de la *perspectiva política* (que se refiere a las decisiones tomadas y sancionadas colectivamente), sugerencia a la que Dworkin denomina «estrategia de la discontinuidad»<sup>10</sup>. La defensa liberal de este modo de proceder se basa en la convicción de que el espacio público es meramente una construcción artificial y, por ende, su relación con las preferencias y deseos que constituyen la identidad práctica de los individuos es exclusivamente instrumental, en la medida que se limita a poner en práctica mecanismos institucionales que salvaguardan la esfera privada individual de intromisiones no deseadas.

A diferencia de la crítica comunitarista, el embate republicano no se basa principalmente —aunque da por supuesta su pertinencia— en la crítica al carácter ficticio, y, por ende, derivado, de la concepción liberal del ciudadano y su capacidad para mantener la separación entre la perspectiva personal y la perspectiva política.

---

<sup>10</sup> Para esta estrategia “ambas perspectivas son compatibles porque la segunda, la política, es, en un sentido especial pero importante *artificial*, una construcción social cuyo propósito es precisamente proporcionar una perspectiva que nadie necesita ver como la aplicación del grueso de sus convicciones éticas a las decisiones políticas, de modo que gentes con perspectivas personales distintas y en conflicto puedan abrazarla conjuntamente”. Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 59.

Además de reconocer que este ideal de ciudadanía y de Estado presupone, antes que fundar, la presencia de un espacio público, recorrido de un extremo a otro por patrones de reconocimiento intersubjetivo, al cual se pertenece de manera involuntaria, el republicanismo hace hincapié en las consecuencias negativas del modelo liberal precisamente sobre los ideales de libertad e igualdad. Esto se debe a que, al hacer de la esfera privada un absoluto normativamente ajeno al ámbito de lo público, el liberalismo permanece ciego al modo en el cual los disensos reales dentro de la perspectiva personal producen formas arbitrarias de dominación que excluyen a numerosos grupos de toda posibilidad de participación efectiva en la construcción y validación de las principales instituciones sociales. Esto significa que la única manera de poner en tela de juicio formas de dominación que afectan la libertad y la igualdad es mantener la apertura del espacio público por medio de la discusión y la escucha. Como señala Pettit:

“El único medio posible es recurrir a una discusión pública en la que la gente hable por sí misma y por los grupos a los que pertenece. Todo interés y toda interpretación que guíen la acción de un estado deben estar abiertos a la crítica procedente del último rincón de la sociedad [...] lo que se requiere para que no haya arbitrariedad en el ejercicio de un determinado poder no es el consentimiento real a ese poder, sino la permanente posibilidad de ponerlo en cuestión, de disputarlo [...] Lo que significa es que siempre tiene que estar abierta la posibilidad de que los miembros de la sociedad, procedan del rincón que sea, puedan disputar el supuesto de que los intereses y las interpretaciones que guían la acción del Estado son realmente compartidos”.<sup>11</sup>

He aquí la piedra de toque del republicanismo: la afirmación del espacio público como horizonte dinámico en el que se constituye, no sólo la legitimidad de las instituciones

---

<sup>11</sup> Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, pp 83 y 91.

políticas que garantizan a los individuos el goce igualitario de las libertades básicas, sino el sentido y contenido mismo de la libertad y la igualdad. Si ambas son susceptibles de adquirir validez jurídica en un sistema de reglas o de representarse mediante los modelos abstractos de la economía normativa es porque primordialmente son experiencias que se desarrollan en el espacio público. Desde esta perspectiva adquiere sentido el pronunciamiento de Rousseau al señalar que “el pueblo inglés piensa que es libre y se engaña; lo es sólo mediante la elección de los miembros del Parlamento; tan pronto como éstos son elegidos cae en su condición de esclavo.”<sup>12</sup> Más allá de sus tintes anglofóbicos, la diatriba de Rousseau, supongo, expresa la convicción republicana de que la libertad es una *praxis*, no una gracia concedida por el Estado, ni un atributo de nuestra “humanidad”. Es decir, la experiencia de la libertad no consiste en un prolongado acto de elegir nuestras leyes y a nuestros representantes; más bien, la experiencia de la libertad consiste *en aquella cosa que hacemos al momento de elegir nuestras leyes y a nuestros representantes*: vincularnos unos con otros como iguales por medio del debate de los asuntos que nos conciernen. En ese tenor, lo que preocupa a Rousseau es la situación en la cual “[...] los vínculos sociales comienzan a languidecer; cuando los intereses particulares tratan de hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre las grandes.”<sup>13</sup> Así, la incapacidad de participar en la toma de decisiones es sólo un síntoma de una enfermedad más grave: el abandono *voluntario* de lo público y el encierro en lo privado.

Esta amenaza, la cual trae consigo el peligro de disolver las relaciones sociales, y con ello el espacio de lo público, en meras transacciones de “egoístas racionales”, sólo puede conjurarse desde el seno del espacio público mismo, no puede construirse por medio de la imposición de sistemas políticos o jurídicos que obliguen a los sujetos a

---

<sup>12</sup> J.-J. Rousseau, *El contrato social*, Sarpe Madrid, 1985, libro III, cap. 15, p. 147.

<sup>13</sup> *Ibidem*, libro IV, capítulo 1, p. 159.

reconocerse mutuamente como libres e iguales; de lo contrario se le concedería razón al paradigma liberal: ante la incapacidad de los sujetos para adoptar un punto de vista distinto al de su interés propio es necesario recurrir a una tercera instancia, de carácter coercitivo, que coordine sus voluntades. Por el contrario, la idea republicana insiste en que a la persistencia del espacio público le es concomitante la acción en la cual los sujetos, reconociéndose como libres e iguales, definen y construyen tanto el sentido como el contenido de lo público.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa acción? ¿Cómo puede promoverse un reconocimiento recíproco desde el seno mismo de las relaciones sociales? Para entender la respuesta republicana a estas interrogantes es preciso contrastarla, una vez más, con la tradición liberal. A juicio de ésta, ante la constatación del pluralismo axiológico de las sociedades modernas, y la incapacidad para erradicarlo mediante el recurso a una idea moral o religiosa cuya validez sea evidente para todos los sujetos, el principal mecanismo para evitar conflictos entre visiones del mundo antagónicas es la capacidad coercitiva del Estado, el cual desempeña el papel de árbitro moralmente neutral entre formas de vida contrapuestas. Sin embargo, ningún diseño institucional, por exhaustivo que se pretenda, puede prever mediante la legislación —o castigar mediante la coerción directa— la inmensa mayoría de conflictos sociales que tienen su raíz en divergencias morales inconmensurables. En esta medida, el liberalismo espera que los ciudadanos desarrollen el hábito de la tolerancia para que renuncien a ejercer la violencia frente a formas de vida que, acorde a su propios juicios morales, son viciosas, degradantes y reprobables.

La presencia de la noción de tolerancia en el pensamiento liberal, desde Locke hasta Popper y Kelsen, significa la admisión tácita de que el orden político no puede mantener su estabilidad valiéndose únicamente del diseño institucional, sino que

requiere, además, una forma de vínculo social que promueva el cumplimiento de la legalidad, incluso en aquellas áreas donde apenas llega la acción estatal y en las que el individuo se enfrenta a comportamientos ajenos que ponen en entredicho sus convicciones morales más arraigadas. El problema es, por un lado, que esta forma de vínculo social, sobre el cual reposa, *a largo plazo*, la estabilidad de las sociedades democráticas no se basa en un compromiso permanente, ni siquiera en el cálculo de conveniencia más elemental, sino que —como ha mostrado magistralmente Benjamín Friedman<sup>14</sup>— depende de coyunturas tan caprichosas y variables que escapan, no sólo a la planeación estatal, sino a la misma planeación del carácter por parte de los individuos. Por ese motivo creo que es conveniente no referirse a la tolerancia como una virtud, pues no surge en el contexto de una preocupación de los sujetos acerca de cuál es el tipo de acciones que deben elegir para alcanzar la felicidad; por el contrario, la tolerancia entre en escena como una condición necesaria de la vida pública precisamente cuando la moralidad se retira al ámbito de lo privado. Por otro lado, esta última característica pone de manifiesto el carácter esencialmente negativo de la tolerancia, en la medida que no es una disposición a la acción, sino una renuncia a manifestar directamente nuestro desprecio y rechazo hacia identidades que, por diversos motivos, encarnan nuestra idea del enemigo absoluto. Al profundizar un poco más en este carácter negativo de la tolerancia sale a la luz su relación paradójica con la constitución y estabilidad del espacio público: por una parte, acorde a los supuestos del liberalismo, si no se presenta ese compromiso de no interferir con la libertad legalmente establecida de los otros entonces el espacio público se colapsaría apenas surgieran las primeras divergencias entre concepciones rivales del bien; pero, por otra parte, en términos reales, la práctica de la tolerancia es una renuencia a entrar en el ámbito de lo público. Esto último se debe a que la confrontación con maneras distintas de describirse

---

<sup>14</sup> Benjamín Friedman, *The moral consequences of economic growth*, Knopf, 2005.

a sí mismo no se considera un elemento constituyente en la formación de la propia identidad práctica, sino como la manifestación de una excentricidad (en el mejor de los casos) o de una anomalía (en el peor de los casos) que responde a motivos naturales, psicológicos o económicos (por ejemplo, decir que la homosexualidad es una enfermedad o que los individuos homosexuales lo son porque los violaron a temprana edad), y que, por ende, no puede comprenderse de otra manera por medio de la discusión pública.

Más allá del compromiso coyuntural y negativo propio de la tolerancia, la tradición republicana insiste en que la estabilidad de un orden político presupone la presencia de una continua participación activa de los ciudadanos: “La vida pública de una comunidad es de la mayor importancia para el disfrute de la no-dominación. Todo lo que ocurre en relación a la política pasa a formar parte de la vida pública”.<sup>15</sup> Esta forma de vínculo social exige que la relación entre ciudadanos se asiente permanentemente en una disposición activa hacia los otros; es decir, preocuparse e interesarse por sus intereses y proyectos de vida a partir de los cuales construyen su propia identidad. Esta manera de aproximarse a los otros no reposa en un mero propósito instrumental, como si consistiera únicamente en recabar la información necesaria para entender cuáles son las opiniones y problemas que habrán de irrumpir en el espacio público, sino que se trata de una forma de reconocimiento recíproco mediante la cual se constituye lo que Honneth denomina “la infraestructura normativa de una sociedad”, entendida como el conjunto de presupuestos institucionales, referentes simbólicos y recursos materiales por medio del cual se forma nuestra identidad como ciudadanos libres e iguales. Esto última significa que la noción de ciudadanía no puede adquirir sentido normativo, ni hacerse efectiva a partir de un decreto proveniente de las instituciones que componen la estructura básica de la sociedad. Más bien, la ciudadanía,

---

<sup>15</sup> P. Pettit, *op. Cit.*, p. 166.

y con ella el espacio público, “[...] exige además la medida de reconocimiento social y la autoestima individual correspondiente que es necesaria para poder reconocer y defender públicamente las propias intuiciones morales; pues la expresión de convicciones morales presupone, por parte de los sujetos afectado, el sentimiento de ser reconocidos por todos los demás como alguien que juzga en serio y con competencia; una persona debe poder saberse considerada como sujeto capaz de juicio para poder confesar públicamente las propias intuiciones morales.”<sup>16</sup>

En la última parte de la cita previa, concerniente a la apertura emocional y afectiva que trae consigo el reconocimiento recíproco, se encuentra de nuevo la característica principal de las “relaciones puras” descritas por Misztal: la formación de un “nosotros” a partir del intercambio voluntario de expectativas y valores comunes, un “nosotros” cuya dinámica se explica en términos de solidaridad. Ésta es la forma de vínculo social que el republicanismo pretende hacer valer frente a la tolerancia liberal como raíz y razón del espacio público. Como lo han hecho ver Rorty y Nussbaum en sus sagaz defensa de la imaginación literaria para nuestra comprensión del espacio público, la incapacidad de imaginar las inmensas alegrías y desdichas que sucesos aparentemente insignificantes acarrear en la vida de personas concretas nos impide entenderlas como sujetos reales, capaces de formar libremente las descripciones de su propia identidad, y nos deja tan solo con la descripción de objetos que responden a ciertos estímulos materiales básicos. Al hacer de esa indiferencia hacia los otros el requisito metodológico básico para explicar las acciones sociales —como pide la versión estrecha de la teoría de la elección racional—, así como la actitud básica hacia formas de vida que nos son ajenas —la tolerancia—, el liberalismo renunció a una veta sumamente fructífera para detectar formas arbitrarias de dominación social.

---

<sup>16</sup> Axel Honneth, “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, en K.O. Apel, *et al.*, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 173.



Cabe afirmar, pues, que la solidaridad es una forma de vínculo social que desempeña un papel de primer orden en el origen y estabilidad del espacio público. Sin embargo, ¿puede pensarse a partir de las relaciones puras en las que se sustenta la solidaridad en las cada vez más complejas sociedades modernas (llamémoslas multiculturales, globalizadas, postindustriales, postmodernas, etc.)? La hipótesis que pretendo sugerir es que no es así, no podemos pensar en la solidaridad como el vínculo social básico y generalizado, de índole moral, sobre el cual se erige el espacio público y desde el cual nos experimentamos a nosotros mismos como sujetos libres. A mi juicio, uno de los principales problemas de los planteamiento republicanos o afines al republicanismo (como lo es la ética del discurso) es que quieren mantener el pastel y, al mismo tiempo, comérselo; es decir, conscientemente se construyen y se presentan como construcciones universalistas y cognitivistas, situadas en un plano decididamente postconvencional, y *al mismo tiempo* pretenden promover y validar un vínculo *moral* refractario al universalismo como lo es la solidaridad. Esta tensión se manifiesta claramente en los escritos de Habermas en los cuales pretende mostrar que la justicia y la solidaridad son dos caras de la misma moneda, dos expresiones de un “punto de vista moral” universal y cognitivista:

“La *justicia* se refiere a la igualdad de la libertad de los individuos que se determinan a sí mismos y son irremplazables, mientras que la solidaridad se refiere al bien, o a la felicidad de los compañeros, hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida, y de este modo también a la integridad de esa forma de vida. Las normas morales no pueden proteger lo uno sin lo otro, es decir: no pueden proteger la igualdad de derechos y las libertades de los

individuos sin el bien del prójimo y la comunidad a la que éstos pertenecen.”<sup>17</sup>

Si lo que Habermas sostiene es que la defensa de un punto de vista moral meramente metaprocedimental es compatible con las concepciones particulares de bien que tienen los individuos en la medida que aquélla proporciona los principios normativos con base en los cuales cada quien construye el “nosotros” que mejor le parezca, entonces su planteamiento es perfectamente válido. Pero en ese caso no ha ido muy lejos de Rawls y su afirmación de que la justicia procedimental pura tiene prioridad sobre las concepciones particulares del bien. Además, y esto es lo más importante, que la justicia sea compatible con la solidaridad no significa necesariamente considerarlas dos caras de la misma moneda, pues ambas se mueven en contextos de justificación distintos. La primera se refiere a la justificación de un *principio*, esto es: los criterios de justicia son válidos porque se basan en razones que pueden ser admitidas por cualquiera. En cambio, la segunda se refiere a las razones que puede tener una *persona* para esperar que los otros encuentren valiosos y significativos sus intereses y anhelos. Para decirlo de manera concreta: el hecho de estar en una situación en la cual reconocemos la validez de los principios de justicia, haciendo posible que cada quien persiga su concepción del bien, no significa que disponga de *la creencia justificada* de que los otros encuentren valioso mi interés en el cine canadiense de terror de los setenta o en la autocompasión enfermiza de mi blog.<sup>18</sup>

Este señalamiento no se basa en el manido recurso de atrincherar la solidaridad en los terrenos del comunitarismo, como si ésta fuera el mero apego tribal a códigos que

---

<sup>17</sup> J. Habermas, “Justicia y solidaridad”, en K.O. Apel, *et al.*, *op. Cit.*, p. 198.

<sup>18</sup> Este es un punto que observa Alcalá sobre la obra de Villoro, quien “considera la tolerancia como no comprometida con las posiciones del otro, sino que se queda en la condescendencia, lo que impide comprender el valor de las opiniones del otro y compartirlas. Y es aquí, donde me parece, hay una confusión, pues comprender el valor de las opiniones de otro no tiene por qué llevarme a compartirlas, sino más bien a evaluar sus razones.” Raúl Alcalá, *Controversias conceptuales*, UNAM. México, 2005, p. 25.

nadie puede comprender o compartir fuera de la comunidad histórica a la que pertenezco. En esa medida, comparto la convicción de Amengual cuando señala que: “El concepto de solidaridad se sitúa más allá del comunitarismo y el individualismo, por lo que éstos tienen de unilaterales, de excluyentes entre ellos, por cuanto la solidaridad vive o es la vivencia de la inseparabilidad entre la afirmación de la autonomía individual del sujeto y la afirmación de su esencial vinculación comunitaria.”<sup>19</sup> Sugiero que el debate no es si se puede concebir la existencia de un espacio público en el que las solidaridades mantengan viva la discusión sobre ciertos temas dentro de los límites establecidos por una moral universalista. Más bien, lo que pretendo sugerir es lo siguiente: la estabilidad del espacio público contemporáneo no puede pensarse a partir de la solidaridad. Así como la noción de tolerancia es demasiado pobre y estrecha para dar cuenta del tipo de vínculo que se establece cotidianamente, la solidaridad es demasiado localizada, demasiado dependiente de la simpatía y de las experiencias comunes, como para proporcionar la descripción del vínculo social sobre el cual se erige el espacio público.

¿Qué tipo de vínculo social sostiene, pues, al espacio público de las sociedades contemporáneas, y hace posible las condiciones para la práctica de la tolerancia y para el florecimiento de formas de solidaridad? La respuesta que se sugerirá es la siguiente: el encuentro entre extraños característico de la civilidad.

¿Cómo podría sustentar el espacio público una forma de relación efímera en la cual no se comparten vínculos emocionales ni se debaten asuntos comunes? Incluso podría pensarse que la noción de civilidad, definida a partir del concepto de “encuentro” pone en entredicho la permanencia misma del espacio social. Sin embargo, no puede comprenderse el espacio social, especialmente el contemporáneo, a partir de la metáfora

---

<sup>19</sup> Gabriel Amengual, “La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, año 1, núm. 1, 1995.

espacial de una arena en la cual los ciudadanos se encuentran vinculados por relaciones simétricas y buscan coordinar acciones concernientes a asuntos de interés común. Antes que ser un espacio geométrico homogéneo, el espacio público es una construcción artificial: “El espacio público es una abstracción filosófica, una metáfora que se refiere a un proceso de información y de comunicación el cual se desarrolla en sitios y medios múltiples. No existen y nunca han existido espacios públicos únicamente plurales sino más bien espacios donde continuamente se encuentra en juego ese mismo esfuerzo de *publicitación* y de discusión en búsqueda de soluciones colectivas. El proceso es único, los canales y los sitios donde el se manifiesta son múltiples, interrelacionados aunque no siempre necesariamente. Esta segmentación no resulta posible sino a través de la proliferación de los soportes y de los medios. Ella es en mayor parte el producto de la segmentación social, económica y cultural que caracteriza las sociedades industriales avanzadas y las llamadas sociedades de información.”<sup>20</sup> En esa medida, ningún ciudadano puede participar de la totalidad de intersticios y recovecos en los que se configura el espacio público; cada quien se encuentra inmerso en espacios de acción cuya dinámica los separa de todos los otros lugares en los que se debate y definen asuntos concernientes a sus propios intereses e identidad. Esto significa que no hay un lugar común, homogéneo y simétrico, en el cual los sujetos consciente y reflexivamente pongan a debate los límites y contenidos del espacio público. Éste, siguiendo la sugerencia de Marc Augé, parece haberse convertido en un *no-lugar*: “Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar. La hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que

---

<sup>20</sup> Gaëtan Tremblay, “Mutaciones en las industrias culturales y comunicacionales y el espacio público”, V Encuentro Latino Americano de Economía Política de la Información, Comunicación y Cultura Salvador, Bahía, Brasil, 9-11 de noviembre de 2005, p. 12.

contrariamente a la modernidad, no integran los lugares antiguos.”<sup>21</sup> La noción de *no lugar* ofrece una imagen de espacio público que no remite a la asamblea o al foro, sino a los pasillos del supermercado, las centrales de autobuses o aeropuertos, las salas de espera de un consultorio, los estacionamientos, el transporte público, los solitarios e interminables pasillos de las universidades públicas, etc. El *no lugar* es anónimo, pero no significa la pérdida de la identidad; por el contrario, precisamente porque el sujeto no es marcado, perturbado o señalado puede mantener su identidad como sujeto libre.<sup>22</sup> Así pues, el *no lugar* no cancela la posibilidad de la tolerancia exigida por un régimen político liberal ni el vínculo moral presente en relaciones de solidaridad; en contraste, las hace posibles al establecer un espacio de relación que franquea las esferas políticas, morales y afectivas del espacio público, lo cual le permite a los sujetos reconocerse recíprocamente como libres e iguales *sin dejar de ser extraños*.

Este vínculo que se entreteje en el *no lugar*, definitorio del espacio público contemporáneo se genera por medio de la civilidad. Para exponer esta idea considérese el siguiente ejemplo:

“Antes de la prohibición de fumar en lugares públicos siempre le preguntaba a las personas, en la fila del banco o del supermercado, si les molestaba que prendiera mi cigarro, y si se me contestaban que sí les molestaba entonces no lo encendía. Sin embargo, cuando se prohibió fumar en lugares públicos [...] dejé de preguntar a las

---

<sup>21</sup> Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 26.

<sup>22</sup> Como añade el propio Augé: “Describir la organización del espacio en una aldea, analizar las reglas de residencia, las reglas de ocupación y de repartición del espacio con el objetivo de dar cuenta de las relaciones de filiación, de poder, etc., es posible en una sociedad en la cual la representación del espacio esta ella misma sobrecargada de sentido. Ese lugar investido de sentido se opone a una nueva forma de espacio emergente en la surmodernidad. Si concibo un espacio en donde uno no puede leer la identidad individual, la relación social y el pasado compartido, caigo en el no-lugar que es un espacio de libertad absoluta. Una libertad que sigue siendo muy particular. Imaginemos un individuo kafkaiano perdido en un espacio del cual no comprende los códigos y que no le prescribe nada. De la misma manera que en se presentaba en el lugar clásico una sociedad colmada de sentido que no conoce ninguna libertad, habría en tales no-lugares un máximo de libertad suprimiendo la idea de sentido.” Emmanuel Alloa, “Una entrevista con Marc Augé”, <http://www.atopia.tk/terra/augees.htm>

personas que me rodeaban si les molestaba que fumara. Desde mi punto de vista, me habían quitado el asunto de las manos: ya no era más algo que negociaba mediante la interacción, sino que ahora era únicamente la función de una orden legal y abstracta. Donde legalmente se me impedía fumar, no fumaba, pero donde era legalmente permisible dejé de preguntarle a las personas si les molestaba que fumara. Si podía hacerlo, lo hacía, ya no negociaba los límites de la conducta aceptable. Liberado de la carga de la preocupación, de la civilidad, la posibilidad de fumar estaba ahora regulada por la ley, es decir, por el sistema, en lugar de la negociación y la confianza.”<sup>23</sup>

No importa que el encuentro entre sujetos sea efímero y contingente, el punto es que establece un vínculo social en el cual se reconocen tácitamente como libres e iguales. Es decir, en lugar de simplemente realizar la acción o abstenerse de llevarla a cabo, el hombre que pregunta a los demás si les molesta que fume reconoce implícitamente que las condiciones de validez de su acción sólo pueden provenir del consentimiento de otros sujetos, a quienes se les atribuye la libertad de admitir o rechazar la expectativa que se les presenta. Así, la civilidad no puede describirse únicamente como la puesta en práctica de estrategias sociales para la satisfacción de intereses, pues aunque yo ofrezca signos de respeto y confianza sólo porque creo que mediante tal actitud obtendré lo que quiero (por ejemplo, que se me permita fumar) mi civilidad fingida no sólo la validez y la efectividad auténtica de la civilidad, sino que, además, y de modo aún más importante, mi solicitud (que se me permita fumar) sigue siendo una expectativa que puede fracasar, pues los otros retienen toda su libertad para decirme que no.

---

<sup>23</sup> Adam B. Seligman, *The Problem of Trust*, Princeton University Press, 1997, p. 174.

En esa medida, la civilidad, por un lado, a pesar de su pobreza emotiva, es el terreno fundamental en el cual los individuos de las sociedades contemporáneas pueden experimentarse a sí mismos como sujetos libres. Esta es una afirmación que debe matizarse, pues podría replicarse, con no poca ironía, que al pedirle a un extraño en el microbús que, por favor, se recorra un poco para que podamos sentarnos seguramente no hemos dado un paso fundamental en la lucha de los derechos civiles, ni hemos dado un paso más hacia la obtención de las virtudes dianoéticas. Sin embargo, consideremos el siguiente punto: en una sociedad en la cual el debate público concreto sobre problemas que nos conciernen a todos y que exigen nuestra participación activa como sujetos libres e iguales aparece sólo ocasionalmente, y en la cual mi participación en interacciones afectivas en las cuales se reconoce el valor y la importancia de mis propios juicios, ¿dónde experimento mi libertad? Podría decirse que en el momento en el cual elijo mis propios intereses y preferencias.

No obstante, mis intereses y preferencias no aparecen ni se desarrollan en un vacío normativo, pues hay una estructura política, legal y moral (una “infraestructura normativa” en el sentido de Honneth) que, a la par de establecer las restricciones bajo las cuales tengo que llevar a cabo mi elección, proporcionan las condiciones de posibilidad de ésta. Por ejemplo, dado el reconocimiento del pluralismo axiológico de las sociedades contemporáneas y las garantías que proporciona el sistema de derechos, llegado a la mayoría de edad puedo consumir pornografía sin cometer un delito y sin que desde el punto de vista moral (universal y procedimentalista) haya un argumento válido desde el cual se me pueda condenar como réprobo y vicioso. Al mismo tiempo esa infraestructura normativa establece los límites de mi libertad de elección: el sistema legal puede establecer como delito el consumo de la pornografía infantil y desde el punto de vista moral cabe argumentar perfectamente que mi elección no puede ser

validada por la formación discursiva de la voluntad común debido a que viola uno de sus presupuestos básicos: el reconocimiento a la igualdad de la libertad de sujetos que se determinan a sí mismos y que son irremplazables (en este caso, los niños que son explotados en la pornografía infantil). Así, el conocimiento que tengo de mí mismo como sujeto libre está necesariamente mediado por las instituciones, prácticas y discursos de una infraestructura normativa a la que necesariamente pertenezco “por encima de mi querer y hacer” y en las cuales la experiencia que tengo de mí mismo como sujeto libre se diluye en esferas cognitivas (el derecho y la moral) que se sustentan en pretensiones de validez.

¿Significa esto que para experimentarnos como sujetos libres es necesario hacer una apología del anarquismo o la defensa de la libertad como una categoría metafísica y susceptible de intuirse “en sí misma”? Definitivamente no. La respuesta es por entero negativa debido a que la acción, incluso la acción a la que denominamos “libre” se desenvuelve siempre en una infraestructura normativa; es decir, el concepto de libertad se encuentra necesariamente sujeto a reglas que constriñen y orientan nuestras acciones, nos indican cómo responder a las acciones de los otros, cómo iniciar acciones, qué tipo de razones es válido esgrimir si se nos requiere justificarla, etc. El problema no es si en las sociedades contemporáneas la presencia o no de una infraestructura normativa sea necesaria para experimentarnos como sujetos libres. Más bien, la cuestión es cómo participamos nosotros en la creación y la dinámica de esa infraestructura normativa. En el caso del derecho o la política, nuestra participación es indirecta e impersonal, pues se trata del reconocimiento de la validez de un conjunto de principios que definen los procedimientos básicos mediante los cuales podemos presentar una expectativa ante un tribunal o participar como electores en las votaciones, pero sin entrar en consideraciones acerca de la identidad concreta de los participantes. En lo que concierne a la moral,



nuestra participación es directa a la par que cognitiva. Es directa, por un lado, porque requiere la participación efectiva de los sujetos en discursos prácticos o en el ejercicio de la razón pública en los cuales lo que está en discusión es precisamente la conformación de los principios que han de regir los procedimientos jurídicos y políticos, con el fin de que éstos no introduzcan diferencias arbitrarias en las relaciones interpersonales. Por otro lado, es cognitiva porque en los discursos prácticos los sujetos hacen conscientes las pretensiones de validez de las normas moralmente discutibles. Como indica Honneth, la moral es “un procedimiento que *hace consciente* (según la posibilidad) *lo común comunicativo* en que todos los interesados participan de antemano en tanto sujetos socializados.”<sup>24</sup> Es decir, se parte de la idea de que existe un trasfondo normativo cuyos límites están ya definidos –y con base en esa delimitación podemos distinguir entre el mero cálculo privado de intereses centrado en la mera distribución de bienes y la discusión pública del reconocimiento intersubjetivo– y que, por lo tanto, tienen que decantarse cognitivamente para que puedan emplearse a manera de argumentos en los discursos prácticos.

¿Siempre ocurre así? ¿Qué pasa con las inmensas zonas de encuentros directos, impersonales y no cognitivos característicos del *no lugar* del espacio público contemporáneo? Cuando me subo al microbús no hay un conjunto de procedimientos jurídicos y políticos que me diga cómo relacionarme con los otros pasajeros en tanto personas concretas; sin embargo, mi relación con ellos es directa, no sólo por la proximidad física, sino porque tengo que negociar directamente con ellos mis acciones. Además en esta negociación, no puedo partir de una solidaridad compartida, pues los otros pasajeros no me interesan a la manera de habermasianos “compañeros hermanados en una forma de vida”; a mí no me interesa si el señor al que le pido que se mueva haya perdido su empleo o que sea un hombre casado enamorado de una jovencita,

---

<sup>24</sup> A. Honneth, *op.cit.*, p. 172. *Cursivas mías.*

simplemente quiero que se mueva y me dejen sentarme. Y para este fin no necesito hacer consciente los presupuestos comunicativos que compartimos en común para darle sustento a mi pretensión de validez, pues lo efímero e inmediato de nuestro encuentro no lo requiere. En esa situación, sin embargo, se construye la infraestructura normativa de la sociedad, pues, ante la ausencia de un horizonte legal o moral al cual apelar, *nosotros mismos tenemos que crear en ese momento la definición de los límites de la conducta privada individual y las regulaciones del espacio público*. Es decir, no tenemos otra opción más que actuar como sujetos libres.

Cuando me piden permiso para pasar en el microbús puedo negarme, hacerlo de mala gana o usar el infalible recurso de hacerse el dormido. Y todo eso sin violar los derechos de la otra persona o sin dejar de considerarlo como un sujeto irremplazable. Pero lo que sí estoy haciendo es menospreciar su capacidad para interactuar, como sus intenciones y creencias más básicas (que puede pasar y sentarse con tan solo pedirlo por favor) son del todo inanes y se puede hacer caso omiso de ellas como si procedieran de un perro. Ante la creciente incapacidad o falta de disposición para entrar en este proceso de negociación que es la civilidad, se pierde la confianza en uno mismo y en los demás como fuentes de expectativas socialmente aceptables, y entonces los sujetos se consideran mutuamente como potencialmente hostiles, cuyas acciones y reacciones sólo pueden traer consigo la amenaza a la propia identidad. En esa situación generalizada, en la cual cada quien se siente víctima de diversas formas de humillación, la única posibilidad de evitar el conflicto es que cada vez más planos de interacción se definan únicamente por las restricciones de los sistemas jurídico y político.

Este es el punto básico de la civilidad. Como lo sugiere Pippin: “La implicación es que ser un individuo libre consiste únicamente en ser considerado por los otros un individuo libre, y la relevancia de esto es que simplemente en la ausencia de formas de

civilidad, que crean tal forma de reconocimiento, los aspectos decisivos de tal descripción nunca pueden adquirirse.”<sup>25</sup> A mi juicio, lo que comparten planteamientos como los de Margalit<sup>26</sup>, acerca de la necesidad de una sociedad decente (y no simplemente una sociedad justa), y Shklar,<sup>27</sup> sobre la manera en la cual los insignificantes vicios ordinarios (envidia, hipocresía, misantropía y esnobismo) socavan las bases de la sociedad democrática, es la importancia que desempeña la civilidad en una concepción republicana del orden político y social. Al minar la posibilidad de entendernos mutuamente como sujetos libres que definen las fronteras entre lo público y lo privado en la interacción cotidiana, la grosería social y el insulto, minan la posibilidad de establecer lazos de confianza entre los sujetos, así como la posibilidad misma de la autoestima, lo cual tiene como consecuencia que numerosas áreas de la vida social, en las cuales no entran en juego directamente pretensiones morales antagónicas, sea una auténtica tierra de nadie dentro del espacio público hasta que, debido al creciente número de conflictos entre sujetos, se hace necesario la intervención estatal mediante el derecho o la regulación política vertical. Pero al hacerlo la posibilidad de construcción del espacio público ya no está en manos de los sujetos.

¿Significa esto que la civilidad tendría que incluirse como una virtud ética fundamental para las sociedades contemporáneas? No. La civilidad no es una virtud, pues no implica la idea de una vida buena, ni se piensa como la acción mediante la cual reconozco y fortalezo la comunidad a la que pertenezco. ¿La civilidad, entonces, es una expectativa legítima de reconocimiento que puede validarse sobre la base de una moral procedimental (semejante a la idea de Honneth de una “eticidad formal”)?

---

<sup>25</sup> Robert Pippin, *The persistence of subjectivity*, Chicago University Press, 2004, p. 235.

<sup>26</sup> Avishai Margalit, *La sociedad decente*, Paidós, Barcelona, 2000.

<sup>27</sup> Judith Shklar, *Ordinary vices*, Harvard University Press, 1986. En sus propias palabras: “Pensar acerca de los vicios tiene el efecto de mostrar en qué medida nuestra cultura está hecha de muchas subculturas, de capa sobre capa de antiguos rituales religiosos y de clase, herencias étnicas de sensibilidad y maneras, y residuos ideológicos cuyo propósito original ha sido ahora totalmente olvidado.” (p. 4)

Tampoco. La civilidad, en efecto, es una forma de reconocimiento recíproco, pero no puede exigirse su universalidad a partir de la formación de un consenso racional; pues la civilidad no sólo surge en contextos en los cuales no se ponen en disputa la validez de normas cuyo asiento cognitivo se ha tornado dudoso o polémico, sino que el problema de la civilidad aparece precisamente en el ámbito que las morales postconvencionales le garantizan a los individuos como el lugar de su competencia propia: el espacio de la interioridad. Podrá decirse, siguiendo a Margalit<sup>28</sup>, que la falta de civilidad es un insulto, “una herida al honor social”, mientras que la falta de solidaridad o de justicia es una humillación, la cual “denota la herida al respeto propio. Los insultos pueden mermar la autoestima de la persona ofendida; la humillación lesiona el valor intrínseco de uno mismo.” A partir de esta distinción, puede entenderse mejor porqué la civilidad queda fuera del ámbito de la moral (y, especialmente, de la moral de la compasión): cuando no me regresan el saludo o no me piden las cosas por favor puedo sentirme insultado *como persona concreta*, pero no tengo razones —intersubjetivamente válidas— para pensar que las bases sociales de mi autorrespeto *como sujeto autónomo* e irremplazable han sido injuriadas.

¿La civilidad, pues, sería asunto de la política? ¿Podría decirse, con Iris Young, que la falta de civilidad es la expresión de formas de dominación —básicamente marginación y carencia de poder— que podrían ser corregidos por medio de la acción del Estado; en particular por medio de la acción afirmativa? No. Ese es justo el problema con las implementaciones prácticas de la “política de la diferencia”: quieren regular legalmente lo que sólo puede existir como comportamiento informal y espontáneo. Como se señalaba en el ejemplo de Seligman, cuando el Estado estableció la prohibición de fumar en lugares públicos despojó a los sujetos de coordinar libremente la acción social. Entonces, ¿cabe pensar en una política educativa que

---

<sup>28</sup> A. Margalit, *op. Cit.*, p. 104.

fomente la civilidad por medio de una campaña que haga a los ciudadanos conscientes de la importancia que aquélla desempeña en la vida pública? Tampoco, para gran decepción de los pedagogos, pues apenas tratamos de catalogar las reglas de conducta como formas imprescindibles de civilidad nos quedamos únicamente con un conjunto de reglas anquilosadas y caducas, como el odioso *Manual de Carreño*, totalmente inservibles para regular los encuentros.

¿Cómo podemos entonces promover la civilidad y mantenerla? He ahí el punto: no la podemos constituir ni planear reflexivamente por medio de instituciones políticas, jurídicas o educativas. Y esta incapacidad no es necesariamente mala. ¿Por qué tenemos que suponer que las condiciones de posibilidad de la ética y la política son ellas mismas éticas y políticas? Más aún, incluso si lo fueran, ¿por qué tenemos que suponer que podemos normarlas activa y conscientemente? No deja de ser extraño que mientras la ontología y la hermenéutica contemporáneas ponen de manifiesto la finitud de nuestra comprensión, la manera en la cual estamos transidos por una alteridad que escapa a todo poder de constitución, nuestro pensamiento ético y político (que muchas veces dice abreviar directamente de estas corrientes filosóficas) insiste cada vez más en la posibilidad de planear de manera consciente y activa el cambio social. Lo único que podríamos hacer es recordarles a los grandilocuentes discursos emancipadores que tal vez la pérdida del espacio público, así como las innegables consecuencias normativas que éste acarrea, no sean del todo responsabilidad de la “globalización”, ni del “sistema”, ni del sistema de partidos, sino de la manera en la cual nosotros mismos socavamos cotidianamente la confianza necesaria para la generación de un espacio público en el cual, sobre la base de un reconocimiento recíproco mínimo, podamos ir avanzando en la identificación de los presupuestos normativos que nos son comunes y en el debate de los asuntos éticos y políticos que nos conciernen a todos.

En el caso particular del análisis de la realidad mexicana, una vía promisoría para explicar una de las razones por la cual las instituciones políticas democráticas no han logrado generar un espacio público que legitime a estas mismas instituciones, y al mismo tiempo reproduzca las condiciones de gobernabilidad, consistiría en realizar una labor hermenéutica de la manera en la cual la grosería social, el insulto y la falta de civilidad son características endémicas de la vida pública de la sociedad mexicana. En esa medida, coincido con la opinión de Ludolfo Paramio,<sup>29</sup> acorde a la cual, la frustración política y el déficit de legitimidad de las nacientes democracias latinoamericanas no puede explicarse satisfactoriamente con base en las características que suelen atribuírsele a la cultura política latinoamericana (apego al caudillo, predominio de vínculo patrimonialistas, escepticismo ante las instituciones, etc.), y que sería más adecuado explicar la manera en la cual las interacciones de los ciudadanos generan formas de percepción de la vida política desde las cuales la elección más racional es abstenerse de participar en lo público. Sin embargo, a diferencia de Paramio, supongo que su enfoque no descarta la idea de cultura política, sino que, bien entendida, la transforma. Así, la pregunta sería: ¿Cuáles son las creencias que los individuos tienen acerca del valor o del respeto que merecen otros individuos, y cómo estas creencias condicionan los cursos de acción que eligen, y de qué manera el cambio en las instituciones políticas transforma estas creencias y, por ende, los cursos de acción elegidos? En particular, la hipótesis que quiero explorar es la siguiente: ¿Qué es lo que ocurre cuando una sociedad fuertemente “clasista” [sic] como la mexicana súbitamente tiene que actuar bajo las reglas *políticas* y *jurídicas* de la democracia, bajo las cuales ningún ciudadano puede ser excluido *a priori* del acceso a cargos y posiciones de

---

<sup>29</sup> Ludolfo Paramio, “Inseguridad económica y frustración política”, *El Debate Político*, año 1, núm. 1, verano de 2004.

privilegio? La respuesta tentativa que aquí sólo puedo aventurar es la siguiente: No derrumbará las barreras sociales, se mantendrá el reconocimiento y el valor otorgado a las distancias de “clase” [sic], con la diferencia de que ahora todos los sujetos se sentirán legitimados a perseguir los bienes posicionales (ropa, lugares de moda, lecturas, actitudes, etc.) distintivos de los niveles más altos de la jerarquía social, lo cual desata una lucha frenética por el estatus en la cual la única forma de sobrevivir es volverse un *snob* y hacer que la desigualdad lastime. Cuando esa situación se generaliza, desde el mismo encuentro entre extraños se cancela la posibilidad del espacio público.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACKRILL, J.L., *La filosofía de Aristóteles*, Monte Ávila, Caracas, 1984, p. 258.
- AGUILAR, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, UNAM/Fontamara, México, 1998.
- ALCALÁ, Raúl, *Controversias conceptuales*, UNAM. México, 2005.
- AMENGUAL, Gabriel, “La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, año 1, núm. 1, 1995.
- ARENDT, Hannah, *De la teoría a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1995.
- , *Política*, Gredos, Madrid, 1997.
- , *Retórica*, UNAM, México, 2002.
- AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.
- AUGÉ, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- BERNASCONI, Robert, “‘You don’t know what I’m talking about’: alterity and the hermeneutical ideal”, en Lawrence Schmidt (ed.), *The specter of relativism. Truth, dialogue and phronesis in philosophical hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston Illinois, 1995, pp. 178-194.
- , “Seeing double: *Destruktion* and Deconstruction”, en Michelfelder y Palmer (eds), *The Gadamer-Derrida encounter*, SUNY, Albany, 1989.
- BERNET, Rudolf., *La vie du sujet*, PUF, París, 1997.
- BERNSTEIN, Richard, *The constellation of hermeneutics, critical theory and deconstruction*”, en Robert Dostal (ed.), *The Cambridge companion to Gadamer*, Cambridge University Press, 2002, pp. 267-282.
- , *Perfiles filosóficos, Siglo XXI*, México, 1991.
- BRUNS, Gerald, “The hermeneutical anarchist: *phronesis*, rhetoric, and the experience of art”, en Malpas (ed.), *Gadamer’s century*, MIT, Cambridge MA., 2000.
- CAPUTO, John D., *Radical Hermeneutics: repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*, Indiana University Press, Bloomington, 1987.
- CARPENTER, David, “Emanation, incarnation, and the truth-event in Gadamer’s *Truth and Method*”, en Brice Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and truth*, Northwestern University Press, 1994.
- CHALIER, Catherine, *Levinas. La utopía de lo humano*, Riopiedras, Barcelona, 1995.
- CRITCHLEY, Simon, *Ethics, politics, subjectivity*, Verso, San Francisco, 2002.



- CROWELL, Steven G., Husserl, Heidegger, and the space of meaning. Paths toward transcendental phenomenology, Northwestern University Press, Evanston, 2001.
- , “Dialogue and text: re-marking the difference”, en Tullio Maranhao (ed.), *The interpretation of dialogue*, Chicago University Press, 1990.
- DAHLSTROM, Daniel, “Heidegger’s method: philosophical concepts as formal indications”, *Review of metaphysics*, vol. 47, 1994.
- DAVIDSON, Donald, *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona, 1992.
- , “Gadamer and Plato’s *Philebus*”, en L.E. Hahn (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of Living Philosophers Volume XXIV*, Open Court, Chicago Illinois, 1997.
- DENIAU, Guy, *Cognitio Imaginativa. La phenomenology herméneutique de Gadamer*, OUSIA, París, 2002.
- DEPRAZ, Natalie, *Transcendance et incarnation. Le statut de la intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl*, Vrin, París, 1995.
- , *Écrire en phénoménologie*, Encre marine, 1999.
- DERRIDA, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.
- DOLLÉ, Jean-Paul, “La politique de l’événement”, *Magazine Littéraire*, núm. 403, noviembre de 2001.
- DOSTAL, Robert J., “Gadamer’s relation to Heidegger and Phenomenology”, en Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge MA., 2002, pp. 247-267.
- DRABINSKI, John, *Sensibility and singularity. The problem of phenomenology in Levinas*, SUNY, Albany, 2001.
- DREYFUS, Hubert L., *Ser-en-el-Mundo*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996.
- DWORKIN, Ronald, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1996.
- ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 1989.
- FERRARIS, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2002.
- FIGAL Günter, “*phrónesis* as understanding”, en L. Schmidt (ed.), *The specter of relativism. Truth, dialogue and phronesis in philosophical hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston Illinois, 1995, pp. 236-248.

———, “The doing of the thing itself: Gadamer’s hermeneutic ontology of language”, en Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge MA., 2002, pp. 102-125.

FINK, Eugen., *De la phénoménologie*, Minuit, París, 1974.

FRASER, Nancy, “Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia de género”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8, 1996.

FRUCHON, Pierre, *L’herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Les Éditions du Cerf, París, 1994.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1991.

———, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1988.

———, *Gadamer in conversation*, Yale University Press, Binghamton, 2001.

———, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001.

———, *Reason in the age of science*, MIT, Cambridge MA., 1981.

———, *Dialogue and dialectic*, Yale University Press, New Heaven, 1980.

———, *Elogio de la teoría*, Península, Barcelona, 1993.

———, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.

———, *Philosophical hermeneutics*, University of California Press, Berkeley, 1976.

———, *El giro hermenéutico*, Tecnos, Madrid, 1998.

———, *Heidegger’s ways*, SUNY, Nueva York, 1994.

———, *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica - Estética - Filosofía Práctica*, ed. por Carsten Dutt, Tecnos, Madrid, 1998.

———, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1999.

———, “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, en Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992.

———, “A letter by Hans-Georg Gadamer”, en Richard Bernstein, *Beyond objectivism*, Oxford Blackwell, 1983.

———, “Reflections on my philosophical journey”, en Hahn (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of Living Philosophers Volume XXIV*, Open Court, Chicago Illinois, 1997.

———, *L’Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Vrin, París, 1994.

———, *Hermeneutics, religion and ethics*, Yale University, 1999.

———, “La diversidad de las lenguas”, en Reinhart Koselleck, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997.

———, *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002.

———, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.

———, *Poema y diálogo*, Gedisa, Barcelona, 1999.

———, *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2001.

GREISCH, Jean, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'hermeneutique heideggerienne (1919-1923)*, Cerf, París, 2000.

GRONDIN, Jean, “L’herméneutique dans Sein und Zeit”, en Jean-François Courtine, *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, París, 1996.

———, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000.

———, “On the composition of *Truth and method*”, en Lawrence Schmidt (ed.), *The specter of relativism. Truth, dialogue and phronesis in philosophical hermeneutics*, Northwestern University Press, 1995, pp. 23-38.

HABERMAS, Jürgen, “A review of Gadamer’s *Truth and Method*”, en en Brice Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and modern philosophy*, SUNY, Albany, 1986, pp. 243-266.

———, “The hermeneutic claim to universality”, en Josef Bleicher, *Contemporary hermeneutics*, Routledge, Londres, 1980.

———, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002.

———, “Justicia y solidaridad”, en K.O. Apel, *et al., Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1996.

HEIDEGGER, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Universidad, Madrid, 1998.

———, *Ser y tiempo*, FCE, México, 1994.

———, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2001.

———, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000.

———, *Supplements*, SUNY, Albany, 2002.

———, *Phenomenological interpretations of Aristotle. Initiation into phenomenological research*, Indiana University Press, Bloomington, 2001.

———, *History of the concept of time*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

———, *Conceptos fundamentales*, Alianza Universidad, Madrid, 1989.

HENRY, Michel, *Encarnación*, Sígueme, Salamanca, 2001.

HONNETH, Axel, “Von der zerstörerischen Kraft des Dritten”, en Figal, Grondin y Schmidt, (eds.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.

———, “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, en K.O. Apel, *et al.*, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1996.

HOY, David C., “Post-Cartesian interpretation: Hans-Georg-Gadamer and Donald Davidson”, en Hahn, Lewis E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg-Gadamer. The Library of Living Philosophers Volume XXIV*, Open Court, Chicago Illinois, 1997.

———, “Is hermeneutics ethnocentric?”, en Hiley, Bohman, Shusterman (eds.), *The interpretive turn*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

———, y Thomas McCarthy, *Critical theory*, Blackwell, Cambridge MA., 1994.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1998.

———, *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

———, *Experiencia y juicio*, UNAM, México, 1980.

———, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Universidad, Madrid, 2002.

JANICAUD, Dominique, “The question of subjectivity in Heidegger’s *Being and time*”, en Simon Critchley y Peter Dews (eds.), *Deconstructive subjectivities*, SUNY, 1996.

JANKOVIC, Zoran, *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein?*, L’Harmattan, París, 2003.

KELLY, Michael, “The Gadamer/Habermas debate revisited: the question of ethics”, en David Rasmussen (ed.), *Universalism vs. communitarianism. Contemporary debates in ethics*, MIT Press, Cambridge MA., 1990.

KEMP, Peter, “Le conflit entre l’herméneutique et l’éthique”, *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 1, 1986.

- KERTSCHER, Jan, “‘We understand differently, if we understand at all’: Gadamer’s ontology of language reconsidered”, en Malpas, Arnsward y Kertscher (eds.), *Gadamer’s century. Essays in honor of Hans-Georg Gadamer*, MIT, Cambridge MA., 2002.
- KISIEL, Theodore, *The genesis of Heidegger’s Being and time*, California University Press, Berkeley, 1995.
- , “Heidegger on becoming a christian”, en Kisiel y Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought*, SUNY, Albany, 1994.
- , “L’indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation”, en J.F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, pp. 205-220.
- KÖGLER, Hans Herbert, *The power of dialogue. Critical hermeneutics after Gadamer and Foucault*, MIT Press, Cambridge MA, 1996.
- KONTOS, Pavlos, “L’impasse de l’intersubjectivité chez Gadamer”, en Gens, Kontos, Rodrigo (eds.), *Gadamer et les grecs*, Vrin, París, 2004.
- KUSCH, Martin, *Language as calculus vs. Language as universal medium. A study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Kluwer, Boston, 1989.
- LAFONT, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- , *Entre nosotros*, Pre-Textos, Valencia, 1993.
- , *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- , *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974.
- , *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993.
- , *De l’évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982.
- , *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1994.
- , *Basic philosophical writings*, Indiana University Press, 1996.
- LYOTARD, Jean François, *La fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1989.
- MALPAS, Jeff, “Gadamer, Davidson, and the ground of understanding”, en Malpas, Arnsward y Kertscher, (eds.), *Gadamer’s century. Essays in honor of Hans-Georg Gadamer*, MIT, Cambridge MA., 2002.
- MANNING, Robert J. S., *Interpreting otherwise than Heidegger*, Duquesne University Press, 1996.

MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, París, 1989.

———, “The final appeal of the subject”, en Critchley y Dews (eds.), *Deconstructive subjectivities*, SUNY, 1996.

MCCARTHY, Thomas, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992.

MENSCH, James Richard, *Postfoundational phenomenology. Husserlian reflections on presence and embodiment*, Penn State Press, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península, Barcelona, 1997.

MISGELD, Dieter, “Modernity and hermeneutics: a critical-theoretical rejoinder”, en Hugh Silverman (ed.), *Gadamer and hermeneutics*, Routledge, Nueva York, 1981.

———, “Poetry, dialogue, and negotiation”, en Fred Dallmayr (ed.), *Festival of interpretations. Essays on Hans-Georg Gadamer`s work*, SUNY, Albany N.Y., 1990.

MISZTAL, Barbara A.; *Informality: Social Theory and Contemporary Practice*, Routledge, 2000.

MOHANTY, J.N., *The possibility of transcendent philosophy*, Martinus Nijhoff, 1985.

MONTAVONT, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, París, 1999.

MOORE, Barrington, *Pureza Moral y persecución en la historia*, Paidós, Barcelona, 2001.

MURAKAMI, Yasuhiko, *Levinas phénoménologue*, Millon, París, 2002.

NAGEL, Thomas, *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996.

NUBIOLA, Jaime, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, EUNSA, Navarra, 1994.

PANNENBERG, Wolfhart, “Hermeneutics and universal history”, en Brice Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and modern philosophy*, SUNY, Albany, 1986, pp. 111-146.

PETTIT, Philip, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999.

PIPPIN, Robert, *The persistence of subjectivity*, Chicago University Press, 2004.

PUTNAM, Hilary, *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Paidós, Barcelona, 2000.

RICŒUR, Paul, *Sí-mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

———, *Hermeneutics and the human sciences*, Cambridge University Press, Londres, 1981.

———, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, 1996.

- , *De otro modo, Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- RISSER, James, *Hermeneutics and the voice of the other*, SUNY, Albany, 1989.
- RODRÍGUEZ, Ramón, *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid, 1993.
- RORTY, Richard, “«Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache»”, en Bubner, Figal, Teufel, *Sein, dan verstanden werden kann, ist Sprache*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 2001.
- , *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- , *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- , *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990.
- ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, Sarpe Madrid, 1985.
- SCHLEIBER, Ingrid, *Gadamer. Between Heidegger and Habermas*, Rowman & Littlefield, Nueva York, 2000.
- SCHROEDER, Brian, *Altered ground. Levinas, history and violence*, Routledge, Nueva York, 1996.
- SCHÜTZ, Alfred, *El problema de la realidad social*, Amorrórtu, Buenos Aires, 1995.
- SEBBAH, François-David, *L'épreuve de la limite*, PUF, París, 2001.
- SELIGMAN, Adam B., *The Problem of Trust*, Princeton University Press, 1997.
- SHKLAR, Judith, *Ordinary vices*, Harvard University Press, 1986.
- SHUSTERMAN, Richard, “The Gadamer-Derrida encounter: a pragmatist perspective”, en Palmer y Michelfelder (eds.), *The Gadamer-Derrida encounter*, SUNY, Albany, 1989.
- SMITH, P. Christopher, “The I-Thou encounter (*Begegnung*) in Gadamer's reception of Heidegger”, en Hahn (ed.), *The philosophy of Hans-Georg-Gadamer. The Library of Living Philosophers Volume XXIV*, Open Court, Chicago Illinois, 1997.
- STEINBOCK, Anthony, *Home and beyond, Generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, 2000.
- SULLIVAN, Robert, “Gadamer's early and distinctively political hermeneutics” en Lewis E. Hahn (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer. The library of living philosophers vol. XXIV*, Open Court, Chicago, Illinois, 1997.
- THEUNISSEN, Michael, *The Other. Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, MIT, Cambridge MA, 1984

- VAN BUREN, John, *The young Heidegger. The rumor of hidden king*, Indiana University Press, Indianapolis, 1994.
- VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- WACHTERHAUSER, Brian, *Beyond being. Gadamer's post-platonic hermeneutical ontology*, Northwestern University Press, 1999.
- WALDENFELS, Bernard, "Diálogo y discursos", *ER, Revista de Filosofía*, núm. 19, año 10, 1995.
- , *Order in twilight*, Ohio University Press, 1996.
- WARNKE, Georgia, "Hermeneutics, ethics, and politics", en Dostal (ed.), *The Cambridge companion to Gadamer*, Cambridge University Press, 2002, pp. 79-101.
- , *Gadamer: hermenéutique, tradition et raison*, De Boeck Université, 1991.
- WEINSHEIMER, Joel, "Charity militant: Gadamer, Davidson, and post-critical hermeneutics", *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 3, 2000.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, Crítica-UNAM, 1988.