

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

Hermenéutica crítica y su perspectiva en la filosofía de Walter Benjamin

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

HUGO FERNÁNDEZ ALONSO

Tutora:

DRA. MARÍA TERESA DE LA GARZA CAMINO

México, D. F.

Junio, 2006.



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

REVISORES:

Mtra. Elsa Elia Torres Garza

Mtro. Arturo Aguirre Moreno

Mtro. Francisco Mancera Martínez

Dra. María Antonia González Valerio

AGRADECIMIENTOS SON DEDICATORIAS:

Agradezco profundamente a la Dra. María Teresa de la Garza, mi asesora, por su amable disposición, los comentarios y el apoyo que me otorgó en todo momento; también por su comprensión. A los revisores y sinodales del trabajo: Mtra. Elsa Torres Garza, desde cuyas asesorías obtuve la claridad para proyectar la investigación y por las cuestiones que me señaló; Mtro. Arturo Aguirre Moreno, amigo que compartió su experiencia y me alentó, con el ejemplo, a seguir, además por las atentas y francas opiniones al trabajo; Mtro. Francisco Mancera Martínez, por sus observaciones, consejos y tiempo y a la Dra. María Antonia González Valerio, en especial, por su sensibilidad mostrada y apoyo en un momento difícil.

A mis Padres, Hermanos y familiares. Por todo, y a los "enanos" de casa

A Erika y su familia; a Abril

A otros hermanos y amigos a quienes estimo mucho: Felipe, César, David, Eduardo y Fabiola, Daniel y Vanessa

A Karina, Daniel, Dulce, Tania, los Mancilla

A Itzel

A José Quintero

A tod@s l@s compañer@s de la Cooperativa Smaliyel

A Eduardo

A Héctor Cerezo Contreras, injustamente preso

A Chela

A Nasxielly

A l@s pres@s políticos reprimid@s y violentad@s en Atenco

Al EZ

A tod@s l@s amig@s que me alentaron en este transcurso y a quienes siempre tuvieron algo que ver con la tesis; los tengo presentes.

In memoriam:

A Pável

A Alexis y los maestros de Oaxaca

A mis abuel@s y tías

A mi amigo Noé

Para:

Cenobia y Guillermo, Juan, Joel,

Sofía, Jorge y Jero, con cariño.

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	1
Capítulo 1 Delimitación de una hermenéutica crítica.....	7
1.1 Noción general de la hermenéutica como ciencia filosófica.....	7
1.2 La apertura como fundamento de la hermenéutica y la crítica.....	29
Capítulo 2 Lenguaje y diálogo en Heidegger, Benjamin y la hermenéutica.....	43
2.1 Apertura del lenguaje: escucha alterativa y comprensión.....	58
Capítulo 3 La "experiencia" benjaminiana.....	66
Capítulo 4 Lo crítico en Walter Benjamin y la hermenéutica. Aspectos principales.....	74
Capítulo 5 La alteridad de las víctimas del "progreso": su exterioridad y memoria hermenéuticas.....	91
1 En y desde la historia.....	92
2 Entre historicismos y tiempos.....	98
3 La esperanza en la "utopía concreta".....	116
CONCLUSIÓN.....	123
BIBLIOGRAFÍA.....	127

INTRODUCCIÓN

[...] el patrimonio [cultural] debe su origen no sólo a la fatiga de los grandes genios que lo han creado, sino también a la esclavitud sin nombre de sus contemporáneos. No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. [...] Por lo tanto, el materialista histórico se distancia en la medida de lo posible. Considera que su misión es la de pasar por la historia el cepillo a contrapelo.

Walter Benjamin

El presente trabajo pretende, en lo general, mostrar un acercamiento entre la hermenéutica (principalmente con la de Hans-Georg Gadamer) y algunos temas del pensamiento histórico y político de Walter Benjamin, desde el carácter crítico de una y otros. El impulso primero de plasmar esto se complementaba con un estudio de la praxis del movimiento zapatista de nuestro país, para conformar un entrelazo en el que no sólo se expusieran las ideas, sino donde pudiera entenderse que la hermenéutica porta un carácter que puede verse también en lo concreto y que, aceptando que es una corriente marcadamente desarrollada en la filosofía occidental (aunque no solamente en ella), a final de cuentas tiene relación con cualquier contexto cultural. El ejemplo zapatista no se presenta de manera exhaustiva para cumplir cabalmente ese plan inicial, pero se expondrá

de manera breve en lo que respecta al tema de la esperanza y las víctimas.

En el primer apartado hacemos un recuento sucinto de los principales momentos que ha recorrido la historia de la hermenéutica para ubicarla en su concepción gadameriana y, a partir de ésta, llegar a puntualizar su sentido crítico, cuya determinación hemos cifrado en las nociones generales de "apertura" y "alteridad" como puntos de partida. Esto indica claramente que tal reseña de la hermenéutica nos sirve para concebirla como ciencia filosófica, y no ya como instrumento de otras ciencias particulares. Es decir, tenerla como mera herramienta auxiliar del arte, el estudio literario o del desciframiento de textos religiosos o arcanos, no permite verla desarrollada en la forma de "acaecimiento del ser", según Gadamer; ningún sentido instrumental podría hacer verla así, salvo la consideración del sentido crítico dado por la apertura, y porque la crítica es simultáneamente su aplicación y resultado; en esencia, uno de sus componentes integradores, su inherente acompañante.

La noción de apertura, para nosotros crucial, es con la que fijamos la explicación de la crítica que nos lleva inevitablemente a la vertiente lingüística de la hermenéutica y de ahí al diálogo, que exponemos en el segundo apartado, atrayendo primeramente lo que originalmente en los griegos se concebía como lenguaje y que se olvidó gracias a la lógica apofántica aristotélica: el *logos* como diálogo, una noción más amplia que aún se intenta rescatar del entramado mismo de la tradición metafísica occidental que presenta la convención formal de la verdad como adecuación. Con el diálogo postulamos que los conceptos y las ciencias no pueden ser

determinaciones rígidas, sino, por el contrario, que puede llegarse a la verdad en forma interconstruida (acaso a distintas verdades) y sobre todo como comprensión, en contraste al conocimiento en la acostumbrada acepción científica sujeto-objeto. Si los conceptos no son determinaciones rígidas, se podrá sostener que esto se refiere a que en la verdad dialógica se apela a su condición histórica y cuyo objeto de validez es la vida humana en toda su perspectiva. Gadamer se encarga de formular los planteamientos en los cuales dichos conceptos pueden verse con la capacidad de ser "recontextualizados" o reactualizados, lo que da al traste con la tradición metafísica. Esto mismo es lo que se encuentra en la filosofía de la historia de Walter Benjamin, principalmente desde el postulado de la memoria, la cual queremos abordar como categoría crítica que en ese contexto reporta una función hermenéutica. Respecto al diálogo también hemos considerado importante contrastar las concepciones del lenguaje en Martin Heidegger y Benjamin, para exponer luego una síntesis del mismo dentro de la idea de hermenéutica que manejamos.

Revisamos luego una importante noción de Benjamin (apartado tres), la de la "experiencia", que tiene que ver con la alteridad. Nuestras tesis en ese punto son principalmente dos: que dicha noción puede abordarse primeramente con la denominada "experiencia hermenéutica" (frente a la hegeliana) como aquella que no se reduce y cancela a sí misma sino que se abre y conlleva posibilidades de transformarse, análogamente a la relación entre conciencia en sí (idealista) frente a la conciencia hermenéutica en lo que se refiere al tema del conocimiento. Y a partir de esto, la otra tesis propondrá que la experiencia benjaminiana es en esencia la misma que aquella

concepción de Emmanuel Lévinas de la "conciencia preintencional" y en cuya elucidación están inmersos los importantísimos temas del cuerpo y la vida, tanto en su sentido de horizonte último de comprensión, como de principio material de toda ética.

Posteriormente, tocamos el punto de la posible relación entre dicha hermenéutica y Benjamin, revisando otros rasgos de su filosofía bajo esa perspectiva filosófica. Lo que proyectamos con esto no es una identificación artificial, "a chaleco" sino solamente llevar a cabo el ejercicio de entresacar las semejanzas y diferencias que pueda haber entre las características de aquella y algunas nociones críticas de él, por lo que no estamos proponiendo que Benjamin y su filosofía sean hermenéuticos, pues esto no se sostendría. Lo anterior se encuentra en el apartado número cuatro, donde además exponemos tanto cierta relación como oposiciones categoriales entre Benjamin y Heidegger, con la presencia de Gadamer y de algunos fundamentos del "Nuevo Pensamiento" judío-alemán.

Respecto a la filosofía de la historia de Benjamin (apartado quinto), es nuestra intención conducirnos por su dialéctica negativa (bajo su impronta materialista), la cual parte precisamente de la negación de la vida de las víctimas de la catástrofe de opresión que el llamado "progreso" de la humanidad (con su tecnificación y racionalidad dominante y excluyente) ha llevado a cabo en un pretendido y engañoso avance "perfectible cada vez", en un tiempo homogéneo. Pero en la exterioridad a la que la totalidad hegemónica relega a las víctimas, surge la captación de otra historia que mantiene vigencia a pesar de los historiadores e intérpretes oficialistas; historia olvidada sostenida por la memoria de ese

pasado del sufrimiento (*memoria passionis*) en la que se recogen las esperanzas frustradas de las generaciones vencidas y oprimidas para comprenderlas desde una nueva luz y hacerles justicia. Bajo esta perspectiva se observa cómo en su relación, pasado y presente *inter-actúan* con igual validez y potencialidad de significado dentro de la comprensión hermenéutica de uno sobre el otro y viceversa. De esta manera planteamos la importante superación benjaminiana de la concepción historicista de un pasado "muerto" y oculto respecto al cual no vale la pena el intento de volver, pues según tal concepción, los hechos pasados no tienen validez en referencia al presente. La alteridad hermenéutica de la memoria es una apertura desde el presente al pasado de opresión de las víctimas que con esa intervención mnemotécnica se actualiza comprensivamente. Lo que está en el presente son la conciencia y comprensión de aquél. Con esto abordamos el problema de la historicidad en Gadamer, que da relleno a dicha teoría de la historia en términos hermenéuticos. No es que Gadamer hable de la historia olvidada de los derrotados, pero con su modelo autor-texto(hecho)-hermeneuta puede verse también la relación entre el acontecimiento real de opresión, el autor o autores (como son tanto los que han ejecutado la opresión como las víctimas mismas) y quien se ha acercado a esa historia y toma conciencia de ella recordándola. En relación con esto, Gadamer considera que toda interpretación del pasado (a una vida, época, hecho; o un texto, con el que a menudo ejemplifica) se hace efectivamente desde la actualidad; pero "tiempo presente" no significa solamente un señalamiento temporal de tipo "histórico cronológico" sino, en sus palabras, una referencia a un horizonte de sentido y una concepción

del mismo que "pre-forman" sin excepción nuestra mirada al pasado. Esto corresponde a los mencionados "prejuicios" de la tradición, que "inevitablemente" nos con-forman y son elementos comprensivos en la reflexión sobre dicho tiempo.

Con todo ello, para este trabajo la esperanza no es una idea abstracta. Aunque en Benjamin esto refiere a un mesianismo con tintes judaicos, su noción de esperanza es una "categoría histórica" en la que la corresponsabilidad concreta de la relación pasado-presente de las generaciones se concentra una conciencia solidaria, rememorante, que potencia la actualización de los derechos de los vencidos y, con ello, una praxis de liberación. Para reforzar esta idea de esperanza nos hemos también apoyado en la filosofía de Ernst Bloch (quien la argumenta sobre todo desde el carácter pulsional que ve en ella) y en la filosofía de la esperanza de los zapatistas que, al lado de la dignidad, la rebeldía y el *¡ya basta!*, han logrado reunir concretamente todos los rasgos hermenéuticos y críticos que presentamos; su validez en las reflexiones y acciones de este "tiempo-ahora" así lo indican y nos interpelan.

CAPÍTULO 1

DELIMITACIÓN DE UNA HERMENÉUTICA CRÍTICA

*Los hechos en sí mismos no acarrear
lecciones, no son transparentes con relación
a su significación.*

Tzvetan Todorov

1.1 Noción general de la hermenéutica como ciencia filosófica

Para llegar a la concepción más adecuada que se propone dilucidar este trabajo, además de definir la cuestión respecto a si es sólo un recurso (instrumento) característico de las ciencias, o ella misma constituye una ciencia, nos parece necesario comenzar con un breve y esquemático recuento de algunos estadios por los que la hermenéutica ha pasado en su propia historia, teniendo en cuenta que dicha concepción se enmarcará principalmente en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer, la cual, como hilo conductor, nos posibilita directamente la consideración de temas de filosofía crítica (experiencia, memoria, víctima), comprensión del pasado y del carácter de la historia, así como de planteamientos éticos, todos ellos destacados en Walter

Benjamin.

Comenzando con lo que los griegos antiguos tenían como práctica de una exégesis más o menos sistemática de textos tan importantes como los de Homero y otros escritores de la época, tenemos ya la presencia de la palabra *hermeneia*. Dicho proceder interpretativo continuó, en la misma forma, con la presencia de exigencias de tipo retórico, como un primer intento de encargarle a la *hermeneia* la construcción de principios generales, metodológicos para la función interpretativa y la definición de reglas sobre composición literaria, elocuencia y dialéctica (ésta, en su primera acepción, como el mero arte de la discusión argumentativa). Posteriormente, aún en la época helenística, la hermenéutica estuvo ligada a la exégesis, aunque respondiendo al afán de vislumbrar la autenticidad o no de textos, en un sentido muy filológico. Ya en los siglos iniciales de la era cristiana, con todo el avance de su tradición hasta entonces logrado, la hermenéutica se encargó de las interpretaciones del Antiguo y Nuevo Testamentos, lo cuál constituyó, sin duda, un aporte de mucha relevancia para el desarrollo de la cultura y religión cristianas occidentales.

La hermenéutica se extendió hasta el renacimiento europeo, con epicentro en Italia y su Humanismo, donde sobresalía la importancia de retraducir y reinterpretar aquellas obras clásicas de las Antigüedades latina y griega, no solamente de los textos sacros. Continuó con la importante introducción de la filología humanista en la temática religiosa: es época de la Reforma protestante, en la cual se consideraba que los textos religiosos son claros e intérpretes en y para sí mismos. Desde ese punto de vista, se pretendía que la

literalidad contenía verdad *per se*, por lo que no se aceptan alegorías.

Esa extensa tradición siguió configurándose sin cambios notables hasta ya muy entrado todavía el Renacimiento, en que F. Schleiermacher creó una primera y rigurosa metodología de interpretación de los textos en general. A decir de Wilhelm Dilthey, pensador de finales del siglo XIX, Schleiermacher es clave en el desarrollo de la hermenéutica como elemento metodológico y como proveedora de una concepción "fuerte" de la comprensión que irá tomando cuerpo y valor en el estudio de las ciencias en general. A partir de aquí, es el mismo Dilthey quien se encarga de elevar la categoría de la *comprensión* (en conjunción con la *vivencia* individual y su expresión) hasta el plano de una metodología y teoría del conocimiento de las ciencias diferentes a las naturales desde un enfoque psicológico. Dilthey consideraba que es mediante una *autognosis* que se inicia ese proceso hermenéutico. Análogamente al proceder de la interpretación de textos, que va de lo externo (texto en cuanto tal) a lo interno (la conciencia del intérprete, filólogo o historiador, etcétera), las manifestaciones vivenciales, en tanto que "signos", contienen un significado que se expresa, el cuál hay que comprender a la manera de una proyección mental retroactiva hacia el contexto u horizonte del autor de esas acciones (o de los textos). En sus palabras, Dilthey menciona que la *autognosis* "representa la marcha de la 'comprensión' desde fuera hacia dentro. Esta tendencia utiliza toda manifestación de vida para captar 'lo interior' que la produce"; y, más abajo en su texto cumbre, manifiesta que se trata de un

retroceso del curso sensible exterior del acontecer humano a algo que no cae bajo los sentidos, para captar, para "comprender" aquello que se manifiesta en el curso exterior. La historia nos muestra cómo las ciencias que hacen referencia al hombre se hallan comprendidas en un proceso de aproximación constante a la meta lejana de una reflexión del hombre sobre sí mismo, de un percatarse de sí, de una autognosis.

Nótese con lo anterior que en Dilthey se da también una diferenciación en las necesidades metodológicas de las dos demarcaciones generales de la ciencia, las naturales y las "del espíritu" o "culturales", como define a las ciencias que conforman una agrupación de conocimientos entrelazados por cuestiones de afinidad y de fundación recíproca, cuyo objeto se refiere "a los hombres, a sus relaciones entre sí y con la naturaleza exterior", y a las que a partir de aquí nos referiremos como se usa comúnmente: ciencias sociales, en las que se insertan ciencias tales como la historia, la antropología, la sociología, etcétera.

No obstante que Dilthey se aboca de lleno a la fundamentación de estas últimas ciencias, lo hace claramente a partir de la determinación del objeto propio de las ciencias naturales, en las cuales la cuestión metodológica se presta a mayor rigurosidad, puesto que dicho objeto es "fijo" (a-histórico); su naturaleza física, fácilmente cognoscible, y la "construcción" de sus causas y comportamientos por reglas, perfectamente asequible. De hecho, Dilthey llega a afirmar que a los hechos de las ciencias naturales se los puede "conocer", mientras que a los de las otras ciencias, solamente "comprender". Se considera (con atino, creemos) que Dilthey representa un parteaguas en la historia de la hermenéutica; es el

filósofo a partir del cual se desarrollan las modernas teorías en este campo, y aunque muchas de estas discrepan principalmente con lo relacionado a su concepción psicologista del método y la abstracción que hace de la situación sociohistórica del propio intérprete, historiador o estudioso de las ciencias, todas giran alrededor de lo que ya se torna fundamental: la comprensión.

Apartándose de la "objetivación de la vida" contrastada con la "subjetivación de la vivencia" diltheyanas, por las que se le acusa de plantear todavía un método (histórico, pero objetivo e inductivo o generalizador) que sugiere sustraer al intérprete de sus prejuicios y de su "aquí y ahora", se encuentran las consideraciones de Heinrich Rickert, quien no admitía diferencias ontológicas en los objetos de las distintas ramas científicas, y propuso que la distinción entre ellas había de hacerse estrictamente desde el punto de vista del sujeto. Bajo esas consideraciones, Rickert concluía que "la realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual, y en consonancia con ello quiero oponer al proceder generalizador de la ciencia natural, el proceder individualizador de la historia". De este modo, el hincapié que ponía Rickert en la labor creativa de los intereses cognoscitivos del científico, del intérprete o de cualquier sujeto "cognoscente", determina el carácter o sociohistórico o natural de las ciencias.

Más cercanamente, dando un giro importante en la participación de la hermenéutica en las ciencias, se dieron concepciones fuertemente opuestas a la llamada racionalidad científica encontrada en el positivismo, por ejemplo, a criterios como el de

"verificabilidad" o "confirmabilidad" empírica y su contraparte, los de "falsabilidad" o "refutabilidad", etcétera; racionalidad representada en distintos ángulos por Carnap, Popper y Hempel, entre otros. Si bien es cierto que siempre toman como punto de partida estos criterios (dado que esos autores no estaban abandonando la fe en la racionalidad científica), dichas concepciones han significado un enfoque hacia la cuestión de que aun bajo esos y otros métodos de análisis, la ciencia en general "parece no ser una empresa tan racional como aquellos pensaban [...] y los más destacados representantes de la filosofía de la ciencia anglosajona han virado hacia un acercamiento o convergencia con tesis centrales de una tradición alternativa: la hermenéutica". Esto significa que a pesar de toda la tradición de las ciencias naturales en particular, culminando con el Positivismo lógico (que incluso postulaba que también las ciencias sociales debían regirse por los mismos esquemas y método de investigación que servían a aquella), tuvo que aceptar el intento de fundamentación racional desde una perspectiva distinta, la filosófica. En este sentido, algunos filósofos de la ciencia, denominados pospositivistas a partir de Pierre Duhem, llevaban a cabo (ya en el siglo XX) las primeras propuestas de cambio; es decir, la observación rigurosa, la constatación constreñida empíricamente, el análisis cuantitativo de resultados, la "objetividad" en todas las partes del proceso metodológico, etcétera, no constituían ya del todo los fundamentos científicos (aunque sí los más importantes todavía), sino que también se señalaban la interpretación y la comprensión hermenéuticas como determinantes en ello y, en consecuencia, en todo el avance de las ciencias naturales. Desde esta perspectiva se

conformó una fuerte tendencia de filosofía de la ciencia en la que resaltan nombres como Thomas Kuhn, I. Lakatos y hasta el mismo Karl Popper después. Sin ahondar en sus distintas propuestas, debe señalarse que esa tendencia estuvo dada por una actitud general de reconocer un campo más extendido de la racionalidad científica en dos vertientes principales: en cuanto a la aplicación descriptivista en las ciencias y su propia historia, optaron por hacer a un lado las nociones *a priori* y otras de igual modo restringidas; y en cuanto al relativismo epistemológico, su rechazo influenciado por una marcada inclinación por reconocer más auténticas y nacientes formas de racionalidad, vertiente de carácter eminentemente crítico que denota ya la fundamental cuestión de la apertura. De esta manera, la amplitud del campo de racionalidad comporta también un planteamiento básico del científico y filósofo Larry Laudan,

de buscar los criterios de aceptación o rechazo de teorías en una sabiduría práctica, jurisprudencia o buen sentido que los científicos desarrollan en su trabajo cotidiano dentro de programas de investigación o tradiciones científicas. Esta capacidad corresponde más al campo del juicio prudente que al de la demostración lógica;

correspondiendo además al campo de la comunicación, el consenso y la búsqueda de otras interpretaciones (tanto de fenómenos como de hipótesis y resultados, los cuales siempre están "preñados" de teoría, como diría K. R. Popper). Igualmente de la *phrónesis*, como la rescatará Hans-Georg Gadamer, o hasta de las emociones en cierta medida, y de lo que influyen en el avance científico los compromisos de los investigadores con presupuestos metodológicos y metafísicos

propios de su comunidad correspondiente, aunque también en su mayoría con intereses que van más allá, como los económicos, de poder, de ideología, etcétera; porque hasta en ello nos atrevemos a pensar que los científicos nunca han sido todos tan racionalistas ni tan neutros.

Pero de manera más importante, otro giro en la concepción de las ciencias es el que se observa en el estudio llevado a cabo por el Instituto de Frankfurt. Viéndolo con los lentes hermenéuticos (aunque la Teoría Crítica no es en sí misma desarrollada como hermenéutica), su apertura se condensa en la crítica de la racionalidad científico-técnica ilustrada, que se basa principalmente en la distinción sujeto-objeto, la conceptualización y, sobre todo, en las matemáticas. Es una apertura filosófico-social y ética que "desconstruye" el entramado "mítico" de la Ilustración desde su origen. Esto se ve principalmente en una de las obras capitales del pensamiento de esta escuela, la *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, donde se pone también en el banquillo de los acusados al Positivismo lógico y a la filosofía del progreso, con Bacon y Hegel a la cabeza, respectivamente.

Desde esta perspectiva crítica, recursos como los de verificabilidad y refutabilidad que ya cuestionábamos no son ni siquiera las principales determinantes ilustradas, puesto que, citando a Horkheimer y Adorno,

la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema. Su falsedad no radica en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos: método analítico, reducción a los elementos, descomposición mediante la reflexión, sino que en ella el proceso está decidido de antemano. Cuando en el proceso matemático lo

desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, queda caracterizado con ello como archiconocido aun antes de que se le haya asignado un valor. La naturaleza es, antes y después de la teoría cuántica, aquello que debe concebirse en términos matemáticos. [...] Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se ve segura frente al retorno de lo mítico. Identifica el pensamiento con las matemáticas. Con ello quedan éstas, por así decirlo, emancipadas, elevadas a instancia absoluta.

Desde estas últimas cuestiones nos parece que podemos ya dirigirnos a tesis de Gadamer, principalmente por el afán de *apertura a nuevas posibilidades de interpretación*, de criterios de aceptación o rechazo basados en la sabiduría práctica y el "buen sentido", y en la crítica a la racionalidad "progresiva" de Occidente, desde las que queremos señalar la concepción que nos interesa de la hermenéutica y su función precisamente como ciencia. Así, aunque por un lado tanto Dilthey como Popper, Laudan y Lakatos (y otros no mencionados, pero de mucha trascendencia como Peter Winch y Max Weber) se interesen en el desarrollo de una metodología que vaya paralela o incluso detrás de la objetividad y del desenvolvimiento racional de las ciencias, incluidas las sociales (a pesar de que Dilthey quiera ligar los significados de una acción u obra a las vivencias o intenciones internas de su autor, y los otros, por el contrario, estén a favor de una idea más histórica y social de dichos significados de las acciones a fin de que se las libere por completo del "tutelaje" de su autor), por otro lado, creemos Gadamer se interesa en el desarrollo de una hermenéutica de tipo filosófico que insiste en características éticas y ontológicas, más que en las metodológicas. La de Gadamer es

además una hermenéutica histórica, y con ello, filosófica. Pero veamos cómo es que se llega a esto comenzando con determinar el carácter propiamente científico y práctico de la hermenéutica.

Frente al panorama revisado, no debe promulgarse que la aplicación de la hermenéutica sea igual en el ámbito de las ciencias sociales y en el de las ciencias naturales. Hay diferencias de grado o modo. En cuanto a éstas últimas, se aplica de una manera que no es la única ni principal, de tal manera que no representa la fundamentación última de los resultados concretos de la investigación en esa rama; tampoco el proceso metódico que se inserte como tal en dicha investigación. No obstante, se ha dicho que el método de las ciencias naturales ya no puede concebirse como un proceso neutral y cerrado, tal vez porque nunca se ha comportado enteramente así en la realidad histórica, además de que la hermenéutica siempre ha estado presente en menor o mayor medida a manera de característica muy humana (y por ello generalizada) de interpretación y cuestionamiento por parte de los científicos. Sobre todo, el *juicio prudencial* (la *phrónesis*, como razón ética-pragmática) y el *buen sentido* (pero más que *bon sens*, como *sensus communis*) son los primeros aportes hermenéuticos a la racionalidad en las ciencias naturales, y son metodológicos solamente por cuanto influyen o guían el proceso de investigación, pero no constituyen un paso o fase técnica *per se* de tal método. Así pues, en tanto que ella misma una ciencia, la hermenéutica con esos primeros elementos viene a ejercer su sabiduría paralelamente, como si fuera sombra de dicho proceso, o si lo estuviera influyendo y ordenando cual atmósfera para "captar las opciones de éxito cognoscitivo" que tenga.

Esto aporta un matiz importante cuando de las ciencias sociales se trata. En éstas, la hermenéutica es ya la base tanto teórica como práctica de toda investigación y donde mejor se ve el carácter que le es propio: como ciencia y como "arte", como teoría y como método o *praxis*. La noción de carácter científico que buscamos para la hermenéutica tiene, como punto de partida, la definición llana de la ciencia (aun cuando muy "positiva"), a saber: teoría o conjunto de enunciados organizados entre sí que se presentan como solución a determinados problemas (objetos, acciones, situaciones vivenciales, etcétera) para producir un conocimiento o una comprensión. Puede abundarse al respecto con el siguiente pasaje de Mauricio Beuchot donde declara que

si entendemos, siguiendo a Aristóteles, la ciencia como un conjunto estructurado de conocimientos en el que los principios dan organización a los demás enunciados, podemos considerar como ciencia a la hermenéutica, y si entendemos -igualmente con Aristóteles- el arte o técnica como el conjunto de reglas que rigen una actividad, también podemos ver a la hermenéutica como arte que enseña a aplicar correctamente la interpretación. Esto se ve a semejanza de la Lógica, que también es ciencia y arte: construye ordenadamente el *corpus* de sus conocimientos, y los dispone en reglas de procedimiento que se aplican a los conocimientos concretos,

así es que, como ciencia, es teórica porque establece enunciados de pretensión universal, pero su carácter práctico se ve en su forma aplicativa de la *phrónesis*, de sus mismos enunciados; de su concretización, como *praxis* de la interpretación que le da un aspecto filosófico a la racionalidad en casos concretos.

Este último sentido es a nuestro entender el único que puede acercarse a la indicación de un carácter metodológico de la hermenéutica en las ciencias sociales, aun cuando ciertamente el propio Gadamer apoye la metodología en la hermenéutica en muy poco o nada. Tal cuestión no es contradictoria en lo absoluto, como podrá verse ahora: sostenemos que no está en oposición con Gadamer en lo fundamental porque lo que ocurre es que él rehuye del método en la hermenéutica solamente si es que éste supone la abstracción del intérprete o del científico de su propia historicidad y tradición a través de la "objetividad" como se notaba respectivamente en Schleiermacher y Dilthey, para quienes la hermenéutica consistía incluso en mera teoría metodológica de las ciencias como filológicas únicamente. En su restringido carácter metódico, la hermenéutica no pretende ni podría identificarse con ello, y podemos observarlo claramente desde dos perspectivas: la primera, en efecto observa cierta analogía con la práctica filológica, pero no tiene porqué haber abstracción del intérprete en ningún momento. Se refiere a la hermenéutica como práctica de interpretación de textos, donde el *objeto* es precisamente el texto (pero en este punto nos remitimos a Paul Ricoeur cuando dice que no solamente "texto" en tanto que *escrito*, sino también en tanto que *dicho* y en tanto que *acción significativa*; incluso puede decirse de cualquier "cosa", independientemente de su naturaleza, amén de la interpretación de otro u otros seres humanos y sus *fenómenos vivenciados* o *experimentados*); la *finalidad* es la comprensión de dicho texto y las *aplicaciones técnicas*, digamos, van desde la intervención concreta del sentido común, el análisis técnico del discurso o de las acciones, la

sospecha, el "análisis situacional" que potencia la "reconstrucción de la situación problemática" (Popper), hasta el proceder de la sutileza. Esta última de mucha relevancia; de ella se tenía conciencia sobre todo en el pasado, donde consistía en "encontrar siempre" una posibilidad donde no se la veía nunca, o muchos sentidos donde solamente se tenía uno. Literalmente, la sutileza era la capacidad de traspasar el sentido superficial para llegar al sentido profundo, semioculto (no evidente) en tres momentos: sutileza para entender o "implicar", sutileza para explicar y sutileza para aplicar, que en ocasiones pueden ir a razón del método hipotético-deductivo, pero funcionando en ella hipótesis interpretativas, abiertas, que no se ajustan a normas constrictoras. De hecho, en la referencia a esta "división del problema de la hermenéutica" perteneciente a la tradición antigua, Gadamer comenta de manera importante que "es significativo que las tres reciban el nombre de *subtilitas* -sutileza-, esto es, que se comprendan menos como método disponible que como un saber hacer que requiere una particular fineza de espíritu", pero más aun porque la sutileza está presente en toda intervención hermenéutica como contenido elemental. Incluso, para el mismo Gadamer la sutileza para entender lo es, mejor, para "comprender", así como aquella para explicar lo es para "interpretar". Éstas, junto a la "aplicación", nos hacen notar bien a bien cómo se da la transición de aquel sentido puramente instrumental y metodológico al de las ciencias sociales, y la principal razón de ello, según Gadamer, es que

en el siglo XIX la hermenéutica experimentó, como disciplina auxiliar de la teología y la filosofía, un desarrollo sistemático

que la convirtió en fundamental para todo el negocio de las ciencias del espíritu. Con ello se elevó por encima de todos sus objetivos pragmáticos originales de hacer posible o facilitar la comprensión de los textos literarios.

Por otra parte, la segunda perspectiva, más importante y general, es el ejercicio de la hermenéutica como práctica natural o inherente de la interpretación y comprensión humanas, un ejercicio crítico-reflexivo ontológicamente anterior (que veremos más adelante a detalle), orientado a ser elemento unificador de la tendencia de conocimiento (o comprensión, precisamente).

Una objeción que subyace a esto es la que opone Maurizio Ferraris en su libro *La hermenéutica*, donde puede entenderse que quiere relativizar por completo el trabajo de la hermenéutica y negarle el valor universal que tiene. ¿Debemos estar de acuerdo con este autor cuando afirma que "entre la praxis interpretativa natural y las codificaciones de las hermenéuticas especiales no existe ninguna relación esencial"? A lo que llama "codificaciones" es a las particularizaciones técnicas que de la interpretación crean las determinadas ramas del conocimiento y que supuestamente no se reconocen en algún "proyecto de hermenéutica universal", y más aún, que estos "proyectos" (diferenciados), donde los hay, a su vez "tienen muy poco que compartir con la hermenéutica entendida como corriente filosófica". Pero el que pueda haber esas "codificaciones particulares" no niega su origen general en lo absoluto. Además de todo lo dicho ya anteriormente creemos que se comprueba lo contrario de lo que sostiene Ferraris si retrocedemos un poco (o, mejor, ¡bastante!) a los orígenes del afán de explicación. Este afán fue

experimentado como un deseo de comprensión del entorno natural del ser humano y sus causas, también de su estar en él (que más adelante detallaremos desde ciertas concepciones heideggerianas), con lo que se llegó a la conformación de una actitud y destreza críticas (ya desde entonces) donde la reflexión libre permitía las primeras explicaciones racionales de dicha realidad (frente a las que aparecían como teogonía, mito burdo, ocultismo, o que no ofrecían claridad definitiva). Sabemos que fue éste el inicio de la filosofía como ciencia primera y donde aún no se hacían diferenciaciones de objeto. Las ciencias especializadas nacieron en una vía derivativa de esta ciencia prístina. No resulta casual por ello que, como ciencia, la hermenéutica también contenga aquellos mismos rasgos y sea tan antigua como la filosofía misma, a pesar de que no siempre haya tenido este nombre o, por el contrario, se sepa también que haya variado de definición a lo largo de la historia. Es decir, aunque la actitud crítico-interpretativa ha existido siempre, no siempre se la concibió de la misma manera general. Así, en palabras de Gadamer

cuando retrocedemos desde la panorámica del desarrollo de la hermenéutica moderna hacia la tradición aristotélica de la filosofía práctica y de la teoría del arte, tenemos que preguntar hasta qué punto se puede aprovechar la tensión evidente en Platón y Aristóteles entre un concepto de ciencia técnico y un concepto práctico-político que incluye los fines últimos del ser humano sobre la base de la ciencia moderna y de su teoría. En lo que respecta a la hermenéutica es obvio confrontar la disociación entre teoría y praxis relativa al concepto moderno de ciencia teórica y a su aplicación práctico-técnica con una idea del saber que recorrió el camino inverso desde la praxis a su explicitación teórica.

Con todo ello, podemos decir entonces frente a Maurizio Ferraris que si todas las ciencias particulares resultaron de la ciencia primera, la "actitud" desde la que todas las características primigenias (con todo y las "codificaciones especiales" que cada una de esas ciencias puedan tener hoy día) con las que ésta se configuró, las permea necesariamente; hay una relación inquebrantable por esa razón. De modo que la hermenéutica tiene que ver así con todas las ciencias, si bien es cierto que de diferente manera, por lo que al "grado" de aplicación o intervención se refiere. Precisamente respecto a éste es que la hermenéutica se considera como la base de la racionalidad de las ciencias sociales, pues es muy grande y fundamental, a decir de muchos, incluido el mismo H. G. Gadamer, quien ha sostenido incluso que por ello son "ciencias hermenéuticas" (consideración que primeramente expresara W. Dilthey). De esta forma, por el carácter filosófico ya visto que tiene la hermenéutica, Gadamer construye su *hermenéutica filosófica*, la que, como ya hemos dicho, en el presente estudio proponemos como la concepción de la hermenéutica con la que queremos observar algunas ideas del pensamiento crítico de Walter Benjamin, y viceversa. Dicha hermenéutica es también para nosotros de índole crítica (aunado a las nociones de apertura, *hic et nunc* y autocrítica), pero no por ello las ideas de Benjamin pueden ser tomadas como hermenéuticas en cuanto tal. Incluso, respecto a la importancia de la apertura (tema que definiremos en el siguiente apartado) hacia la experiencia, la autora Mariflor Aguilar hace el señalamiento de que, por su parte,

Paul Ricoeur destaca este rasgo de la hermenéutica de Gadamer señalándolo como instancia crítica y no como un aspecto

conservador. Afirma que la apertura a la *referencia* llevada a cabo por el preguntar que se dirige al texto [y al (lo) otro en general] transgrede la clausura de éste en un movimiento de apertura de un mundo que puede semejarse al efecto del movimiento crítico.

Por otra parte Gadamer (considerado también como representante de la "neohermenéutica", por su hermenéutica filosófica) hace hincapié en la ontología (siguiendo a Martin Heidegger), la historia y la ética. Sus principales ideas teóricas son un cúmulo de resultados de la investigación principalmente histórica de las ciencias sociales y la obra artística. De hecho, junto a Paul Ricoeur, es quien lleva a cabo la tendencia a la *historicidad* de la hermenéutica, al concebir que cada ser humano como "sujeto" de conocimiento, lleva éste a cabo a manera de comprensión, misma que se encuentra totalmente determinada por los *prejuicios* de la *tradición* en la que se desenvuelve y que, al ejercer la labor de intérprete o investigador de hechos o situaciones pasados, "arrastra" esos prejuicios inevitablemente y sin excepción. Para que se entienda claramente el término, los prejuicios no son otra cosa que conceptos, creencias e intuiciones (del "sentido común" generalmente), que "son más" (ontológicamente) que los propios juicios; conllevan la "realidad histórica de nuestro ser" y son parte de nuestro "horizonte de comprensión".

A partir de dichos autores, el proceso hermenéutico se torna histórico y toma como sus principales elementos a los hechos, situaciones, o "expresiones de vida" (como diría Dilthey); a su autor y al intérprete de las mismas, en una relación tripartita que abarca

por completo el ámbito de la comprensión humana. Esta comprensión entonces le confiere al intérprete (quien "comprende") una condición histórica y localizada, puesto que sus prejuicios constituyen en el proceso su propio *hic et nunc* vivido (no pocas veces despreciado), por lo cuál siempre hay una *mediación temporal* en la relación.

Si más atrás se problematizó en torno a esto en lo que se refiere a las ciencias en general y en las naturales, en las ciencias sociales es de entrada fácilmente franqueable la dificultad, puesto que, como se ha dicho, "desde la perspectiva hermenéutica, las ciencias de la cultura [como también se les llama a las ciencias en cuestión] buscan comprender e interpretar los textos y acciones humanas, más que explicar y predecir hechos como ocurriría en las ciencias naturales". Así, entre acciones humanas con sus relaciones, textos, etcétera, por un lado y la explicación, vía comprobación, de objetos o hechos materiales, por otro, se hace la diferencia. De aquí que la historicidad hermenéutica comporte el condicionamiento del contexto histórico y social no solamente del intérprete, sino también del autor o agente de la acción, lo que vuelve dinámica la dimensión significativa de dichas acciones, aun cuando el *hic et nunc* del autor, en el momento preciso de la producción de su acción o situación, ya sea pasado y, por tanto, no tan "móvil" como el *hic et nunc* del intérprete. Este se encuentra cambiando *per se* porque está viviendo y aquél cambia en relación con éste mismo (es un ejercicio creativo también), lo cuál lleva a cabo una transformación de la realidad histórica.

Por consiguiente, el sentido o significación de las acciones no se apega a una sola interpretación ("original", terminante), y la

transformación ocurrida lo es de la tradición misma y de la historia. "Esto no es otra cosa que el principio de la *historia efectual*: la situación histórica en que vivimos delinea nuestro *horizonte hermenéutico* aunque las interpretaciones que realizamos transforman la situación y el horizonte hermenéuticos de los que partimos, promoviendo el desarrollo de la tradición a la que pertenecemos". Dicho principio es denominado por Gadamer *círculo hermenéutico* y en él se enfatiza el carácter *heurístico* (más que reconstructivo, desconstructivo-constructivo) y pragmático de dicha "creatividad" en el significado de las acciones sociales y la historia. Desde esta perspectiva, el círculo hermenéutico viene establecido no como una limitante en el avance del estudio sociohistórico sino, por el contrario, como una característica propia de la comprensión histórica y, a nuestro juicio, se constituye de esa manera como el principal criterio de racionalidad (y de validez, por ende) de las ciencias sociales, muy al contrario de la objetividad de las otras ciencias e incluso de la del historicismo lineal que cuestiona Walter Benjamin en la forma que veremos más adelante. Asimismo, además del histórico la hermenéutica Gadameriana tiene otros dos aspectos importantes: el ontológico y el ético. Solo mencionaremos el primero en este apartado y la cuestión de la ética se expondrá con mayor detalle más adelante. Adelantamos que la idea de ontologización en la hermenéutica está sugerida en la filosofía de Heidegger (aunque él declaraba no hacer hermenéutica como tal) y se proyecta como confirmación de la esencia de la comprensión, en tanto que una "preestructura" del ser que no puede eliminarse o siquiera suspenderse por metodología alguna. La preestructura ubicaría a la comprensión como una forma de ser,

existir y devenir del ser humano, por lo que se fijaría como esencia de la hermenéutica, esto es, anterior a cualquier forma de "propuesta" epistemológica o metodológica de conocimiento científico; y también como uno de sus resultados, junto a la aplicación.

Para terminar esta parte, nos servimos de la siguiente cita de Gadamer por resultar confirmatoria de todo lo antes dicho:

La filosofía práctica presupone que estamos ya conformados por las ideas normativas en las que fuimos educados y que presiden el orden de toda la vida social. Esto no significa que tales esquemas normativos sean inmutables y no se puedan criticar. La vida social consiste en un proceso de reajuste de las vigencias existentes [...] La praxis de una ciencia viva sigue esta línea [...] aunque esto no significa que se menosprecie aquí o se limite el rigor metodológico de la ciencia moderna. Las denominadas "ciencias hermenéuticas" o del "espíritu" están sujetas a los mismos criterios de racionalidad crítica que caracterizan al método de todas las ciencias, aunque sus intereses y procedimientos difieran sustancialmente de los que animan a las ciencias naturales. Pero pueden apelar sobre todo al ejemplo de la filosofía práctica, que en Aristóteles se pudo también llamar "política".

Pero si la "política" como filosofía práctica es algo más que una técnica suprema, otro tanto cabe decir de la hermenéutica. Esta ha de llevar todo lo que las ciencias pueden conocer a la relación de consenso que nos envuelve a nosotros mismos. Dado que la hermenéutica inserta la aportación de las ciencias en esta relación de consenso que nos liga con la tradición llegada a nosotros en una unidad vital, no es un mero método ni serie de métodos [...] sino que es filosofía [...] No se limita a dar razón de los procedimientos que aplica la ciencia, sino también a las cuestiones previas a la aplicación de cualquier ciencia [...] Son las cuestiones que determinan todo el saber y el obrar humano, esas cuestiones "máximas" que son decisivas para el ser humano como tal y para su elección del "bien".

De este modo, la cuestión fundamental en la hermenéutica es que pueda haber crítica como base en la consideración de los criterios de racionalidad y esquemas normativos aplicados en las ciencias, con la cual se de el reacomodo de sus concepciones en sus principios y determinación. La rigidez metódica (aun reconociendo su importancia y aclarando que no concebimos con prejuicios ramplones o estigmas a la ciencia) no puede aceptarse cuando significa caer en el cientificismo y la tecnocracia, mucho menos respecto de las ciencias sociales. Dado lo que estudiamos aquí, éstos y sus matemáticas no pueden dar explicación a toda la experiencia humana, no son su fundamento, como si lo puede ser la "constitución lingüística" de los hombres como refiere Gadamer, y que trataremos adelante.

1.2 La apertura como fundamento de la hermenéutica y la crítica

*El mundo vital es siempre al mismo tiempo un
mundo comunitario que contiene la
coexistencia con otros.
Hans-Georg Gadamer*

Que la hermenéutica que hemos buscado definir sea la que tenga como piedra angular la crítica, debe verse en este apartado, donde trataremos uno de los temas principales de todo el trabajo: la alteridad. Si bien todo esto ya se ha esbozado, no se ha visto bien a bien cuál es el vínculo necesario que existe entre crítica y hermenéutica. Creemos que ese elemento unificador es la llamada *apertura* y sostenemos que ésta representa su esencia, por ello, al ir

definiéndola, iremos viendo lo que dicha alteridad es para nosotros.

Si por una parte se había escrito que la principal vertiente en la que se muestra la hermenéutica es la práctica humana natural, inherente, de la interpretación y la comprensión, mencionamos que ello potencia un elemental ejercicio crítico; el problema se da en el momento en que no se lo "efectúa", cuando, por ejemplo, en las hermenéuticas enteramente metodológicas quiere hacerse al intérprete de tal manera "neutral" y abstracto que ya no importe su "aquí y ahora" vivido, su contexto sociocultural. Algo parecido ocurre cuando el intérprete sólo quiere "ver" desde un horizonte unidireccional y autorreferente que nada más le permite una interpretación rígida. La capacidad hermenéutica humana se ve mermada con ello por una "conciencia-no-crítica" del intérprete en cuestión y no quiere llegar a interpretaciones que no le "convengan", aunque las "vea" o existan. En este sentido, podemos afirmar con el autor Carlos Lenkersdorf que

estamos acostumbrados a aplicar nuestro método cognoscitivo a los "objetos por conocer". No nos percatamos de que estamos condicionados para ver lo queremos ver, lo que nos enseñaron que viéramos. La alegoría de la caverna platónica nos puede servir de ejemplo. Glaucón comenta: "qué extraña escena la que describes, y qué extraños prisioneros" (Platón, *La República*, 515a. 4-5). En el contexto, los "observadores" están encadenados y ven puras sombras. Tampoco notan las cadenas, ni tienen la percepción sino de puras sombras. La pantalla, y los "directores" de "su canal", los han "educado" a lo largo de su vida. No saben lo que quiere decir: ir a la fuente de los fenómenos. Sólo observan las imágenes en la "pantalla" y juzgan que así son las cosas, como también Aristóteles las vio, y afirmó que así son "por naturaleza", es decir, esos humanos, de los cuales algunos nacen libres para mandar, y otros, también por naturaleza, nacen esclavos y les conviene. (Aristóteles, *Política*, 1255a 1-2 y 1259b, UNAM, México,

1963, p. 35-38). El estagirita, tan crítico y tan observador, seguía pegado a su pantalla, el "canal" de su sociedad.

Cuando "vemos" sólo lo que queremos ver, se dice con toda razón que "nos estamos cerrando", que estamos obstruyendo o poniendo límites rígidos a la apertura, haciéndole paredes de puerta y ventanas cerradas. Con ello se la soslaya en el sentido de la acción de "abrirse a": el sentido de la acción práctica concreta de aceptar, o por lo menos tener la intención de interpretar de otra manera, o "ver" (y "escuchar") otras interpretaciones. Por tanto, un horizonte rígido y unidireccional que no permite la crítica es un horizonte no abierto que apela nada menos que a la autorreferencia, que hace de lado el entrelazo o la "fusión de horizontes"; en fin, que no da paso a la alteridad como ejercicio comunicativo y de comprensión.

La relación entre hermenéutica y crítica se da por su fundamento: la apertura (creemos además que ésta, como hemos dicho, en tanto clave de explicación de la alteridad, lo es también de la memoria, de la historia, de la esperanza, del diálogo, etcétera). Sin embargo, no es sencilla de aclarar y su problematicidad aparece como un *quiasmo* entre las formas de "ver" la realidad, pero también entre las dualidades sujeto-objeto y sujeto-sujeto (¿o es que ésta última se inserta en la primera?: pregunta hacia los que ven al ser humano como objeto, no como Otro sujeto) precisamente en la relación de horizontes, de situaciones "aquí-y-ahora-viviéndose", de la "apertura del mundo" y todo ello entonces, en la representación y acción concreta de esa alteridad.

Así, revisada ya anteriormente la hermenéutica,

la tesis gadameriana del estado de abierto del Dasein adquiere en Gadamer credencial hermenéutica bajo diversas formas de la apertura: de la apertura del intérprete al texto, del dialogante al "otro" interlocutor; del preguntar que abre múltiples posibilidades de respuesta y del texto que se abre a todas las voces de la tradición. Un caso que ejemplifica la relevancia del valor de **estar abierto** es el análisis que hace Gadamer del tipo de conocimiento que es la conciencia hermenéutica (...) Para distinguir la "conciencia hermenéutica" de la noción filosófica [hegeliano-occidental] de "conciencia" Gadamer recurre a la noción de **experiencia** y distingue la "experiencia" hegeliana de la "experiencia" hermenéutica concluyendo que lo específico de ésta es su **apertura a una nueva experiencia** en lugar de su cancelación-superación en aras del saberse.

Sobre esto último debemos revisar dos cuestiones: en cuanto a la conciencia hermenéutica y en cuanto a las "voces de la tradición", que se refieren ambas a la cuestión del conocimiento. Por un lado, representando lo que se dio en llamar "giro hermenéutico" (en relación con la "conciencia" hegeliana), la "conciencia hermenéutica" como un tipo de conocimiento refuerza lo que de alguna manera ya se aclaró en el apartado anterior en la diferenciación respecto a que las ciencias naturales trabajan mayoritariamente con la teoría del conocimiento objetivo tradicional, no tanto así las sociales o hermenéuticas. Pero también agrega la muy importante idea de que la apertura que se presenta en estas últimas reporta una interacción recíproca, alterativa, de las relaciones epistemológicas ya sean sujeto-objeto o intersubjetivas. Nos referimos a lo que queremos llamar *mutua direccionalidad*, donde no solamente existe la función activa de "quien conoce" o "quien se propone" el encuentro (es decir,

el "agente", el "objeto indirecto") sino que ambas partes funcionan necesariamente una respecto de otra, en coordinación, no en subordinación. Se identifica con la relación hermenéutica de la que habíamos hablado entre intérprete e intérprete, o intérprete y texto (o entre intérprete y acción significativa e incluso en la relación intérprete-cosa). El conocimiento que parte de la conciencia hermenéutica y de la apertura en general es un conocimiento integrador: bidireccional, "retroalimentante", inter-constructivo", digamos. Así debe ser interpretado en este punto en Gadamer, como un "reconocimiento" o "acogida", como un proceso de enlace mutuo, de "epistemología intersubjetiva", al igual que por su parte lo llama Carlos Lenkersdorf en su citado libro.

Por otro lado, la apertura de un texto a las "voces de la tradición" y, en general, toda la alusión gadameriana a la tradición parece que sugiere una implicación opuesta a la crítica, pero la hermenéutica, ante ello, hace notar que la objeción que se le opone a esa apertura es referida a la idea (que expusimos en nuestra anterior nota a pie) del conocimiento como valor epistemológico meramente idealista, pero precisamente la apertura es la que interviene en la superación del idealismo epistemológico al rechazar el conocimiento "puro" autorreferente, abstraído de toda determinación y relación con la realidad fuera de la conciencia. Esto ya se establece también desde la escuela de la sospecha (una tradición crítico-hermenéutica representada por Nietzsche, Marx y Freud, que lleva a muy alto grado la interpretación reflexiva de las palabras y fenómenos de la cultura) acerca de la historicidad, precisamente del descentramiento y apertura de la conciencia del sujeto y, por lo tanto, de lo

referente estrictamente al conocimiento en el sentido mencionado.

En el debate que Gadamer sostuvo con Habermas, se hace notar que ese "conservadurismo" causado por su apego a la tradición no representa un freno a la crítica o la indicación de su ausencia, pues debe tomarse en cuenta que incluso la crítica misma es también una tradición (o, mejor, que se ha visto en varias tradiciones como proceso epistemológico) y que puede hacerse crítica de ella misma, como de cualquier otra tradición, porque éstas de ninguna manera son cerradas. Por la apertura que hace la crítica a las tradiciones y la apertura que es la crítica misma, aquellas actúan, se transforman, son. La apertura hace ser precisamente a la crítica. Y las tradiciones son móviles y abiertas.

Sin embargo, debemos ir más atrás para aclarar la apertura como fundamento de la acción hermenéutico-crítica, hacia el enfoque ontológico que habíamos dicho es la base del pensamiento gadameriano: la filosofía de Martin Heidegger. Nos referimos en primer lugar a ese sentido de apertura como un "estado de abierto", pero como estar "original", en el sentido de "estar-en-el-mundo". Dicho sentido tiene que ver pues con la hermenéutica como la habíamos sostenido: como el comportamiento interpretativo-comprensivo inherente al ser humano. Podemos interpretar que tal capacidad le viene dada al *Dasein* como "motor" hermenéutico, puesto que esta apertura representa el estar abierto "a todas las posibilidades", por supuesto incluso a los otros en tanto que "propensión ineludible", no sólo llanamente a "estar con", sino a ser reconocido e interpretado por los demás, así como también efectuar lo propio ante ellos y respecto al entorno mundano. Nos parece entonces que Heidegger es uno de los generadores del

pensamiento base de la hermenéutica contemporánea, la existencial, en lo que se refiere por lo menos al original estado del ser humano en el mundo. Respecto a esta "apertura originaria" digamos, Heidegger declara que:

Los existenciarios fundamentales que constituyen el ser del "ahí", el "estado de abierto" del "ser en el mundo", son el "encontrarse" y el "comprender". El comprender alberga en su seno la posibilidad de la interpretación, esto es, de la apropiación de lo comprendido. Dado que el encontrarse y el comprender son igualmente originales, el encontrarse se mantiene dentro de una cierta comprensión. Le corresponde asimismo una cierta susceptibilidad de interpretación.

De ese modo, el estar "ahí", en el mundo, es "estar abierto". Esta condición constituye el horizonte general de sentido, es una apertura a la globalidad de significaciones. Asimismo, para Heidegger el "ser ahí" representa un estado de "yecto" o "arrojado" que contiene todas las posibilidades o, mejor, que contiene a la "posibilidad" como esencia de su estar en el mundo; de tal manera que es un "estado de proyecto". Además, si dicho estado original de potencia *in infinitum* tiene los otros existenciarios que le "acompañan", el "encontrarse" es ya acto, no posibilidad (o en último caso, acto y posibilidad a la vez), en tanto que el "comprender" es un acto que conlleva siempre la interpretación y, sobre todo, el diálogo. Porque como ser-ahí-comprensivo se tiene en cuanto humano la capacidad de comunicación, de que se "está con", y, por lo tanto, puede ejercerse el acercamiento. Aquí entra en juego otro rasgo fundamental que concretiza lo anterior: el lenguaje, como principal "coexistenciario"

del comprender y el encontrarse; como articulación de las significaciones. Pero esto lo abordaremos más adelante en el apartado sobre el diálogo.

Vemos entonces la apertura como rasgo que da fundamento a la hermenéutica porque es parte del estar-con y de la comprensión interpretativa. Esto confirma lo que veníamos aludiendo antes y que, a decir de Mariflor Aguilar,

es en las ciencias hermenéuticas [es decir, las sociales] donde esta noción de apertura toma mayor relevancia, y esto por razones obvias: porque es uno de los rasgos definitorios de la hermenéutica el de ampliar los criterios de validez para la interpretación. Desde la hermenéutica ontológica de Heidegger la *apertura* tiene el sentido del *Da* del *Da-sein*, es decir, del ahí del ser-ahí: *ahí*, en tanto que está arrojado hacia *fuera*, *abierto* hacia los entes, porque sólo encuentra su lugar fuera de sí mismo.

Este rasgo de su posibilidad, de su "poder ser" comprensivo y co-presente viene acompañado además de las cuestiones fundamentales de ese su estar-ahí-arrojado; como decíamos, estado de "pro-yecto" que se funda con la vida: estar arrojado es existir, estar vivo, y comporta el "conservarse" y el *poder* y *deber vivir* primario, natural, e incluso pulsional (que relacionaremos con Walter Benjamin desde Ernst Bloch). Todo ello representa el contenido material desde el cual se da una ética que conlleva el momento vivencial, no solamente del encuentro y de la comprensión, sino de la sobrevivencia, de la apertura a la *experiencia* como relación concreta y hasta del conocimiento nunca rígido como construcción individual del *cogito*, como dejamos aclarado ya. Abundando respecto a esto mismo, rescatamos

algo que Heidegger dice en *Ser y tiempo*, que "conocer es un modo del Ser-ahí fundado en el *Ser-en-el-mundo*. De ahí que el *Ser en el mundo* pida una hermenéutica previa en tanto que estructura fundamental". Creemos que esta hermenéutica es pues la de la apertura de la vida y de la del mundo propiamente. El ser humano pro-yecto está igualmente abierto que el "Mundo" de su estar. Es decir, se trata de la hermenéutica determinada por los originales estar, conocer y comprender, que llevan en sí la apertura y la crítica; pero que significa (y esto es crucial) una hermenéutica que se origina, como condición última, en la apertura inicial del hecho de estar vivo; la que a final da cuenta de que el ser humano "nace-moviéndose, y, en primer lugar, por sí mismo. Respira en cuanto es y nos incita. [...] Aquello que nos pone como vivientes no adviene a la presencia, se encuentra en lo profundo, adonde comenzamos a ser corpóreos". No obstante, para la hermenéutica filosófica y crítica, lo anterior representa solamente su punto de partida.

Amén del posterior tratamiento de la construcción y de esta importancia del cuerpo y del mantenimiento de la vida que se aluden aquí, además de la ética que conlleva todo ello en relación con las víctimas, podemos ya abordar aquí el punto de la apertura en lo concerniente a la crítica. En este sentido, podemos decir que la crítica no es menos importante que la apertura. La apertura que la crítica comporta no se refiere tanto a la recién mencionada apertura ontológico-existencial sino, en primera instancia, a una convicción consciente y, sobre todo, volitiva, de no aceptar tal cual, o de primera instancia, lo que se da en la realidad exterior, en los fenómenos y textos, o en determinadas circunstancias del devenir

social, etcétera. Alude al deseo de "ver" las otras interpretaciones, o "querer" buscarlas (mediante diálogo, intención de comprensión, pregunta, perspicacia, acaso cierto análisis). Puede identificarse como la apertura "práctica-da" en concreto, "cada-vez", en este devenir de la vida que somos: en la experiencia diaria de nuestro ser cuerpo "viviendo" (y pensamiento y espíritu, por supuesto) en relación con los otros, de tal manera que el movimiento de la crítica no permite ni la reducción ni la rigidez en ningún caso. De aquí que podamos establecer que esta acepción de "hermenéutica crítica" se refiere ya a la praxis de la hermenéutica en cuanto a ese su ser método o "arte" (no en el sentido de las "hermenéuticas metodológicas", como la diltheyana arriba mencionada), su ser "técnica" del ejercicio de la interpretación y el diálogo "efectuados", de la comprensión y explicación de fenómenos específicos, contenidos empíricos significantes, textos, etcétera, así como del acercamiento al Otro.

De esta manera, una hermenéutica crítica no es la mera hermenéutica por la hermenéutica, o sea, el llevar a cabo el comprender por comprender sin dar, promover o intentar todas las interpretaciones, sino abrirse cabal y honestamente al mundo, a la comunicación plena y, en última instancia, a la experiencia. Pero también "abrir" interpretando, con razones y análisis y, entonces sí, criticar todo el bagaje de significaciones con el fin de llegar a comprensiones últimas, interconstruidas, acaso soterradas; traspasar la densidad de muchos hechos humanos, culturales, sociales, aun lejanos en el pasado; desenvolverse siempre con la esperanza y la actitud de llegar a esa instancia que es la verdad, al claro del

bosque en tanto que *lichtung*, cuando está ensombreciéndose por la frondosidad obscura circundante que la oculta, casi nunca haciéndola aparecer. La crítica es el instrumento aserrador, no ya del bosque sino de la densa maleza desprendida que superponen aquellos que quieren ejercer la mentira, la simulación o, respecto al pasado, hacer un cúmulo de significaciones fácticas quebradizas, como hojas secas fragmentadas y olvidadas, sin vida. De este modo ha sido como

la tesis de la apertura abrió el horizonte de los valores, de la ideología, del lenguaje, de lo simbólico, del inconsciente y del mundo de la vida; se multiplicaron los sujetos sociales y los poderes se diversificaron, lo que la apertura significa en estos casos es la posibilidad de comprender los distintos aspectos de lo social sin borrarlos bajo la dominancia exclusiva de alguna instancia. La apertura [en ese sentido crítico también] es, pues, un llamado metodológico que alienta el alejamiento de la ortodoxia explicativa.

Así como la tradición no representa un alto a la crítica (ni siquiera al suponer que el apego a, o el estar inmerso siempre en una como horizonte constantemente presente conlleva una apertura a dicha tradición, pero una cerrazón a cambios en ella o a otras tradiciones y horizontes), la crítica no significa jamás cerrarse al texto, la perspectiva o el fenómeno, porque con ella podemos llegar a una verdad o una comprensión. La acción crítica es un momento que no significa cancelar o desechar sin más (aunque se pueda al final llegar a la refutación o a no comprenderse); es más bien parte del proceso interpretativo.

No queremos postular que la crítica tenga un carácter de necesidad absoluta. Por el contrario, como tradición de pensamiento,

como método o simple reacción subjetiva, si es honesta, es un elemento que siempre tenderá a la comprensión y hacia la mutua consecución de un acuerdo, también, por supuesto, de un saber verdadero como "co-saber". Recordemos que la crítica tampoco significa sólo el negar algo, sino el mostrar acaso límites y, sobre todo, el construir hermenéuticamente. Pues bien, es en este sentido que el aspecto hermenéutico de la crítica nos permite abrirnos a la aceptación de otra interpretación distinta a la nuestra; es, a final de cuentas, "apertura a" y de la *posibilidad* de existencia de las otras interpretaciones, al igual que de los otros.

Por último, debemos dejar bien asentado que la crítica es alteridad, porque es apertura (que también se dice acercamiento, co-experiencia y con-vivencia). La crítica se muestra con ello de los modos "abrir a" y "abrirse a", fundamentalmente. Aunque el estado de arrojado *a priori* del ser-ahí también significa "apertura desde" y "por" el mundo, y la apertura hermenéutica es siempre, podríamos decir, "apertura con", tal apertura es por la crítica, no ya el "simple horizonte de co-instauración [heideggeriano, sino que toma en cuenta] realmente al Otro como otro personal, concreto, libre, interpelante". Aún yendo más allá, la apertura crítica es aquella que se da como "abrir a" ("apertura a") y como "abrirse a" ("apertura de"). La primera en el sentido de buscar esas *otras* interpretaciones que pueden existir donde no se las encuentra fácilmente, o proponerlas: "abrir a" como un intentar comprender, un "ex-tender a"; la segunda, en tanto que estar abierto no solamente desde la apertura ontológica y aceptar la existencia de otras interpretaciones fuera de las nuestras, sino el abrirse a sí mismo: la capacidad de "mostrarse",

de interpelar desde el propio aquí y ahora, lo cual significa principalmente "autocrítica". Todo ello entonces tiene relación con la conciencia crítica que uno tiene de sí, de su *hic et nunc* como entorno concreto vivido y que, además de crítica, puede llegar a ser ética, cuestión que trataremos de analizar posteriormente.

CAPÍTULO 2

Lenguaje y diálogo en Heidegger, Benjamin y la hermenéutica

La confrontación de posturas que sostuvieron algunos miembros de la escuela de Frankfurt con personajes del pensamiento científico neopositivista, principalmente Karl R. Popper, nos muestra haber sido un diálogo crítico en dos sentidos: en el de que ambas tradiciones son consideradas críticas en sí mismas ("teoría crítica social", por un lado y "racionalismo crítico", por el otro) y porque se trató de un intercambio de apertura crítica concreta, de estudio y contrastación de diferencias (teóricas y hasta ideológicas en este caso). En su libro *La nueva filosofía hermenéutica*, el español Andrés Ortiz-Osés plantea estas dos cuestiones como los polos del estudio de lo que considera la racionalidad crítica contemporánea, en la que un polo da cuenta del mero ordenamiento y planificado intento de

aplicar al conocimiento y realización social el modelo científico

del *trial and error*, según el cual la verdad aparece de un modo científico metodológico y exento y eximido de toda extravaloración (subjetiva) [...] y el otro polo se basa en [...] la postura frankfurtiana para la cual el modelo fundamental de conocimiento y realización social no es la ciencia (abstracta-regional) sino la *conciencia crítica emancipatoria* ("total"),

esta última evocándonos claramente la "conciencia hermenéutica" arriba explicada. Efectivamente, ambas posturas son críticas, aunque en distintos niveles, ya que la crítica de la escuela de Frankfurt es toda una teoría general que señala un interés radical, revolucionario, por la justicia y la emancipación, en tanto que, siguiendo el ejemplo de Popper, su crítica representa a final de cuentas un intento reformista de una ciencia que siguió evolucionando con los mismos fundamentos; fue una crítica al positivismo para ubicarse en el neopositivismo.

No obstante, si bien Ortiz-Osés no menciona esos dos puntos de vista como hermenéuticos, sino solamente como ejemplos del criticismo contemporáneo (a diferencia de lo que señalamos como hermenéutico respecto a ciertos aspectos críticos concretos del pensamiento popperiano hacia la ciencia de su tiempo y de lo crítico en Walter Benjamin que abordaremos también en los posteriores apartados), en cambio sostiene en su análisis que la hermenéutica tiene que ver, sí, pero como mediadora entre ambos; de hecho, como el tercer elemento de ese criticismo. Lo importante aquí es que introduce el tema del lenguaje como lo que hace efectiva la comunicación a modo de "interrelativización", aunque inicialmente refiriéndose al lenguaje particular en que consiste la hermenéutica. Con ello, tenemos que:

racionalismo crítico y teoría de la sociedad parecen conformar así un mismo *interlenguaje crítico* disolviendo sus diferencias en una estructura "diacrítica" que les confiere un lugar de posición correlacional en un universo del discurso estructurado ("distinguido"). La *razón hermenéutica* aparecería así como el lugar de intersección dialógica de razón analítica y razón crítico-dialéctica y, en tanto, como *razón intersubjetiva* coimplicada en la realización simbólico-proyectiva de las posibilidades de la realidad; en una palabra, como razón *traductora e interpretadora*, como *transformadora* o productiva.

Esta definición de la hermenéutica desde el lenguaje nos marca ya definitivamente la noción que de ella hemos buscado; como aquello que explica lo humano en cuanto a su acercamiento con el(lo) Otro desde la apertura mutua en que "inter-actúan" y conforman un diálogo (que los "alter-a" o "transforma" en su recíproca comprensión), llevada a cabo por la interpretación y que conlleva la traducción, misma que se abordará más adelante dentro de la noción benjaminiana de experiencia. Por ello, elegimos el ejemplo de la contrastación teórica mencionada, ya que ilustra claramente cómo puede llevarse a cabo la expresión y acercamiento interhumano de las diferencias, propio de la sana comunicación que hace crecer (y transformarse) al individuo en el conocimiento de lo distinto, del otro (en este caso respecto a cuestiones de teoría filosófica) y para contribuir en un mejor entendimiento sobre cualquier cuestión particular, haciendo a un lado la cerrazón de las propias posturas o el apego incondicionado a una sola explicación.

Por otro lado, también a partir de la interpelación del "racionalismo científico" y la "teoría crítica" en tanto que "lenguajes", reiteramos que la propia hermenéutica, además de ser

parte de un lenguaje (el filosófico) e incluso siendo ella misma todo un lenguaje particular (aunque no en tanto que un lenguaje de signos y determinaciones sintácticas, o como un idioma, sino, tomémosla ya ahora de esta manera, como "el lugar de reflexión y tematización explícita del fundamental aspecto comunicativo-lingüístico" humano) nos permite abordar el lenguaje en una perspectiva que, creemos, le es esencial (cuestión bastante significativa frente a la semántica, la sintaxis, la filología, etcétera): su forma de diálogo, y alrededor de todo lo cual proponemos exponer, lo más apegadamente posible a su discurso, la concepción del lenguaje en Heidegger, y contrastarla luego con las de Walter Benjamin (halladas en un ensayo de cada quien, para después sintetizarlas tomando en cuenta algunos de sus puntos finos y verlos dentro de otros acercamientos); lo que nos permitirá ir mostrando las vertientes hermenéutica y crítica, respectivamente, de ambos autores, así como las relaciones temáticas que dentro de ellas se presentan, tomando en cuenta que uno y otro forman parte de corrientes teóricas que comparten las preocupaciones acerca de la crisis de la racionalidad de Occidente y en las que formulan "nuevos" pensamientos, pero cada uno en la vertiente que le es propia.

Por el lado de Heidegger, se había mencionado que, además del estar, el encontrarse y comprender del ser ahí como estado de proyecto, se da otro existencial importante, constituido por el lenguaje (como capacidad general humana), el habla. Retomamos nuevamente a este filósofo, ahora desde un pequeño ensayo titulado en español "Hölderlin y la esencia de la poesía", datado alrededor de 1935. El habla como existencial es aquí la "palabra fundamental",

el Lenguaje originario que es él mismo posibilidad, y también fundamento de posibilidad de los lenguajes, del diálogo y, con ello, de la historia. Para el ser humano, dice,

el habla es su propiedad. Dispone de ella con el fin de comunicar experiencias, decisiones, estados de ánimo. El habla sirve para entender, [aunque] con esta determinación no tocamos su propia esencia, sino que indicamos nada más una consecuencia de su esencia. El habla no es sólo un instrumento que el hombre posee entre muchos otros, sino que *es lo primero en garantizar la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes. Sólo hay mundo donde hay habla [...] y, con ello, [...] sólo donde rige el mundo hay historia, [pero] el habla es un bien en un sentido más original. Esto quiere decir que es bueno para garantizar que el hombre puede ser histórico. El habla no es un "instrumento" disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre.*

Esto tiene parentesco con la corriente hermenéutica del lenguaje conformada por Hamann, Herder y Humboldt, donde la idea tradicional del lenguaje como instrumento queda desvanecida. En Heidegger no es la de designar realidades extralingüísticas, aun cuando tengan entidad o vida propia. Si el lenguaje no es mera significación, sino la relación entre cosa, pensamiento y lenguaje, éste es actividad o acontecimiento, no producto o posesión sin más. La arbitrariedad subjetiva que se sugiere en la antigua concepción del lenguaje deja de estar desvinculada y, como "representación" de la realidad, requiere a la cosa, la "referencia", de tal modo que "hay una relación entre lo que la cosa es y la palabra que la dice; [...] al lenguaje corresponde un papel constitutivo en nuestra relación con el mundo. [...] Ahora el significado de esa cosa se la juega en la

palabra que lo nombra". Para que se de esa comunión entre sujeto y objeto diferente a la que determina rígidamente la "filosofía de la conciencia" (responsable del olvido del ser), mundo y ser deben estar previamente estructurados y comprendidos. Esto es, que para el ser ahí que revisamos como ser-en-el-mundo, éste "nos anticipa el sentido de lo que cada ente es", anunciándose la "preestructura" simbólica del mundo en el que el ser ahí "no es un sujeto *par dessus la mêlé* dador de sentido ni inventor de significaciones, sino que ese sentido está en el mundo y el *Dasein* forma parte de ese mundo, en él se encuentra ya y siempre arrojado y sólo gracias a él puede relacionarse con los demás entes".

Entonces, si el lenguaje es la "palabra fundamental", y Heidegger ha querido refutar la trascendentalidad de la conciencia del sujeto, viene ahora a afirmar el lenguaje como lo trascendente, porque sigue reconociéndole al hombre precisamente esa "diferencia de ser, de entre todos los entes, el único que tiene *Seinverstandnis*". Así, hay un problema que radica en que, o el ser ahí está arrojado al mundo ya constituido, o bien éste depende de la conformación que le confiere el ser ahí. Esto último se apoyaría en el anterior dicho: *sólo hay mundo donde hay habla*, y con lo cual, visto llanamente, reafirmaría la noción tradicional del conocimiento objetivo que precisamente ha querido refutarse. Sin embargo, creemos que la clave para desatar este nudo es otra de esas afirmaciones, justamente anterior a ésta, la cual dice que el lenguaje es lo que permite al hombre *garantizar la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes*. Con ello, que si hay palabra entonces hay mundo indica más bien que el lenguaje da cuenta de él en tanto que deja ver los entes,

es decir, los hace aparecer en el sentido de la *lichtung* que dejamos dicho; interactúa o dialoga con ellos, pero no significa que los cree. En otra de sus obras, *De camino al habla*, Heidegger expresa que "el ser de cualquier cosa que es, reside en la palabra. De ahí la validez de la frase: el lenguaje es la casa del ser"; la palabra dice el ser que las cosas tienen para el hombre, quien las menciona, se refiere a su existencia para nosotros, que quiere decir capacidad para comprenderlas y, con esto, acceder a ellas "iluminándolas". El lenguaje no crea el ser, sino que lo presupone.

Como se señaló, para Heidegger el habla o lenguaje es un "existenciario", cuya esencia es el darse en el hombre garantizándole propiamente con ello su-posibilidad-de-comprender(se). Y si convenimos que la capacidad de que el lenguaje en tanto tal pueda mostrar-se es el diálogo, al ser acto-diálogo, aquél ya se muestra diverso. En este sentido, rechazado el lenguaje como instrumento, ahora "es la nueva condición de posibilidad de la experiencia del mundo y de la comunicación intersubjetiva. El hombre vive con los objetos y tiene noticia de ellos gracias al lenguaje y en la forma y manera con que el lenguaje se los presente". De aquí surge la cuestión de la diversidad de lenguas; las formas del lenguaje son distintas, sus expresiones pueden variar en cuanto al sentido. Y la diversidad necesita del diálogo para su entendimiento. Aunque, para el autor de *Ser y tiempo* el diálogo expreso no es primero, sino que hay otro diálogo, originario. Dice:

somos un diálogo quiere decir que podemos oírnos mutuamente. Somos un diálogo significa siempre igualmente que somos un diálogo. Pero la unidad de este diálogo consiste en que cada vez está manifiesto

en la palabra esencial el uno y el mismo por el que nos reunimos, en razón de lo cual somos uno y propiamente nosotros mismos. El diálogo y su unidad es portador de nuestra existencia (*Dasein*). [...] Pero el uno y el mismo sólo pueden ser patentes a la luz de algo permanente y constante.

Y esto es el tiempo que, bajo su apertura en toda su extensión logra que la "persistencia" y "actualidad" se exponga, dice, a lo mudable, que se "desgarra" e irrumpa en presente, pasado y futuro. Es por ello que el hombre puede ser histórico. Así, eso y ser un diálogo son igualmente originarios. "Desde que los dioses nos llevan al diálogo, desde que el tiempo es tiempo, el fundamento de nuestra existencia es un diálogo. [Pero,] ¿cómo empieza este diálogo que nosotros somos? ¿Quién realiza aquel nombrar de los dioses? ¿Quién capta en el tiempo que se desgarran algo permanente y lo detiene en una palabra?". Para Heidegger (siguiendo a Hölderlin), es el poeta. El cómo es mediante la "instauración" de lo permanente por la palabra, instauración no en el sentido de formar originariamente lo permanente, pues precisamente ya está de por sí, sino procurando su permanencia por medio del nombramiento de lo que las cosas son; otorgándoles vigencia como si en cada ocasión las nombrara en cuanto tales por vez primera, aunque ya estén dadas. Es aquí donde la hermenéutica hace acto de presencia. Los poetas, aunque sean libres para instaurar, están a merced de "los relámpagos de Dios", a la lengua propia de éste que se transmite por medio de aquéllos a todos los humanos, es decir, el poeta es como *Hermes*, el intérprete entre la divinidad y los terrenales. De este modo,

"poetizar es el dar nombre original a los dioses. Pero a la

palabra poética no le tocaría su fuerza nominativa, si los dioses mismos no nos dieran el habla. ¿Cómo hablan los dioses? [Heidegger se responde en este lugar por medio de la cita de un verso de Hölderlin]

... Y los signos son,

desde tiempos remotos, el lenguaje de los dioses.

El dicho de los poetas consiste en sorprender estos signos para luego transmitirlos a su pueblo. Este sorprender los signos es una recepción y, sin embargo, a la vez, una nueva donación;

“recepción de” y “donación a”, quiere decir traducción interpretativa, ejercicio hermenéutico. Y a pesar de que Heidegger no concibe el diálogo como “diálogo vivo”, como encuentro alterativo “cara-a-cara”, a la manera de Gadamer con quien la impronta hermenéutica es más visible, efectivamente sienta sus bases, por cuanto supone como su esencia la relación con lo otro. A decir de Reyes Mate, ello radica en

mostrar lo recibido, lo escuchado. El decir como *acogimiento*. Ese escuchar del habla es anterior a cualquier otro escuchar o decir interhumano. [...] Si el decir presupone la escucha, todo decir es un responder. El decir de los mortales, dice Heidegger, es un responder. Toda palabra hablada es siempre respuesta, un contra-decir, un decir que va al encuentro [véase *De camino al habla*, p. 235]. Se entenderá ahora porqué es tan importante y consecuente la referencia al poeta quien, al igual que el profeta, presta “su voz al ser”, es decir, ejemplifica la actitud de escucha y respuesta del lenguaje.

Por otra parte, desde el carácter lingüístico del habla y el nombrar queremos abordar sucintamente la cuestión del lenguaje en

Walter Benjamin. Para él, como para toda la corriente del Nuevo Pensamiento judío (y en general, las distintas doctrinas teológicas), el lenguaje es revelación y la capacidad de nombrar en el hombre es dotada por el Dios creador (y, con ello, el conocimiento es "iluminación divina" que dota la pasiva mente humana de las realidades originarias y esencias, no cabe aquí la idea del conocimiento conceptual estrictamente desde las capacidades propias del hombre). Doctrinariamente, la Biblia misma es revelación y, aunque Benjamin declara que su estudio del lenguaje (en su ensayo "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres") lo hace "sobre la base de los primeros capítulos del Génesis", inmediatamente acota que

el objeto de ello no es una interpretación de la Biblia, ni se quiere considerar en este contexto la Biblia objetivamente como verdad revelada que sirva de base a la reflexión, sino que se busca indagar lo que resulta del texto bíblico en relación con la naturaleza de la lengua misma; y la Biblia, por ahora, es insustituible para tal fin, [...] en la medida en que se la considera como revelación, debe necesariamente desarrollar los hechos lingüísticos elementales.

Hecha esta aclaración, los "hechos lingüísticos" referidos son punto de partida explicativa, porque dentro de las significaciones habidas en las Escrituras bajo aquella consideración, éstos representan los "contenidos espirituales" que tanto los productos de la actividad humana, como cada cosa en general, pueden comunicar. Pero, ¿pueden dichos contenidos ser a la vez lingüísticos? Benjamin aclara que no es posible, sino solamente en la medida en que puede superarse cierta

tautología que ello representa, si se toma en cuenta que

el ser espiritual se comunica *en* y no *a través* de una lengua: es decir, no es exteriormente idéntico al ser lingüístico, [Pero] el ser espiritual se identifica con el lingüístico sólo en cuanto es comunicable. Y lo que en un ser espiritual es comunicable es su ser lingüístico. [Asimismo] la lengua comunica el ser lingüístico de las cosas. Pero su manifestación más clara es la lengua misma; [de ese modo] cada lengua se comunica a sí misma. El lenguaje de esta lámpara, por ejemplo, no comunica la lámpara (pues la esencia espiritual de la lámpara, en cuanto comunicable, no es en absoluto la lámpara misma), sino la-lámpara-del-lenguaje,

la que puede ser comunicada pero no por sí misma. Así es como nos damos cuenta que las cosas tienen un lenguaje propio y otro tanto el hombre. La lengua es comunicabilidad únicamente, se "comunica a sí misma", pero los contenidos espirituales, además de poder ser comunicados por el lenguaje (y ser lenguaje en sí de cierta manera) son expresiones de la vida humana, los contenidos de su actividad, que puede lograrse no sólo mediante la palabra, sino a través de muchas otras formas, como la artística o la técnica. Entonces, en el caso exclusivo del ser humano, la esencia lingüística que le corresponde es precisamente su lengua, pero ésta tomada en cuenta cuando es habla en palabras, con la cual "el hombre comunica por lo tanto su propia esencia espiritual (en la medida en que es comunicable) *nombrando* todas las otras cosas", de lo que se observa que existe un lenguaje de los hombres y otro "en general", que es cualquier otro, salvo el de Dios.

Referente a esto, al hombre le viene de Dios esa capacidad de nombrar, dada en el estado paradisiaco donde uno y otro se

comunicaban directamente ("en el nombre el ser espiritual del hombre se comunica con Dios"). Sirvámonos otra vez de Reyes Mate, quien muestra a partir de lo anterior que hay tres "modos del nombrar" que expone Benjamin. Primero, necesariamente Dios nombra las cosas al crearlas:

En Dios el nombre es *creador* porque el nombre es palabra y la palabra de Dios crea; y es también *conocimiento* porque esa palabra creadora da nombre. El nombre puesto por la palabra creadora responde a la esencia de la cosa. La palabra de Dios es creadora y el nombre puesto es conocedor de la cosa.

En tal caso, se infiere que el lenguaje de toda esa creación es estrictamente el de Dios, del que él se sirve para mantenerla sujeta a su poder, y su nombramiento es su esencia, aunque no pueden ser comunicada o comunicarse entre sí particularmente, si bien es cierto que conllevan esa posibilidad (como lenguaje de su ser espiritual que se queda en sí mismo, pensamos).

Como adelantamos, en segundo lugar, ya creado el hombre Dios no ha querido nombrarlo, dice Benjamin, sino, incluso, al contrario, le ha dado facultad para nombrar las cosas creadas, de tal forma que: "La creación de Dios se completa cuando las cosas reciben su nombre del hombre, de quien en el nombre habla sólo la lengua, [...] y en este sentido ciertamente, puesto que habla en el nombre, el hombre es *el sujeto* de la lengua y por ello mismo el único". No ha nombrado al hombre y éste no ha "encontrado ayuda semejante" como la que tuvieron las cosas de él. Del mismo modo, "de todos los seres el hombre es el único que nombra él mismo a sus semejantes, así como es el único a

quien Dios no ha nombrado". Aquí si ya de hecho, con el "lenguaje adámico", el ser espiritual y el lingüístico coinciden, por cuanto que, a decir de Reyes Mate, "la palabra expresa cumplidamente la esencia espiritual de la cosa (el lenguaje mudo de las cosas) [en el momento en que] la palabra es *Mitteilung* que podemos traducir por 'anuncio'". Anuncio que no representa mera indicación como cuando la palabra es nada más un signo convencional. Heidegger y Benjamin no están cercanos en este punto; recordemos que para el primero, el lenguaje de los dioses eran signos que los poetas (y solamente ellos) recibían y transmitían de la misma forma al resto de los hombres. Para Benjamin, dicha concepción heideggeriana tendría parentesco con la formulación usual de la "teoría burguesa" del lenguaje, en la que "la palabra corresponde a la cosa casualmente, [constituye] un signo de las cosas (o de su conocimiento) puesto por una determinada convención. La lengua no brinda jamás puros signos", pues de esa manera, pensamos, no se puede comunicar el ser espiritual de las cosas. Sin embargo, por otro lado este señalamiento crítico a tal teoría se complementa con la idea de que "el medio de comunicación es la palabra, que su objeto es la cosa y que su destinatario es un hombre", cuya concepción del lenguaje como instrumento corresponde ahora a la teoría "tradicional" del lenguaje que fue objeto de ataque por el propio Heidegger. Interpretando a Benjamin, esta teoría burguesa en su totalidad se ha provocado por la caída humana en del pecado original en que el lenguaje está degradado y, en efecto, es mero signo convencional y no ya *mitteilung*, sino *mittel*. El hombre ha perdido la capacidad de nombrar desde el lenguaje original y ahora, tal como lo narra el mito de la ciudad y torre de Babel, como los

hombres seguían teniendo el mismo lenguaje, podían continuar comprendiéndose, y por ello Dios los "confundi6" al hacer de ese, muchos lenguajes. En ese tenor, dice Reyes Mate, la "caída consiste en querer romper la barrera, en reivindicar el poder creador de la palabra. El hombre quiere decir lo que las cosas sean:" en lugar de ajustar el nombre a las cosas, querer hacer lo contrario (y romper su ser lingüístico), lo que para Benjamin sería por tanto querer tomar el lugar de Dios. Tal es justamente el "tercer modo" del nombrar en la concepción lingüística benjaminiana, como propuso R. Mate. Lo importante que aquí radica es que en la caída el hombre ha trastocado la identidad verdad-bien (donde lo que se había creado por la palabra era bueno por ello: "y vio dios que estaba bien") por el discernimiento lingüístico acerca del bien y el mal, lenguaje que cambió "escucha" por "juicio". Así entonces,

la estructura del conocimiento hay que buscarla en la condiciones de posibilidad del cognoscente. Para el conocimiento es ya irrelevante, por ejemplo, el estado o las exigencias de la naturaleza; el conocimiento es objetivo cuando se somete la naturaleza a las categorías del entendimiento. Se dicta verdad, como se dicta una sentencia, pero no se la recibe. Finalmente, la deriva hacia la charlatanería. Si el lenguaje es arbitrario y subjetivo, amenaza el peligro de la locuacidad.

Con todo lo dicho, conciencia, escucha, conocimiento objetivo y verdad son cuestiones que queremos abordar más puntualmente. Proponemos acercarnos a algunas de ellas desde otros enfoques para finalizar esta parte y luego entrar en la noción general de "experiencia" en Benjamin, fundamental para clarificar algunas otras,

incluida la de la traducción, que ha quedado señalada en la diversificación existente de los lenguajes.

2.1 Apertura del lenguaje: escucha alterativa y comprensión

*Tal vez porque de eso es de lo que se trata
en la antropología y la historia, de
escuchar y de hacerse eco y voz de lo
escuchado.*

EZLN

Como posibilidad, el lenguaje se concreta en el hablar, pero no en el monólogo o como medio instrumental, ni como "lo que de otra manera entendemos por 'habla', a saber, un repertorio de palabras y de reglas de sintaxis, [que] es sólo el primer plano del habla", tampoco siquiera en tanto que un lenguaje universal o "básico", como se ejemplificó en el mito de Babel. Y mucho menos como lo quieren las ciencias modernas occidentales (con las matemáticas, y hasta con la filosofía analítica "formalizante") y su manera de conocer; ello es importante porque el lenguaje en esta epistemología se supone como un lenguaje básico, unificador, cuya función es dar cuenta fielmente de

los hechos en la autoconciencia como experiencia que sólo puede darse ella misma, única, si alteridad. Dicha epistemología estrictamente formal se fundamenta también con la idea de que todos los lenguajes (discursos, lenguas, etcétera) son "conmensurables" (en alusión a T. Kuhn), es decir, traducibles perfectamente entre sí. Pero la hermenéutica del diálogo, según Gianni Vattimo

admite que no se da semejante lenguaje unificador y se esfuerza en cambio por apropiarse [o sea, comprender interpretando] del lenguaje del otro, en lugar de esforzarse por traducir en el propio lenguaje. La hermenéutica es un poco como trabar conocimiento [dialógico] con una persona más que seguir el razonamiento de una demostración lógicamente construida. [Quizá este tipo de epistemología y la hermenéutica] no se excluyen recíprocamente, sino que [...] se aplican a campos diferentes: la epistemología en el discurso de la "ciencia normal", mientras que la hermenéutica en el de la "ciencia revolucionaria".

Ese "apropiarse" es muy significativo, aunque pueda prestarse a malos entendidos. En la hermenéutica se refiere no a "absorber" al o a lo otro en su lengua, ni con ello en el sentido de determinarlo pasando sobre él (o ello), sino al comprender con la interpretación dialógica en la dinámica de la mutua compenetración de horizontes y sentidos que se abren. Continuamos con Ortiz-Osés:

La aplicación contextual o situacional (*Anwendung*) es constitutiva de la *phrónesis* o razón hermenéutica pragmática pues no en vano la interpretación es últimamente "antropológica", es decir, interpretación relevante y significativa en última instancia para mí y nosotros. Interpretar quiere decir en efecto no sonsacar un puro significado neutro ni una mera significación codificada, sino *liberar el sentido* —decodificar y recodificar en libertad de

lenguaje, es decir, de acuerdo a mis necesidades, deseos y vigencias.

Pero tampoco en la hermenéutica debe malentenderse que la "liberación del sentido" se refiere a un plano lingüístico donde esas necesidades, deseos y vigencias (o los lenguajes particulares, propios de cada hombre) sean lo que más "valgan" respecto a las del otro en el diálogo intersubjetivo, tanto "hablado" como de relaciones vivenciales. Sabemos que la cuestión subjetivista ronda todo esto y que la relativización que siempre conlleva es un asunto difícil de aclarar. La hermenéutica tiene que ver con ello, y aunque no tratamos de abordar el tema para agotarlo, vemos que es desde el diálogo donde se presenta y resuelve: la relativización dialógica no toma el *hic et nunc* de cada quien para radicalizarlo frente al otro en un, llamémosle así, "o-posicionamiento" (que sería un "aquí y ahora des-vinculado"), sino que se trata de una relativización del lenguaje en su perspectiva de apertura hermenéutica. Podríamos llamarla una relativización "no separatista", sino alterativa. La hermenéutica no es en arte de tener la razón frente al otro, no es retórica (o dialéctica, en el sentido antiguo); si el lenguaje es el todo de significaciones (y por eso el ser es lenguaje principalmente, porque "a las significaciones les brotan palabras"), el "estar abierto al otro" nos evoca la "escucha" del sentido de lo que el otro nos dice y atribuirle valor a pesar tal vez de no comprenderlo del todo, prestarle atención a su palabra aunque se escuche incluso lejanamente; dialogar.

La liberación de sentido que propugna Ortiz-Osés recodifica y da

significado al lenguaje antropológicamente (en sentido nosótrico, social), no de manera egocéntrica. Citamos una vez más a Ortiz-Osés:

El baremo del lenguaje –y en tanto de idearios e ideologías– no es su verdad o falsedad abstracta-racional (frente a ciertos racionalismos) ni su bondad o maldad [...] sino su *validez* o *invalidez* como logos logrado, es decir, como lugar (*topos*) de intersección dialéctica de teoría y praxis [como “dia-logos”, efectivamente como quiasmo] –o, si se prefiere, como lugar de emergencia del pleno sentido humano como *tal*–. En una tal (*sic*) perspectiva hermenéutico-lingüística, los juicios de valor y sus valoraciones (valores) no aparecen entonces presupuestos como *absolutos* (teologismo) ni puestos como *relativos* (relativismo) sino como *correlativos*: *co-relativos* entre sí –dando lugar a una decisión electiva– y *co-relativos* respecto a la realidad y sus posibilidades, dando lugar a una selección.

Un tal lenguaje correlacional es un lenguaje específicamente humano capaz de interpretar, convertir, transformar el “ruido” en “información” –o para decirlo en psicología, capaz de transponer el deseo (aspiración) [al otro, como declara Lévinas] en su mediación (conspiración); en palabras de Habermas, capaz de reconstruir el diálogo oprimido-reprimido [para proponerlo al opresor después]. Lenguaje crítico liberador del sentido en el mundo de señales que nos imponen y dictan mecánica obediencia (Horkheimer), [...] que nos invita a ejercer y ejercitar todos nuestros apéndices y órganos críticos

Luego de esta larga referencia podemos ver claramente cómo el lenguaje se conforma como apertura también, y el diálogo como la instancia de superación del “subjetivismo” y el “relativismo” radicales. Así, el lenguaje de uno(s) y otro(s) se hace presente y valioso al ejercer la apertura mutua de comunicación. Con la apertura dialógica, todo ello se explica además desde otra concepción igualmente hermenéutica; no aquella que

tiende a reproducir relaciones especulares, es decir, que busca en el otro o en el objeto investigado solamente elementos que confirmen las propias hipótesis y los datos que muestren y demuestren que la razón está de nuestro lado. Esto es una tradición que podría llamarse de *confirmación*, [porque] esta tradición se aleja de lo diferente y huye de lo que no confirma la propia razón, [sino que] la apertura, en cambio, se situaría en otra tradición que se podría llamar de *incorporación* que cuenta con el desarrollo de la sensibilidad hacia lo diferente, en la que se tiene la paciencia de dejar ser a lo diferente y a que éste vaya apareciendo.

Respecto al diálogo, por último, como se mencionaba con Ortiz-Osés, el valor máximo del lenguaje es llegar a un "lugar de intersección", lo cual se traduce como un llegar a un punto o espacio de acuerdo, o de "fusión de horizontes" como diría Gadamer. Porque todo diálogo debe aspirar a ello, y más si es un diálogo hermenéutico y crítico donde la "interpelación" es el ejercicio de la apertura que "abre" camino a la mutua comprensión, por medio de la palabra hablante y la escucha, la interrogación y la respuesta; donde teoría y praxis (Ortiz-Osés), o pensamiento y vivencia particulares (*hic et nunc* vivido-viviéndose) "interactúan" en un movimiento "diacrítico". Dialogar es el movimiento de la palabra o actos hablantes, y la escucha y respuestas que se abren para hacerse llegar (a) la diferencia. Asimismo, el diálogo conlleva el espacio quiasmático donde el sentido total de lo hablado (el cúmulo de interpretaciones y significados, de crítica mutua, de experiencias vividas-expresadas y escuchadas) "dice" más de lo que cada parte por su cuenta: el *entrelazo* de lo relativo-unívoco, la relatividad en *relación*.

Por ende, la diferencia "acercada" por la relación dialógica, esta diversidad que soy y que somos como seres-en-el-mundo, tiende a "una comprensión y una reflexión más radicales que las del pensamiento objetivo", a una comprensión intersubjetiva que pone al hombre también, diríamos, como ser-entre-el-mundo.

Porque un diálogo es -expresa Emilio Lledó- en principio, el puente que une a dos o más hombres para, a través de él, exponer unas determinadas informaciones e interpretaciones sobre el mundo de las cosas y de los significados. En este sentido podríamos decir que para la filosofía, "en principio fue el diálogo", o sea, la presencia viva y originaria del logos.

Sostenemos que el estar *en* y *entre* el mundo es estar siempre en relación, en la relación de nuestros cuerpos-conciencia frente al mundo; es el estar-con existenciario como estar arrojados al mundo, sí, pero además como proyectados igualmente al otro y a las cosas, y viceversa, como en la relación lingüística que postulaba Benjamin. El mundo y nosotros somos "espejo" de realidad uno de otro, y de otros entre sí. La hermenéutica es también considerada como "arte de espejos" precisamente porque toma en cuenta al mundo y al hombre y sus actos como plenos de significaciones que se "ven" unas a otras irremediabilmente; más no en la errónea pretensión de reflejar exactamente lo mismo, como efectivamente lo hace un espejo, porque "reflejarse" de esa manera sería llegar a la relativización radical, al tajante alejamiento de los otros diferentes-a-mí que no me reflejan perfectamente o no reflejan lo que quiero ver. Lo cual sería abandonarse cada vez más a la montaña y vivir en un mundo solipsista. Sólo la tantas veces mencionada conciencia autorreferente, como piedra

angular de la filosofía occidental desde la epistemología, ha querido lograrlo cuando ha extremado la relación sujeto(apropiador)-objeto (confirmador). Por ello, en la hermenéutica estas relaciones especulares se identifican de manera exacta con la arriba mencionada tradición de "confirmación", pues si bien no totalmente, esta relación "ha sido substituida por la de sujeto-sujeto. El mundo en el que existimos no es un objeto sino también un sujeto con el que nos identificamos y, por modificarse la sustancia misma del mundo es por lo que podemos dialogar con él".Otra concepción de las cosas es posible.

Resumiendo, en una hermenéutica filosófica y crítica como la que hemos tratado de definir, la alteridad es efectivamente lo que la conforma como tal y, a su vez, la apertura de la alteridad se da principalmente con el lenguaje en la forma del diálogo, que es esencia determinante de la experiencia fundamental del hombre, tanto para sí mismo como para su relación con el mundo circundante, relación lingüística en todo sentido, como sostiene Benjamin. Para terminar, citamos nuevamente a Hans-Georg Gadamer, ahora en su obra *Mito y razón*, donde respecto al "diálogo vivo", expresa que el estar uno con otro, hablar uno y luego el otro

refiere a aquello que es necesario para mantener una conversación y que representa el subsuelo de todo entendimiento mutuo imprescindible para que tenga lugar, en el curso de la exposición de la diferencias, el recíproco convencerse [...] se trata del juego de preguntas y respuestas, de la conversación que procura alcanzar el entendimiento mutuo, que muestra al otro su no saber y le abre los ojos.

CAPÍTULO 3

La "experiencia" benjaminiana

La "experiencia" en la filosofía de Walter Benjamin tiene realmente una amplitud importante, ya que es tema central de varias de sus obras, con distinto matiz en cada una de ellas, y sólo nos será posible presentarla breve y muy puntualmente acorde a nuestro interés por lo hermenéutico.

Principalmente, la experiencia puede considerarse claramente en el sentido de la "experiencia hermenéutica", la cual, como habíamos descrito, tiene relación con la noción de "conciencia hermenéutica" que, a su vez, se conecta con aquella consideración de la "conciencia preintencional" levinasiana; vínculo hecho notar por Reyes Mate en su libro *Memoria de Auschwitz*. Esta conciencia preintencional, opuesta a la intencionalidad del idealismo moderno y abierta a la experiencia que puede ser de un objeto, o de un acontecimiento, una "acción significativa", o "medio expresivo" que este autor menciona(y que

tienen la particularidad de ser, en esencia, independientes de dicha conciencia intencional), niega entonces la conciencia pura y autorreferente. Benjamin lo hace de igual forma criticando a Immanuel Kant y sus seguidores, quienes reactualizan esa forma ilustrada de entender el conocimiento "desprovisto de experiencia", para proponer un nuevo concepto en su ensayo "Sobre el programa de la filosofía venidera". Benjamin advierte:

aun si la experiencia hubiese sido para Kant lo que terminó siendo para los pensadores neo-kantianos, el concepto así identificado y determinado continuaría el viejo concepto de experiencia, cuyo sello característico se refiere, no solo a la conciencia pura, sino a la empírica. Y de eso mismo se trata; de la presentación de la experiencia llanamente primitiva y autoevidente que a Kant, como ser humano que compartió de alguna manera el horizonte de su época, pareció la única dada y posible.

Nuestro filósofo señalaba ese nuevo concepto desde los problemas del planteamiento kantiano de la experiencia, que son el de fijar el valor de las mismas sólo dentro de la intemporalidad del conocimiento, que supondría un *continuum* siempre igual en el carácter general de la experiencia y, por otro lado, cuestionar la "dignidad" de todas las experiencias ("pasajeras" a final de cuentas), negándoles certeza con el argumento de que toda experiencia particular debe referirse primeramente a una "vivencia subjetiva". Esto no en el sentido de una vivencia receptiva, abierta e interpelante, sino una necesaria y "puramente egoísta" (intencionada), en la que el sujeto sea determinante y moldeador del "objeto", que debe tener "capacidad de presentación", esto es, de hacerse presente: estar presentes los

objetos ante el sujeto para presentárselos luego a la conciencia (esto es, según Reyes Mate, captar los objetos empíricos, perceptibles del entorno presente e inmediato para únicamente "metabolizarlos" en conciencia. De hecho, como dice el propio Benjamin, "ob-jecta" significa "algo colocado en frente"), o estar en el presente (y sólo en él) los acontecimientos, dejando de lado los que han sido, los que pasado son y pueden ser atraídos por la memoria, y que forman parte de una conciencia intersubjetiva. Con ello, la conexión entre conciencia preintencional y experiencia se da por un par de elementos comunes:

en primer lugar -dice Reyes Mate-, el convencimiento de que la "identidad subjetiva", el "principio de autonomía", el "yo", es la soledad que clama por un movimiento constituyente del sujeto moral y del sujeto histórico. Un segundo rasgo común es el talante (*Stimmung*) de atención, escucha o recuerdo de algo exterior y extraño a uno, pero cuya presencia en nosotros es lo que nos constituye en sujetos humanos. Conceptos como alteridad o interrupción se oponen a intencionalidad o *continuum*.

Esta apertura hermenéutica y ética, rebasa el conocimiento basado en la metafísica *apriorística* kantiana que aún piensa en el primado de la certeza subjetiva y cuya verdad se antoja estrecha al lado de la verdad que se ha desvelado mediante la crítica de Benjamin (una crítica a la Crítica... de la Razón Pura), quien la define así:

la verdad no entra nunca en una relación y mucho menos en una relación intencional. El objeto del conocimiento, en cuanto determinado a través de la intencionalidad conceptual, no es la verdad. La verdad consiste en un ser desprovisto de intención y constituido por ideas. El modo adecuado de acercarse a la verdad

no es, por consiguiente, un intencionar conociendo, sino un adentrarse y desaparecer en ella.

La alteridad desde la verdad de esta experiencia epistemológica definida por Benjamin representa, además de una crítica, la transformación-superación de dicha noción de experiencia encontrada en Kant, a partir de la cual nuestro autor finalmente propone "establecer los prolegómenos de una futura metafísica basada en la tipología kantiana, y a través de ella hacer perceptible la ya mencionada experiencia de carácter más elevado".

Por otra parte, para completar la cuestión del lenguaje, en uno más de sus ensayos, "Sobre la percepción", Walter Benjamin señala que "la experiencia absoluta es, para la contemplación de la filosofía, lenguaje". Pero si una experiencia que se fija en el lenguaje ha de ser absoluta, debemos pensar con mucha cautela que eso significa pensar en la mirada de Benjamin hacia el Absoluto precisamente. No es un tema menor, como ya vimos, sin embargo, esta recurrencia suya a los conocimientos teológicos (y hasta místicos que no dejan de estar vinculados por ejemplo con la Cábala, que entendía en gran medida) queremos ahora enfocarla en lo que respecta hermenéutica aquí presentada.

Por cuanto ya expusimos, la remisión al lenguaje como expresión de la experiencia aludiría entonces en primera instancia a un lenguaje absoluto, único y universal en el que cree Benjamin partiendo de las Escrituras. Supone el estadio lingüístico anterior a Babel, a partir del cual surgieron todas las lenguas, pero recordemos que ese lenguaje "está perdido" y lo que hay es efectivamente una

multiplicidad de lenguajes; Benjamin lo reconoce de ese modo a pesar de todo, tomando en cuenta que lo que como único hay es indudablemente la capacidad original de expresar la experiencia, de tener lenguaje, y, antes de ello, lógicamente la posibilidad y el hecho de haber Experiencia(s). Porque si el hombre no fue "creado" por la palabra (no fue nombrado por dios), según la Revelación, Benjamin dirá que sí le es conferido el "don" de la lengua. De hecho, según su pensamiento teológico, él no podía hacer menos que ese reconocimiento, toda vez que sabe que a causa de la "caída post-adámica" se "obliga" al hombre a tal condición; e incluso, ha reforzado decididamente en "Sobre el programa de la filosofía futura" la idea de la diversidad lingüística, al superar efectivamente (él desearía recuperarlo, solo que en su modo original) la noción del lenguaje único, pero aquella a la que llegaron las ciencias ilustradas en otra vertiente: el lenguaje matemático (pretendida *mathesis universalis*), desde el cual no se podrá explicar la necesaria (en muchos sentidos) existencia de las lenguas todas, inminentes, y la realidad humana; solamente lo haría en determinado sentido, ya que un lenguaje de fórmulas y números no deja de ser, paradójicamente, un lenguaje particular. Éste es el lenguaje con que se practica el monólogo instrumental que sale de la boca de la ciencia moderna y que tiene ligazón con la corriente experiencia del tiempo "progresivo", de nuestro presente global mecanizado y que incluso ha visto su injerencia hasta en las ciencias sociales.

Asimismo, como la conciencia individual-individualizante se pierde en el "re-conocimiento" de ella misma y como, a decir de Reyes Mate, refiriéndose a Benjamin:

No parece que haya otro modo de conocer que desde la experiencia, [...] [l]a conciencia del sujeto o de los sujetos es incapaz de contener la riqueza experiencial de la humanidad. Eso lo puede, sin embargo, el lenguaje que es expresión de la experiencia. El contenido de la vida está en el lenguaje de la vida, lenguaje al que el hombre tiene entrada

ya más claramente, creemos, en la situación post-adámica, y que le es más propio. Lenguaje de la vida lo es de apertura dialógica y comprensión. Por ello, la experiencia benjaminiana referida al lenguaje vivencial "al que el hombre tiene entrada", contiene precisamente la vida en su concreta y plural perspectiva, porque proviene de su inherente existencia, al mismo tiempo que da cuenta en acto que la experiencia es existencia y vivencia. También en este sentido, el habla de cada lenguaje expresa la experiencia de la verdad en el modo benjaminiano arriba mencionado: si la verdad es la fuerza que plasma la esencia de la realidad y refiere una apertura de tipo concreto, encontramos, ahora en palabras de Wilhelm von Humboldt que aceptando el estado de diversidad de las lenguas , éstas, "propiamente dicho, no son medios para presentar la verdad ya conocida, sino que son mucho más, a saber [existen] para descubrir la verdad antes desconocida. La diferencia de los idiomas no es la de sonidos y señales, sino que es la diferencia de visiones del mundo mismo", verdad desconocida de la pluralidad con que se interactúa. Aquí reiteramos la consideración de que una verdad, un hecho, las personas, o algo otro, distinto, contiene su propia voz y debe incluirse en el diálogo, escucharse en la alteridad, interpretarse mutuamente. Y la escucha es fundamental, como dijimos antes, también

porque en el lenguaje dialógico, a decir de Heidegger, el escuchar no solamente acompaña el hablar, sino que es su acto previo (por ello, aquí se nota lo paradójico que resulta el que la filosofía occidental no incluya la escucha como aspecto definitorio de su racionalidad, como tampoco a la memoria).

La relevancia de la traducción en Benjamin aparece en todo esto como el punto hermenéutico de interpretación y comprensión de los hombres y sus lenguas para dar voz y comunicación verdadera de los acontecimientos; las obras de arte, los textos, los hechos vividos, nombrar las cosas, etcétera; aunque para él en su ensayo "La tarea del traductor", toda traducción se dirija principalmente a una reconstrucción de aquél lenguaje original donde no en una sola, sino en todas las lenguas se conforme la "totalidad de las intenciones que se complementan mutuamente". En ese mismo ensayo, Benjamin manifiesta:

La traducción está tan lejos de ser la ecuación inflexible de dos idiomas muertos que, cualquiera que sea la forma adoptada, ha de experimentar de manera especial la maduración de la palabra extranjera, siguiendo los dolores del alumbramiento en la propia lengua.

Con lo cual se afirma la diversidad de lenguas, algo de lo que creemos finalmente lo entresacado en Benjamin nos permite asegurar. Se afirma también que "la traducción sirve pues para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas entre sí", (relación de pertenencia a la originaria y existencial capacidad dialógica del lenguaje) y, por ende, que la experiencia en la traducción no es solamente la de la mera comunicación, sino la de la dialógica, histórica, plural y

viviente condición humana. En la inmersión a una nueva lengua, como dice Gadamer, no se implica el olvido de la primera, así como uno mismo en el encuentro con lo Otro o viveversa, aunque en ese camino haya cierta transformación (cuestión que abundaremos en el último capítulo con la figura de la *tessera hospitalis*). No debe existir el problema de alcanzar un lenguaje único para todos, con la existencia de los diversos lenguajes el hombre "produce el milagro de entenderse"; diversidad que no debe suprimirse. Bajo la circunscripción del diálogo entre las diferencias y similitudes de nuestros autores, abordaremos enseguida nociones de la filosofía de Benjamin muy trascendentes: hablamos de "víctima", "cuerpo", "vida" y "crítica a la totalidad".

CAPÍTULO 4

Lo crítico en Walter Benjamin y la hermenéutica. Aspectos principales

*La ontología, en cuanto expresión de la
voluntad de lucro
y de poder, fue y es hoy inmoral.*

Gustavo Marquínez Argote

Resulta natural pensar que entre Walter Benjamin y Martin Heidegger no podría existir afinidad alguna. Aparentemente sus posiciones ideológico-culturales y sus propias vidas nos indican que no debe haber más que antagonismos entre ellos. Y realmente en esencia es así, pero, más allá, existen algunas convergencias de carácter categorial que ya hemos comenzado a señalar. Por imposible que parezca, nadie puede ser totalmente opuesto o diferente a alguien otro (y esto se constata a menudo en el pensamiento reflexivo), así como tampoco se podría separar tajantemente o tratar de polarizar cualesquiera pensamientos o ideas, aun cuando sus autores no pertenezcan a la misma tradición, o porque sus sistemas sean distintos: si cualquier cosa expresada por alguien tiene relación de

sentido con lo expresado por otro, o relación de parentesco conceptual, en ello debe ser reconocida una afinidad, incluso vista desde una perspectiva temporal inversa, como cuando, cuando se emparentan las nociones de un autor con las de otro más reciente, pero desde el pensamiento de éste. Cuando a Gadamer se le preguntó alguna vez: "¿qué de lo humano es totalmente ajeno al hombre?", respondió obviamente -y desde la base de sus propios estudios filosóficos- que no hay algo. "Nada humano puede sernos ajeno", sostienen igualmente muchos otros y hasta ciertos lemas; y por supuesto, la propia hermenéutica, de ahí uno de sus valores fundamentales.

Asimismo, los diferendos entre ambos autores son claros y más importantes, e incluso mencionaremos algunos que son pertinentes porque es también con ellos que se da pie a la consideración de concepciones de la filosofía de Benjamin aquí ensayada, lo cuál puede verse desde las líneas de exposición de los anteriores apartados. Además, se pretenderá plasmar que es con aspectos hermenéuticos de Hans-Georg Gadamer con los que, experimentalmente, pueden sopesarse esas concepciones benjaminianas (en afinidades y oposiciones), al punto entonces de que consideramos que es fundamentalmente la hermenéutica del de Marburgo y las precisiones que hemos hecho, desde donde se habla de eso que podemos encuadrar como *lo de tipo hermenéutico* en Benjamin, empero, y esto clave, sabiendo de antemano y claramente que **no** existe una teoría hermenéutica como tal por Benjamin desarrollada, y no queriendo así dar a entender que sea el nuestro un negligente intento de ver algo donde, estamos convencidos, efectivamente no lo hay. Nada más equivocado que ver su filosofía

como un corpus hermenéutico. Lo que proponemos, pues, es únicamente entresacar aquellas nociones suyas que pueden verse desde la perspectiva hermenéutica que hemos venido describiendo (y en parte, también desde ciertos conceptos de autores como Lévinas o Reyes Mate); mostrar ese diálogo que conforman ambas partes de nociones, dado ese parentesco que puedan tener, sus paralelismos, y desde sus diferencias, actuando a través de la interpretación e, incluso, de las características del diálogo mismo: acercarlas y ponerlas a escucharse. Y así, reiteramos, solamente desde ello hablar de "hermenéutica benjaminiana"; no más. Demos paso a la exposición.

Como habíamos adelantado, Benjamin y Heidegger compartieron contemporáneamente las secuelas de la Primera Guerra Mundial, desde las que el pensamiento europeo tuvo que buscar nuevas bases para fundamentar explicaciones filosófico-culturales del proyecto moderno, el cual había visto su cúspide destructiva precisamente en los escollos del fuego y la muerte de la conflagración. Heidegger intentó rescatar el ser desde su "olvido" ilustrado, con un apoyo importante en el lenguaje, y Benjamin (que también consideró el lenguaje) propuso una filosofía registrada a partir de la "experiencia" hasta la recuperación mnemotécnica de la historia soterrada (pasando también por la consideración muy importante del lenguaje sobre el que regresaremos más adelante) con una orientación crítica. Sin embargo, este mismo periodo vivido por ambos no nos indica que lo hayan hecho de la misma manera. El punto de partida es el señalado, pero, desde luego, no solamente para ellos dos, sino para una infinidad de pensadores, como los de la escuela crítica (a la que Benjamin pertenece, si bien no como parte nuclear) y otros. Entre Heidegger y

muchos de estos pensadores de origen judío existen diferencias de vida concreta, así como teóricas (aunque de éstas hay algunas que como mencionamos resultan paradójicamente de similitudes conceptuales de origen judaico y que, al parecer, Heidegger aprovecha). Sirviéndonos nuevamente de Reyes Mate, al respecto sostiene la versión de que:

El *pathos* común a Heidegger y al Nuevo Pensamiento era la crisis de la modernidad. [...] El hecho de que sea la línea heideggeriana la que configure el modo de pensar del fin de siglo, da que pensar [...] Entre el principio y el final de siglo ha tenido lugar la prueba del fuego. Por ella han pasado todas las filosofías y no cabe retomarlas como si nada hubiera pasado. Del Nuevo Pensamiento —de su *espíritu*, su *memoria* y su *lenguaje*— brotaba una palabra incesantemente repetida: si no se interrumpen los tiempos que corren, vamos a la catástrofe; [...] hay relación entre los errores metafísicos y las desgracias físicas; por eso el intelectual no es sólo *quien piensa* sino *quien sufre*. [...] Se entenderá entonces por qué el alto patronazgo que ejerce Heidegger entre los posmodernos da que pensar. Aceptando que todo ese complejo de problemas y preocupaciones es impensable sin él, tampoco se puede pasar por alto que nadie como él estuvo tan impasible cerca del fuego...del Holocausto.

Lo que se quiere decir con el "fuego" se remite a la referencia heideggeriana del término *Geist*, espíritu, pero no en la significación encontrada en *Ser y tiempo* (donde el espíritu es el sospechoso de representar la "sustancia" sintética del alma y el cuerpo que impedía contestar la pregunta por el Ser, puesto que sólo se podía a través del ente), ni en el *Discurso del rectorado* (donde por el contrario el espíritu es ensalzado como auténtico, como "el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra", y éste

poder, según, es únicamente alemán), sino en la obra *De camino al habla*, en la cual ya el espíritu es "llama ardiente", pero llama que, a la vez, se incendia (sin consumirse) y enciende fuego. Es y prende el fuego. Así, este espíritu y fuerza del ser, dentro de la idea de recomponer el camino equivocado de la tradición cultural de Occidente, llega hasta dicha "prueba del fuego", donde lo que se hizo arder ignominiosamente fue la vida en el Holocausto.

Y dentro de estas mismas diferencias debemos brevemente señalar, a partir del mismo Reyes Mate, otra afinidad que sorprende: haciendo una "reflexión puramente filosófica", R. Mate encuentra desde Karl Löwith (distinguido discípulo de Heidegger) una relación entre el autor de *Ser y tiempo* y el pensamiento de Franz Rosenzweig, en la cual también se dejan ver consideraciones sobre la filosofía de H. Cohen y, en general, del Nuevo Pensamiento judaico (no ya el bíblico). Reyes Mate dice que principalmente muchas de las cuestiones que en *Heidegger y el judaísmo* importan fueron escritas por Rosenzweig antes de Heidegger, aunque con ello no se haga capricho en la deducción de una dependencia del segundo ante el primero, pues no hay confirmaciones fidedignas. Y puede corroborarse lo mismo, la cuestión de que ambas vertientes tienen, seguro, el mismo origen de raíces conceptuales; lo ocurre es que la "causa" de sus inquietudes filosóficas, es decir, la crisis del pensamiento ilustrado, siempre se ha visto desde la perspectiva de Heidegger, pero "¡quien sabe si la presencia de Rosenzweig o de Walter Benjamin, por ejemplo, ayudará a entenderla de otra manera y quizá mejor!"; y creemos que sí. Lo cierto es que en Heidegger se encuentran algunos conceptos, clave de su estructura filosófica, a los que puede endilgárseles paternidad

hebrea y que, siendo así, seguramente no haya querido declararlo o reconocerlo por conveniencia ideológica. Los ejemplos son *espíritu* (particularmente en el último sentido que señalamos), *pensar* y *lenguaje*, o sea, *geist*, *denken* y *sprache* alemanes, que se emparentan con el *ruah*, el pensar como memoria y el *mitteilung* judíos. Esta relación conceptual, basada en estudios subyacentes de otros autores hechos antes de este trabajo de Reyes Mate, nos vuelve a señalar algún tipo de paralelismo que hemos hallado entre Benjamin y la hermenéutica, sólo para insistir en que si vemos desde los ojos de ésta unas nociones de Benjamin, y viceversa, no hace que éste sea hermeneuta, así como por causa de aquellos conceptos no se le califica a Heidegger de judaísta. Por lo que respecta a Benjamin, se conoce bien que su impronta teórica y metodológica es la crítica y el nuevo pensamiento.

Entretanto, como por su parte Gadamer no se contentó con seguir a pie juntillas a su maestro Heidegger, respecto a la filosofía tomó, desarrolló y transformó concepciones básicas de éste, con lo cual queremos señalar que es más en la relación-oposición entre Benjamin y Gadamer que hacemos nuestro estudio, y con ello indicar por ende la leve afinidad temática de aspectos filosóficos benjaminianos con la hermenéutica. A este respecto, un ejemplo claro que podemos adelantar remite al texto *El dios venidero* de Manfred Frank, donde, investigando acerca de la importancia que tiene la figura de Dioniso en la literatura de finales del siglo XVIII y principios del XIX, y a doscientos años de ello, se plantea (frente a los que opinan que no tienen validez porque el pasado está "superado") que es posible y vale la pena volver a los hechos del pasado, lo cual se hace siempre

desde el presente. Aquí hace alusión al tema de la teoría sobre la historia en Benjamin y Gadamer, que tienen en común la referencia a la validez de esos hechos primeramente mediante la idea benjaminiana (dentro de su materialismo histórico) de la "perduración de las obras", en que cada una de ellas, como "fragmento del pasado", puede hacerse saltar fuera del tiempo homogéneo desde cada presente, el cual tiene esa oportunidad, sobre todo respecto a los fragmentos del pasado oprimido y "oculto". Así, puede hacerse saltar, dice Benjamin, "una determinada vida de la época o una determinada obra de la obra general" de un autor, dando por resultado la conciencia crítica de que "en la obra se halla conservada y suprimida [integrada] la obra general y en la época el entero curso de la historia", no para desgajarlas o desprenderlas de sus raíces, sino para comprenderlas desde el ahora con una nueva "luz", por medio de su rememoración. Con esto Benjamin está decantando ya lo que será la superación de la perspectiva historicista de un pasado "que está muerto" por ser tal y también la visión que oculta que hay un pasado negado: el de las injusticias y la opresión.

En relación con esto Gadamer considera por la misma vía que toda interpretación del pasado (a una vida, época, hecho; o un texto, con el que a menudo ejemplifica) se hace desde el presente, la actualidad; pero "tiempo presente" no significa solamente un señalamiento temporal de tipo "histórico cronológico" sino, en sus palabras, una referencia a un horizonte de sentido y a una concepción del mismo que "pre-forman" y "pre-informan" sin excepción nuestra mirada al pasado. Esto corresponde a los mencionados "prejuicios" de la tradición que "inevitablemente" nos con-forman y que son elementos

comprensivos en la reflexión sobre el pasado. En palabras de Manfred Frank,

esto quiere decir que toda vuelta al pasado ocurre a partir del presente y está motivada por él y dotada por lo tanto de reservas de significado. Así pues, el temor de estar efectuando una suerte de arqueología (en el sentido de relegar la actualidad) demuestra estar completamente injustificado cuando lo que se busca es una comprensión seria y no una restauración.

Lo mismo piensa Benjamín cuando afirma que el acercamiento al pasado no ocurre de ninguna manera en el sentido de que se hace una reconstrucción de él, sino más bien una construcción motivada por la función de la memoria en la que el pasado, que en última instancia es autónomo, "asalta" la conciencia presente y se abre para su iluminación y comprensibilidad. De este modo se tiene una relación entre pasado y presente en la que éstos interactúan con la misma validez y potencialidad de significado en el ejercicio (hermenéutico) de la comprensión de uno desde el otro y viceversa.

Con estas percepciones se

subraya y completa el pensamiento de Benjamin y Gadamer en un punto decisivo: no sólo toda vuelta al pasado se abre en un presente, sino que además la no-vuelta al pasado en medio del presente puede volver a traer a destiempo el pasado a la superficie, y esto sería precisamente lo contrario de la investigación arqueológica, es decir, el propio arcaísmo actualizado, vuelto actualidad, pero, por ello mismo, no elaborado, ahondado ni comprendido.

Y para Walter Benjamin, resaltamos, el no voltear la mirada al pasado

haría no tanto ya que se lo traiga a destiempo, sino nunca llegar a comprender la historia toda porque no se iluminaría su lado olvidado, la historia de las víctimas. Bástenos dejar aquí este ejemplo (cuyo tema de la historia en ambos autores reabordaremos más adelante) para dar paso a las nociones primeras de vida, cuerpo y conciencia en Benjamin.

Dejamos dicho páginas arriba que la hermenéutica existencial parte en última instancia del hecho de "estar vivo" ("tener vida", "ser vivo") como apertura inicial a toda posibilidad de experiencia y condición de encontrarse y comprender (acompañados del lenguaje). La experiencia fáctica de la vida puede representar una afinidad, porque la general y aun inofensiva consideración del "ser ahí proyecto" heideggeriano es parecida (y sólo eso) a la que podemos hallar en Benjamin al respecto. Pero similitud establecida únicamente en tanto que punto de partida, como ya se había apuntado, pues las diferencias van apareciendo hasta llegar a notarse claramente una filosofía existencial ontológica (que formará parte de la racionalidad de la identidad occidental dominadora y se quedará ahí) por parte de Heidegger, y un pensamiento (aún partiendo de la existencia) eminentemente crítico (que a su vez se inscribe en una racionalidad crítico-práctica y ética desde las víctimas, desde la perspectiva hermenéutica y, sobre todo crítica de su Exterioridad), por parte del pensador de Berlín.

En Benjamin, como en general para toda la escuela crítica, la vida se ve desde su afirmación frente a la "positividad" dominante con el pensamiento de la exterioridad, cuyo punto de partida se cifraba, creemos, en la cuestión de las condiciones de una crítica

negativa, esto es, pensar desde la situación de vida de un sujeto social claro: las víctimas del sistema capitalista occidental. Y esta situación real, concreta, es su miseria y exclusión, su materialidad doliente y explotada, es decir, su corporalidad *negada*. Claro está que esta situación de las víctimas se refería inicialmente a la comunidad judaica, sobre todo a la ilustrada judío-alemana y al proletariado también alemán en vías de organización e integración (algunos pensadores del instituto participaron en la revolución social de Alemania), dadas sus influencias marxistas, pasando por las de Lukács (quien bajo la lectura de Heidegger efectuada por aquellos, ciertamente perdió vigencia).

Sin embargo, lo importante aquí es que en la cuestión de la vida, Benjamin tampoco concuerda con Heidegger, pues éste la concibe desde su "analítica existencial, antes de cualquier consideración antropológica o biológica". Analítica existencial que en última instancia no se refiere al sujeto concreto como real y viviente, como estancia efectiva y apertura concreta al y en el mundo (búsqueda que debe ser inicial), sino que se aboca solamente a aclarar ontológicamente la cosa, los entes, el hombre. Por el contrario, la vida determina

el criterio de verdad práctica o el marco de referencia para la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad. El ser humano accede a la realidad que enfrenta cotidianamente desde el ámbito de su propia vida. La vida humana ni es un fin ni es un mero horizonte mundano-ontológico. La vida humana es el *modo de realidad* del sujeto ético (que no es el de una piedra, de un animal o del "alma" angélica de Descartes) que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y

deseos, que constituye el marco dentro del cuál se fija fines. Los "fines" [...] son "puestos" desde las exigencias de la vida humana.

Esta problemática de los fines, que desde esas "exigencias" necesariamente conlleva una consideración de los medios para alcanzarlos y también del cuerpo, es analizada en el ensayo: "Para una crítica de la violencia", en el que Benjamin se plantea ya el tema de la categoría de víctima de la violencia (que desarrollaremos más adelante dentro del enfoque de la memoria) en el marco del derecho y de la ética, preguntándose si la violencia es de esta índole y si se puede determinar bien a bien la justicia (o la injusticia) de los medios y fines.

La exclusión de estas interrogantes críticas más finas -dice Benjamin- caracteriza, probablemente como distinción más notable, a una gran corriente dentro de la filosofía del derecho: la del derecho natural. Para esta corriente hay tan poco problema en la utilización de la violencia para fines justos como para toda persona que siente el derecho de desplazar su cuerpo hacia una meta deseada. Según esta concepción, la misma que sirvió de fondo ideológico al terrorismo de la Revolución Francesa, la violencia es un producto natural, comparable a una materia prima, que no presenta problema alguno, excepto en los casos en que se utiliza para fines injustos.

Al mismo tiempo, la vida no se queda en el nivel ontológico de la presencia humana en tanto que vivencia proyecto (esto es el punto de partida, como habíamos dicho) sino que comprende el *poder vivir* y su conservación como fin último (bajo el principio del *deber vivir*, que de manera absolutamente individual quiera adoptarse o no). Por

eso aquí hay un salto entre Heidegger y Benjamin, pues no solamente

se trata entonces de una razón ontológica o razón crítica teórica, sino de la razón ontológica trascendida práctica e internamente por una razón ético-crítica, que se relanza a nuevos momentos futuros de realización, desde sus propios contenidos, pero, al mismo tiempo, innovados por aspectos nuevos provenientes de la Exterioridad de las víctimas,

con lo que podemos decir que lo que puede verse desde la perspectiva de Walter Benjamin se refiere primeramente a la vida y el cuerpo (los cuerpos concretos) negados, "victimados", porque el *hic et nunc* vivido es siempre particular, personal, corpóreo y, aunque lo pueda ser colectivo o comunitario en cierta manera, existen siempre determinaciones externas de todo tipo que representan el horizonte de comprensión de cada individuo (las determinaciones que se nos ocurran; desde políticas, económicas, hasta de discurso o sociales). Lo dicho podría ejemplificarse con lo que hace precisamente las diferencias principales entre Heidegger y Benjamin: sus vidas propias, pues el Holocausto determinó (y terminó) concretamente la vida de Benjamin, mientras que Heidegger vivió para (en cierta medida) y bajo el amparo del poder nazi. En ese sentido, si el aquí y ahora vivido-viviéndose significa el "estar en situación", con Benjamin se ilustraría la noción de víctima, de negación, y la postura victimaria y totalitarista con Heidegger, quien no queda (ni puede) a salvo a pesar de las habidas y consabidas apologías que apuntan a su defensa, arguyendo principalmente que los escritos donde trata la ontología de la pertenencia a la tierra y la "pureza de la raza" en nada son responsables del totalitarismo hitleriano. En todo caso

podríamos decir entonces que Heidegger fue irresponsablemente responsable al respecto (que no enteramente culpable: a veces responsabilidad y culpabilidad no son enteramente iguales), ya que, aun "tal vez" sin intención directa por su parte, aquellas y otras de sus concepciones sirvieron nada más y nada menos que para dar soporte a ese ignominioso extremo ("la prueba del fuego") al que llegó la civilización ilustrada moderna en su hegemónica negación de los otros, que

es lo que hará el nacional-socialismo en Alemania al hacer del racismo el eje de su proyecto político [...] Hay un hilo conductor que va de la ontología de los antiguos [sobre todo Platón y los presocráticos] al "hombre pastor del ser" de la fenomenología heideggeriana, que sirve de coartada, cuando no de ideología, al encadenamiento del hitlerismo [...] Además del [...] *Discurso del rectorado* (1933), en el que el filósofo pone al servicio del hitlerismo su interpretación de la fenomenología.

Dicha negación de la vida y el cuerpo por parte del "nacional-hitlerismo", diríamos, es en sí misma contradictoria, debido a que ese "encadenamiento del hitlerismo" se traduce por otra parte en una afirmación, en un "encadenamiento del cuerpo" tal y como lo expresa Reyes Mate, quien con ese análisis concluye que, además de la filosofía heideggeriana, en el hitlerismo jugó similar papel la referencia al cuerpo como "nueva forma de espiritualidad", siguiendo la moderna concepción de que el cuerpo y "lo espiritual" (que sustituye al alma de la dualidad antigua cuerpo-alma en la que ambos son totalmente opuestos, disolviendo así también todo el bagaje de significaciones que esta dualidad representa) no están dissociados,

sino que son complementarios. Esta caracterización en sí no es menos importante, incluso particularmente estamos de acuerdo con ella; sin embargo, en el nazismo se la lleva a una forma *extrema*, al límite de la exaltación de la sangre y a la imposición por medio de la violencia de una universalidad paradójicamente excluyente. Lo contradictorio es pues la afirmación del cuerpo en el nazismo, pero con este mismo negar el cuerpo y la vida de otros, de seres humanos concretos, tal como ocurrió particularmente con los judíos. Es además una dualidad afirmación-negación de pueblos, en tanto que cuerpo colectivo-comunitario, "portadores" de una idea de raza.

En lo que hemos pretendido señalar de Walter Benjamin desde su crítica y desde la hermenéutica; desde la vida y cuerpos violentados y olvidados históricamente, puede verse primeramente entonces, y sólo en el sentido que hemos ya querido justificar, una "hermenéutica existencial" y filosófica ética, en la experiencia de ser "cuerpos vivientes-viviendo", y desde ahí "hermenéutica crítica", porque se da en forma de alteridad tanto teórica como práctica, y recoge, dentro del modo que lo hemos manejado,

una conciencia *crítica*, que no puede darse sino desde una posición ética muy específica, y por el ejercicio de un nuevo tipo de racionalidad (la *razón ético-crítica*) —entre otros aspectos esta "posición crítica" coloca al actor de la misma en el peligro que sufre el rehén ante posibles acciones coactivas del sistema de eticidad—, las víctimas son reconocidas como sujetos éticos, como seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida, que han sido excluidos de la participación en la discusión, que son afectados por una situación de muerte (en el nivel que fuera, y hay muchos y de diversa profundidad y dramatismo).

Esto último es precisamente la síntesis del papel de Benjamin. La conciencia hermenéutica y crítica, que vimos que Gadamer sugiere como un tipo de conocimiento, es pues la que se abre en tanto que experiencia a una nueva (y no tanto a la experiencia de una conciencia subjetiva o corporal *yoica*), como una experiencia que se abre a la del Otro. Por ello, la importancia del cuerpo en Benjamin no apunta como en Heidegger a su "encadenamiento" extremo, sino a la alteridad hermenéutica familiarizada con la de Emmanuel Lévinas (que, sin embargo, parte de la facticidad corporal de Heidegger) para quien el cuerpo no es tanto un elemento o principio de identidad, cuando un principio de alteridad. Heidegger se "apega" al cuerpo y luego se identifica y excluye, mientras que Benjamin, según Reyes Mate, lo reconoce sí, como concreto existente, pero lo abre al diálogo principalmente desde la interpretación y comprensión de la experiencia de las víctimas y lo que Lévinas dio en llamar "conciencia preintencional" (o "prerreflexiva"), con todo lo cual se abandona la "intencionalidad" del yo moderno en tanto pilar de la racionalidad occidental dominante, que habíamos mencionado. Respecto a esto último abundaremos más tarde cuando hablemos de la categoría de víctima en Benjamin, con relación a la alteridad del cuerpo por él pensado, desde la concepción del materialismo histórico (si bien desde su particular visión teológica judaica que hace confluir en el marxismo lo cual, dicho sea de paso, en primera instancia no deja de verse interesantemente extraño).

Dando por sentado que para los rasgos temáticos entresacados de nuestro autor que queremos enfocar desde la hermenéutica, no es posible hallar un bisturí que los divida perfectamente porque están

íntimamente ligados, expresaremos por último los que forman parte también de las concepciones clave en su pensamiento, tales como el "tiempo", que se emparenta con el problema hermenéutico de la "historia" y la "memoria" de las víctimas.

CAPÍTULO 5

La alteridad de las víctimas del "progreso": su exterioridad y memoria hermenéuticas

...hay muertos que alumbran los caminos.

Silvio Rodríguez

*Si la filosofía no quisiera taparse los
oídos ante el grito de la humanidad
angustiada tendría que partir -y partir con
conciencia- de que la nada de la muerte es
algo, de que cada nada de la muerte es algo
nuevo, siempre nuevamente pavoroso, que no
cabe apartar ni con la palabra ni con el
silencio. Y en vez de la nada una y
universal que mete la cabeza en la arena
ante el grito de la angustia de la muerte, y
que es lo único que quiere la filosofía que
preceda al conocimiento único y universal
tendría que tener el valor de escuchar aquel
grito y no cerrar los ojos ante la atroz
realidad.*

Franz Rosenzweig

A Pável y Alexis.

5.1 *En y desde la historia*

Nosotros, cuando hablamos, hablamos para nosotros y para los otros que, diferentes, son como nosotros.

EZLN

La esperanza es en cualquier caso revolucionaria. No se tiene nunca seguridad, pero si se carece de toda esperanza no es posible acción alguna.

Ernst Bloch

La experiencia es muy amplia y no puede reducirse a ella misma mediante identificación propia. Es diversa. A partir de todo lo anterior, y dentro de la ya vista experiencia de la vida y del estar vivo pueden mirarse los distintos modos de presentarse. Asimismo, experiencia del Otro, experiencia de la memoria, experiencia del sufrimiento que puede llevar a la de la muerte, también son categorías que encontramos en el pensamiento benjaminiano. En cuanto a éstas, primeramente podemos contemplar dos formas vinculadas de manera muy importante: la experiencia de la apertura al/del otro y la experiencia del injusto sufrimiento de las víctimas, de todos los oprimidos. De esta ligazón, la autora María Teresa de la Garza señala en su libro *Política de la memoria* que

el concepto de experiencia en Benjamin añade algo más: la

historización del concepto del otro. El otro, el rostro, es lenguaje: preguntas que me hace desde una historia común, historia que ha sido construida sobre las victorias de unos y las derrotas de otros, pero con la clara conciencia de que estas últimas han sido olvidadas.

Si la alteridad del otro ha podido verse desde esa perspectiva existencial de la vida y el ser en el mundo (a través del "ser-con" y solamente como punto de partida, no como referencia identificatoria), Benjamin la sostiene desde la apertura de la categoría ético-hermenéutica de las víctimas, como el conjunto de los otros que son los excluidos, partiendo de su negatividad, esto es, la negación de su vida infligida por los vencedores.

Para comenzar a explicar esta alteridad de las víctimas nos referimos nuevamente a Lévinas y Gadamer. La idea de la "acogida" levinasiana apunta a la experiencia de la "receptividad", es decir, de la no intencionalidad de la conciencia que permite el acercamiento y el reconocimiento de la diversidad. Pero relacionada con la categoría gadameriana de *tessera hospitalis* adquiere una connotación más atractiva hermenéuticamente hablando y hasta estética. Evidentemente, la hospitalidad significa una acción de acogida, y a grandes rasgos la *tessera hospitalis* propone el acercamiento del individuo y el Otro, con lo cual se llega a la verdad en la forma del diálogo superando la verdad monológica que se produce con el método científico: la verdad como *adequatio*.

La *tessera hospitalis* permite reconocer lo propio en lo extraño y a la inversa. Gadamer la propuso originalmente para explicar su noción de símbolo al dar su argumento de la experiencia hermenéutica

de la obra de arte, pero lo que trasciende es que a esa verdad hermenéutica se llega mediante la capacidad lingüística que, como se mencionó, es uno de los fundamentos de la experiencia humana. Esta situación se alegoriza con la "tablilla del recuerdo" de los griegos (de ahí el término *tessera hospitalis*) donde, según Gadamer, se acostumbraba que el anfitrión diera la mitad de una tablilla (que se rompía para tal efecto) a su huésped para que, al pasar el tiempo, juntasen las dos mitades y pudiesen reconocerse. El anfitrión y el huésped pueden simbolizar así a los integrantes de un diálogo o también cualesquiera individuos que se "encuentran"; el texto y el lector, o bien el intérprete y cualquier obra, situación, acción, etcétera.

Para Gadamer, en este acercamiento aparece la comprensión; en otras palabras, la interpelación hace surgir la verdad alterativa. Por tanto, para que haya experiencia deben estar presentes ambas mitades de la tablilla, con lo cual ocurre un fenómeno interesante y poético: un, llamaremos, "estado de *alterado*" que se da como un movimiento de "confusión", de transformación en el reconocimiento: un verdadero quiasmo experiencial en el que quienes participan del encuentro dialógico auténtico, al final de éste ya no son los mismos de cierto modo; han hecho familiar lo extraño, han acogido al otro desde su propia otredad; se han "mutuamente incorporado". Aquí nos parece conveniente acudir a un pasaje esclarecedor:

¿Qué hace que el anfitrión se convierta en huésped a la vez? Si pensamos con Heidegger -y Lévinas lo hace- [Benjamin también, indirectamente] que el lenguaje es la morada del ser, la acogida y lugar del recogimiento: "la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad" -subraya Lévinas- El dueño de la casa, el anfitrión

es a su vez huésped, es invitado a la morada. No existe la propiedad, la propiedad –dirá Derridá– es anterior al anfitrión y al huésped, el anfitrión que invita es ya invitado, es huésped, es invitado a la casa del lenguaje.

Así, lo que se abre al(lo) otro se “altera”. Recordamos por tanto que toda relación con el mundo es lingüística en cualquier modo; es mostrar la familiaridad y la extrañeza de uno y otro en ambas direcciones. De aquí podemos volver a Walter Benjamin mediante una consideración fundamental para que podamos exponer hermenéuticamente su categoría de víctima. Esta consideración de Daniel Innerarity redunda en que dicha

figura del huésped y del anfitrión representa un cierto modelo para pensar la condición descentrada del sujeto humano, la peculiar situación de quien no está completamente en sí, de quien vive en una suerte de dependencia sin que esto suponga una absoluta enajenación: la relación de hospitalidad no es mecánica, ya que el huésped puede irse o el anfitrión puede retirar la acogida.

Lo que podemos expresar claramente a partir de esto es que el autor de Berlín piensa (todo el tiempo) en los excluidos de los sistemas socioeconómicos a lo largo de la historia y, sobre todo, en las víctimas del sistema hegemónico capitalista. En él puede entresacarse una alteridad que se construye desde y con los otros que son los derrotados de la historia. Es la relación de hospitalidad que se da entre anfitriones y huéspedes que comparten una misma historia de sufrimiento y exclusión, con lo cual se ha concretado la concepción

primera de apertura ("apertura a"), ya que Benjamin propone ahora una apertura ético-hermenéutica al otro desde las víctimas; dejando a un lado la alteridad con el otro "que-no-es-como-yo", tomando esto en el sentido de que no comparte la historia y el pasado de opresión, que en tal caso es el "muy" otro, el victorioso. Este es quien no ha ejercido una relación hospitalaria con los primeros, pero asimismo éstos han debido rechazar también ser sus anfitriones.

La igualdad alterativa de las víctimas radica en que comparten la *situación* de vencidos, porque es el sufriente quien nos interpela y a quien podemos comprender y dar respuesta. No es, pues, únicamente el oprimido de la actualidad quien clama justicia, sino los vencidos del pasado, los de siempre, los que históricamente han sido tales. "La tradición de los oprimidos dice -Benjamin- nos enseña entretanto que el 'estado de emergencia' [o mejor, de exclusión] en que vivimos es la regla". Esa conciencia benjaminiana de la situación de los vencidos constituye otro de sus rasgos que pueden verse por medio de un sentido hermenéutico; la víctima se convierte en una verdadera categoría filosófica hermenéutica y, a la vez, categoría ética, puesto que es desde toda esa experiencia de sufrimiento de la que hemos hablado (y no de otro lugar) que se fundamenta cualquier ética de la justicia, la igualdad y el reconocimiento de sus derechos; e incluso la Ética en general. Desde la interpretación de Enrique Dussel al respecto estamos de acuerdo en que del

"re-conocimiento" de las *personas como iguales* consiste la *norma ética básica* en la que se fundan las pretensiones de validez de toda pragmática. Y bien, el "encuentro" con la víctima como el Otro, como sujeto ético en el "re-conocimiento" originario, es el

a *priori* de toda ética, lo que Lévinas llama *proximité*, "cara-a-cara".

Asimismo, con Benjamin podemos ver lo hermenéutico en ese sentido: primeramente, criticando desde una posición concreta, interpretativa y consciente al sistema vigente de su momento, el sistema totalitario nazi, para hacerlo por extensión a todo el sistema y racionalidad occidentales, porque el hitlerismo es su cresta. Luego, lanzándose a la experiencia del "cara-a-cara" con "sus históricamente iguales" dentro de su situación de *Exterioridad*, nociones acuñadas por E. Lévinas. Así entonces, en ésta, que parte del propio margen de la totalidad, se encuentran los oprimidos, pobres, huérfanos, indígenas, inmigrantes, estudiantes reprimidos, homosexuales, lesbianas, trabajadores explotados, campesinos, mujeres denigradas, presos de conciencia, todo aquel que es diferente a lo considerado normal por los que dictan lo que "debe ser"; niños y ancianos indigentes; torturados, detenidos por protestar, calumniados, perseguidos, discriminados, presos injustamente; los muertos del sistema, los damnificados pobres...

5.2 *Entre historicismos y tiempos*

Abandonen esa actitud descuidada y contemplativa frente al objeto a fin de tomar conciencia de la constelación crítica

*en la que precisamente este fragmento de
pasado se encuentra al lado de este preciso
momento.*

Walter Benjamin

*Es por esto por lo que los muertos demandan
a los vivos:
recordadlo todo y contadlo.*

Tzvetan Todorov

La "historización del concepto del otro" ha dado la pauta para tratar los temas del tiempo y la memoria en Benjamin, los cuales creemos que encierran características importantes de su pensamiento que podemos considerar desde la hermenéutica. Lo haremos describiendo lo que le significa el historicismo, contrastándolo para ello con la historia de las víctimas y también con la "historicidad" hermenéutica, accediendo simultáneamente a las concepciones de "tiempo pleno" y "tiempo vacío".

Aquella historia común señalada por María Teresa de la Garza, que es la Historia en general, se bifurca en la historia propia de los vencedores y en la de los derrotados, aunque esta última ha sido relegada al olvido. Tal menoscabo señala que la historia ha estado hegemónicamente vista y narrada desde la "objetividad" de los primeros, quienes han tenido el poder de hacerlo "consecutivamente", "cada-vez" en un *continuum* temporal y progresivo, como llama Benjamin. El cada-vez muestra una línea causal de acontecimientos cuya clave es la concatenación que va actualizándose repetidamente en

relación a cuantas victorias va sumando el vencedor, mismo que también se actualiza y va "progresando", de ahí que Benjamin exprese que los vencedores de ahora sean los que *igualmente* que los del pasado, han vencido. Citemos completo este interesante pasaje:

La naturaleza de esta tristeza [tristeza que según Benjamin es la intención de llegar a la "imagen histórica auténtica"] se esclarece cuando se pregunta con quién se compromete el historiador historicista. La respuesta suena inevitable: con el vencedor. Pero los amos eventuales son los herederos de todos aquellos que han vencido. Por consiguiente, la compenetración con el vencedor resulta cada vez ventajosa para el amo del momento.

El historicismo que maneja ese historiador es entonces el que se escribe sólo desde el punto de vista del vencedor, lo cual, por impostación, se ve como la Historia única. De ahí que dicha actualización tenga su raíz en la narración de ese cada-vez lineal, ya que podemos constatar que "es un principio de experiencia acreditable que a corto plazo la historia la hacen los vencedores [...] y se concentra sobre aquella cadena de acontecimientos que, gracias a su acción, les han proporcionado la victoria". Y a cada corto plazo concatenado se obtiene la historia de largo plazo; su construcción ha sido manipulada, adherida con la argamasa del olvido que el estudioso o historiador común hace de las también consecutivas derrotas de la "otra" historia. Es por ello que Benjamin critica audazmente el historicismo, su propia visión de la historia, insertada en el materialismo histórico, consiste en contrariarlo principalmente desde sus ya citadas "Tesis de filosofía de la historia". ¿Cómo lo presenta? Lo hace claramente aplicando el método dialéctico negativo en la

crítica de los que a partir del pensamiento crítico se han dado en llamar mitos de la modernidad, sobre todo el más importante, el del progreso constante de la humanidad hacia un futuro perfectible; mito que fue y ha sido fundamental para los sistemas económicos más recientes y su cúspide, el capitalismo, con el cual no se logró más que la degradación de la naturaleza y del propio hombre, volcándose el "progreso" humano hacia "no otra cosa que lo siempre igual: explotación y barbarie", la verdadera realidad concreta ininterrumpida que experimenta la humanidad moderna.

Para nuestro autor, pensar desde el materialismo histórico es criticar primeramente el hecho de que "el historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre los diversos momentos de la historia", pero es la suya una dialéctica singular; una dialéctica basada en Karl Marx, aunque no a la sazón de la perspectiva que la socialdemocracia propugnaba por aquel entonces e inclusive antes, sino una que difiere en ese sentido precisamente de la concepción de la evolución histórica respecto de la evolución de sus fuerzas productivas. Es por ello que,

la idea de Benjamin sobre lo que debía ser el análisis de la historia no se parece en nada a la versión vulgarizada de las propuestas marxianas. Y menos aún desde el punto de vista político, a la interpretación hecha en su tiempo por la socialdemocracia. De la tesis marxista según la cuál las relaciones de producción capitalistas frenaban el desarrollo de las fuerzas productivas, se derivaba la suposición simplista de que el socialismo [o la socialdemocracia], al transformar progresivamente las relaciones sociales capitalistas, podría liberar de golpe un potencial gigantesco.

De esta forma, se pensaba que todos aquellos elementos capitalistas "recuperables" o eficientemente productivos podrían ser parte básica en la transición al socialismo; una visión gradualista y reformista que no terminaría por hacer justicia a las generaciones oprimidas hasta entonces, y que el "socialismo real" ya estaba encargándose de evidenciar, al grado de convertirse, en su parte práctica más alta (respecto al capitalismo del cual el propio Benjamin fue víctima directa), en un sistema de parentesco totalitario.

Podemos advertir con esto que Marx "interpretó el desarrollo de la historia como un camino hacia la victoria de la clase hasta entonces sometida", y su "método elaborado en aquel momento le sobrevivió, aún cuando el curso efectivo de la historia no discurrió como había esperado", debido a que irónicamente nada hacía mejor favor al desarrollo del fascismo capitalista que luchar en su contra blandiendo la idea del progreso como ley de la Historia. Bien hizo Benjamin en echar a andar la antítesis dialéctica que pusiera el dedo en la parte destructiva del progreso histórico. Su clara conciencia no perdía de vista (sino acaso era la que más lo tenía presente) que "no existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie".

Este señalamiento negativo incuba ya claramente el proceder crítico específico que nos hace ver su teoría de la historia investida de carácter hermenéutico, según consideramos. En ella, naturalmente el evolucionismo causal y "positivista" se antojaba estéril para la liberación de las clases vencidas, pero cómplice en cambio del fascismo y de la teoría del progreso como *continuum*. Su crítica fue entonces más abierta y revolucionaria que muchos de los

planteamientos socialistas que no obedecían más que a la ortodoxia explicativa del marxismo común. De ahí que puntualmente en ello se note un sentido revolucionario hermenéutico, porque la hermenéutica a lo largo de su historia se ha permitido ser flexible y tomar cualquier papel. Y dada su propia naturaleza de apertura, en un sentido reciente (como el que hemos descrito en este trabajo siguiendo a Gadamer), como hogar de la crítica, la hermenéutica ha tomado el importante papel de no "nadar a favor de la corriente", lo que resulta fundamental. Por consiguiente, el sentido revolucionario del pensamiento de Benjamin es equiparable al de la filosofía hermenéutica misma y es en ese sentido general que revela el parentesco que notamos con aquella, no olvidando por supuesto que cada uno dentro de sus propios alcances y determinaciones.

Benjamin fue tachado algunas veces de "pesimista" y utópico (lo que resulta contradictorio, como veremos al final de este estudio), o de "tradicionalista", como por su parte la corriente hermenéutica lo ha sido de conservadora. Validez que ha sido contrariada (en el caso de Benjamin), para no ir más lejos, por el mismo proceder de la política "izquierdista" de hoy día (cual socialdemocracia de su tiempo refutó dialécticamente refutada) que anuncia la victoria sobre la burguesía vencedora pero que se diluye en la acicaladora contemplación de que sus "esfuerzos", su "débil fuerza mesiánica" correspondiente ha sido gastada en vano y no sirven para llegar a la victoriosa etapa de justicia, pues ésta debe ser retroactivamente impulsada y no solamente en la referencia única cifrada "en nombre de las generaciones futuras". Izquierda que asimismo se ha equivocado al pensar que la venganza de la "clase esclava", la "última clase

vengadora" que Marx ve según la doceava "Tesis" de Benjamin, es una liberación que se traduce en venganza vulgar de sangre cuya victoria es la toma de poder que sólo cambiaría el color del banderín de unos vencedores a otros (que fueron antes los vencidos), para que sean ellos los que "se repartan el botín" y participen, de ese modo, "en el cortejo triunfal en el cual los dominadores de hoy pasan sobre aquellos que hoy yacen en tierra" (palabras que nos recuerdan la política pseudoizquierdista actual). Por eso creemos que Benjamin no dejó una prescripción concreta de cómo luchar; claro que tuvo que serle difícil, pero en cambio mostró el camino del que no debe separarse toda praxis de liberación: el entrelazo de la crítica, la memoria y la esperanza. Asimismo, este sentido revolucionario de Benjamin está marcado por la crítica a la totalidad (que se ha traducido en totalitarismos). La labor que debe hacerse desde las víctimas será también la crítica al presente cuando éste signifique una etapa de transición que señale el seguir inmersos en dicha totalidad. Se trata de hacerse *efectivamente* conscientes de y en la "situación" o "ubicación" de exterioridad respecto de la historia y racionalidad dominantes de los vencedores, para no quedarse "situado en un inconcreto tiempo futuro que la legitima y a la que se le hace la corte con la imagen de que a la clase que lucha se le confiere "la tarea de redimir a las generaciones venideras".

Es en nombre de las generaciones oprimidas del pasado que se basa la teoría de la historia de Benjamin y dentro del sentido negativo de ésta es donde la memoria toma su papel fundamental. Para no pensar de manera simplista lo que quiere aparecer "como una cadena de acontecimientos" nada más, el recuerdo es lo que nos permite ver

la "catástrofe única" del pasado, aun si es con los "ojos desencajados y la boca abierta" del "ángel de la historia", pero con la que esperanzadoramente puede "recomponerse lo despedazado" frente al peligro de que la tempestad del progreso siga arrastrándonos.

La categoría benjaminiana de la memoria nos sugiere contemplarla desde la labor interpretativa de la hermenéutica porque hace adecuar en un amplio espectro su dialéctica histórica con el modelo gadameriano de la "historicidad" hermenéutica. Este modelo que habíamos esbozado en el primer apartado es el de la relación tripartita entre el intérprete, que en este caso puede verse en el historiador materialista, el investigador hermeneuta o las generaciones presentes; los hechos o acciones del pasado en la historia de las víctimas, es decir, la tradición de opresión en la que "se ha vivido" y que debemos comprender su verdadero significado; y los autores, en este caso tanto vencedores como víctimas en el momento en que se dieron.

Creemos que es válido lo afirmado porque en ese sentido habíamos planteado que la hermenéutica es la que marca la pauta dentro del estudio de las ciencias sociales. Con la interpretación y su tipo de conocer, la comprensión, es clave en el acercamiento a la historia, no hay más. A la historia se la interpreta y comprende alterativamente, abriéndose a ella. No se la conoce en el sentido de las ciencias naturales porque sus hechos nunca están presentes, salvo en la perspectiva de la conciencia preintencional como experiencia que revisamos en Benjamin. Esto tiene que ver entonces con el sentido hermenéutico desde el que hemos enfocado a Benjamin aquí, porque empleó una "mirada distinta" (abierta y consciente) en ese

acercamiento al acontecer del pasado donde memoria y crítica median las distancias, llegando a su fondo mismo bajo la prescripción de "pasar por la historia el cepillo a contrapelo". En fin, esta concepción de la historia puede ejemplificar una característica de la hermenéutica, en cuanto a que responde a la determinación de las cuestiones previas a la aplicación de cualquier ciencia, porque ha cambiado categóricamente la posición interpretativa con que puede verse la realidad y en la que el presente, "lo nuevo, solamente significa, sólo define su identidad con arreglo a su pasado, a su memoria histórica, y ésta, para él, es memoria del sufrimiento, visión de la catástrofe del pasado".

En esta "situación", las víctimas representan nada más y nada menos que el "sujeto" de la historia, pues son las que luchan en su transformación. Porque "si la historia es interpretación, sólo puede interpretarla quien paga el precio de las interpretaciones dominantes", por ello la memoria nos ayuda a llevar a cabo la tarea hermenéutica de la "acogida" al pasado, de "alterarse" con lo ya sido. Precisamente en este punto recordamos un pasaje que creemos conveniente reproducir; es de Tzvetan Todorov en su obra *Frente al límite*, donde se refiere particularmente al holocausto. Confiesa que

la verdadera razón es mi convicción de que al ignorar el pasado se corre el riesgo de repetirlo. No es el pasado como tal el que me preocupa; es sobre todo porque creo leer en él una enseñanza que se nos dirige hoy a todos. Pero ¿cuál?, los acontecimientos no revelan jamás por sí solos su sentido, los hechos no son transparentes; para que nos enseñen alguna cosa, tienen necesidad de ser interpretados.

Frente a los planteamientos historicistas, esta "historicidad" se adecua al planteamiento general de la hermenéutica que ve en ella su "problema", su principal elemento conformador (ligado por supuesto a todos los demás rasgos señalados como la crítica, apertura, el diálogo, el lenguaje, etcétera), dado que la hermenéutica, al cambiar su sentido instrumental (que solamente ofrecía apoyo técnico para la lectura de textos según normas establecidas) por un sentido en el que se contextualizan ya temporalmente dichos textos y los acontecimientos en general,

se plantea [a decir de Mariflor Aguilar] problemas más de tipo histórico que práctico. [...] Bajo esta perspectiva [...] las expresiones humanas contienen un componente significativo que surgió en un contexto y en un tiempo específico y debe ser reconocido por un lector o intérprete que pertenece a otro tiempo, a otra historia y a otro contexto [aquí y ahora propio], esto implica que los hechos, que los fenómenos o expresiones humanas no están dados, es decir, su significado no es evidente, no se nos muestra ni se nos da en forma transparente a la comprensión. Hay algo del significado que está encubierto y, en ese sentido, hay que interpretar,

lo cual es el primer momento hermenéutico (como ya explicamos, hay tres momentos claros de la hermenéutica: interpretación, comprensión y aplicación). En efecto, para Benjamin la historia real no es evidente, como tampoco, por ende, su significado; existe una parte que está olvidada y que hay que repensar y reinterpretar desde y con la memoria. Se debe transportar y hurgar en la oscuridad de los hechos del pasado olvidado en tanto que "patrimonio que la esclavitud sin nombre" sobre sus hombros creó, "origen en el cual no se puede

pensar sin horror", como expresa nuestro autor. Con base en lo anterior, trátase de cualquier intérprete o hermeneuta, historiador, o bien del materialista histórico y, por supuesto, de las propias víctimas, "el patrimonio cultural deberá hallar en él un observador distante", es decir, un observador que no "vaya con la corriente" de la concepción de la historia habitual y oficial, acompañante conspicua de los vencedores en el poder, sino que corra su distancia alcanzando la crítica como forma de "abrir a" ("abriéndose a") la historia para comprender (otro de los momentos hermenéuticos) sus recovecos y los ilumine; que haga aparecer la *lichtung*, la verdad... y no olvide. También Terry Eagleton se refiere a ello cuando establece una relación entre Benjamin y Gadamer; esto respecto al tema de la tradición. Explica:

en realidad la tradición de Gadamer ofrece una ilustración ejemplar del "aura" de Benjamin. La distancia temporal que establece la tradición entre sujeto y objeto (hecho histórico) abre posibilidades: al eliminar lo superfluo y neutralizar los prejuicios [en este caso podemos considerar los prejuicios de la historia oficial], permite que emerja el verdadero significado del objeto. [Y cita a Gadamer:] Cuanto más profunda sea la lejanía que tenga que superar una mirada, más fuerte será la magia que emanará de ella.

Se vislumbra aquí un elemento importante más, que a nuestro modo de ver amplía el sentido revolucionario de Benjamin, a saber, la responsabilidad: el recuerdo de las generaciones presentes, incluso de las personas que no han sufrido en carne propia la experiencia de ser víctimas, o mejor, que son víctimas de algún modo, conlleva un inevitable sentido de corresponsabilidad y solidaridad, y esto

representa ahora una expresión ético-política crucial. Como aclara Reyes Mate, no es que quiera decirse que *todos* seamos culpables o verdugos directamente, ni víctimas en sentido extremo, sino que "nadie puede desentenderse del sufrimiento ajeno", o mejor dicho, "nadie debe", porque "el recuerdo del sufrimiento que el hombre infirió (*sic*) al otro hombre coloca sobre las espaldas de cualquier ser humano la carga de la responsabilidad sin límites ante el mal en el mundo". La memoria fundamenta la responsabilidad solidaria como parte de la razón ético-política haciendo suya la experiencia del sufrimiento de las víctimas pasadas y presentes, dando de esa manera vigencia a sus derechos, mismos que no se han gozado e interpelan a las generaciones actuales para que hagan suya la demanda, pues los victoriosos no lo harán, ya que no corresponde a su horizonte de comprensión. El horizonte de comprensión de las víctimas desde su exterioridad sufriente, puede verse ahora además como la "comunidad crítica de las víctimas", nombrada así por Enrique Dussel. De esa manera, la razón crítico-anamnética, como *memoria passionis*, se funde con aquella ético-política y llevan una práctica inherente, una acción hacia la justicia desde la esperanza. Con todo esto, para Benjamin estar a la distancia es evitar toda inmersión en el historicismo de los vencedores, pero, asimismo, dicha distancia es lo que permite a la memoria "acercar" en espacio y tiempo el pasado, es traerlo al presente *hic et nunc* en cada recuerdo y en cada toma de conciencia, tanto como en cada sentimiento de responsabilidad y acto solidario, en ello consiste la alteridad de la memoria. Por tal motivo, aunque esto parezca un recurso místico propio del pensamiento de Walter Benjamin, en realidad no lo es, puesto que, como expresa

Terry Eagleton usando palabras de Colin MacCabe, "el pasado es una construcción discursiva del presente, pero no una simple proyección de éste hacia atrás". Entendiendo bien esta cita, no suponemos con ella que la "construcción" del pasado se refiera a que el recuerdo lo conforma a su antojo, que significaría una determinación unilateral de quien lo piensa, sino que el pasado tiene vida propia y dinámica, y la memoria se interrelaciona con él: tanto el pasado se "lanza" a la memoria, como ésta se remonta hacia atrás para captarlo. De ese modo, quien interpreta y recuerda los hechos "participa" de ellos, como dice Ricoeur, lo que quiere decir también que lo hace desde un presente que está siempre condicionado por tales hechos, por lo que la historia también se juzga por sus efectos, siguiendo a Meyer.

Con base en lo anterior, si lo que hace la memoria es encender la vela de la apertura a los hechos del pasado para encontrarnos con ellos, con esa "iluminación" formamos un verdadero diálogo, los hacemos "presentes" para que nos digan su *realidad* y la comprendamos. De tal modo, podemos reafirmar que la visión de la historia de Benjamin vendría siendo una teoría del conocimiento de los hechos del pasado expresada como *anamnorsis*, como "re-conocimiento" comprensivo, llevado a cabo por su recuerdo interpelante. El de Berlín nos permite fijarla de esa manera a través de sus "Tesis de filosofía de la historia", en este caso la quinta, donde plantea que:

La verdadera imagen del pasado pasa súbitamente. Sólo en la imagen, que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad, se deja fijar el pasado. "La verdad no puede escaparnos",* [...] puesto que es una imagen irrevocable del pasado, que corre el riesgo de desvanecerse para cada presente que no se reconozca en ella.

Además, continúa diciendo en la Tesis sexta:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "como verdaderamente ha sido"* [tal cosa sugeriría un supuesto contrafáctico]. Significa adueñarse de un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro [...] el peligro de ser convertidos en instrumento de la clase dominante. En cada época es preciso esforzarse por alcanzar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla.

Entretanto, hemos podido ver dentro de todo esto la concepción benjaminiana del tiempo, que en realidad son dos concepciones. Dado que ya lo hemos adelantado, queremos tratarlos ya solamente de manera concreta, fundamentalmente en relación con su carácter nominal. Se trata de las nociones de "tiempo vacío" y "tiempo pleno". El primero se refiere al susodicho *continuum*, la sucesión causal de hechos (el "cada-vez"). Su determinación, que toma la imagen de una línea recta siempre en avance, es la cotidianeidad de los calendarios y relojes que marcan paradójicamente una progresión cuantificable, pero que lleva en su seno una repetición como forma de lo siempre-retornante-igual que, política, biológica e ideológicamente, no presenta por un lado más que la sucesión de vida y muerte, en tanto que por el otro, explotación y pobreza estructural y sistemáticamente ocurrida-ocurriendo. Es el tiempo del horizonte "armónico" de los vencedores, y a éstos les conviene la imagen del futuro siempre igual; no en el sentido de lo perfectamente idéntico como calca o grabación, sino una forma de igualdad en el patrón del acontecer que ha formado cada conjunto de relaciones, viéndose así

cómo "los modos de producción (o re-producción, mejor dicho) forman series estructurales continuas mediante las cuales se articula la historia del progreso". Como lo lee Reyes Mate, con el tiempo vacío

nada nuevo puede ocurrir pues cada instante presente es propuesta del pasado y avance de futuro. [...] Que sea homogéneo, resulta comprensible si observamos ese manso discurrir del tiempo en el que lo pasado prepara el presente y éste es un peldaño para acceder al futuro, que, además, sea vacío lo comprenderemos si repasamos qué entiende Benjamin por "tiempo pleno".

Así es como, en contraste, a la par de esta historia se ha venido dando paralelamente la parte que complementa toda la historia, la que ha estado oculta y se ha condensado en tradición de los vencidos, como en un río la corriente intensa y profunda que no se ve en la superficie, pero que hace moverse todo; ello significa "el motor de la historia", la fuerza olvidada que mueve el peso del acontecer humano.

En contraste, como la otra flecha que apunta en dirección opuesta, Benjamin plantea el "tiempo pleno". Este tiempo está "lleno" y es el que "puede cambiar" la historia, tanto hacia atrás como adelante (como se verá luego). Lleno, porque re-presenta un instante donde converge el conjunto de todo el pasado violentado como un presente siempre posible que atraviesa la continuidad. Presente que, según interpretación de Eduardo Fernández, "no es el último eslabón de una secuencia que se despliega unilinealmente, sino el tiempo de una experiencia en la cual el pasado se reencuentra con la actualidad", liberándose así de las "fuerzas poderosas que en el érase-una-vez del historicismo permanecen atadas".

Lo importante en esta singular imagen interpretativa

benjaminiana se nota detenidamente. Para nosotros, este tiempo lleno, actual (*Jetztzeit*, literalmente "tiempo-ahora") es un tiempo oblicuo, o mejor dicho, espiral, que fluye por y como pasado injustamente oprimido "llenándose" cada vez más y que abandona su latencia en el "instante de la acción" en que sus víctimas, "las clases revolucionarias" concientizadas "hacen saltar el *continuum* de la historia". Asimismo, este "salto" refiere a una intervención explosiva que sólo puede llevar a cabo algo que también esté saltando, "latiendo". Con ello se forma la espiral del avance de este tiempo al ir saltando por todo el pasado desde cada presente. Es decir, si pudiéramos verlo de forma gráfica, sería el tiempo que acumula todo el pasado (que por su parte "no estaría formado por un ovillo de facticidades puras, sino por el grupo contado de hilos que representan la trama de un pasado en el tejido del presente") y se impulsa hacia el cauce del tiempo homogéneo para golpearlo, siempre y cuando se condense en un presente que lo evoque o recuerde, el cual está representado por cada generación, porque, como dice Benjamin: "A nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho". En todo caso, si no hay tal evocación, el tiempo-ahora vuelve a "recoger" todo el pasado concentrándose esta vez con el reciente para andar-de-nuevo con otro intento siempre posible de hacer explotar el continuo. Así es como aparecerá lo nuevo, que significa el llamado a la historia de los victimarios para saldar cuentas.

De esta manera, hacer saltar el *continuum* histórico lleva inherente, en primer lugar, aquel momento constructivo que resulta de la relación de alteridad del pasado con la memoria vista como

conciencia preintencional. Aludiendo al *Jetztzeit* en las propias palabras de Benjamin, citamos parte de su Tesis diecisiete para explicar que

en el fundamento de la historiografía materialista hay un principio constructivo. Al pensamiento no pertenece sólo el movimiento de las ideas, sino la detención de éstas. Cuando el pensamiento se detiene de golpe en una constelación cargada de tensiones, le imparte un golpe por el cual la constelación se cristaliza en una mónada. [Se reconoce en tal estructura] el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra forma, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido [y que con el materialismo histórico se] toma para hacer saltar una época determinada en el curso de la historia.

Pero, en segundo lugar, en el salto está inmerso un momento desconstructivo, el cual que significa dinamitar la historia con la actualización del tiempo discontinuo, es decir, modificarla o reinscribirla, reiteramos, no "como si recorriese un tiempo homogéneo y vacío", sino excavando, tirando, desechando concepciones que le han dado su sentido "normal". Para concluir esta parte queremos citar la interpretación de Reyes Mate:

La traducción práctica del tiempo pleno es la afirmación del valor absoluto de cada instante [...] El tiempo pleno es un tiempo mesiánico y, al calificarlo así, Benjamin está evocando un contexto hermenéutico judío que tenía prohibido representarse o investigar el futuro, lo que no significa renunciar a él sino pensarlo paradójicamente desde el pasado. [...] Una concepción de la historia, "de acuerdo con la tradición de los oprimidos" no supone sacrificar el progreso sino darle una interpretación monadológica, esto es, reconocer a cada individuo su **derecho**

irrenunciable a la felicidad.

Actualizar el pasado, a final de cuentas es hacer vigentes las esperanzas que en todo ese tiempo no fueron satisfechas y reunir las con las esperanzas actuales. Significa, pues, renovarlas hasta darles lugar; *tener presente* en todo momento una "utopía posible".

5.3 *La esperanza en la utopía concreta*

*La función utópica en cuanto actividad
comprendida del afecto
de expectativa del barrunto de la esperanza (...) es el punto
de contacto entre el sueño y la vida —carente del cual el sueño
sólo produce utopía abstracta, la vida sólo trivialidad.*

*La razón no puede florecer sin esperanza,
la esperanza no puede hablar sin la razón.*

Ernst Bloch

Sin memoria no hay esperanza, es una tesis que podemos entresacar ahora para conducirnos en este último apartado. A pesar de que la crítica al progreso se hace desde la perspectiva del pasado, esto no acarrea pesimismo, sino lo contrario. En Benjamin, la esperanza se convierte en categoría histórica porque acompaña a la experiencia de la memoria hermenéutica en cada apertura hacia el pasado; es resultado

de ese recuerdo. Ahora bien, si como se dijo, la esperanza se arroja en la conciencia de que aquellas no satisfechas pueden renovarse y hacerse unas con las actuales, el "irrenunciable derecho a la felicidad" como menciona Reyes Mate no puede significar entonces una mera inmovilidad "a la espera de", sino una "oportunidad revolucionaria", según Benjamin. En estos términos, esperar y tener esperanza, aunque pudieran, no son sinónimos: la "lucha por el pasado" indica inevitablemente un "para" el futuro, pero no en el llano sentido de hacerlo para redimir y liberar las generaciones futuras del quién sabe cuándo y por quién sabe quiénes (lo cual supondría la pasiva espera de un mesianismo extremo, sin referentes), sino en la apelación a la tradición de las víctimas y excluidos que rememoran un pasado real, para actuar "descontinuando" el *continuum*.

En ese sentido, dentro de la alteridad de esta tradición se gesta la responsabilidad de las generaciones oprimidas presentes con las pasadas, y con ellas mismas (corresponsabilidad). Es por ello que el mesianismo benjaminiano, tocado por su noción de experiencia dada en la exterioridad de las víctimas (y coincidiendo con Franz Rosenzweig) "representa una esperanza, la esperanza de construir una universalidad no excluyente", alimentada por la idea de que la justicia y la libertad que eso conlleva debe cifrarse en la plena conciencia de que los vivos y "*ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer". Tal perspectiva de la esperanza, es una perspectiva crítica y concreta referida a lo que cada presente está condenado "progresivamente", pero que puede ser transformado.

De tal manera, no hay mejor tiempo para la esperanza y la lucha

que el tiempo pleno de memoria y apertura al Otro excluido, cada tiempo último que esté viviéndose: un presente crítico. Porque cada presente será interpelado inevitablemente por el pasado y no por el futuro, dado que éste será también presente interpelado del mismo modo por el pasado.

Del modo que sea, las "condiciones actuales" de cada época, como hoy el proceso de globalización extrema de la miseria y el sufrimiento, nos señalan la esperanza y ya no más la espera pasiva. Nos sugieren un "¡ya basta!". Con él, muchas esperanzas se han ido concretando y se concretan; no han querido perpetuar el sufrimiento. El ejemplo que se nos vuelve imperativo mencionar es el de la esperanza zapatista como un andar en la utopía. Se acompaña de la dignidad como ejes de acción para *realizarla*, para hacer advenir el salto de la historia. En esta concepción, la esperanza es incluso también filosofía, filosofía de liberación indicativa de la certidumbre de que esperar la realización del proyecto de progreso de la totalidad hegemónica es en vano. Por el contrario, atrayendo lo que habíamos planteado con la experiencia de ser cuerpo vivido, los zapatistas ejemplifican (porque no queremos decir que sean los únicos, pues hay muchas otras comunidades de víctimas que en el ahora van en pos de hacer saltar el *continuum* de la historia) el actuar desde el fundamento de estar vivos, de donde se desprende el "deber vivir", pero con dignidad, es decir, con la posibilidad de "reproducir" su vida de modo libre y pacífico, en la satisfacción de las necesidades por lo menos básicas a las que cualquier ser humano tiene derecho pero que en su mayoría está vedada a las víctimas.

Esto nos hace recordar a Ernst Bloch cuando ve un "apetito" en

la esperanza de la satisfacción, en primer lugar desde la perspectiva del instinto. En su extensa obra *El principio esperanza*, insiste en que la

esperanza, este anti-efecto de la espera contra la angustia es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y solo accesible al ser humano, y está, a la vez, referido al más universal y más lúcido de los horizontes. La esperanza corresponde a ese *apetito* del ánimo que el sujeto no sólo posee, sino en el que él consiste esencialmente, como ser no cumplido.

Con relación a la memoria de Benjamin, esto último puede leerse como la búsqueda de la justicia y felicidad, como bien-estar del cuerpo y la vida.

Los zapatistas blanden la "memoria de los muertos, nuestros muertos". El recuerdo de los agravios y olvidos a los que se les ha sometido junto a todos los pueblos indígenas, a lo largo de por lo menos los últimos 500 años, han representado una ardua "travesía del dolor a la esperanza". Creemos pertinente recrearlo en sus propias palabras cuando exclaman que:

entonces ese dolor que nos unía nos hizo hablar, y reconocimos que en nuestras palabras había verdad, supimos que no sólo pena y dolor habitaban nuestra lengua, conocimos que hay esperanza todavía en nuestros pechos.

Su mal-estar sufriente está siendo trascendido gracias a la llamada "función utópica" (como aspiración concreta, anhelo, pulsión) de la esperanza, refiriéndonos de nuevo a Bloch, quien escribe aludiendo

ahora al bien-estar como "bien-todavía-no-acontecido" que

la conciencia de estar en el Frente arroja la mejor luz para ello; la *función utópica* en tanto que actividad conceptual del afecto de la espera, el presentimiento de la esperanza, se halla en alianza con todas las auroras en el mundo. La función utópica entiende lo explosivo porque ella misma lo es de manera muy concentrada; [...] el contenido histórico de la esperanza [...] es la cultura humana referida a su horizonte utópico concreto.

Así pues, el proyectar (como el momento positivo del tiempo pleno, que ha partido de la negatividad de la historia de las víctimas pero que se interpreta dialécticamente en Benjamin) ha partido de la "función utópica", todo lo cual es contenido y fruto de la esperanza. Para dichas víctimas representa aspirar crítica, abierta y concretamente al *topos* de las alternativas de liberación y justicia "aún-no-realizadas" del todo, y cuya praxis se conduce claramente, junto con Benjamin y los zapatistas, por el camino de la alteridad, el diálogo, la dignidad, la conciencia de la vida oprimida y la memoria del pasado.

No habiendo ya lugar para extendernos, nos permitimos finalizar con una expresión poética de Mario Benedetti, que refiere a la vivencia de las generaciones actuales y con la que queremos reforzar lo que hemos planteado en este apartado. El poema, que citamos íntegro, se titula *Con los jóvenes*.

¿Qué les queda por probar a los jóvenes
en este mundo de paciencia y asco?
¿sólo grafitti? ¿rock? ¿escepticismo?
también les queda no decir amén

no dejar que les maten el amor
recuperar el habla y la utopía
ser jóvenes sin prisa y con memoria
situarse en una historia que es la suya
no convertirse en viejos prematuros

¿qué les queda por probar a los jóvenes
en este mundo de rutina y ruina?
¿cocaína? ¿cerveza? ¿barras bravas?
les queda respirar/abrir los ojos
descubrir las raíces del horror
inventar paz así sea a ponchazos
entenderse con la naturaleza
y con la lluvia y los relámpagos
y con el sentimiento y con la muerte
esa loca de atar y desatar

¿qué les queda por probar a los jóvenes
en este mundo de consumo y humo?
¿vértigo? ¿asaltos? ¿discotecas?
también les queda discutir con dios
tanto si existe como si no existe
tender manos que ayudan/abrir puertas
entre el corazón propio y el ajeno/
sobre todo les queda hacer futuro
a pesar de los ruines del pasado
y los sabios granujas del presente.

CONCLUSIÓN

Hemos hablado suficiente de elementos y rasgos hermenéuticos así como de concepciones de la historia y de categorías filosóficas. Pero no hemos querido hacerlo para quedarnos únicamente en el nivel abstracto. Si bien este trabajo ha debido fundamentar teóricamente esos planteamientos, consideramos que los ejemplos de los pensadores citados, principalmente de Walter Benjamin y de modo breve el de los indígenas zapatistas, nos dan ilustraciones concretas y enseñanzas de vida. Baste acudir a la biografía del pensador judío-alemán o a las causas de la lucha zapatista para darnos cuenta de ello. Hemos pensado firmemente que en Benjamin se renueva la idea de realidad histórica y esa renovación es una acción hermenéutica en cierto sentido. Su filosofía de la historia, con la categoría de víctimas, se mira así porque es una concepción abierta desde los sujetos históricos pasados a los actuales y a la inversa, mediante la memoria, en una "muy otra"

concepción temporal de la relación pasado-presente. Además, con ello denotamos fehacientemente una labor hermenéutica por nosotros intentada, abriendo los textos de Benjamin a otra perspectiva (dialogando con ellos) que esperamos rinda los frutos de la comprensión de esta tesis.

No queremos olvidar la experiencia del Holocausto, cuya magnitud y extremidad nos permite concluir que los dolores y sufrimientos infligidos a determinados seres humanos, se los hace también a la humanidad entera, y que a la vez nos torna corresponsables de alguna manera. Evidentemente, cualquier vejación por mínima que sea se inserta dentro de esta consideración. Asimismo, podemos dejar asentada una cuestión muy relevante, esto es que las propias víctimas, en el momento de su negación han invocado dicha corresponsabilidad humana teniendo presente la importancia de dejar constancia de su sufrimiento para que se lo recuerde. ¿Acaso no es este un acercamiento de alteridad entre las víctimas? ¿Acaso no es una constatación de la distancia rememorativa en el tiempo que forma el diálogo hermenéutico pasado-presente? Muchas de las víctimas del Holocausto, como por ejemplo Robert Antelme, Etty Hillesun o Primo Levi, entendieron bien que no podía ser fructífera su vida si no daban a conocer la realidad de la violencia que en los campos de exterminio ocurrió. Por ello Tzvetan Todorov explica que:

Los detenidos de los campos vivieron una experiencia extrema; es su deber ante la humanidad informar abiertamente de lo que vieron y experimentaron, pues la verdad se enriquece incluso en la experiencia más horrible; sólo el olvido definitivo convoca a la desesperación.

A pesar de su sufrimiento, y más aún, a razón de ello es que dejaron una "huella" por conocer y recordar en las generaciones posteriores para que no volviera a repetirse. Esto nos muestra una acción humana cuya fuerza es la generosidad y la solidaridad ante los demás, ;generosidad de las propias víctimas para con los Otros! La situación de redención está aún en proceso y aguarda la restitución de esos derechos y dignidades negados, que deberá concretarse sólo si se realiza en el presente. Derechos y dignidades que no fueron entidades abstractas y no lo son mucho menos ahora. La negación tiene como sustancia primera y última a la vida, las vidas humanas, la corporalidad personal y colectiva. La redención consiste en la afirmación de la dignidad humana que está aplastada por cada sistema como totalidad vigente (y que abarca todo ámbito, tanto político, económico, moral, etcétera). Tomamos el mesianismo benjaminiano desde esta perspectiva porque el hecho empírico y palpable de la pobreza, la explotación, la exclusión y la infelicidad es su contenido. Es la negatividad de las víctimas a lo largo de la historia que debe volcarse en positividad digna y libre.

Ninguna "salvación" lo es de lo vacío. Así pues, esa visión benjaminiana de redención posible en cada época presente, es una de las imágenes cruciales para el desarrollo de ciertas condiciones de lo más importante que puede tener el ser humano, como la solidaridad, (concebida entonces no como administración de la culpa o caridad institucionalizada), la comprensión intersubjetiva e intertemporal y la justicia.

No podemos abandonar por ello la esperanza de conjurar los agravios. Tampoco el deseo de que el "mesianismo" o libertad, en

cualquier forma en que sea, se construya de una vez por todas. ¿Representará acaso una utopía *strictu sensu*, o sí es verdaderamente posible? ¿Será nuestra esperanza ni siquiera un impulso, sino una vana conformación mental o una ilusión que está muerta de antemano? Apoyados en las puntuales características de la hermenéutica que hemos aquí presentado en conjunción con la filosofía crítica de Walter Benjamin, esperamos haber logrado, por lo menos, una suerte de reactualización de la importancia de la alteridad, la memoria y la esperanza, para seguir afirmando junto a los zapatistas y su *denuncia-anuncio* que "ya se mira el horizonte"...

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ◆ ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, traducción de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1994.
- ◆ AGUILAR, Mariflor. *Confrontación, crítica y hermenéutica: Gadamer, Ricoeur, Habermas*, Fontamara-UNAM, México, 1998.
- ◆ AGUILAR, Mariflor. *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, FFyL/UNAM, México, 2005.
- ◆ AMOROSO, Leonardo. "La *Lichtung*, de Heidegger, como *lucus a (non) lucendo*", en G. VATTIMO y Pier. A. ROVATTI (editores), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988.
- ◆ BENEDETTI, Mario. *Memoria y esperanza. Un mensaje a los jóvenes*, Alfabeta, Madrid, 2004.

- ◆ BENJAMIN, W. y ADORNO, T. *Correspondencia 1928-1940*, Trotta, Madrid, 1998.
- ◆ BENJAMIN, Walter. *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990.
- ◆ BENJAMIN, Walter. *Ensayos escogidos*, (traducido del alemán por H. A. Murena directamente de los *Gesammelte Schriften*), Ediciones Coyoacán, México, 2001.
- ◆ BENJAMIN, Walter. "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs", en *Discursos interrumpidos*, (traducción de Jesús Aguirre), Taurus, Madrid, 1974.
- ◆ BENJAMIN, Walter. "La tarea del traductor", en *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 2001.
- ◆ BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1998.
- ◆ BENJAMIN, Walter. "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres", en *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 2001.
- ◆ BENJAMIN, Walter. *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, traducción de Roberto J. Vermengo, Monte Ávila Editores, Caracas, 1970.
- ◆ BENJAMIN, Walter. "Tesis sobre filosofía de la historia" en *Discursos interrumpidos*, Taurus, México, 1994.
- ◆ BENJAMIN, Walter. "Über die Wahrnehmung" ("Sobre la percepción"), *Gesammelte Schriften*, 7 volúmenes, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991.
- ◆ BEUCHOT, Mauricio. *Interpretación y realidad en la filosofía*

- actual*, IIF's-UNAM, México, 1996.
- ◆ BEUCHOT, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM, México, 2002.
 - ◆ BLOCH, Ernst. *Atheismus im christentum: Zur religion des exodus und des reichs*. Rowohlt, Hamburg, 1970, versión castellana José A. GIMBERNAT: *El ateísmo en el cristianismo: la religión del éxodo y del reino*, Taurus, Madrid, 1983.
 - ◆ BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*, traducción del alemán de Felipe González, Aguilar, Madrid, I (1977), II (1980).
 - ◆ BRAUNIZER, Ruth, [et al]. *La biología del futuro: ¿qué es la vida? cincuenta años después*, Tusquets, Barcelona, 1999.
 - ◆ DERRIDÁ, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid, 1998.
 - ◆ DILTHEY, Wilhelm. *El mundo histórico*, vol. VII, FCE, México, 1978.
 - ◆ DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2000.
 - ◆ EAGLETON, Terry. *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, traducción de Julia García Lenberg, Cátedra, Madrid, 1998.
 - ◆ EZLN. *Declaraciones de la esperanza*, FZLN, México, 1997.
 - ◆ EZLN. *Documentos y comunicados*, Vol. 1, Era, México, 1994.
 - ◆ EZLN. *Documentos y comunicados*, Vol. 2, Era, México, 1995.
 - ◆ FERNÁNDEZ GIJÓN, Eduardo. *Walter Benjamin: iluminación mística e iluminación profana*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1990.

- ◆ FERRARIS, Maurizio. *La hermenéutica*, Taurus, México, 2000.

- ◆ FRANK, Manfred, *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

- ◆ GADAMER, Hans-Georg. *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.

- ◆ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*, Vols. I y II, Sígueme, Salamanca, 1991.

- ◆ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*, Tomo II, Sígueme, Salamanca, 2002.

- ◆ GARZA CAMINO, María Teresa DE LA. *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, Anthropos-UIA, Barcelona, 2002.

- ◆ HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987.

- ◆ HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*, (traducción de José Gaos), FCE, México, 1993.

- ◆ HEIDEGGER, Martin. "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Arte y poesía*, Breviario No. 229, traducción de Samuel Ramos, FCE, México, 1998. pp. 125-148.

- ◆ HEIDEGGER, Martin. *La autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado, 1933-1934, entrevista con Der Spiegel*, Tecnos, Madrid, 1989.

- ◆ HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkes*, Tubinga, Niemeyer, 1976, p. 76; (traducción italiana de E. Mazzarella: *Tempo ed essere*), Nápoles, Guida, 1980.

- ◆ HUMBOLDT, Wilhelm von. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia en el desarrollo espiritual de la humanidad*, traducción y prólogo de Ana Agud, Ministerio de Educación y Ciencia (MEC)-Anthropos, Barcelona, 1990.

- ◆ INNERARITY, Daniel. *Ética de la hospitalidad*, Península, Barcelona, 2000.

- ◆ KOSELLECK, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, traducción de Daniel Innerarity, Paidós-I.C.E./U.A.B., Barcelona, 2001.

- ◆ LENKERSDORF, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*, M. A. Porrúa, México, 2002.

- ◆ LÉVINAS. Emmanuel. *De l'évasion*, Fata Morgana, París, 1982; o la versión española: *La evasión*, Arena, Madrid, 1999.

- ◆ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1987.

- ◆ LLEDÓ, Emilio. *La memoria del logos*, Taurus, Madrid, 1996.

- ◆ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Nova, Buenos Aires, 1977.

- ◆ MATE, Reyes. *Heidegger y el judaísmo y sobre La tolerancia compasiva*, Anthropos, Barcelona, 1998.

- ◆ MATE, Reyes. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003.

- ◆ MICHEL, Guillermo. *Entrelazos, hermenéutica existencial y liberación*, M. A. Porrúa-UAM, México, 2001.

- ◆ MISSAC, Pierre. *Walter Benjamin de un siglo a otro: sus reflexiones sobre el tiempo y la historia, el cine, la arquitectura. Una mirada "diferente" sobre ese extraño mosaico llamado modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1988.

- ◆ ORTIZ-OSÉS, Andrés. *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1986.

- ◆ POPPER, Karl R. *Conjeturas y refutaciones: el crecimiento del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona, 1979.

- ◆ RAMÍREZ, Mario Teodoro. *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, UMSNH, Morelia, 1994.

- ◆ RICKERT, Heinrich. *Ciencia cultural y ciencia natural*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965.

- ◆ RODRÍGUEZ SILVA, Aníbal. *El poema: puesta de la verdad del Ser. (Para una teoría de la interpretación de la obra de arte en Gadamer)*, Tesis doctoral, El autor, México, 2003.

- ◆ TODOROV, Tzvetan. *Frente al límite*, Siglo XXI, México, 1993.

- ◆ VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1990.

- ◆ VATTIMO, G. y ROVATTI, Pier A. (editores). *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988.

- ◆ VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.

- ◆ VELASCO GÓMEZ, Ambrosio. "El desarrollo de la hermenéutica en el siglo XX", en RIVARA, Greta [et al.], (coordinadores). *Entre hermenéuticas*, FFyL, México, 2004, pp. 169-195.

- ◆ VELASCO GÓMEZ Ambrosio. "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea", en revista *Dianoia*, vol. XX, Núm. 125, noviembre de 1995.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ◆ ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1998.

- ◆ APEL, Karl Otto. y DUSSEL, Enrique. *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, (a cura di Armando Svignano), Editoriale Scientifica, Napoli, 1999.

- ◆ BENJAMIN, Walter. *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Taurus, Madrid, 1980.

- ◆ BENJAMIN, Walter. *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Taurus, Madrid, 1980.

- ◆ BONFIL Batalla, Guillermo. *México profundo, una civilización negada*, Grijalbo, México, 1989.

- ◆ BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, traducción de Nora Rabotnikof, Visor, Madrid, 1995.

- ◆ BUCK-MORSS, Susan. *El origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*, traducción de Nora Rabotnikof, Siglo XXI, México, 1981.

- ◆ ELIADE, Mircea. *Mefistófeles y el andrógino*, Kairós, Barcelona, 2001.

- ◆ ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid, 1983.
- ◆ EZLN. *Chiapas. La palabra de los armados de verdad y fuego*, vol. 2. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1995.
- ◆ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*, Akal, Madrid, 2000.
- ◆ FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Ediciones la Piqueta, Barcelona, 1978.
- ◆ FREIRE, Paulo. *El mensaje de Paulo Freire: Teoría y práctica de la liberación*, Textos seleccionados, INODEP/Marsiega, Madrid, 1972.
- ◆ FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1994.
- ◆ GADAMER, H.-G. *La dialéctica de Hegel* (cinco ensayos hermenéuticos), Cátedra, Madrid, 1981.
- ◆ GADAMER, H.-G. *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1996.
- ◆ GIMBERNAT, José A. *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*, Cátedra, Madrid, 1983.
- ◆ GRAVE TIRADO, Crescenciano. "Crítica y filosofía. Walter Benjamin y *Las afinidades electivas* de Goethe", en *Teoría*, Revista del colegio de filosofía, No. 2, FFyL-UNAM, noviembre de 1995, pp. 83-89.
- ◆ GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.
- ◆ HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, vols. 1 y 2, Taurus, Madrid, 1987 y 1988.
- ◆ HUERTA, Efraín. *Poemas prohibidos y de amor*. Siglo XXI, México, 1984.

- ◆ KOSELLECK, Reinhart. *Historia y hermenéutica*. Reinhart Koselleck, Hans-Georg Gadamer, introducción, traducción y notas de Faustino Oncina, I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1997.

- ◆ LAFONT HURTADO, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza, Madrid, 1997.

- ◆ LÉVINAS, Emmanuel. *La huella del otro*, Taurus, México, 2000.

- ◆ MAYORGA, Juan. *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Anthropos/UAM-I, Barcelona, 2003.

- ◆ MALIANDI, Graciela DE. "Límites de la ilustración. La crítica de Gadamer a la filosofía trascendental: su aplicación en la polémica con Habermas", en *Cuadernos de ética*, Revista de la asociación argentina de investigaciones éticas, núm. 8, diciembre de 1989.

- ◆ MICHEL, Guillermo. *Votán Zapata. Filósofo de la esperanza*, Rizoma, México, 2001.

- ◆ MICHEL, Guillermo. *Entre-lazos, hermenéutica existencial y liberación*, M. A. Porrúa/UAM-X, México, 2001.

- ◆ NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*, Fontamara, México, 1986.

- ◆ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1992.

- ◆ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.

- ◆ SUBCOMANDANTE MARCOS. *Relatos del viejo Antonio*, introducción de Armando Bartra, CIACH, Chiapas, 1998.

- ◆ SUBCOMANDANTE MARCOS. "Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial" (folleto), Ediciones del FZLN, México, 1997.

- ◆ SERRA, Francisco. *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*, Trotta, Madrid, 1998.

- ◆ TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*, traducción de Miguel Salazar, Paidós, Barcelona, 2000.