



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

COMUNICACIÓN, FINITUD Y SOLIDARIDAD
Reflexiones sobre la hermenéutica filosófica de Gadamer

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
HÉCTOR ARTIGAS OLVERA

Directora de Tesis:
Greta Rivara Kamaji (Facultad de Filosofía y Letras)

Miembros del Comité tutor:
Rebeca Maldonado Rodriguera (Facultad de Filosofía y Letras)
María Antonia González Valerio (Facultad de Filosofía y Letras)

Ciudad Universitaria, CD. MX. Agosto 2019



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.

Índice

Introducción	4
---------------------	-------	---

Capítulo 1

La filosofía de Gadamer como hermenéutica crítica

1. Antecedentes		
La hermenéutica de la antigüedad al siglo XIX	17
Schleiermacher y la acentuación de la extrañeza	24
La facticidad y su autoextrañamiento en Heidegger	28
2. Algunas claves de la hermenéutica filosófica		
Historicidad y crítica al objetivismo científico	35
Las ciencias del espíritu y la concienciación del presente	42
Al encuentro de la alteridad de los textos	46
Retórica y <i>phrónesis</i>	51
3. Sobre relativismo, verdad y universalidad		
El problema del relativismo	55
Relativismo como figura de reflexión	57
La concepción gadameriana de la verdad o el lenguaje de las cosas	61
4. Una ontología hermenéutica		
La fusión horiZóntica	69
Razón y arte	73
De lo estético a lo ontológico (el juego, la ocasionalidad y la identidad hermenéutica)	77
El fenómeno de lo clásico	87
Más allá de la voluntad de dominio	91
5. La dimensión crítica		
Eficacia de la historia efectual	93
Tradición y autoridad	100
La sospecha y la recolección	102
La polémica con la crítica de la ideología	108
¿Es la hermenéutica de Gadamer conservadora o crítica?	121
6. De camino al diálogo (recapitulación de avances y revalidación de objetivos)	127

Capítulo 2

Del diálogo a la conversación en el contexto contemporáneo

1. El universo dialogal		
Lo monológico, lo dialógico y lo ético	133
Pragmatismo, pluralismo, universalismo	141
Génesis de un ideal comunicativo (la voluntad de alteridad)	146
Sobre el arte de poder no tener razón	157

2. Las tensiones	
¿Otridad particular o generalidad universal? 164
Crítica y recolección a la luz del poder 176
3. La sociedad contemporánea	
Contexto histórico general 184
Diálogo vivo y formación de opiniones públicas 192
El último dios 198
Sobre el sufrimiento de los otros 203
4. Hacia la finitud (sumario de resultados parciales) 207

Capítulo 3

La radicalización de la finitud

Más allá de la analogía 218
La finitud como experiencia de límite 230
Las hermenéuticas dentro de la hermenéutica 235
Pluralismo y relatividad 251
Auto-extrañamiento y comunicación 258
Sobre la tragicidad 275

Conclusiones 282
---------------------	-----------

Bibliografía 295
---------------------	-----------

Introducción

El presente trabajo de investigación tiene su origen en una serie de inquietudes relacionadas con el ámbito de la comunicación humana. Entendemos esta comunicación como un encuentro de existencias por obra del cual, dentro de un marco relacional común, entran en contacto formas de vida que implican una pluralidad de opiniones, creencias y concepciones del bien, dando lugar a una dinámica entre familiaridad y extrañeza. La pluralidad mencionada encierra posibilidades tanto de acercamiento como de conflicto, siendo las condiciones para ampliar las primeras –en dirección hacia una potencial solidaridad- el objeto de nuestra indagación. En este sentido, podemos decir que el impulso que nos anima es primordialmente ético.

Llamaremos “conversación” a la actividad comunicativa genérica que se desarrolla entre existentes concretos, para distinguirla del concepto algo más complejo de “diálogo”, pero también de modalidades específicas de comunicación como el debate entre especialistas, que es un caso particular de la acción comunicativa en general. Toda interacción conversacional se articula sobre la base de un plexo de relaciones sociales al interior de una comunidad política determinada, que se halla a su vez históricamente situada. Es bajo estas circunstancias sociales, políticas e históricas que las posibilidades de acercamiento solidario pueden presentarse, ampliarse, reducirse o indagarse. A reserva de elaborar en su momento el contexto que enmarca el esfuerzo de comprensión que este trabajo de investigación representa, por ahora nos incumbe

señalar un par de rasgos característicos que nos permitan delinear el horizonte dentro del cual se moverá nuestra reflexión.

Una manera de caracterizar un contexto histórico es indicando lo que predomina en él. Si hemos de elegir dos rasgos dominantes en la coyuntura actual serían economía y tecnología, ambos dependientes de un paradigma científico-técnico hegemónico. Hablando en términos económicos, bajo el modelo neoliberal y globalizador las fuerzas productivas se inclinaron hacia los mercados en detrimento de los gobiernos, con lo cual la lógica empresarial del lucro extendió su campo de influencia, quedando establecida la competencia como relación interpersonal prominente. El encuentro de existencias al que apuntábamos al principio pareciera reducirse aquí a una interacción utilitaria, en la medida en que no se ve al otro primordialmente como un compañero social sino como un potencial rival, de manera análoga a como el empleador no suele ver al empleado como un existente con fines propios, sino como un medio para llevar a cabo los objetivos lucrativos de una determinada empresa comercial. En esta especie de “reino de los medios”, los fines de la existencia humana son relegados a un segundo plano. Lo central es la innovación sin importar si es destructiva, el crecimiento económico sin importar si beneficia sólo a una minoría, la conservación del orden social sin importar si es justo. El resultado es devastador: ecocidio generalizado, grandes olas migratorias, desigualdad y marginación lacerantes; de ahí el apremio de construir solidaridades que respondan a estas problemáticas. De ahí también que reaparezca siempre la necesidad de discutir los fines y el sentido de la historia humana misma, en contraste con la idea de administrar un mero engranaje sin contenido político específico.

Paralelamente, la globalización ha reforzado la configuración de sociedades multiculturales en que las creencias, formas de vida y concepciones del bien o de la justicia son en esencia plurales e incluso divergentes. El espacio dialógico que de este modo se abre se inclina hacia la escala axiológica del liberalismo político, en el que se subraya la virtud democrática de la comprensión recíproca que conduzca a aprender a convivir con el diferente. Debido a la centralidad de cuestiones como la multiculturalidad o la discriminación en sus múltiples acepciones, el pensamiento de la diferencia adquiere aquí un enorme peso, mientras que la prometeica tarea de cimentar solidaridades colectivas más amplias –asociadas quizá a metarrelatos o luchas ideológicas históricamente superadas- permanece en suspenso en términos generales. Ahora bien, ¿qué significa en el fondo que el principal imperativo ético de la actualidad parezca ser el de la tolerancia y el reconocimiento de las diferencias? ¿De dónde deriva la dispersión o fragmentación que dificulta la búsqueda de solidaridades amplias?

El suelo histórico común en el que hunden sus raíces fenómenos contemporáneos como el neoliberalismo económico o la sociedad postindustrial de la información es la Modernidad y su secuela posmoderna, desde las cuales se puede explicar la hegemonía del paradigma científico-técnico en nuestra civilización, pero también la fragmentación de las formas de vida. La Modernidad es la era en que la razón instrumental adquiere la potestad de disponer los medios para organizar la existencia humana en comunidad. Pero es asimismo la era de la conciencia histórica. Las visiones antigua y medieval del mundo no se concibieron a sí mismas como visiones, sino como aprehensiones de un orden exterior a la conciencia. La visión moderna del mundo, por el contrario, se autocomprende

dicotómicamente de un modo doble: como duplicación de una realidad dada inmediatamente a la conciencia y como problematización de esa misma duplicación, con lo cual la relación entre mundo y conocimiento termina por mostrarse mediada por un marco de inteligibilidad que varía históricamente. Con creciente claridad, la “esencia” de las cosas se disuelve en los moldes temporales, y por añadidura cambiantes, en que aparece. Ya desde Copérnico, la confianza del conocimiento en sí mismo (más concretamente: en su facultad de orientarse hacia certezas absolutas) no paró de debilitarse, hasta desembocar en la manifiesta atomización del siglo XIX, a consecuencia de la cual el intento de alcanzar una visión general del mundo o bien de aquello que merece la pena buscar en la vida se fue convirtiendo en una tarea de grupo -o aun del individuo- con expectativas cada vez menos fundadas de obtener una síntesis unificadora. La posmodernidad del siglo XX y XXI es ya el espacio de sentido en que cualquier pretensión de verdad es siempre hasta cierto punto relativa a la perspectiva de aquel que la detenta. La ausencia de un acuerdo comunitario con respecto a cuestiones sustanciales marca el conflicto de las interpretaciones, sometidas en cuanto tales a la discusión y a la crítica. En última instancia, la sustancialidad de lo real queda reducida a las valoraciones de los seres humanos concretos acerca de lo real. En su expresión más burda, esta situación puede traducirse socialmente en la postura cínica del “*anything goes*” (todo vale), de acuerdo con la cual se podría argumentar y justificar prácticamente cualquier cosa. En todo caso, cabe observar que la disgregación de la comprensión no se limita a diferencias entre culturas, sino que se extiende a todo tipo de apreciaciones, valoraciones, ideologías políticas o posiciones tanto teóricas como prácticas.

Estamos ahora en condiciones de enunciar el horizonte propio de nuestra indagación. No es mediante procedimientos científico-técnicos como la heterogeneidad de visiones del mundo puede volverse inteligible. Nos hallamos aquí, antes bien, en la esfera de la *comprensión* y, más aun, de la *interpretación*. La Modernidad y su secuela posmoderna no entrañan sólo la unilateralidad del dominio científico-técnico del mundo, sino asimismo –paradójicamente- la dispersión de perspectivas y concepciones de la justicia o de la vida buena, cuya clarificación corresponde a los saberes comprensivos, interpretativos y críticos representados en nuestra cultura por las ciencias sociales y humanas. Mas las consideraciones que nos trajeron a este punto revelan un extenso campo de tensiones. Por un lado el deseo de un acercamiento comunicativo y por otro el apremio de asumir una actitud crítica ante el presente. Por un lado el impulso de buscar solidaridades amplias y por otro la divergencia de perspectivas. Pero sobre todo: por un lado la necesidad de una cierta certeza para nuestra posición de conocimiento y por otro la relatividad e incertidumbre inherentes al conflicto de interpretaciones. Con este último punto, hemos arribado al terreno primigenio de la filosofía o, por lo menos, al que la ha caracterizado más notoriamente a lo largo de la Modernidad.

Pensemos en Kant y su filosofía crítica. La empresa intelectual que acomete el filósofo alemán no es tan distinta a la proeza inaugurada por Descartes, quien intentó fundar la seguridad del conocimiento en el sujeto que conoce. Es sólo que Kant concluye que el conocimiento del sujeto sólo tiene vigencia para el mundo de los fenómenos, esto es, para los objetos tal como son sintetizados por las categorías de nuestro entendimiento aplicadas a los datos de

la percepción sensible. Lo que sean las cosas en sí mismas, independientemente de las estructuras cognitivas del sujeto, es algo por completo inaccesible. Semejante in-suficiencia de la razón en su relación con el mundo pareciera casi un correlato de aquel otro concepto kantiano, el de lo sublime, que surge de la radical asimetría entre nuestra pequeñez y lo absolutamente grande (como el universo inabarcable o la impetuosidad de un desastre natural que amenaza con arrollarnos). No obstante, la objetividad del conocimiento no corre peligro alguno en este esquema explicativo, toda vez que la naturaleza trascendental de dichas estructuras cognitivas (*i.e.*, el hecho de que son las mismas en todos los seres humanos) garantiza el carácter universal y necesario que las ciencias naturales requieren para postular sus leyes. Muy en sintonía con el espíritu general de la Ilustración del siglo XVIII, la certeza de la conciencia queda salvada en Kant del relativismo gracias a que la razón es una y la misma en cada individuo. Serían algunas vertientes del pensamiento romántico del siglo XIX las que llevarían a sus últimas consecuencias la idea de una fundamental inseguridad e inestabilidad del conocimiento. También la escuela historicista de Dilthey se plantearía, desde otro ángulo, las estrategias necesarias para salvaguardar la universalidad de los saberes situados históricamente, amenazados por una nueva forma de relativismo. Es en este marco, en el cual la temporalidad y la historicidad ocupan un lugar preeminente –cosa por lo demás patente ya en el pensamiento de Hegel-, donde se gestan las principales corrientes filosóficas del siglo XX. La superación de la Modernidad comienza entonces a formularse en términos de trascender el planteamiento epistemológico-metafísico, que hacía del hombre un sujeto cognoscente abocado a establecer una ontología compuesta de esencias fijas e

inmutables. Desde esta renovada perspectiva, no es necesario suponer la existencia de una dimensión suprahistórica para proteger la objetividad de nuestros saberes del peligro relativista. De acuerdo con esta tradición filosófica encabezada por Heidegger, el problema del conocimiento es derivado, en el sentido de que, antes que sujetos que conocen, somos existentes insertos ya de entrada en una cierta forma de comprensión del ser. El mundo no está conformado por una totalidad de objetos de conocimiento, sino por significados que se despliegan históricamente antes de todo acto reflexivo de una conciencia que busca autofundamentarse para alcanzar certezas.

La conciencia y su certeza será el eje filosófico alrededor del cual girará la reflexión acerca de la comunicación que en este trabajo proponemos. Nos aproximaremos a tal eje a través del tema de la interpretación, de tan hondas resonancias en el pensamiento contemporáneo. Ya hemos indicado que la comprensión, la interpretación y la crítica perfilan la especificidad de las ciencias sociales y humanas frente al paradigma científico-técnico, más afín al modelo de conocimiento de las ciencias naturales. La *hermenéutica* es la disciplina que, a partir de los siglos XVI y XVII aunque con antecedentes en épocas precedentes, se ocupa del arte de la comprensión y la interpretación. En un principio, se orientó hacia al establecimiento de reglas para la correcta comprensión de textos, con objeto de evitar la arbitrariedad en el terreno de la interpretación. Fue así como surgieron tres tipos de hermenéutica: sacra, profana y jurídica. Posteriormente, ya en el siglo XIX, Schleiermacher la universalizó y Dilthey le dio un giro decisivo, al considerarla como una metodología para fundamentar la pretensión de verdad de las “ciencias comprensivas”, en contraposición con las ciencias naturales que tan

resonantes éxitos habían ido acumulando. Fue Heidegger, en el siglo XX, quien sostuvo que la comprensión y la interpretación no son métodos susceptibles de ser utilizados por las ciencias sociales, sino los procesos fundamentales que posibilitan nuestra experiencia del mundo y, por ende, omnipresentes en la existencia humana.

En 1967 Karl-Otto Apel sugirió que había tres líneas axiales en la filosofía del siglo XX: el marxismo, la filosofía analítica y el pensamiento fenomenológico-existencialista-hermenéutico. Casi tres décadas más tarde, Gianni Vattimo proclamaría que la hermenéutica no es una corriente filosófica entre otras, sino la *koiné* (el idioma común) de la filosofía actual en general e incluso de la cultura occidental contemporánea. De ahí que pensadores tan dispares como Foucault, Rorty y hasta Derrida puedan ser asociados con ella. En sentido estricto, sin embargo, fueron Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Jürgen Habermas quienes reintrodujeron la tradición hermenéutica en el debate intelectual. Lo hicieron de tal suerte que, como refiere Vattimo, compagina bien con el principio regulativo de nuestras sociedades democráticas: el diálogo. Con ello, la hermenéutica puede concretarse como un arte de conversar para comprender el punto de vista del otro, en una búsqueda común de lo bueno y lo verdadero. Pero asimismo puede concebirse como el “suelo” de las ciencias sociales, en la medida en que opone un paradigma alternativo a los métodos de las ciencias naturales. Se trata, como hemos visto, de un paradigma basado en el concepto de *interpretación*, mismo que sintetiza el desplazamiento de la Modernidad desde el afán casi imperialista por encontrar un fundamento capaz de garantizar certezas absolutas, hasta la in-

suficiencia propia de una concepción mucho más modesta sobre los alcances del conocimiento humano.

Jean Grondin llega a distinguir hasta siete sentidos distintos de la hermenéutica en la actualidad¹: nietzscheano, epistemológico, histórico, ideológico, existencial, lingüístico y posmoderno. De entre ellos, es el lingüístico el que ocupará el lugar central en este trabajo de investigación. La razón es de enorme peso: se trata de la filosofía de Hans-Georg Gadamer, quien propuso superar el planteamiento epistemológico de la Modernidad reconduciendo la dialéctica de Hegel a la órbita socrático-platónica del diálogo vivo. Su lema “el otro puede tener razón” nos remite directamente al objeto de nuestra indagación: la actividad comunicativa por obra de la cual entran en contacto diferentes formas de vida bajo una dinámica entre familiaridad y extrañeza, con posibilidades de acercamiento entre existentes dirigidas hacia una potencial solidaridad.

Gadamer construye, a partir de las premisas conceptuales de su maestro Heidegger, un proyecto hermenéutico cuyo principal eje es el “giro lingüístico” de la cultura occidental. Si bien la llamada “hermenéutica filosófica” de Gadamer ha tenido recepciones señaladamente disímiles, es importante recalcar que, a diferencia de los pensadores posmodernos, en lugar de abandonar la noción de “verdad” se esfuerza por replantearla tomando como hilo conductor el tema del lenguaje. Desde su punto de vista, es absurdo negar la experiencia humana de la verdad y la falsedad que se constata en la facultad de distinguir interpretaciones correctas de incorrectas. La posibilidad de hallar un lenguaje común para alcanzar consensos y verdades vinculantes guió su labor filosófica, de modo que frente a la

¹ *¿Qué es la hermenéutica?*, p.161 ss.

heterogeneidad y atomización de las perspectivas defendió la idea de un nuevo tipo de universalidad que la filosofía tendría por misión apuntalar. En una civilización crecientemente controlada por la mentalidad instrumental, pugró por la recuperación de la tradición humanista en el sentido de una concienciación de nuestra situación histórica. Ello implica entablar un diálogo con la otredad que la tradición representa, como el que entabla un intérprete con el texto que busca comprender. Así, Gadamer elabora extensamente el antiguo tema hermenéutico de la interpretación de textos de acuerdo con un modelo dialógico, con base en el cual el intérprete se abre a la alteridad del texto en un proceso que no tiene por resultado una posición dogmática, sino la constatación del carácter limitado e inconcluso de toda experiencia de sentido –expresado con el término “finitud”-, motivo por el cual la interpretación no llega nunca a ser definitiva. Dado que estas características remiten paralelamente a los procesos conversacionales entre personas, el Gadamer de los últimos tiempos insistía en que “el alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener razón”.

La dimensión ética y política de este discurso, ampliamente desarrollada por numerosos autores, invita a ponerla en relación con problemáticas sociales concretas. Sin embargo, entre el modelo dialógico de la interpretación de textos y las interacciones conversacionales entre personas media una distancia. ¿Es el pensamiento de Gadamer la plataforma teórica idónea para tematizar la conversación tal como la hemos definido al comienzo, esto es, como actividad comunicativa genérica que se desarrolla entre existentes concretos? El hecho de que lo hayamos elegido como materia de nuestra investigación encierra ya una respuesta tácita a esta pregunta. Lo cual no quiere decir que nuestro objetivo sea

plegarnos sin más a las elaboraciones o a las conclusiones de la hermenéutica filosófica. El acercamiento entre existentes con miras a una potencial solidaridad, que constituye el tema central de nuestra indagación, encuentra en la propuesta hermenéutica de Gadamer un firme apoyo. La pregunta es si esta propuesta, en su desplazamiento del modelo dialógico de interpretación de textos al diálogo vivo entre individuos concretos, puede dar cuenta del tipo de acercamientos solidarios que el contexto histórico contemporáneo –signado por las problemáticas económicas, sociales y ecológicas mencionadas al inicio- parece exigir. La tesis que defenderemos en este trabajo es que la concepción gadameriana del diálogo vivo resulta problemática para dicho propósito, pero también sumamente fecunda a condición de ser radicalizada en un aspecto particular. Si bien la radicalización que sugeriremos toma en cuenta las realizadas por Vattimo y Rorty –así como las contribuciones más recientes de autores que la han desarrollado en un sentido nietzscheano, foucaultiano o deconstruccionista-, emerge en realidad de la naturaleza específica de nuestro tema. Aquello que radicalizaremos en relación con el tema de la aproximación comunicativa es el concepto gadameriano de “finitud”.

Este trabajo se divide en tres capítulos. En el primero haremos un recorrido por algunos puntos nodales de la filosofía gadameriana: precedentes hermenéuticos, rehabilitación de retórica y *phrónesis*, concepción de la verdad, eficacia histórica, fusión de horizontes, tradición. En particular, el tema de la tradición –visto a la luz del debate entre Gadamer y Habermas- nos permitirá perfilar una serie de cuestionamientos insoslayables: ¿predomina en la hermenéutica de Gadamer el conservadurismo o la faceta crítica y autocrítica?,

¿puede decirse que su insistencia en la tradición disminuye su capacidad para asumir intenciones prácticas de erigir nuevas solidaridades éticas?, ¿contempla suficientemente las relaciones de poder creadas por la explotación económica y la dominación política?

En el segundo capítulo redondearemos la respuesta a estas preguntas, a la vez que plantearemos y desarrollaremos nuestra tesis de que entre el modelo dialógico de la interpretación de textos y las interacciones conversacionales entre personas media una distancia que, debido a ciertas características propias del contexto histórico actual, se torna problemática con vistas a la construcción de nuevas solidaridades. Finalmente, dedicaremos el tercer y último capítulo a sugerir una posibilidad de radicalización de la hermenéutica filosófica a través de la fundamental noción gadameriana de “finitud”.

Si tuviésemos que anticipar con una sola palabra la dirección en que nos proponemos radicalizar el concepto de “finitud”, esa palabra sería in-suficiencia. Según vimos con anterioridad, la Modernidad emprende la siempre renovada tentativa de garantizar la seguridad del conocimiento, cobrando empero creciente conciencia de sí como interpretación hasta desembocar en el contexto posmoderno, en donde verdades y valores otrora sólidos perpetúan su erosión, mientras que la conciencia misma parece haber perdido su sentimiento de potencia o suficiencia. Si Gadamer asevera que el *topos* de la hermenéutica es el punto medio entre familiaridad y extrañeza, aquí nos interesa intentar mostrar la preeminencia no sólo de la extrañeza, sino de un extrañamiento y autoextrañamiento estrechamente emparentados con el trasfondo de inhospitalidad de la existencia en que, al decir de Heidegger, la conciencia y su

certeza se hunden a consecuencia de la experiencia de la angustia. Desde nuestro punto de vista, es el padecer al que nos enfrentan las situaciones límite de la vida aquello que con mayor apremio nos empuja hacia la otredad concreta, la comunicación o la solidaridad. La experiencia del sufrimiento nos devuelve a un inhóspito punto de partida y de llegada: la relatividad, condición inexorable de nuestra finitud.

En la hermenéutica del pasado y del presente, pero también en la historia de la filosofía en términos generales, el relativismo es una postura teórica que suele ir acompañada de palabras como problema, como peligro o amenaza, como fantasma o espantapájaros conceptual; se trata ante todo de algo de lo cual se puede ser “acusado”. Se considera indefendible porque al relativizarlo todo se relativiza a sí mismo, autoanulando su pretensión de verdad, lo cual es incompatible tanto con la más palmaria facticidad humana –en cuanto presencia de la verdad- como con nuestras más hondas necesidades –en tanto perenne búsqueda de la misma-. Pero el relativismo como imposible postura teórica se coloca a sí mismo en el único terreno histórico posible: el de la relatividad de las interpretaciones en conflicto. ¿Cómo explicar esta ambivalencia?

Radicalizar la finitud significará entre otras cosas para nosotros afirmar el carácter trágico de la relatividad. Lo trágico en este caso particular deriva de verse compelido a defender activamente –e incluso acaso con denodado fervor- lo verdadero, lo bueno y lo justo en nuestros intercambios comunicativos, aun a sabiendas de que, más allá de ciertas ilusiones de la conciencia, carecen de un fundamento sólido o indubitable.

Capítulo 1

La filosofía de Gadamer como hermenéutica crítica

1. Antecedentes

La hermenéutica de la antigüedad al siglo XIX

Esta sucinta incursión en la historia de la hermenéutica tiene por objetivo comenzar a perfilar la especificidad de la filosofía de Gadamer. Dada la importancia de Schleiermacher y Heidegger, no sólo para la hermenéutica filosófica sino asimismo para la radicalización que propondremos más adelante, les dedicaremos los apartados subsiguientes.

Como sucede con cualquier historia, se podría estar tentado a plantearla en clave teleológica, es decir, como un proceso claramente lineal compuesto por etapas conectadas entre sí. Bajo esta óptica, el final terminaría mostrándose como contenido en el principio mismo. Sin embargo, ello equivaldría a forzar una homogeneidad en mayor o menor medida artificiosa. En realidad, ni siquiera en la raíz del término “hermenéutica” hay consenso. Para algunos remitiría al dios pagano Hermes, mensajero de los dioses del Olimpo, lo cual nos ofrecería una primera definición del movimiento hermenéutico como “mensajero del pensamiento”, esto es, como una instancia de mediación que transmite un mensaje -pudiendo también fungir como traductor o conciliador entre dos partes-.

Sea como fuere, ya desde la antigüedad pueden atisbarse ciertos rasgos que prefiguran temas emparentados con la hermenéutica moderna. Como afirma Jean Grondin: “*Al lado de los eleatas y platónicos de tendencia racionalista había una serie de sofistas inclinados al relativismo que tenían perfecta conciencia de que la perspectiva de los criterios humanos estaban condicionados por el poder.*” (“Introducción a la hermenéutica filosófica”, p.41). Por otra parte, durante el período postaristotélico se desarrolló una teoría de la interpretación alegórica de los mitos, en un esfuerzo por actualizar los significados que el paso del tiempo había tornado extraños u obscenos.

Alrededor de 13-54 d.C., Filón de Alejandría sostenía que el sentido profundo de las Escrituras no se revelaba al lector común que permanecía adherido a la literalidad, sino al intérprete iniciado en un saber esotérico. Orígenes (alrededor de 185-254 d.C.), padre de la Iglesia, afirmó que todo el Antiguo Testamento era un alegoría del Nuevo Testamento, lo cual invitaba al lector atento a ir más allá de las absurdidades, discordancias e incoherencias de la Escritura a fin de penetrar su sentido oculto, interior, espiritual y moral. Esta línea fue continuada en parte por San Agustín, de quien la hermenéutica de Gadamer es deudora en varios aspectos. Para Agustín, el cristiano crítico no toma al pie de la letra las fábulas supersticiosas de las Escrituras, sino que se esfuerza por comprender la razón detrás de la palabra. Mas la palabra hablada, que es siempre respuesta a una pregunta al interior de un diálogo, constituye una interpretación incompleta que no llega a expresar lo que queremos decir (el *verbum interius*), por lo cual es necesario continuar dialogando.

Si bien es lógico suponer que durante la Edad Media la interpretación debió ocupar un lugar central (dado que la fuente del conocimiento eran los textos sagrados y un conjunto de obras de la antigüedad), lo cierto es que el arte del buen comprender y de la correcta interpretación no adquirió nombre propio sino hasta los siglos XVI y XVII, cuando la Reforma y su doctrina del sacerdocio general -que encarnaba el ideal de facilitar a todos la lectura de la biblia- dio un impulso definitivo a la hermenéutica. Sólo entonces, con la expansión humanista de la cultura de la lectura, autores como Flacius Illyricus (discípulo de Lutero) proponen reglas metódicas para la comprensión del verdadero sentido de los textos. En esta época Philipp Melanchton habla del *scopus* o perspectiva, tras observar que Aristóteles indica, al comienzo de sus escritos, la perspectiva desde la que se deben entender sus afirmaciones. Quien desea comprender un texto debe remitirse a su *scopus* o intención fundamental (concepto que anuncia los de “intención del autor” y *mens auctoris*). Melanchton llega a la conclusión de que es muy distinto interpretar una ley, la biblia o una obra literaria; cada tipo de texto exige leerse desde la perspectiva de su propia pretensión de validez.

En calidad de disciplina auxiliar para la interpretación de pasajes difíciles de comprender, la hermenéutica se limitaba todavía a brindar instrucciones metodológicas para prevenir la arbitrariedad en el campo exegético. Se distinguieron así con claridad una hermenéutica teológica o sacra, una filosófica o profana y otra jurídica, pero también posteriormente Dannhauer avanzó la idea de una ciencia general de la interpretación que fungiera como propedéutica para el resto de las ciencias, con el propósito de “ir de la enunciación a su sentido pensado”. De acuerdo con Chladenius, la oscuridad de los textos se debe a que

las palabras por sí mismas no son siempre capaces de producir en el lector aquello que el autor había relacionado con ellas; para captarlo es preciso ir conquistando los conceptos y conocimientos requeridos para la comprensión de lo que se deseaba comunicar. Pero, ¿alguna vez dominamos el saber de trasfondo necesario para la comprensión de un enunciado? Como señala Grondin a este respecto: “*También necesitamos un saber de trasfondo para comprender la afirmación más trivial de cualquiera de nuestros coetáneos. ¿Quién sabe con certeza qué ocurre en el alma del otro cuando expresa una u otra frase?*” (op. cit., p.90). En la comunicación cotidiana nunca alcanzamos el *verbum interius* del otro, lo cual genera siempre nuevas preguntas, pero también discusiones y malentendidos. Chladenius transforma el concepto de *scopus* en el de *Sehepunkt* (punto de vista), que incorpora el estado y circunstancias bajo los cuales alguien intenta expresar “lo que le apremia el alma” y, por otro lado, intenta dar cuenta de las incontables variaciones de las ideas que las personas pueden albergar acerca de algo. Dado el contexto en que se concibió, este perspectivismo no implicaba relativismo alguno sino que, por el contrario, se erigía en condición de posibilidad del conocimiento objetivo que surge al considerar las distintas facetas que las cosas muestran.

La hermenéutica semiótica de G.F. Meier (1718-1777), que veía el mundo –siguiendo a Leibniz- como un gigantesco conjunto de signos racionales que remitían uno al otro hasta llegar al “sabio creador de todos los signos”, profundizó en la distinción entre la verdad hermenéutica (el punto de vista del autor) y la verdad fáctica. A él se debe el principio de equidad, según el cual es preciso tener por verdadero el discurso que se interpreta en tanto no se haya probado lo

contrario, estando siempre dispuestos a aprender algo de aquello que merece ser interpretado.

Hasta aquí las versiones pre-críticas de la hermenéutica, pues a juicio de Grondin la crítica kantiana tuvo un efecto decisivo en la historia de la cultura al desencadenar el derrumbe del racionalismo.

(...) la *Crítica de la razón pura* de Kant no dejó de significar una humillación para la razón. El presupuesto básico del racionalismo había sido que el espíritu humano, aunque finito, era capaz de conocer con ayuda de su pensamiento la estructura lógica y regular del mundo. (...) De la circunstancia de que el teorema de la razón se derivaba de nuestro entendimiento, Kant saca la conclusión de que el orden establecido o encontrado por el entendimiento sólo tiene vigencia para el mundo de los fenómenos, o sea para las cosas tal como se nos muestran y son elaboradas por nosotros.²

La solución kantiana a la tarea de legitimar el conocimiento de las ciencias naturales –consistente en ligarlo a las estructuras cognitivas del sujeto que conoce– supuso al propio tiempo la ruptura con el acceso racional y no problemático al mundo. A partir del siglo XVIII, comienzan a plantearse cuestiones de tipo histórico-epistemológico. Como explica Mariflor Aguilar, se habla del “problema de la hermenéutica” como aquel que surge de trasladar el sentido de un escrito al sistema de significados y valores del intérprete.

Si como se dijo, las expresiones humanas contienen un componente significativo que surgió en un contexto y en un tiempo específicos y debe ser reconocido por un lector o intérprete que pertenece a otro tiempo, a otra historia y a otro contexto, 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.³

Se incrementa la conciencia de que no se comprende simplemente *algo*, sino más bien *algo como algo*, en donde el “como” manifiesta la mediación de una interpretación condicionada por complejos procesos socialmente configurados,

² *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p.104.

³ *Diálogo y alteridad*, p.39.

cuya plena explicitación no se desplegará empero hasta entrado el siglo XX. Con todo, es en un contexto decimonónico de incertidumbre -alimentado indirectamente por la crítica kantiana- que Friedrich Schlegel, desde su perspectiva romántica, postula la incomprendibilidad como rasgo básico del mundo (con base en la cual todo entender es siempre, al propio tiempo, un no entender), subrayando la inseguridad fundamental a la que el sujeto finito está permanentemente expuesto. La inclusión de la inseguridad básica del sujeto en una teoría general de la comprensión fue obra de Schleiermacher, pero a él dedicaremos nuestro siguiente apartado. En todo caso podríamos hacer mención aquí de August Boeckh, oyente de las lecciones de Schleiermacher, quien concibió la idea de relacionar la hermenéutica con la necesidad de una metodología de las ciencias no exactas, línea teórica que sería prolongada más adelante por Droysen y Dilthey.

Es de destacar que, a principios del siglo XIX, la palabra “hermenéutica” había ya ganado un uso corriente, designando la perspicacia sutil e intuitiva para conocer a los demás. Esta cualidad se consideraba valiosa en el director espiritual o “pastor de almas”, quien debía dominar el arte de comprender a otras personas y de hacerse comprender por ellas. Así, la hermenéutica consolida su significado de “arte de la comprensión en general”. Pero paralelamente, va preparando su aparición en un ámbito por entero distinto, que encuentra en Droysen a un precursor: el ámbito de la metodología científica. A juicio de Droysen, el historiador en cuanto científico social, a falta del experimento que sólo las ciencias naturales posibilitan, debe encontrar detrás de lo inmediatamente dado un sentido articulado a través de la interpretación. Será Dilthey (1833-1911), influido tácitamente por el

hálito positivista de su época, quien retomará esta idea y la convertirá en el proyecto central de su vida intelectual: una “Crítica de la razón histórica” que sirviera de fundamentación metodológica para las ciencias del espíritu⁴, de manera análoga a lo que la *Crítica de la razón pura* de Kant había logrado para las ciencias naturales.

En Dilthey se suele ver al pensador de la historicidad por excelencia, pero también a quien, motivado por cierto “complejo de inferioridad” que afectaba a las ciencias históricas frente a las naturales, insistió en buscar una especie de *fundamentum inconcussum* cartesiano que garantizara la adquisición de conocimientos universales y necesarios. En este afán, se enfrentó a un problema no pequeño: estando la conciencia determinada por una ubicación histórica específica, resultaba problemático el establecimiento de un punto objetivo desde el cual comprender la historia en su conjunto para obtener conocimientos universales. Ahora bien, la conciencia histórica representó para Dilthey tanto un problema como su solución, toda vez que es justamente esa conciencia –que nos diferencia de épocas anteriores- aquello que nos permite elevarnos sobre nuestros condicionamientos a fin de alcanzar juicios objetivos como los que la ciencia exige, escapando así del relativismo al que la historicidad parece condenarnos.

Sin embargo, no sólo Dilthey quedó insatisfecho con los resultados alcanzados por su magna empresa intelectual, sino que Georg Misch, su principal discípulo, recondujo su legado fuera de la esfera de la psicología descriptiva a la

⁴ Optamos por el término “ciencias del espíritu” (del alemán *Geisteswissenschaften*) en detrimento de “ciencias humanas”, “ciencias sociales” o “humanidades”, no sólo porque es el que usan Dilthey, Gadamer y muchos otros autores en su lengua materna, sino porque refleja mejor que el español las dos características cardinales de este tipo de conocimiento: su filiación científica y su nota ideológica o cosmovisiva.

que había ido orientándose, devolviéndolo a un enfoque propiamente hermenéutico, esto es, interpretativo y anti-positivista. A final de cuentas el historicismo de Dilthey, ya fuese como inspiración o como blanco de críticas, sería de gran importancia en el desarrollo del pensamiento de Heidegger y, posteriormente, de Gadamer.

Schleiermacher y la acentuación de la extrañeza

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) destacó en su época –marcada por los grandes pensadores del idealismo alemán: Fichte, Schelling y Hegel- como teólogo, filósofo, filólogo y teórico de la hermenéutica. Una de sus muchas aportaciones a la teoría de la hermenéutica fue señalar la conexión interna entre lenguaje, comprensión e interpretación, aproximando así la disciplina hacia las cuestiones capitales de la filosofía. Pero, según habíamos dejado entrever en el apartado precedente, aquello que lo hace más relevante desde el punto de vista de nuestra investigación es que incorpora la concepción de la inseguridad fundamental del sujeto en una doctrina general de la comprensión.

Como habíamos adelantado, la crítica kantiana, en su tarea de fundamentar los conocimientos universales y necesarios de las ciencias naturales, problematizó al mismo tiempo el conocimiento mismo, que varias importantes vertientes del romanticismo terminaron por concebir como fundamentalmente inestable, limitado y dependiente de la historicidad de una perspectiva determinada. De acuerdo con Schleiermacher, la misma historia de las ciencias

muestra que existe en todo el campo del pensamiento un material inagotable para la discordia, de donde deriva la originalidad específica de su hermenéutica: la universalización del fenómeno de la posible incompreensión. La hermenéutica había siempre partido del supuesto de que la comprensión es lo natural y habitual, mientras que la perturbación que el malentendido representa era el caso excepcional, mismo que hacía necesarias las indicaciones encaminadas a descifrar los pasajes oscuros de un texto. A este enfoque lo llama Schleiermacher “práctica laxa” –interpretándola como ingenua y “provinciana”-, en tanto que la “práctica estricta” sería aquella que universaliza la dimensión del malentendido. ¿Cuándo podemos decir que hemos comprendido del todo un texto? ¿Alguna vez se disipa por completo la tan humana experiencia del “no entender”? ¿No es más bien la incompreensión lo natural y habitual por encima de lo cual debemos siempre intentar elevarnos? Siguiendo a su maestro Friedrich Ast, Schleiermacher define el punto de partida de la hermenéutica como la aparición de algo extraño que debe ser comprendido, pero como romántico que es sabe que uno puede quedar prisionero de su propio pensamiento y no alcanzar nunca ese algo, lo cual lo conduce a universalizar el riesgo de la posible incompreensión.

Puesto que los seres humanos no poseemos una comprensión completa ni nos encontramos situados en un ámbito de conocimiento seguro, nos vemos impulsados a dialogar con otros para alcanzar verdades comunes exentas de disputa. Ante el fracaso de la metafísica en su búsqueda de fundamentaciones últimas e indubitables, Schleiermacher propone la dialéctica en cuanto arte de hacerse entender mutuamente. El camino del saber es, de este modo, el del diálogo y el intercambio de ideas, debido a lo cual la hermenéutica cesa de tener

una función meramente auxiliar en la interpretación de textos para convertirse en facilitadora de toda comprensión pues, como hace notar Schleiermacher, también en el curso de una conversación cotidiana llevamos a cabo operaciones hermenéuticas. La disciplina se divide entonces en dos grandes ramas: la gramatical y la psicológica, siendo la segunda aquella que caracterizó marcadamente su proyecto intelectual.

Si las personas pensarán lo mismo al usar las mismas palabras, todo dependería de la gramática, pero como esto no es así la reconstrucción psicológica del discurso del otro se vuelve necesaria. Schleiermacher la entiende como la identificación empática con el intento de comunicación de un alma individual, en donde el individuo constituye el fin último al que el intérprete debe acercarse. En este punto se distancia del propósito de su maestro Ast, quien definía lo individual desde una totalidad histórica más elevada. A diferencia de la hermenéutica tradicional, Schleiermacher no se enfoca tanto en averiguar un sentido o una verdad, sino en comprender a la persona y su expresión, tanto en el marco de la lectura de un autor como en el contexto más general de las relaciones interpersonales. Gadamer considera que Schleiermacher poseía el don natural de la intuición comprensiva del prójimo, y habla de él como “*el amigo más genial de una época en que la cultura de la amistad alcanzó un verdadero hito*” (cf. *Verdad y método II*, p.303). Inclusive la amistad, en cuanto aproximación entre personas concretas, tenía en este caso como trasfondo la constante superación de una extrañeza de origen, que no se limitaba al trato con el extranjero o a la lectura de textos de épocas pasadas.

Si el discurso hablado no estaba incluido en el alcance de la hermenéutica clásica, era precisamente porque era contemporáneo, inmediatamente presente y, por ello, directamente inteligible. Sólo el discurso escrito, y más en particular el de autores antiguos y lejanos, suponía un elemento de extrañeza que requería una mediación hermenéutica. Schleiermacher universaliza esta dimensión: el discurso del otro, incluido el de quien me es contemporáneo, encierra siempre un momento de extrañeza.⁵

Numerosos rasgos de la filosofía de Schleiermacher ejercerían influencia en la historia de la hermenéutica: su concepción de un entender siempre incompleto, la invitación a seguir profundizando e interpretando sin cesar, el enfoque dialógico según el cual interpretar un texto significa plantearle preguntas y dejarse plantear preguntas por él, la convicción de que para la aplicación misma de las reglas hermenéuticas no podía haber reglas, su disolución de la diferencia entre *subtilitas intelligendi* y *subtilitas explicandi* –es decir, su identificación de comprensión e interpretación, en el sentido de que toda comprensión es siempre ya una interpretación-. No obstante, los elementos que nos servirán de apoyo a la hora de proponer una radicalización particular de la hermenéutica filosófica son sobre todo la ampliación de los fenómenos de la extrañeza y la potencial incompreensión (derivados de la posición de inseguridad del sujeto dialogante), y el énfasis en el acercamiento entre personas concretas generado por el intercambio conversacional de las relaciones sociales. Así, Schleiermacher representa para nosotros un momento en la historia de la hermenéutica cuyas características se muestran especialmente relevantes a la luz de los temas que dan vida a esta investigación. Lo mismo cabe decir de Heidegger.

⁵ *¿Qué es la hermenéutica?*, pg. 35.

Heidegger: la facticidad y su autoextrañamiento

La de Martin Heidegger (1889-1976) es no sólo una de las voces más potentes en la filosofía del siglo XX, sino en la historia del pensamiento occidental. Aquí nos interesa retomarla desde dos ángulos muy específicos: su enorme influencia en la construcción de la hermenéutica filosófica de Gadamer, y los elementos de radicalización que ofrece en relación con el enfoque de nuestra investigación.

En una conversación con Gadamer en 2001 (cf. *Hermenéutica de la Modernidad*, p.60), Silvio Vietta refiere la manera casi bélica en que Heidegger y sus estudiantes combatían intelectualmente en Marburgo, donde todavía privaba el neokantismo. El antagonismo con la escuela neokantiana indica de entrada una de las orientaciones básicas de la filosofía heideggeriana, que se rebelaba en contra de una visión de la filosofía que la había puesto al servicio de la fundamentación del conocimiento científico. Por otro lado, conceptos como el “uno”, las “habladurías” o la “avidez de novedades” respondían a un enfrentamiento directo con la creciente tendencia uniformadora de la sociedad industrial. A la “inautenticidad” de ese ambiente cultural oponía el joven Heidegger una concepción de autenticidad cimentada en la asunción de la finitud humana. Se trataba de una empresa intelectual sobremanera peculiar por provenir de uno de los principales discípulos de Husserl, cuyo mayor empeño había sido la estructuración de la filosofía como ciencia rigurosa. Pero a Heidegger lo separaba de su maestro un interés que lo llevó, a partir de ciertas intuiciones de Dilthey, a transformar la fenomenología husserliana en una hermenéutica de la facticidad,

entendiendo por facticidad la existencia humana concreta e individual. Así, plantea una “hermenéutica de la existencia” por entero distinta a la tradicional “hermenéutica de los textos”, renunciando a las intenciones metodológicas para abrazar la idea de una interpretación clarificadora que la existencia aplica sobre sí misma. La comprensión y la interpretación no son métodos útiles para las ciencias históricas, sino procesos que conforman la historicidad de la existencia humana misma. En realidad, tanto las ciencias humanas como las naturales se apoyan en un terreno común previo a todo teorizar: el *Lebenswelt* (mundo de la vida), que Husserl había ya tematizado explícitamente.

Los análisis de Husserl en torno al concepto de “intencionalidad” mostraron la existencia de síntesis pasivas e intencionalidades anónimas, esto es, instancias que no podían atribuirse al sujeto pues apuntaban antes bien a un horizonte implícito de sentido. Con ello, quedaban desvelados ciertos presupuestos latentes en todo conocimiento científico, aunque Husserl, siguiendo la línea de la epistemología tradicional, insistiera en el carácter constituyente del sujeto (en latín *sub-jectum*, lo que “yace debajo”) frente a un objeto de conocimiento potencialmente seguro. A este planteamiento epistemológico se opusieron, como señala Jorge Reyes:

(...) conceptos heideggerianos como la hermenéutica de la facticidad, el estado de arrojamiento, la distinción entre óntico y ontológico, los cuales recalcan que antes de ser sujetos de conocimiento somos seres que estamos arrojados a un horizonte de sentido que ninguna conciencia individual puede poner por sí sola (...) ⁶

Desde el punto de vista de Heidegger, la fenomenología de Husserl no logra trascender el concepto griego de simple presencia que subyace en el

⁶ “Hermenéutica y diálogo”, en *Quintas jornadas de hermenéutica*, p.62.

subjetivismo moderno. En contraposición al concepto óptico de lo presente, proveniente de la metafísica e implícito en la ciencia moderna, Heidegger reivindica el aspecto ontológico al replantear la pregunta por el ser, tal como fue formulada en el pensamiento presocrático y posteriormente olvidada. De este modo, la idea de percepción pura es sustituida por la de existencia histórica que, a partir de una situación y orientación (incluso afectiva) determinadas, interpreta y comprende. El sentido comprendido no es el producto de la actividad reflexiva de una conciencia solitaria -como la que subyace a las concepciones metafísicas de la Modernidad-, sino que procede de nuestra pertenencia a un horizonte que no puede abarcarse del todo mediante la autoconciencia.

Uno de los intereses neurálgicos de Heidegger es la autoalienación de la existencia que designa con el término “decadencia”. La existencia se aliena y olvida a sí misma cuando renuncia a hacer un esclarecimiento de sí misma, disolviéndose en las interpretaciones comunes, no cuestionadas, desligadas ya de las experiencias que las originaron y abocadas a dictar lo que “se” dice, “se” opina o “se” piensa con arreglo al público carácter de interpretado de las cosas (tendencia homogeneizadora que Heidegger designa con el concepto del “Uno”). La filosofía crítica debe asumir entonces una tarea destructora en el sentido liberador del término.

Puesto que se trata de zarandear la existencia, es necesario “destruir” las interpretaciones que la mantienen en un estado de adormecimiento: (...) Si hay necesidad de destruir se debe a que la existencia intenta evadirse a sí misma. (...) busca calmarse, evitarse, sucumbiendo de ese modo a la “decadencia” que la sigue como su sombra. Y así es como la existencia sucumbe por sí sola a la mediocridad dictada por el “se” y la opinión pública.⁷

⁷ *¿Qué es la hermenéutica?*, p.49.

Para Heidegger, la metafísica occidental que busca un cartesiano *fundamentum inconcussum* orientado a la certeza absoluta del *cogito*, representa la huida de sí misma de una existencia fundamentalmente temporal y finita. Las verdades de la metafísica se expresan a través de la lógica proposicional o apofántica, compuesta por juicios predicativos –de carácter afirmativo y unilateral– sobre objetos dados, quedando petrificada la experiencia hermenéutica originaria en la pura presencia. En contraste, él propone las “indicaciones formales” que, en lugar de describir lo meramente presente, provocan la ejecución de interpretaciones propias.

El arrojamiento (*Geworfenheit*) o “estado de yecto” es sin duda una de las nociones heideggerianas más influyentes en la historia posterior de la hermenéutica. Da expresión a la idea de que los seres humanos estamos arrojados al ser de manera efímera, en un espacio de sentido del que no disponemos como si fuese un objeto. Esta imagen del hombre se contrapone al sujeto de la metafísica, dueño y señor de un mundo que constituye a partir de su propia suficiencia. Esta es, pues, la respuesta heideggeriana a uno de los principales temas de la filosofía del siglo XX (si no es que el principal): la muerte del sujeto, entendido en cuanto instancia fundadora del conocimiento en el marco de la Modernidad. El ser humano está siempre arrojado en posibilidades dentro del mundo, que no es en Heidegger un objeto que hace frente al sujeto para ser representado y conocido (no es una *res extensa* frente a una *res cogitans*), sino una posibilidad del entender que se nos presenta ya interpretada por la cualidad “cuidadora” de la existencia humana. Sólo podemos acceder a un mundo cargado ya de significados previos, que guían todos nuestros proyectos

cuidadores y entendedores así como nuestro poder ser en general: a esto llama Heidegger la preestructura del entender, en la cual nos situamos por vía de la costumbre. Es dentro de este círculo que disponemos de la posibilidad de comprendernos a nosotros mismos y forjar interpretaciones propias. La comprensión se da en un claro de luz que se recorta sólo en virtud de la oscuridad que lo rodea, imagen que apunta al mismo tiempo a la cadena de verdades que aparecen a la conciencia y al fondo no iluminado del que surge toda producción de conocimiento. En tal duplicidad hunde sus raíces la concepción heideggeriana de la verdad en el sentido griego de la *aletheia*, es decir, bajo la forma de un desocultamiento que mienta tanto lo que se muestra como algo que permanece oculto.

De acuerdo con Gadamer, la llamada “vuelta” (Kehre) del pensamiento de Heidegger implicó un retorno a sus ideas hermenéuticas tempranas. En particular, la reflexión acerca del arte y la poesía marca su impulso de trazar caminos de pensamiento que asuman el carácter insondable y enigmático de la experiencia humana del mundo, en contraposición con el dominio científico-técnico de lo ente que pretende des-ocultarlo todo -con objeto de poder disponer de ello con fines utilitarios-. La principal consecuencia del concepto moderno de subjetividad fue la creencia dogmática en la soberanía no limitada de la conciencia. Al entender de Heidegger esta es una visión superficial, de ahí que insistiera en que la verdad no se resuelve en su simple presencia, sino que con la misma originariedad con que se revela a la conciencia, se oculta y sustrae a ella. La comprensión encuentra tanto su posibilidad como sus límites en la historicidad de la conciencia misma. En este sentido, el concepto heideggeriano de temporalidad postula la finitud del ser

humano frente a la tarea infinita de la comprensión y de la verdad. Por eso, cuando Heidegger habla del sentido del ser no lo hace pensando encontrar una esencia metafísica, sino que lo hace en un talante interrogativo que no espera una respuesta determinada. Se coloca, por así decir, “por detrás” de la pregunta, sobrepasando el ámbito de las frases formadas con palabras hacia la apertura del ser que posibilita las palabras y las frases. Se desplaza de lo óntico a lo ontológico, del ser del ente al ser en tanto que tal, es decir, que se desplaza desde nuestro conocimiento y comprensión del mundo hacia la apertura histórica que hace posible ese conocimiento y esa comprensión.

Heidegger dedicó el resto de su labor filosófica a recorrer caminos que en algún momento llamó poéticamente “sendas en el bosque” (*Holzwege*). El fenómeno del lenguaje, sobre todo, prometía un nuevo comienzo para el pensamiento, pues parecía rebasar la reflexión filosófica trascendental tanto neokantiana como husserliana, superando así el concepto de una subjetividad autorreferente como base de toda conciencia. Y de entre todos los conceptos que Gadamer heredó de su maestro, fue quizá esta intuición con respecto al lenguaje la que más influyó en la elaboración de su hermenéutica filosófica, según veremos más adelante.

Nos resta ahora indicar un aspecto particular del pensamiento heideggeriano que incorporaremos al radicalizar la reflexión sobre la finitud humana: el concepto de la angustia expuesto en *Ser y tiempo*.

El sentido en que deseamos resaltarlo tiene que ver con la “totalidad instrumental” que, según Heidegger, define de entrada nuestra relación fundamental con los objetos del mundo. Se trata de una relación con entes

intramundanos que conocemos a manera de signos, posibilitando una familiaridad con nuestro entorno caracterizada por la estabilidad y la tranquilidad no-amenazadora. Instalados cómodamente en medio de lo ente, que comprendemos gracias a las cotidianas interpretaciones públicas dictadas por la comunidad a la que pertenecemos (el Uno), nos sentimos “en casa”. El fenómeno de la angustia, sin embargo, rompe esa familiaridad al hundir la totalidad de significados del mundo en un oscuro fondo de in-significancia. Lo amenazador de la angustia no es nada ni en ninguna parte: aquello ante lo cual se angustia la angustia es el mismo “ser en el mundo”. La angustia quita al existente la posibilidad de comprenderse por el público “estado de interpretado”. *En la angustia le va a uno “inhóspitamente” (...) Pero “inhospitalidad” quiere decir al par “no estar en su casa” (...) (El ser y el tiempo, p.208).* Habiendo definido el “ser en” como un “habitar en” y “estar familiarizado con”, la aquietada seguridad en sí mismo y el “estar en su casa” comprensible de suyo se imponían como estructuras fundamentales del existir. No obstante, la angustia revela la in-hospitalidad como trasfondo de toda tranquilidad y quietud posibles. En realidad, el “en su casa” representa para Heidegger una huida de la existencia frente al angustioso “no en su casa”.

El “ser en el mundo” con familiaridad y aquietamiento es un modo de la inhospitalidad del “ser ahí”, no a la inversa. Hay que concebir el “no en su casa” como el fenómeno más original bajo el punto de vista ontológico existencial.⁸

¿Qué significa para la finitud humana que la in-hospitalidad constituya el trasfondo de toda posible familiaridad? Si Schleiermacher acentúa el fenómeno de la extrañeza haciéndolo extensivo a toda comprensión, cabe decir que Heidegger lo profundiza en la dirección de un radical extrañamiento tanto de sí como de todo

⁸ *El ser y el tiempo*, p.210.

lo circundante. A causa de la experiencia de la angustia, la facticidad (la existencia concreta e individual) se auto-extraña al percibir el oscuro fondo de sin-sentido que subyace a lo iluminado dentro del “claro” de sentido que habita. ¿Hasta qué punto la hermenéutica filosófica de Gadamer replica esta experiencia fundamental de extrañamiento y autoextrañamiento?

2. Algunas claves de la hermenéutica filosófica

Historicidad y crítica al objetivismo científico

El creciente desarrollo de la conciencia histórica, que muestra el carácter situado tanto de creencias prácticas como de elaboraciones teóricas, puede ser visto como el rasgo crucial del proceso que atravesó la Modernidad desde su consolidación definitiva en el siglo XVII hasta el siglo XX. En el extremo de esta línea se inserta la tematización explícita del tiempo como categoría ontológica fundamental por Heidegger. Al decir de Jürgen Habermas, la unidad misma de la razón humana queda comprometida al volverse plenamente consciente de su carácter temporal.

(...) si la unidad de la razón se deshace en la multiplicidad de sus voces históricas, la verdad tiene que renunciar a su pretensión de validez universal. ¿Qué asegura, entonces, el carácter vinculante de nuestros juicios y de nuestra orientación en la vida en general?⁹

De cara a la historicidad que marca toda producción de conocimiento, el tema de la validez de una posible verdad que nos vincule como comunidad humana se torna central. Pero en el contexto de la Modernidad, la cuestión de la verdad parecía haber encontrado su lugar en el campo de las ciencias exactas. El triunfo de las ciencias naturales provocó que sus métodos, su paradigma de racionalidad y su visión del mundo se impusieran –en tanto que realidad objetiva proporcionada por el conocimiento positivo- en todos los ámbitos de la cultura. Esto dio pie al ascenso en el terreno de la filosofía de la orientación analítica que, según ha remarcado con sarcasmo Richard Rorty, se convirtió en un momento dado en una “agencia publicitaria” de las ciencias de la naturaleza (“philosophy of science is philosophy enough”, llegó a sentenciar Quine). El mismo Rorty destaca, no obstante, la vertiente anticientificista que esa orientación filosófica adquirió a partir del pensamiento del segundo Wittgenstein, haciendo coincidir el “linguistic turn” incubado en los trabajos de Frege y Peirce con las reflexiones sobre el lenguaje que fueron cobrando cada vez más fuerza en la tradición filosófica continental. A esta última tradición, marcada por el giro lingüístico del pensamiento en general, pertenece Hans-Georg Gadamer.

A diferencia de Heidegger, Gadamer retoma como hilo conductor el problema de las ciencias del espíritu planteado por Dilthey. *Verdad y método*, su obra maestra de 1960, nos ofrece en su mismo título una indicación inequívoca de

⁹ “¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?”, en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje, Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, p.99.

la temática preponderante en la filosofía gadameriana. El concepto científico de método sintetiza los logros innegables de las ciencias naturales; se trata sin duda de un instrumento sumamente eficaz para producir conocimientos y verdades. Lo cuestionable es la pretensión de exclusividad que lo lleva a constituirse en fuente de toda posible verdad, hasta hacer parecer que fuera del método no puede haber conocimiento alguno. Sin embargo, la experiencia humana del mundo adopta múltiples formas que trascienden el modelo de científicidad de la Edad Moderna. Es por eso que la primera parte de *Verdad y método* corresponde a la elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte, cuyo propósito es poner en tela de juicio la subjetividad que desde Kant se atribuyó a la dimensión estética, para después conectar con la tradición humanística que alimenta las ciencias históricas y explica su pretensión de verdad mejor que el concepto moderno de “método”. En este esquema, el lenguaje define el espacio genérico –no únicamente científico- de la comprensión humana del sentido, erigiéndose en horizonte de una ontología propiamente hermenéutica, es decir, interpretativa. La idea de una verdad vinculante condujo a Gadamer a centrar su labor intelectual en la búsqueda de un lenguaje común, cuya universalidad justificase la sustitución de una racionalidad monológica por otra dialógica.

Al igual que Schleiermacher y Dilthey, Gadamer considera necesario combatir la arbitrariedad en la interpretación. Pero, en clara contraposición con el primero, concibe la incompreensión como caso excepcional del entender. En lo que a Dilthey se refiere, su toma de postura con respecto a la escuela historicista que encabezó define en buena medida su propia posición dentro de la línea histórica de la hermenéutica. Desde la perspectiva de Gadamer, Dilthey concibe la

conciencia de modo instrumentalista, como si fuese algo transparente que el hombre posee y de lo cual puede disponer para el análisis o la reflexión, pretendiendo alcanzar una “subjetividad pura” gracias a la anulación de los prejuicios que obstaculizan la cabal objetividad. Gadamer, en contraste, considera que la subjetividad no es plenamente dueña de sí, ya que quien reflexiona acerca de la historia lo hace desde un contexto que opera en su propia reflexión. Así, la “ilustración histórica” de Dilthey está también condicionada históricamente, pero de tal manera que desconoce su propia historicidad. En comparación con la potente razón ilustrada de Dilthey, Gadamer apunta hacia una más humilde conciencia obrada por la historia, lo cual expresa un punto de partida que no es del todo seguro.

Heidegger, su maestro, había retomado un antiguo discurso: el del círculo hermenéutico, aunque reivindicándolo mediante una connotación productiva. El historicismo de Dilthey se jactaba de su imparcialidad, pero incluso la imparcialidad está siempre condicionada por algo. Nuestro criterio de verdad depende de lo que consideramos posible y estamos dispuestos a creer, y este criterio deriva de nuestras opiniones previas acerca de las cosas, que Heidegger englobó bajo el término “pre-comprensión”. Desde el punto de vista del conocimiento de las ciencias naturales, semejante círculo presenta un defecto lógico; sin embargo, sólo así se explica la comprensión en las ciencias del espíritu y en la existencia humana en general.

(...) el defecto lógico de circularidad en la prueba no es aquí ningún defecto del procedimiento, sino que representa la descripción adecuada de la estructura del comprender.¹⁰

¹⁰ *Verdad y método II*, p.320.

Dilthey había concluido que la situación histórica era en principio un obstáculo para el saber objetivo –de ahí su afán por encontrar un método para elevarse por encima de ella-, pero Heidegger y Gadamer la consideran más bien la condición de posibilidad para el conocimiento de la verdad. No se trataría entonces de evitar el círculo hermenéutico, sino de utilizarlo correctamente a fin de no caer en ocurrencias arbitrarias que acechan siempre a quien realiza una interpretación. En este sentido, la interpretación comienza con preconcepciones que, en caso de no ajustarse al texto interpretado, son sustituidas por otras más adecuadas. Para ello se requiere tomar conciencia de esas expectativas previas con objeto de controlarlas y obtener así una comprensión correcta.

El círculo hermenéutico remite a la estructura elemental de la existencia humana, que hace ver la escisión entre sujeto y objeto de la epistemología tradicional como un modelo inadecuado para describir la esencia del conocimiento. Comprendemos gracias a nuestras anticipaciones acerca de las cosas, y estas anticipaciones dependen de la situación histórica en la que nos encontramos “arrojados”. El “arrojamiento” en una determinada situación histórica abre y limita nuestras posibilidades de conocimiento, en tanto que vivir “arrojado” significa, entre otras cosas, que no somos dueños de la precomprensión que nos condiciona. Escribe Gadamer: “(...) el término “arrojamiento” implica la instancia contra el ideal de la plena autoposesión y autoconciencia.” (*Verdad y método II*, p.17).

Al criticar el ideal de objetividad científica, Gadamer se opone al concepto de “realidad” implícito en la visión positivista del conocimiento que terminó por imperar en la cultura occidental.

¿No es la propia realidad el resultado de una interpretación? La interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como “algo”.¹¹

Incluso en el terreno de las ciencias naturales, el análisis del conocimiento no puede eludir la circunstancia hermenéutica de que la realidad “dada” está ya siempre mediada por una interpretación, que es precisamente aquello que la convierte en una serie de “hechos” con carácter informativo. No conocemos simplemente algo, sino que lo conocemos como “algo” en particular, sobre la base de las expectativas de sentido delimitadas por nuestro peculiar horizonte de comprensión. Lo que esto significa es que la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria de nuestro “ser-en-el-mundo”, dicho en términos de Heidegger. No podemos dejar de interpretar; lo hacemos ininterrumpidamente. Toda estructura de sentido es susceptible de interpretación: un libro, una obra plástica, una construcción, una conducta humana, un proceso natural. (*Toda nuestra experiencia es lectura, elección de aquello sobre lo que nos concentramos [...]*, escribe Gadamer en *Arte y verdad de la palabra*, p.81).

¹¹ *Verdad y método II*, p.327. Véase también *En conversación con Hans-Georg Gadamer* (p.32): “¿Qué es en realidad eso que llamamos lo dado, de cuyo fundamento seguro parte la investigación científico-natural? ¿Hay algo ahí, inmediatamente ante los ojos? Lo que se ve ahí o lo que aparece en el microscopio como punto de partida, ¿no es siempre ya el resultado de aquella mediación que llamamos comprensión? (...) En toda constatación protocolaria, en la llamada “percepción” misma actúa la comprensión hermenéutica, el comprender algo-como-algo.”

Al modo de ver de Gadamer, la conciencia del siglo XX gozaba de su cultura desde una tranquila distancia, desconociendo hasta qué punto todo su propio saber está “en el juego”. El concepto de “juego” le sirvió para desenmascarar las ilusiones de la autoconciencia que acompañan al subjetivismo moderno. Cuando los seres humanos jugamos, el juego mismo no es un objeto puesto para nuestro conocimiento, sino que nos involucra de tal manera que nos “diluimos” en cierta dinámica que sobrepasa nuestra individualidad. Esta idea del juego se contrapone al positivismo científico que se pretende enteramente soberano, objetivo e imparcial en su interacción con el mundo. Gracias al concepto de “método”, creemos conocer hechos y aprehender la realidad “tal cual es”, de manera inmediata. Pero la mera acumulación de hechos no conforma una experiencia propiamente humana, sino que los datos de nuestros sentidos se articulan siempre en contextos interpretativos. Antes de recibir los testimonios de nuestros sentidos, ya hemos interpretado sus datos con base en una precomprensión que esquematiza *a priori* todas nuestras posibilidades de conocimiento. La dimensión hermenéutica -es decir, la comprensión y la interpretación del mundo- subyace incluso en la labor de las ciencias naturales, como había hecho notar Thomas Kuhn en su célebre escrito de 1962 sobre las revoluciones científicas. Desde otro frente, Horkheimer y Habermas habían puesto al descubierto las implicaciones ideológicas de una teoría positivista del conocimiento (piedra angular de la influyente escuela analítica de Viena).

Para Gadamer, no hay ningún enunciado que no se pueda entender como respuesta a una pregunta. El “lenguaje de los hechos” del que echa mano la ciencia es también una respuesta. La tarea hermenéutica consistiría en este

contexto en averiguar a qué preguntas dan respuesta esos hechos, y qué hechos empezarían a hablar si se formularan otras preguntas. La hermenéutica filosófica hace ver que, incluso en la ciencia empírica, el sujeto cognoscente está indisolublemente unido a lo que su precomprensión le muestra como dotado de sentido. En contraposición con el objetivismo y la teoría positivista de las ciencias, la filosofía hermenéutica expone que hay en todo conocimiento humano una serie de presupuestos no confesados que son decisivos: no hay ciencia sin juicios de valor. Esto se hace especialmente evidente en el caso de las ciencias humanas.

Quizá pueda admitirse para todo el ámbito de las ciencias sociales modernas que éstas no pueden dominar la relación medios-fines sin implicar a la vez la preferencia por determinados fines. Si llegáramos al fondo de las condiciones internas de estas implicaciones, aparecería al final la contradicción entre la verdad atemporal que la ciencia busca y el carácter temporal de aquellos que hacen uso de la ciencia.¹²

¿Cuál sería en este marco la misión de la hermenéutica filosófica? Tener siempre presente en la labor científica la propia situación hermenéutica, esto es, el propio condicionamiento histórico.

Las ciencias del espíritu y la concienciación del presente

Al recuperar la temática de las ciencias del espíritu, central en Dilthey, Gadamer plantea la tesis de que no es a partir de la moderna idea de método como mejor pueden autocomprenderse este tipo de saberes, sino retrotrayéndose a la órbita de la tradición humanista de la *Bildung* (formación).

Formación es un concepto genuinamente histórico, y precisamente de ese carácter histórico de la “conservación” es de lo que se trata en la comprensión de las ciencias del espíritu.¹³

¹² *Ibid.*, p.160.

¹³ *Verdad y método*, p.40.

Como se expone en el primer capítulo de *Verdad y método*, la formación del juicio y del gusto, acompañada del desarrollo de habilidades como la memoria o el tacto psicológico, delimitan un tipo de conocimiento que no se basa en reglas de índole metodológica. Antes bien, se trata de una sensibilidad –estrechamente emparentada con el *sensus communis* (sentido común y a la vez comunitario)- que apunta a la participación en las tradiciones (artísticas, filosóficas, religiosas, culturales en general) que deben ser continuamente renovadas para conservar su carácter vinculante. Es el enriquecimiento o empobrecimiento de nuestra experiencia del mundo el verdadero criterio para juzgar los resultados de las “ciencias comprensivas”, cuyo objeto es el sentido en sus diversas formas socio-históricas –la interpretación sería, en este marco explicativo, inteligencia del sentido-.

De acuerdo con Gadamer, sobre todo a partir de la estetización realizada por Kant en su *Critica del juicio*, el valor cognoscitivo de los principales conceptos humanistas perdió peso por considerarse meramente subjetivo, y por tanto incompatible con un nuevo modelo de cultura basado en los métodos de las ciencias naturales. Originalmente, el objetivo de la formación humanista había sido abrirse a perspectivas más generales o universales, elevándose por encima de las experiencias particulares y limitadas. Gadamer ve en esa promesa de universalidad una plataforma fecunda para la concienciación de nuestra situación histórica actual, dado el contexto de fragmentación de saberes que la filosofía podría contribuir a enlazar. Como señala Agustín Domingo Moratalla:

La dignidad de la filosofía ya no vendrá de su servidumbre ante el saber científico, teológico o sociológico, sino de su capacidad comunicativa para interpretar significativamente el conjunto de la vida y la historia humana.¹⁴

Cabe añadir que tal interpretación del conjunto de la vida y la historia no obedece, para Gadamer, a una intención de anticuario dirigida hacia la indagación desinteresada del pasado. Por el contrario, se trata de una apropiación productiva que toma pie en una pregunta por nosotros mismos ligada a las problemáticas actuales, de tal suerte que el encuentro con lo pretérito conduce a repensar nuestro presente. A través del diálogo con las tradiciones que nos preceden, se vuelve posible acceder a un más amplio autoconocimiento.

Lo que las ciencias humanas ofrecen no es, empero, un “saber de dominio”, sino precisamente su contraparte. Al extender la experiencia hermenéutica al conjunto del conocimiento científico, la filosofía gadameriana se propone poner límites al pensamiento objetivador y tecnológico que busca dominar aquello que conoce. Justo a esto apunta la noción de participación en contextos interpretativos que nos sobrepasan. De esta forma, Gadamer prolonga la crítica a la razón instrumental presente especialmente en la Escuela de Frankfurt.

En la antigua Grecia, la matemática era considerada la única ciencia racional pura en la medida en que su objeto es inmutable (y sólo cuando algo permanece inalterado es posible conocerlo sin necesidad de observarlo cada vez). En la ciencia moderna, las leyes naturales inmutables reemplazan en este sentido a las matemáticas. La ética, la política, las leyes dictadas por los seres humanos, los valores que rigen sus vidas o las instituciones que crean carecen de la

¹⁴ “Diálogo y responsabilidad: claves de la filosofía moral y política de Gadamer, en *El legado de Gadamer*, p.67.

inmutabilidad que exige el nuevo saber científico. Sin embargo, sería un error pensar que la correcta interpretación de una ley, por ejemplo, queda a merced del capricho irracional de un juez.

Quien crea que la ciencia puede sustituir con su innegable competencia a la razón práctica y a la racionalidad política desconoce la fuerza conformadora de la vida humana, que es la única capaz, a la inversa, de utilizar con sentido e inteligencia la ciencia como cualquier otra facultad humana y de garantizar esa utilización.¹⁵

La ciencia deriva de la racionalidad humana, no a la inversa. Por eso, el uso práctico de la razón debe acotar las pretensiones de la ciencia, sobre todo en su versión técnica de dominio del mundo que ha llegado a comprometer la vida y la supervivencia de los seres humanos. Para Gadamer, el saber de la razón teórica –que como tal no conoce límites- no posee superioridad sobre la autonomía de la racionalidad práctica, abocada a ahondar en las cuestiones de fondo que son decisivas para el hombre. Más allá de las posibilidades del dominio científico de las cosas, las humanidades tendrían por misión abrir alternativas de futuro que de otra forma no serían visibles. Este es, nos parece, el principal aspecto de la concienciación del presente entendida como crítica del mismo a la luz de las tradiciones científico-espirituales. Si Heidegger había visto en el humanismo los rasgos subjetivistas, individualistas y atomizadores de la Modernidad, Gadamer lo reconduce hacia la universalidad dialógica de la racionalidad práctica.

¹⁵ *Verdad y método II*, p.29.

Al encuentro de la alteridad de los textos

El antiguo tema hermenéutico de la interpretación de textos aparece en la filosofía gadameriana bajo el signo de la rehabilitación del concepto de “prejuicio”. En sus afanes emancipatorios, el movimiento ilustrado del siglo de las luces había declarado la guerra a toda autoridad. “*Sapere aude!*” (“¡atrévete a saber!”) rezaba el apremiante lema que exhortaba a tener el valor de servirse de la propia razón. Así, a partir del XVIII la palabra “prejuicio” adquirió una connotación negativa, en calidad de juicio no fundamentado que subsiste únicamente gracias al respaldo de una determinada autoridad. Surge de este modo un “prejuicio contra todo prejuicio”. Sin embargo, añade Gadamer:

En sí mismo “prejuicio” quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. En el procedimiento jurisprudencial un prejuicio es una predecisión jurídica antes del fallo de una sentencia definitiva.¹⁶

Los pre-juicios, en el sentido literal de la palabra, son juicios previos que nos permiten comprender. Comprendemos porque pertenecemos a una tradición, la cual nos ha dotado de opiniones previas acerca del mundo que en cada caso habitamos. Los prejuicios constituyen la pre-estructura de toda nuestra capacidad de experiencia, siendo condiciones para que aquello que nos sale al encuentro nos resulte significativo. No obstante, su naturaleza es tal que permanecen encubiertos en cuanto condiciones del entender, de manera que los más profundos de ellos son percibidos por la conciencia como evidencias incuestionables, presentándose incluso como presunta ausencia de todo prejuicio. Debido a ello, refuerzan su vigencia y dan cabida al dogmatismo.

¹⁶ *Verdad y método*, p.337.

Al intentar comprender un texto, es tarea del intérprete detectar los prejuicios o anticipaciones que presiden su labor, aunque no guiado por la falsa ilusión de suprimirlos. Creer en la plena liberación de los prejuicios es una ingenuidad, ya que incluso cuando se verifica una decidida intención por anularlos, esa misma intención está condicionada por un determinado horizonte histórico.

Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. (...) *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*¹⁷

Al margen de nuestros juicios, son nuestros prejuicios los que delatan el horizonte histórico al cual indefectiblemente pertenecemos. Ahora bien, el saber de los prejuicios tiene una función crucial en la interpretación de textos. Cuando el intérprete acomete la empresa de intentar comprender un texto proveniente de la tradición, ha de esforzarse por no encubrir la tensión entre pasado y presente, de tal forma que evite asimilar ingenuamente ambos horizontes. Mientras mejor reconstruya el intérprete su propio horizonte, mayores posibilidades tendrá de no distorsionar el del texto, pues en vez de proyectar sobre él su propio trasfondo histórico, será capaz de hacerse cargo de la pretensión de verdad procedente de un trasfondo reconocido como distinto. Como lo expresa Mariflor Aguilar: “*La diferencialidad de la tradición o de la voz del otro sólo puede destacarse sobre el trasfondo del horizonte de mis propios prejuicios*” (“Diálogo y alteridad, trazos de la hermenéutica de Gadamer”, p.118).

Emilio Betti, uno de los principales críticos de Gadamer, vio en su rehabilitación de los prejuicios la antítesis relativista de su propio esfuerzo por

¹⁷ *Ibid.*, p.344. Las cursivas son del texto original.

construir una hermenéutica rigurosamente científica, capaz de garantizar la objetividad en el campo de las ciencias del espíritu. En franca contraposición con la tesis gadameriana de que no existe ningún sentido “en sí mismo” de los textos –ya que sólo la interpretación efectiva lo produce cada vez de nuevo-, sostuvo enfáticamente que es preciso distinguir el sentido originario de la tradición de aquel que le damos en el presente; de lo contrario, la interpretación sería un quehacer arbitrario. Desde luego, es evidente que toda interpretación sería pretende corresponder a su objeto, el problema que Betti no logra esquivar es que de hecho no hay ninguna metodología que permita decidir cuándo es objetivamente válida de acuerdo con criterios fijos. Incluso si se desarrollara un conjunto detallado de reglas hermenéuticas, no existen reglas para aprender a aplicar correctamente las reglas, como Gadamer solía decir siguiendo a Kant.

Si bien romper el círculo hermenéutico es para Gadamer una exigencia irrealizable, ello no quiere decir que no sea posible identificar ciertos prejuicios ilegítimos que obstaculizan la comprensión. Visto a esa luz, el combate de la Ilustración contra los prejuicios es valioso, siempre y cuando se admita la naturaleza inexorablemente limitada de su alcance. Llevando el asunto al extremo, cabe decir que quien niega su situación hermenéutica se expone aún más acriticamente a ella, pues opera por entero a sus espaldas y puede impedirle reconocer la otredad del texto con respecto a su propio horizonte de comprensión. Albrecht Wellmer (véase su contribución en *El legado de Gadamer*, 2004) asevera que no es la falta de prejuicios lo que caracteriza a un buen intérprete, sino el estar dispuesto a dejarse decir algo por el texto. En la filosofía gadameriana, esto equivale a estar dispuesto a aprender de él algo nuevo y, más aún, estar abierto a

poner en juego los propios prejuicios. El lector formado hermenéuticamente acoge de buena gana la alteridad que encuentra en un texto, dejando que éste haga valer su verdad real contra la propia opinión.¹⁸ En esta tesitura, Gadamer invita a leer a los grandes pensadores en sentido mimético (su ejemplo específico versa en torno a Platón, cf. *Verdad y método II*, p.401). No se trata de poner de relieve incoherencias, llenar lagunas o identificar paralogismos, sino de pensar con ellos para apropiarnos sus preguntas.

El modelo dialógico que subyace a esta manera de entender la interpretación de textos ha enfrentado diversas objeciones a lo largo del tiempo. Sea de ello lo que fuere, queda claro que desde el punto de vista de Gadamer la tradición que nos sustenta es un “tú” al que se ha de interrogar y escuchar sin imponerle nuestras opiniones previas.

Cuando intentamos entender un texto (...) nos desplazamos (...) hacia la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión. Y esto no quiere decir sino que intentamos que se haga valer el derecho de lo que el otro dice. Cuando intentamos comprenderle hacemos incluso lo posible por reforzar sus propios argumentos. Así ocurre también en la conversación.¹⁹

En un movimiento con claras resonancias éticas, se decide reforzar los argumentos del otro para encontrarlos significativos. Por ello la comprensión de un texto de la tradición –al igual que el diálogo con un otro de carne y hueso- implica a los ojos de Gadamer la adquisición tanto de un lenguaje ampliado como de un nuevo horizonte histórico. Es así que “*todos nosotros hemos de sobrepasar nuestros límites para comprender*” (cf. *En conversación con Hans-Georg*

¹⁸ “La hermenéutica (...) no puede limitarse a ser el arte de entender las opiniones del otro. La reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o de alguien se produce una autocrítica. El que comprende, no adopta una posición de superioridad, sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia.” (*Verdad y método II*, p.117).

¹⁹ *Verdad y método*, p.361.

Gadamer, p.55). En este punto, sale a relucir un aspecto cardinal en la hermenéutica filosófica: la transformación que experimenta el intérprete en virtud del proceso de comprensión exitoso. El otro (el texto, la tradición) nos transforma y pone en evidencia nuestra pertenencia a un plexo de sentido que Gadamer expresa, evocando a Hölderlin, a través de una célebre formulación: lo que es puesto en evidencia es “*el diálogo que nosotros somos*”.

Según hemos visto, el enfoque gadameriano de la interpretación de textos remite al encuentro con la alteridad. A esta luz puede leerse el conocido lema que reza que “el alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener razón”. Esto tiene implicaciones ético-políticas en la medida en que exige como condición que el intérprete se deje interpelar por el otro en cuanto alteridad, aprendiendo a verlo en su posible razón y dudando, correspondientemente, de la razón propia. Puesto que podemos equivocarnos cuando creemos tener razón, debemos estar en permanente disposición para el diálogo, a raíz del cual nuestros prejuicios se revelan como tales en la contrastación con los prejuicios de otros hablantes y de otros pensantes. Sólo así podemos esperar superar el potencial dogmatismo de nuestro propio pensamiento, trascendiendo -al menos hasta cierto punto- la limitación inherente a todo horizonte de comprensión. Como ha hecho notar Mariflor Aguilar (véase “Diálogo y alteridad, trazos de la hermenéutica de Gadamer”, p.49), el modelo dialógico de Gadamer lanza dos apuestas: que vale la pena tanto desde el punto de vista teórico como desde el práctico volvernos conscientes de nuestra situacionalidad, y que - pese a obstáculos como las relaciones de poder- la comunicación genuina con la otredad (los textos, la

tradición, los interlocutores de carne y hueso) es posible. Lo es, en buena medida, en virtud del “diálogo que somos”.

Retórica y *phrónesis*

La aplicación racional de los resultados científico-naturales a la praxis de la vida social no se realiza por métodos científico-naturales. ¿Cuál es entonces el saber que regula tal aplicación? Gadamer opone la idea de una racionalidad práctica al concepto moderno de ciencia y su versión técnica. Para ello, apela a la tradición de la argumentación retórica, que “*es y seguirá siendo un factor definitorio de la sociedad mucho más poderoso que la certeza de la ciencia*” (véase *Verdad y método II*, p.394). Desde la antigüedad, la retórica había representado una concepción de la verdad que trabajaba con probabilidades, esgrimiendo lo verosímil (*eikós*) contra las pretensiones científicas de demostración apodíctica. Mauricio Beuchot (cf. “Más allá de la metáfora y la metonimia”, en *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*, 2006) destaca que la retórica surgió en la Edad Antigua para salvaguardar la libertad y el diálogo, una vez que la “tiranía de los doce” cayó en Sicilia. A su entender, tras la caída de ciertas tiranías ideológicas nos encontramos hoy en día en un terreno que la hermenéutica y la retórica (con su característica capacidad de aducir razones) comparten en más de un sentido.²⁰

²⁰ También las ciencias rigurosas, por lo demás, no pueden pensarse sin un sustrato lingüístico y, en última instancia, retórico en sentido amplio.

La dimensión ética de la hermenéutica gadameriana se alimenta en gran medida de la filosofía de Aristóteles, aunque modificándola en aspectos sustanciales. El Estagirita definió la retórica como la facultad (*dýnamis*) de teorizar los medios más adecuados para persuadir. Siendo los seres humanos un haz de razones y sentimientos, el orador se vale de la retórica para intentar llegar al alma de su auditorio, en un esfuerzo que tiene menos que ver con el diálogo que con la formación de opinión (*doxa*). Si bien lo bueno y lo justo suelen ser más persuasivos que sus opuestos, en Aristóteles la recta intención (*proaíresis*) del orador no es asunto del arte retórico como tal. Esto es así porque la técnica (*tékhne*) oratoria está dirigida a *hoy polloi*, es decir a las mayorías, que no pueden seguir argumentos intrincados, no resisten preguntas que no susciten adhesiones y no tienen suficiente tiempo para emitir un juicio bien fundamentado sobre los asuntos públicos. Como bien apunta Andrés Covarrubias (véase “Hermenéutica y retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión”, en *El legado de Gadamer*), para Aristóteles el consenso genuino no debe estar referido a la habilidad pragmática de la retórica, pues requiere un saber de mayor discernimiento y veracidad que lo oriente, un saber referido al horizonte ético-político. De ahí su crítica a los sofistas que confunden la retórica con la verdadera ciencia de la política.

Dado que la retórica contempla discursos paralelos enfrentados entre sí, se vincula tanto al consenso como a la diversidad de opiniones sobre un mismo asunto. A esta diversidad pone fin el juicio del auditorio, que no refleja un consenso total sino la opinión de una mayoría sobre temas específicos que conciernen a la *polis*. Pero persuadir a las mayorías sobre lo bueno y lo justo es

misión de quien conoce el *télos* de la comunidad política, a saber: el buen gobernante. Es el gobernante, dotado de un discernimiento o sabiduría práctica (*phrónesis*) poco comunes, quien se convierte en el custodio de la retórica en una sociedad bien constituida.

Gadamer navega en sentido inverso, al asignar un horizonte absolutamente ubicuo a la capacidad retórica, de tal modo que esta refleje, en el habla dialógica e histórica, el fondo moral más genuino de la comunidad. En Aristóteles, el gobernante es quien maneja los destinos de la retórica; en Gadamer, en cambio, la retórica se destina intersubjetivamente desde el diálogo que todos somos en el decurso histórico de la comunidad humana.²¹

Este es el drástico giro que Gadamer da a la concepción aristotélica de la retórica, de conformidad con un modelo dialógico que ve en la *phrónesis* o sabiduría práctica una facultad subyacente en la base moral extendida por toda la comunidad. Tal base moral está estrechamente emparentada con la noción de *sensus communis* defendida por Vico en el siglo XVIII frente a las pretensiones de dominio de la ciencia moderna. En Gadamer, la relación entre retórica y hermenéutica tiene que ver con la necesidad humana de hablar para alcanzar la comprensión mutua en el acuerdo intersubjetivo, disolviendo malentendidos. Si la retórica trabaja sobre la base del consenso intersubjetivo, la hermenéutica tendría por tarea restaurar esa base cuando se quiebra.

No habría oradores ni retórica si no existieran el acuerdo y el consenso como soporte de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el consenso de los que “son un diálogo” y no hubiera que encontrar el consenso.²²

Gadamer ve a la retórica y la hermenéutica como formas concretas de vida, caracterizadas en este caso por una participación social encaminada al esfuerzo por alcanzar consensos, lo que a su juicio puede conducir a lo que Habermas

²¹ Andrés Covarrubias en *El legado de Gadamer*, p.457.

²² *Verdad y método II*, p.230. Las comillas son del texto original.

denomina “anticipación de la vida justa”. Al considerar la *phrónesis* como virtud hermenéutica fundamental, introduce la ética o racionalidad práctica en el corazón de la hermenéutica misma. También en nuestras decisiones morales cotidianas se trata de interpretar correctamente en el sentido de aplicar la regla general al caso concreto, de manera semejante a cuando se argumenta en favor de una interpretación y en detrimento de otra. Este es el modelo de la deliberación que, como ha hecho notar Karl Popper en el campo de la filosofía de la ciencia, opera asimismo a la hora de decidir entre una teoría científica y otra, toda vez que no se suele echar mano de procedimientos deductivos, sino antes bien de una deliberación de tipo prudencial²³, más similar a la que se emplea en la jurisprudencia. Así, lo propio de la *phrónesis* sería la deliberación, pero Gadamer la vincula directamente con el diálogo. Este es sin duda uno de los aspectos más originales de su pensamiento, en cuanto lo libera de la necesidad de una fundamentación ontológica de conceptos como “bien”, “valor” o “virtud”, apuntando hacia la esfera de la racionalidad práctica extendida en el conjunto de la sociedad humana. Según refiere en una entrevista con Riccardo Dottori (cf. *El último dios: la lección del siglo XX*, p.24), ya desde *La ética dialéctica de Platón*, uno de sus primeros escritos, se deslindó del proyecto heideggeriano que abordaba los problemas filosóficos a partir de la ontología, recurriendo en lugar de ello al punto de vista práctico apoyado en el concepto de *phrónesis*. De este modo, le fue posible postular una subjetividad dialogante que se muestra ya siempre inserta en lo intersubjetivo.

²³ La palabra *phrónesis* (*prudentia* en latín) ha sido traducida frecuentemente como “prudencia”.

3. Sobre relativismo, verdad y universalidad

El problema del relativismo

Desde el punto de vista adoptado por este trabajo de investigación, la cuestión del relativismo es axial. Su núcleo teórico, visto a la luz del enfoque que nos ocupa, puede plantearse como sigue. El desafío de una filosofía hermenéutica consistiría en cumplir con la exigencia de universalidad característica del pensamiento filosófico, pero a partir de una conciencia que se experimenta como radicalmente histórica. Dicho en otras palabras, se trataría de justificar la posibilidad de alcanzar conocimientos de validez general sobre la base de condicionamientos históricos ineluctables. Así, al menos en los términos en que concibió la cuestión el historicismo del siglo XIX, habría que resolver la contradicción entre lo históricamente condicionado y lo universalmente válido, a fin de evitar la relatividad de verdades vigentes únicamente en el contexto de una época histórica determinada.

Para filósofos como Betti o Habermas, la propuesta hermenéutica de Gadamer conduce a un relativismo extremo, mientras que para otros como Vattimo, Derrida o Rorty, no es suficientemente relativista. En todo caso, la “acusación” de relativismo, proveniente de diversos frentes, llegó a ser recurrente. Ello se debe, al menos en parte, a que la hermenéutica filosófica pone el acento en la historicidad de la comprensión, sin ofrecer criterios metodológicos para evaluar la objetividad o validez de las diversas interpretaciones en conflicto. Luis Enrique de Santiago Guervós ha señalado (véase su contribución en el volumen colectivo *Gadamer y las humanidades I*) que se trata de un problema que abarca a

todo el pensamiento posmoderno en general, en la medida en que las visiones absolutas de la realidad, también en el campo de las ciencias naturales, han perdido terreno y difícilmente pueden ya concebirse con independencia del punto de vista histórico o relativo. A esto se añade que la ilusión metafísica de captar el mundo *sub specie aeternitatis* (bajo el aspecto de la eternidad, según la fórmula spinoziana) ha conducido frecuentemente a las comunidades políticas al dogmatismo e incluso al terror. Por otra parte, Richard Bernstein ha mostrado la oposición objetivismo-relativismo como medular en la cultura contemporánea, agregando que la inquietud que produce amenaza tanto la objetividad del conocimiento científico cuanto la seguridad que buscamos los seres humanos en el obrar cotidiano, social o político.

De acuerdo con el constructivismo epistemológico moderno, el mundo se reduce a la concepción que nos hagamos de él. Es desde este ángulo que Rorty ha interpretado el célebre lema gadameriano que reza: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, como una postura nominalista en función de la cual no hay más realidad que la expresada a través del lenguaje. Así, la ontología y su concepto de verdad serían sustituidos por el diálogo y el intercambio de interpretaciones con idéntica validez. Gadamer, sin embargo, adscribe a su hermenéutica una dimensión ontológica y entiende el lenguaje de manera no instrumental, esto es, que lo concibe como algo que nos trasciende hasta tal punto que es antes lenguaje del ser que del individuo mismo, con lo cual parecería quedar descartada la posibilidad de un relativismo lingüístico. ¿Cuál es, pues, la posición de Gadamer con respecto al problema del relativismo en los términos en que lo hemos aquí planteado?

Relativismo como figura de reflexión

Como es natural suponer -dadas las “acusaciones” a las cuales nos hemos referido en el apartado precedente- el tema del relativismo ocupó directamente a Gadamer, quien lo etiquetó reiteradamente como un “fantasma” en cuanto mera figura de reflexión, sin equivalente en la experiencia humana del mundo. En nuestra existencia concreta, siempre hay alguna razón para elegir una cosa antes que otra. Un relativismo radical en el sentido del “anything goes” (todo vale) sería entonces un “espantapájaros conceptual” (según expresión de Grondin) destinado a asustar pero en el que nadie cree. En efecto, no hay nadie que conciba todo como igualmente válido, por lo cual el problema se presenta sólo en la reflexión.

Ahora bien, ¿de dónde surge el reproche de que algo es “meramente” relativo? En este punto se echa de ver el aspecto neurálgico de la visión gadameriana del relativismo: desde su perspectiva se trata, en el fondo, de un deseo encubierto de absoluto, de una secreta añoranza por un fundamento inmovible de la verdad. El relativismo sería un problema metafísico e incluso un falso problema, por cuanto opone una inexistente verdad absoluta a verdades “meramente” relativas. Pero de la inexistencia de una verdad absoluta no se sigue la inexistencia de toda verdad; de hecho, cotidianamente distinguimos verdades de falsedades y nos esforzamos por construir un sentido que concuerde con las cosas tal como las percibimos, echando mano para ello de argumentos, testimonios y sucesivas verificaciones. Distinguir interpretaciones correctas de incorrectas (o por lo menos mejores de peores) representa una parte fundamental de nuestra praxis vital que sólo una sofistería vacua podría poner en entredicho. Al

mismo esquema respondería de acuerdo con Gadamer la continua búsqueda de lo más plausible, relevante o coherente.

Cierto es que, en razón de nuestra historicidad y finitud, no hay nada que pueda considerarse definitivo, pero de eso no se sigue que las verdades en las cuales participamos sean arbitrarias. En esta línea de reflexión, Gadamer concluye que quienes reprochan a los postulados de la hermenéutica filosófica el ser simplemente relativos, delatan en realidad su añoranza dogmática de un ídolo abstracto, a saber: una verdad absoluta. En el fondo, tales recriminaciones descansarían en una postura que Descartes inauguró en la Modernidad, al equiparar la verdad con la aseguración metódica del saber. El método cartesiano mismo, empero, no era absoluto ni estaba desvinculado de intereses concretos.

(...) dependía de un diálogo del alma consigo misma, en este caso respecto a la aspiración del ser humano a un grado mayor de verificabilidad en algunos campos del conocimiento, sobre todo en las ciencias dedicadas a la naturaleza exterior. Este modelo, gracias a su éxito, quedó desligado de su origen para convertirse en criterio de todo conocimiento en general. Y desde él, sin duda, todo parece irremediamente relativista.²⁴

Así pues, para Gadamer sólo puede hablarse de relativismo cuando se presupone la posibilidad de una verdad supratemporal, ajena al suelo histórico en que, de hecho, no contamos con postulados axiomáticos de validez universal que sean aceptados por todos. Siguiendo a Heidegger, Gadamer verá en la búsqueda de un *fundamentum inconcussum* –representada en la tradición hermenéutica por el historicismo de cuño diltheyano– un intento por negar la propia temporalidad. En este sentido, Grondin se pregunta: “¿Es apropiado declarar relativas las posibilidades de verdad de nuestra finitud, porque no resisten esa exigencia atemporal?” (cf. *Introducción a Gadamer*, p.178). Para el historicismo, nuestra

²⁴ *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p.199.

particular situación histórica constituía en principio un obstáculo a superar para alcanzar el tipo de conocimiento objetivo y universal que la ciencia busca. Desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica, no obstante, la historicidad es precisamente aquello que posibilita el conocimiento, en la medida en que nos hace participar de la tradición en la cual se gesta la comprensión del sentido. Visto a esta luz, el conocimiento pierde la solidez que la posición metafísica le confería, pero conserva la referencia a una verdad que no se deja traducir a un puro relativismo. Se trata, en todo caso, de una verdad condicionada por el correspondiente horizonte histórico y lingüístico que la sostiene. Esta postura se colocaría, por así decirlo, entre los extremos del objetivismo positivista y un perspectivismo radical como el de Nietzsche. Emerge de una ruptura en la cultura occidental que puede ser asociada con la crisis de la razón, a raíz de la cual la filosofía se desplaza de la epistemología hacia la ontología en busca de nuevas formas de fundamentación, basadas no ya en el sujeto cognoscente sino en la vida (pensamos aquí en el propio Nietzsche, pero también en Ortega e incluso hasta cierto punto en Husserl en virtud de su concepto de *Lebenswelt*). La conciencia y su certeza han recibido un duro golpe, debiendo explorar nuevos caminos anclados en el reconocimiento de su temporalidad, tema que se vuelve explícito en Heidegger.

Ahora bien, la condicionalidad histórica es a menudo entendida por Gadamer en contraposición con el carácter supratemporal de un saber divino. En este sentido, Grondin llega a decir que “*toda la hermenéutica de Gadamer quiere recordarnos que nosotros no somos dioses*” (véase *Introducción a Gadamer*, p.153). En esta misma línea, se suele citar a Gadamer diciendo que leía a Platón

como quien dijo que ningún dios filosofa. O bien, como lo expresa Vattimo, los objetos del pensamiento no serían para el filósofo alemán estructuras eternas ni tampoco objetos “ahí afuera”, sino el legado de unos mortales a otros mortales (cf. “Comprender el mundo-transformar el mundo”, en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje, Homenaje a H.-G. Gadamer*). ¿Hay entonces un trasfondo teológico en la concepción gadameriana de la historicidad, el relativismo y la verdad? También podría afirmarse, por otro lado, que el carácter provisional y abierto que atribuye a la experiencia hermenéutica se contrapone expresamente a las nociones de experiencia y saber absoluto de Hegel. Si esto es así, es decir, si la historicidad que la hermenéutica filosófica acentúa se define en oposición a la idea de un saber divino o absoluto, entonces pareciera que estamos todavía lejos de aquello que nos interesa en relación con el tema de esta investigación, a saber: la relatividad de las interpretaciones en el contexto de conversaciones entre existentes, atravesadas por hilos de relaciones sociales concretas. Reconocer que no somos dioses y que nuestras perspectivas son falibles es todavía reconocer muy poco, casi nada en realidad. La distancia insalvable entre lo finito y lo infinito no añade nada decisivo al tema de la comunicación humana. Desde luego, veremos más adelante que el concepto de finitud posee una riqueza que trasciende con mucho su posible interpretación teológica; sin embargo, también habremos de retomar la observación aquí sugerida.

En todo caso, hasta este punto de nuestra investigación difícilmente podemos vincular la cuestión del relativismo con el lema gadameriano que reza que “el otro puede tener razón”. Un primer sentido de lo relativo puede verse en la oposición conceptual con lo absoluto, mientras que un segundo lleva la impronta

del historicismo del siglo XIX –reflejada en las acusaciones a la propia hermenéutica filosófica en términos de lo “meramente” relativo ya sea en clave histórica o lingüística-. Desde esta segunda acepción pueden sin duda abordarse cuestiones éticas cruciales.²⁵ No obstante, una tercera acepción de lo relativo en Gadamer tiene que ver no tanto con la especulación teórica –que pareciera constituir según hemos visto una pura figura de reflexión-, cuanto con la opinión diferente que relativiza la propia pretensión de verdad. Es este tercer sentido el realmente relevante desde el punto de vista de nuestra investigación, mas habremos primero de tratar otras cuestiones concomitantes para poder plantearlo adecuadamente.

La concepción gadameriana de la verdad o el lenguaje de las cosas

Es posible asociar cierta vertiente del posmodernismo con un tipo de relativismo en que, debido a la renuncia a la noción de verdad, el sujeto pareciera no tener ya nada que decir. Según hemos visto, desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica en la especulación relativista pueden escucharse resonancias de una concepción absoluta de la verdad, frente a la cual nuestro conocimiento se revelaría en efecto como irremediabilmente relativo e impotente.

Retomando el tema de la retórica abordado con anterioridad, cabe decir que hay

²⁵ Si pensamos por ejemplo en la filosofía alemana de la posguerra, salta a la vista que un relativismo histórico extremo correría el riesgo de perder la capacidad crítica frente a lo presente, representado en este caso por la dictadura nacionalsocialista recién superada. En efecto, ¿desde qué base criticar una determinada configuración socio-política cuando se parte del supuesto de la imposibilidad de trascender la propia situación histórica? Ante esta problemática el historicismo habría esgrimido criterios ahistóricos, de los cuales podría decirse sin embargo que no dejan de estar históricamente condicionados, poniendo así al descubierto su inexorable perspectividad.

en esa tradición una concepción de la verdad que, lejos de considerarla absoluta, la enlaza con lo probable mostrado mediante argumentos, es decir, con lo verosímil que aduce las razones más sólidas o creíbles en favor de una determinada posición. En el marco de la tradición retórica, no puede colegirse que la verdad sea ilusoria por el hecho de no estar asegurada metodológicamente o decidida en todas las posibles direcciones –como sólo las matemáticas pueden estarlo de acuerdo con la visión griega de la ciencia-, motivo por el cual ofrece una base para repensar el tema de la verdad con independencia del planteamiento metodológico moderno.

En cualquier caso, si bien la reflexión acerca de la retórica es de suyo relevante, la concepción gadameriana de la verdad se deja comprender con mayor profundidad a la luz de la consigna fenomenológica de ir “a las cosas mismas”, que habiendo sido enarbolada en principio por Husserl siguió resonando en las filosofías de Heidegger y Gadamer. La primera pregunta que podría formularse a este respecto es: ¿cómo conciliar el adagio gadameriano que afirma que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” con la consigna husserliana de ir “a las cosas mismas”? Dicho de otro modo, si para la hermenéutica filosófica el conocimiento humano se remite al lenguaje como a aquello que posibilita toda experiencia del mundo, ¿hay alguna vía de acceso a “las cosas mismas” que no esté lingüísticamente mediada? Ahora bien, la cuestión también podría plantearse como sigue: siendo la hermenéutica una disciplina que históricamente ha distinguido interpretaciones correctas de incorrectas, pareciera necesario un criterio externo al propio lenguaje para determinar el sentido de los textos mismos, con objeto de alcanzar una interpretación que atienda a las cosas tal como se

presentan y suprime las opiniones arbitrarias. Es aquí donde se recorta la especificidad de la hermenéutica de Gadamer, pues para el pensador alemán los criterios para distinguir entre la interpretación correcta y la incorrecta (léase: entre lo verdadero y lo falso) están dentro del propio lenguaje, que no es sin embargo el del intérprete sino el de las cosas mismas. Veamos en qué sentido.

En la interpretación no todo es posible, toda vez que el texto opone resistencia a las opiniones previas de quien a él se aproxima. El buen intérprete se esfuerza por evitar que sus expectativas opaquen la “opinión” del otro (el texto). En consecuencia, la rectitud de la interpretación consistiría en hacer hablar al texto mismo. En este contexto la significación del círculo hermenéutico se vuelve explícita, ya que el proceso de la comprensión consiste en la continua revisión de las propias anticipaciones “a cada vuelta del círculo”, por así decir, de tal manera que las preconcepciones sean sustituidas por otras más adecuadas. Como habíamos tenido ocasión de señalar anteriormente, es el hacer consciente la propia preestructura lo que permite controlarla y escuchar la alteridad que la voz del texto representa. Esta toma de conciencia reviste una dimensión crítica y autocrítica por cuanto impone la tarea constante de revisar los proyectos de comprensión que elaboramos y que podrían estar lastrados por ideas erróneas. Gadamer habla de: “*Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse “en las cosas” (...)*” (*Verdad y método*, p. 333). Así pues, la verdad sería un asunto de adecuación.²⁶

²⁶ El prefijo “ad” de la palabra latina “*adaequatio*” implica el movimiento asintótico o aproximativo hacia aquello que nunca se resuelve del todo, por lo cual el aseguramiento completo del objeto de la comprensión es para Gadamer un delirio epistemológico. No hay en esta concepción reglas de la interpretación, sino la

En las interpretaciones erróneas, en lugar de hablar “la cosa” sería la opinión arbitraria del intérprete lo que prevalecería. Lo importante a resaltar aquí es que “la cosa misma”²⁷ no es un *factum brutum* “ahí afuera”, no es algo constatable y medible al modo de un dato científico-natural, sino una entidad con carácter lingüístico que, para decirlo en los términos heideggerianos que Gadamer emplea, posee el modo de ser del ser-ahí, o sea, del ser humano y su lenguaje, con lo cual se revela ella misma como cambiante, contingente, inacabada. Ir a las cosas mismas significa en este contexto sumergirse en el acontecer lingüístico de la tradición viva, en el cual debe insertarse la comprensión para encontrar su validez.

El lenguaje que habla desde la tradición no es propiamente el del intérprete, ni siquiera únicamente el de su horizonte cultural, sino que es el “lenguaje de las cosas” (*Die Sprache der Dinge*, expresión alemana que se sirve del genitivo subjetivo para subrayar la pertenencia del lenguaje a las cosas). Grondin ilustra esto echando mano de la investigación contemporánea sobre el genoma humano; se trataría de una simple explicación científica engendrada por el entendimiento que probablemente habrá sido superada dentro de cien años, pero la ciencia se orienta a descubrir y articular un lenguaje que es ya el de las cosas mismas, un lenguaje que no es mera invención caprichosa y que nos permite evaluar intersubjetivamente nuestras construcciones teóricas, aceptándolas o invalidándolas. En una ejemplificación menos afortunada²⁸, Grondin habla también

seriedad de un esfuerzo interpretativo interminable que no pretende decir la última palabra acerca de su objeto.

²⁷ A esta misma lógica obedece la elaboración heideggeriana de la palabra alemana *Sache* como “asunto debatido” en vez de como “cosa”.

²⁸ Basta pensar en “filosofías de la diferencia” como las de Deleuze o Derrida. Restringiéndonos a esta última, cabe observar que uno de sus principales objetivos (apoyándose por lo demás en el concepto

de la noción de “animal racional” aplicada a un ser que no sólo puede ser racional, pues asimismo es susceptible de aburrirse o de volverse loco:

(...) es también esta esencia del hombre la que me puede hacer decir que la noción de un ser racional no es quizás la más feliz o bien no es quizás completamente adecuada a la esencia del hombre. Habrá también otros aspectos en su esencia: Es un ser que puede reír, hacer la guerra a su prójimo, poner fin a sus días, etc. Pero, ¿qué es lo que nos permite decir que la esencia de una cosa es tal o cual? Gadamer responde: las cosas mismas y su lenguaje, ya que éstas se nos presentan en lenguaje, en ese vínculo que nos une de manera inmemorial, a nosotros y al mundo.²⁹

Tanto aquí como en otros lugares (cf. su contribución en *El legado de Gadamer*), Grondin defiende la tesis de que el lema gadameriano “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” no sólo no implica un relativismo ya sea histórico o lingüístico, sino que posee incluso un alcance metafísico. Como pondremos en claro más adelante, algunas cuestiones medulares de la hermenéutica filosófica pueden entenderse en términos de aquello que se acentúa o subraya. En este sentido, ante la aparente necesidad de decantarse por la historicidad o por el ser, Grondin sostiene que es la época histórica la que debe reconducirse al lenguaje del ser, y no a la inversa. Es en este mismo tenor que el discípulo canadiense de Gadamer concluye que la filosofía de su maestro ofrece una versión hermenéutica del clásico criterio de verdad como *adaequatio rei et intellectus* (adecuación del intelecto a la cosa).

Según sugerimos más arriba, ligar los inevitables prejuicios a la historicidad de la comprensión aleja de la hermenéutica el fantasma del relativismo. Con

heideggeriano de “diferencia ontológica”) estriba en reivindicar aquellas instancias que la metafísica, en función de las oposiciones binarias que establece, ha marginado en calidad de secundarias frente a lo “esencial” –como sucede con el llorar del ojo, que no recibe la misma atención que su cualidad de ver, por poner sólo un ejemplo entre tantos-. En este aspecto, la filosofía de Gadamer pareciera confirmar los reproches de conservadurismo que con frecuencia se le han dirigido, en tanto da prioridad a las interpretaciones hegemónicas que la tradición ha ido consolidando.

²⁹ “La fusión de horizontes, ¿la versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?”, en *Gadamer y las humanidades I*, p.40.

mayor razón sucede algo análogo al subordinar nuestras preconcepciones al lenguaje de las cosas.³⁰ De igual modo hemos indicado la dimensión crítica que esto conlleva, en la medida en que se impone la revisión de los prejuicios en pos de proyectos del entender más adecuados a las cosas mismas –a esta continua revisión la llama Gadamer “vigilancia”-. Ha quedado claro que el contenido de la tradición, expresado lingüísticamente, es el baremo de adecuación. Ahora bien, ¿cómo distinguir entre prejuicios legítimos e ilegítimos, sobre todo si consideramos que para Gadamer la conciencia no es transparente para sí misma? Asimismo, ¿cómo elegir entre dos o más perspectivas, opuestas entre sí y pertenecientes a la misma tradición?

Los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; éste no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos. Realmente, esta distinción sólo puede tener lugar en la comprensión misma, y por eso es cosa de la hermenéutica preguntarse cómo se realiza.³¹

¿Cómo se realiza, pues, esta distinción? Mariflor Aguilar (véase “*Confrontación, crítica y hermenéutica*”, p.152) distingue tres mecanismos de validación de la comprensión hermenéutica. Uno de ellos estriba en el correcto funcionamiento del círculo hermenéutico mencionado anteriormente, en el sentido de la convalidación que las opiniones previas van obteniendo a lo largo de su contrastación con las cosas. Pero este criterio no hace más que relanzar la pregunta por la posibilidad de distinguir prejuicios legítimos de ilegítimos. Otro mecanismo de validación es la apertura dialógica, que nos sustrae del absolutismo

³⁰ Luis Enrique de Santiago Guervós llega a afirmar que es el giro lingüístico como tal lo que permite a Gadamer evitar el relativismo tradicional (cf. “Los fantasmas del relativismo en la hermenéutica de Gadamer”, en *Gadamer y las humanidades I*).

³¹ *Verdad y método*, p.365.

metafísico al someter cada perspectiva al juicio de los otros para establecer interpretaciones mejores, bien que no de manera fija sino siempre provisional. Sin embargo, el diálogo como tal enfrenta perspectivas cuya pretensión de verdad no necesariamente queda dirimida, y es quizá en tal indefinición que revela su mayor riqueza. Finalmente, un tercer mecanismo tendría que ver con la distancia en el tiempo, es decir, con la durabilidad de ciertas perspectivas que han resistido el paso del tiempo hasta conformar la tradición que nos sostiene. Una mirada retrospectiva a menudo permite ver aquellas interpretaciones que se han mostrado más fecundas a lo largo de la historia. El punto débil de la distancia en el tiempo es que no nos proporciona orientación en lo relativo a cuestiones contemporáneas. Por otra parte, como hace notar Grondin: “(...) *un heideggeriano como Gadamer sólo puede saber que muy a menudo la historia queda velada, de manera que más que frecuentemente se imponen principios de interpretación que cierran el paso a las cosas o a las fuentes. A veces es precisamente el salto al trasfondo de las interpretaciones históricas fuertes lo que da resultados hermenéuticos fructíferos.*” (*Introducción a la hermenéutica filosófica*, p.164).

Si bien la cuestión de la verdad no queda así zanjada –y no debe quedarlo, si se quiere evitar la claridad metodológica de las ciencias naturales contra cuya pretensión totalitaria está dirigida la filosofía de Gadamer -, cabe hacer una última observación. Siguiendo a María Antonia González Valerio (cf. *El arte develado*, p. 145), podemos decir que cuando Heidegger y Gadamer hablan de verdad lo hacen en términos ontológicos, lo cual significa: “(...) *que toda verdad-adequación se da en una apertura histórica determinada que fija las reglas a partir de las cuales algo puede considerarse como verdadero. Ese algo a considerarse como verdadero o*

falso en términos epistémicos o lógicos ha sido previamente desocultado, es decir, es ya verdadero ontológicamente, y sólo entonces pueden aplicársele las categorías de verdadero o falso proposicionalmente.” A esto añadimos que, según pone de relieve Vattimo (véase “Comprender el mundo-transformar el mundo” en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje, Homenaje a H.-G. Gadamer*), la adecuación de un proyecto del entender en Heidegger no surge del empalme entre la precomprensión y las cosas en sí, sino del grado de autenticidad (léase aquí: del grado de individualidad con respecto al público estado de interpretado del Uno) del proyecto mismo. En Heidegger, la posibilidad de la existencia auténtica está ligada al “precurar resuelto de la propia muerte”, que de acuerdo con Vattimo equivale al “insertarse en el acontecer de la tradición viva” de Gadamer, en la medida en que ambas concepciones se refieren en última instancia a la asunción explícita de la propia historicidad. En este marco, todo comprender que se remonte al horizonte de sentido de la tradición (ontológicamente desocultado) sería un comprender “objetivo” y válido. Con lo cual podríamos concluir provisionalmente que en Gadamer la verdad es cuestión tanto de horizonte como de vigilancia –esto último en el sentido crítico y autocrítico de continua revisión de los propios prejuicios-.

Para Gadamer, el conocimiento humano entraña una ineluctable condicionalidad, pues toda comprensión acontece al interior de una determinada apertura histórica y lingüística. A esta idea correspondería lo que se ha dado en llamar el “aspecto universal” de la hermenéutica (en consonancia con el título de la última sección de *Verdad y método*). La reflexión sobre la interpretación conduciría al pensamiento contemporáneo al terreno universalista característico de la

filosofía. Pero ¿a qué tipo de universalidad apunta la hermenéutica filosófica? Y sobre todo, ¿qué consecuencias encierran los asuntos de la verdad, el relativismo y la universalidad en relación con nuestro tema -la comunicación entre existentes-? Para comenzar a dilucidarlo acudiremos en la siguiente sección al tema del arte, crucial en la filosofía de Gadamer.

4. Una ontología hermenéutica

La fusión horízontica

Pese a la importancia teórica que suele adjudicarse al concepto de “horizonte” y a la correspondiente “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*), no se trata de un término al que Gadamer se refiera explícitamente con frecuencia. En una de las ocasiones en que lo hace define el horizonte como: “*el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes.*” (*Verdad y método*, p.372). En este sentido, un horizonte posibilita al propio tiempo que limita la visión de un observador colocado en el centro, estrechando o bien ampliando su capacidad de comprensión. Si bien en su empleo filosófico el término puede resultar equivalente a un punto de vista

personal o grupal –en ambos casos subjetivo-, en el uso común de la lengua conlleva un cierto carácter de exterioridad. Con arreglo a tal exterioridad, el horizonte no sería el punto de vista mismo, sino aquello que circunda a la subjetividad. Es así como lo entiende Gadamer cuando afirma que la *Bildung* (formación o educación) nos permite ganar un horizonte. Se puede decir de alguien que “tiene poca cultura y unos horizontes limitados”, pero la amplitud de visión o incremento de comprensión que el horizonte experimenta acontece, al menos en este caso, en virtud de una fuerza externa, a saber: la formación.

El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos.³²

Es decir que la formación implicaría un ir más allá de nuestro punto de vista subjetivo, en dirección hacia cierta generalidad que nos permitiría abrirnos a perspectivas más universales. En ello se observa una tendencia de Gadamer a subrayar lo universal frente a lo contextual, lo general en favor de lo particular. En la formación se puede comenzar a distinguir el perfil de aquello que el filósofo alemán entiende por “fusión de horizontes”, en la medida en que el horizonte de quien comprende se fusiona con el de la tradición histórica que enmarca el proceso formativo. Siempre que comprendemos (un texto, otras culturas, a otra persona, a nosotros mismos) lo hacemos a partir de un determinado horizonte –aunque regularmente no seamos conscientes de ello-, que no es sin embargo fijo sino móvil “porque nuestros prejuicios se ponen a prueba constantemente” (cf. *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, p.42). La interpretación de textos,

³² *Ibid.*, p.375.

concretamente, exige un desplazamiento que no es aquél que tuvimos ocasión de señalar en relación con Schleiermacher, quien proponía aproximarse empáticamente a la particular subjetividad psicológica del autor; para Gadamer, se trata más bien de desplazarse hacia la perspectiva general desde la cual el autor ganó sus opiniones, esto es, al mundo en el cual se forjó su punto de vista.

Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro.³³

Nunca se puede estar totalmente a salvo de una “mala fusión de horizontes”, a consecuencia de la cual el intérprete no entiende lo que el texto o el otro le dice, sino lo que él quiere entender. La hermenéutica clásica, en este sentido, sería precisamente un conjunto de estrategias interpretativas encaminadas a evitar esa posible in-comprensión. Quien quiere comprender un texto debe poder participar de los pre-juicios que lo hicieron posible, comulgando hasta cierto punto con los valores y cultura que forjaron las opiniones del autor. Como destaca Mariflor Aguilar (véase *Confrontación, crítica y hermenéutica*, p.138), se trata en alguna medida de una cuestión de equidad, ya que si nosotros proyectamos (aun sin ser conscientes de ello) nuestra situación hermenéutica sobre el texto, éste tiene derecho a hacerlo sobre nosotros mismos. También constituye una cuestión de humildad, en el sentido de que el intérprete debe aceptar la pretensión de verdad e incluso el “poder normativo” del texto, lo cual implica estar dispuesto a aprender de él. Y, de acuerdo con Gadamer, todas las pretensiones de validez son “dignas de diálogo”.

³³ *Loc. cit.*

Ahora bien, con base en la noción gadameriana de “aplicación” -que supone relacionar el texto con la situación hermenéutica propia- la fusión de horizontes da lugar a una transformación del intérprete, por lo cual la comprensión lograda acarrea riesgos identitarios. En todo caso, si seguimos el razonamiento esbozado más arriba, la fuente de dicha transformación no sería tanto la particularidad del texto, sino la generalidad del horizonte histórico en el que se inserta. La apertura y capacidad de auto-trascendencia del intérprete tienen que ver ante todo con lo que Habermas dio en llamar la “porosidad” del lenguaje, es decir, la cualidad del lenguaje que hablamos de expandirse, acogiendo en sí nuevas facetas de las cosas. Las cosas mismas, que pueden resistir a nuestra comprensión previa, exigen una mejor comprensión que nos va conduciendo a través del diálogo hacia nuevas perspectivas. El acento recae, de nuevo, no tanto en la particularidad del autor de un texto cuanto en el “lenguaje de las cosas” y su potencial universalidad, a manera de una búsqueda de la verdad que las palabras encierran. Grondin concluye a este respecto:

Incluso si Gadamer no lo dice expresamente, me parece que la fusión de horizontes puede ser entendida como la expresión gadameriana de aquello que la tradición llama la *adaequatio rei et intellectus*, siendo ésta la definición clásica de la verdad. (...) La única diferencia es que Gadamer habla menos de una adecuación que de fusión. Pero la diferencia es en realidad tenue. Para Gadamer no se trata de medir la correspondencia de la comprensión con un ser (...) sino de pensar una verdad todavía más antigua que la de la adecuación entre el entendimiento y la cosa (a la que, por otra parte, Gadamer no renuncia jamás en su obra). Esta verdad más originaria, y que hace posible la adecuación del pensamiento y de la cosa, es la del lenguaje mismo (...) en su capacidad de descubrimiento de las cosas mismas.³⁴

De acuerdo con esta interpretación podríamos decir que, de modo análogo a la *Bildung*, el riesgo que corre el intérprete es el de ver su identidad

³⁴ Gadamer y las humanidades I, pg. 42.

transformada por un texto que, apoyado en el horizonte de una tradición histórica, lo eleva a la “generalidad superior” de “patrones más correctos” (según expresiones citadas más arriba). Al menos vista desde este ángulo, más que un “riesgo” pareciera la fusión de horizontes una suerte de “don”. Esto puede confirmarse en la concepción gadameriana de la obra de arte, que ocupa el lugar que hasta aquí hemos asignado al texto. En efecto, la obra une los horizontes de artista y espectador como el texto une los de autor e intérprete. Dichos horizontes se fusionan en el momento de la re-presentación, actualización y comprensión de la obra. Como el texto, la obra de arte es entendida por Gadamer a la luz de un modelo dialógico, esto es, como un “tú” con el que se interactúa. En parte debido a esto, el arte mismo posee un hondo significado en el conjunto de su filosofía, según veremos a continuación.

Razón y arte

Una vía privilegiada para entender la función del arte en la filosofía del siglo XX es la llamada “crisis de la razón”. A partir del escepticismo de David Hume, del proyecto crítico kantiano y del enfoque histórico de Hegel, pero sobre todo tras la labor socavadora de Nietzsche, la filosofía se vio obligada a explorar nuevas alternativas de auto-fundación apoyadas no ya en la maltrecha razón sino en la historia (Dilthey), la vida (Ortega, Bergson), la existencia (la fenomenología después de Husserl), el lenguaje y el arte. Más allá de la otrora orgullosa razón iluminista y de la categoría de “sujeto” devenida frágil luego de haber sido pilar del

planteamiento epistemológico moderno, se volvió necesario encontrar manifestaciones de la experiencia humana que relanzaran el pensamiento filosófico en nuevas direcciones. Para muchas corrientes teóricas, esa nueva plataforma fue el fenómeno del arte. Por poner sólo un ejemplo, la Escuela de Frankfurt (representada por Adorno, Horkheimer, Marcuse y también en parte por Walter Benjamin) vio en el arte la posibilidad de ir más allá de la razón instrumental característica de la Ilustración. Análogamente, las diferentes orientaciones teóricas que parten del pensamiento de Heidegger retoman, de una forma u otra, el tema de lo artístico en contraposición con la categoría moderna de “sujeto”. La obra de arte no es un objeto conocido para un sujeto cognoscente. Es por ello que puede hablarse -en contraste con la glorificación romántica del genio- de la “muerte del autor”, paralela a una muerte del sujeto moderno en cuanto fundamento del conocimiento humano del mundo. La idea cardinal es que el arte nos permitiría experimentar el ser y a nosotros mismos de un modo distinto, trascendiendo la idílica certeza cartesiana que, garantizada por la existencia de un Dios incapaz de engañarnos, prometía el acceso a una realidad absoluta, intemporal, claramente presente.

En lo que sigue nos ceñiremos predominantemente a las interpretaciones de María Antonia González Valerio y José Francisco Zúñiga por lo que hace al tema del arte en el pensamiento de Heidegger y Gadamer. En palabras de González Valerio:

La filosofía revolucionada tras la crisis de la razón, pretende buscar el pensar y el pensamiento ya no en la nitidez del concepto, ni en el método, ni en la ciencia como modelo. Si la filosofía se quiere múltiple y plural, se quiere cercana a la existencia y a la vida, cercana al mundo en su historicidad, entonces ha de buscar el pensamiento en el arte.

Para ello ha de reconocer que en el arte hay conocimiento y hay verdad y hay pensamiento.³⁵

El pensamiento que se quiere histórico, temporal, finito y contingente se aproxima al arte, que no ofrece las estructuras estables y definitivas perseguidas por la ciencia. Para Heidegger la obra de arte muestra a la vez que oculta, reservando siempre sentidos por descubrir. Como el claro en el bosque, toda revelación de sentido es en esencia des-ocultamiento que procede de un ocultamiento que se abre en la misma medida en que se retrae. Si el “juego” de la ciencia es la diafanidad, el del arte es el claroscuro. En contextos pragmáticos la comprensión concluye con una construcción de sentido exitosa, mas la comprensión del arte opera de modo distinto: lo que se muestra no es la presencia plena del sentido sino su profundidad y, más aún, su carácter insondable. El ser es en la obra de arte devenir antes que presencia. Para Heidegger el modelo de la obra es la poesía, pero en su sentido etimológico originario, a saber: *poiesis*, creación, apertura de mundos de sentido en los que se revela el ser de las cosas. El lenguaje es poesía en cuanto es creador, pues trae las cosas al ser a través de la palabra.

Es así como el arte permite concebir el ser como algo fundamentalmente temporal, cambiante, histórico. Con ello, Heidegger logra romper con la línea principal de la tradición filosófica continental y su noción epistemológica de la verdad como adecuación. Ahora bien, ¿no contrasta esto con la concepción universalista de una verdad ligada al lenguaje de las cosas que, según vimos en la sección precedente, constituye para Grondin la versión gadameriana de la clásica

³⁵ *El arte develado*, p.159.

adaequatio rei et intellectus de la filosofía tradicional? La respuesta corta a esta pregunta sería que la universalidad en Gadamer es precisamente la de lo temporal, cambiante e histórico, en tanto que la adecuación no atañe a una “cosa objetiva allí afuera” -por decirlo de algún manera- sino al “asunto debatido” (del alemán *Sache*) y, por ende, intra-lingüístico. Independientemente de esta respuesta corta, se trata de una pregunta compleja cuya trama habremos de ir dilucidando poco a poco. Por el momento, podemos adelantar que el encuentro entre espectador y obra de arte se traduce en experiencias históricas siempre nuevas, pero que al propio tiempo trascienden su determinación histórica por cuanto nos conducen a comprender la esencia de algo.

Vale la pena también llamar la atención sobre el hecho de que la universalidad hermenéutica que Gadamer defiende abarca el entero espectro del comprender y, en consecuencia, incluye en sí a la ciencia y sus métodos en cuanto modalidades de un comprender más originario. De ahí que el arte pueda presentarse como portador de verdad con idéntico derecho que la ciencia moderna. Al igual que Heidegger, Gadamer apunta hacia una idea de verdad que posibilite una experiencia distinta del ser. A diferencia de Heidegger, cuya teoría estética vive de intuiciones religiosas (véase al respecto la contribución de Habermas en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje, Homenaje a H.-G. Gadamer*), se atiene a un modelo de arte profano entendido como modo de autocomprensión del hombre, toda vez que el arte nos abre a un entendimiento más profundo de nuestra relación existencial con el mundo, con los otros³⁶ y con

³⁶ Comienza así a vislumbrarse la conexión del arte con la comunicación entre existentes por la que preguntábamos al final de la anterior sección.

nuestro propio ser. Es así que en *Verdad y método*, para mejor elaborar el tema del tipo de conocimiento que ofrecen las ciencias del espíritu, Gadamer parte de la pregunta por la verdad de la obra de arte, en donde la obra es pensada mediante conceptos hermenéuticos tales como interpretación, comprensión o fusión de horizontes. Desde el terreno del arte definirá su concepción de la verdad y también la del ser, concretando el giro de la teoría del conocimiento hacia la ontología. Se trata, en resumidas cuentas, de una ontología anclada en la "lingüística", que remite en último término a todas las formas de comunidad humana.

De lo estético a lo ontológico

Siguiendo la definición amplia empleada por José Francisco Zúñiga, en el campo de la estética la filosofía de Gadamer puede catalogarse como romántica, en el sentido de que enarbola la tesis de que la verdad está en el arte.

A partir de la *Crítica del juicio* de Kant, el juicio estético pudo ser asociado con el libre juego subjetivo de las facultades cognoscitivas, en contraste con la objetividad del juicio lógico. Con ello, el arte ganó autonomía pero perdió su relación con la esfera del conocimiento, cuya exclusividad reclamaron las ciencias naturales. Es por esta razón que Gadamer plantea su estética sobre la base de la discusión con Kant. Al hilo de una entrevista afirma: "(...) *si se habla de experiencia estética se supone normalmente que lo que importa no son los contenidos, sino más bien la forma; es decir, únicamente la calidad de la*

configuración de la obra de arte.” (*En conversación con Hans-Georg Gadamer*, p.79). No obstante, en el encuentro con obras de arte tienen lugar procesos de comprensión. Este aspecto es recuperado por Hegel en su concepción del arte como “manifestación sensible de la idea”, en donde la obra se presenta como una objetivación histórica del espíritu de un pueblo o de una época (*Zeitgeist*): provista, pues, de sentido cognitivo. Pero en el idealismo hegeliano el concepto filosófico constituye la modalidad más elevada y adecuada de verdad. Gracias a la filosofía, la intuición artística aún confusa puede alcanzar un significado estable, de tal forma que nos sería dado apropiarnos la totalidad de su sentido. A esto Gadamer objeta:

Si así fuera, entonces la obra de arte sería un mero portador de sentido, algo parecido a una carta o una crónica del periódico que dejamos de lado una vez que hemos comprendido la noticia, una vez que hemos alcanzado el final del sentido. Está claro que nuestra comprensión del arte no es de este tipo.³⁷

En el fondo, Hegel busca fijar conceptualmente los contenidos semánticos de una “historia universal del arte” concordante con su propio sistema filosófico, pasando por alto toda resistencia del objeto estético. Por ello, Gadamer se inclina en este punto por la teoría estética de Heidegger, quien proclama la imposibilidad de agotar la obra de arte a través del concepto o la explicación. Dado que siempre queda un espacio de indeterminación, resulta imposible aprehender completamente la obra, que es siempre más de lo que dice en cada nueva apropiación histórica y finita. La obra, pues, dice algo a alguien, plantea preguntas

³⁷ *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, p.82.

o responde a ellas³⁸, con lo cual queda propuesta la tarea hermenéutica de repensar lo dicho una y otra vez. Arte e interpretación confluyen.

En Heidegger, la resistencia de la obra de arte ante la altiva pretensión del concepto es entendida en términos de la lucha entre mundo y tierra³⁹, esto es, entre la manifestación y reserva de un sentido cuya esencia estriba en ser profundo e insondable. Con base en esta fórmula, el mundo que la obra de arte abre y manifiesta no sería fijo, pues la reserva que la tierra constituye le permitiría ser siempre distinto. En cada nueva re-presentación histórica, el arte des-oculta sentidos al tiempo que mantiene otros ocultos. Pero esta posibilidad de ser siempre de otro modo no es sólo la de la obra, sino la del ser mismo –lo estético remitiría pues a lo ontológico-. Lo que esto significa es que, en contraste con lo que plantea Hegel, no podría haber un momento de la historia en que el ser se manifestara a la humanidad como presencia plena, como des-ocultamiento absoluto. Al pensarse científica, la filosofía se pretende precisa, unívoca y demostrable; al quererse artística, se aproxima en cambio a la esencia profunda, insondable e inabarcable de la experiencia originaria de la verdad, enraizada en el juego de ocultamiento y des-ocultamiento.

(...) entonces se expresa metafórica, simbólica, sugestivamente... abre posibilidades en vez de cerrar y acotar y definir y limitar, entonces la filosofía se acerca en su expresión al arte (...)⁴⁰

Gadamer parte de este esquema heideggeriano y le imprime su propio sello. Para la hermenéutica filosófica, la obra de arte es menos un objeto que un

³⁸ También en este punto, Gadamer acudirá a la analogía con el diálogo, en este caso entre el espectador y la obra de arte, la cual nos interpela al modo de un “tú”.

³⁹ Esta lucha es equivalente al juego de ocultamiento y desocultamiento que en el pensamiento heideggeriano remite al vocablo griego *aletheia*: el acontecer de la verdad.

⁴⁰ *El arte develado*, p.159.

acontecimiento que nos golpea, arrastrándonos hacia un mundo en que nuestro sentimiento de vida se intensifica.⁴¹ Como lo expresa el propio Gadamer, se trata de una sacudida “*que derriba todo lo anterior y acostumbrado, (una sacudida con la que) se abre un mundo que nunca había estado ahí de esta manera*” (cf. “La verdad del arte” en *Los caminos de Heidegger*, p.103). La obra nos involucra al grado de no poder dejar de reconocernos en ella, como el drama teatral que, según palabras de Rilke que Gadamer gusta de citar, no sólo nos dice: “este eres tú” sino asimismo “debes cambiar tu vida”. Para Gadamer el arte detenta un estatus ontológico superior al de la “realidad”, toda vez que nos permite rebasar nuestra particularidad y descubrir una verdad esencial que antes de nuestro encuentro con la obra sólo podíamos presentir vagamente. Así sucede con el cuadro *2 de mayo* de Goya (que revela la esencia de la ocupación napoleónica en España), con la tercera sinfonía de Beethoven (que nos hace comprender el entusiasmo suscitado por Napoleón) o con los zapatos de campesino de Van Gogh que Heidegger había analizado en su texto *El origen de la obra de arte*. No es la ciencia ni una descripción técnica o utilitaria, sino la obra de arte aquello que revela la verdad sobre el ente: todo el mundo de la vida campesina está en esos zapatos.

Los sonidos de los que se compone una obra maestra musical, son más sonido que cualquier ruido o sonido fuera de ella; los colores de los cuadros son cromatismos más auténticos que el mayor colorido que adorna la naturaleza (...)⁴²

Así, cuando la experiencia artística nos atrapa en su juego, estremeciéndonos y transformándonos, nos lleva a descubrir la esencia

⁴¹ El filósofo alemán habla con frecuencia de un “incremento de ser”, expresión cuyas implicaciones ontológicas se harán evidentes en lo que sigue.

⁴² “La verdad de la obra de arte” en *Los caminos de Heidegger*, p.103.

perdurable de las cosas, al tiempo que constituye un encuentro con nosotros mismos. Grondin la llama “experiencia fusional” en la medida en que nos arranca de nuestros horizontes acostumbrados, llegando a decir que hay algo de *unio mystica* en ella (véase su contribución en *Gadamer y las humanidades I*). El concepto de “juego” empleado algunas líneas más arriba ocupa un lugar central en la teoría estética de Gadamer. Trátase de un concepto más bien atípico en filosofía, aunque ya Huizinga y Fink lo habían trabajado. La hermenéutica filosófica, no obstante, lo contrapone a la categoría fundamental de la Modernidad, a saber, la de *sujeto*. Ahora bien, ¿cómo es que una actividad humana tan aparentemente secundaria como el juego puede erigirse en eje de una entera crítica a la Modernidad? La respuesta puede comenzar a rastrearse en la idea de “re-presentación”. Como observa José Francisco Zúñiga (cf. *El diálogo como juego*, p.203), el juego no es un comportamiento subjetivo, sino algo que “acontece” al sujeto. María Antonia González Valerio elabora esta idea gadameriana aduciendo que el sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego accede a su re-presentación. Esto rompe el esquema epistemológico de la Modernidad, pues el jugador está ya siempre dentro del juego y no lo determina, antes bien se deja llevar por él. Lo que esto significa es que en el juego no hay una relación entre un sujeto y un objeto que pretendiera conocer.

(...) debido a que el jugador está dentro del juego, no le es posible comportarse con respecto a la alteridad que ahí se presenta como frente a un objeto; ni el juguete ni el otro jugador son experimentados como objeto sino que emergen en su alteridad y como alteridad. (...) “todo jugar es un ser jugado”, es decir, que no es el sujeto el que juega, sino que es jugado en el juego (...) ⁴³

⁴³ *El arte develado*, p.35.

Para comprender este “ser jugado”, resulta esclarecedor pensar que Gadamer critica a Eugen Fink por restringir la categoría de “juego” al ser humano. Ya en la expresión “el juego de las olas”, correspondiente al mundo natural, podemos apreciar las características de lo lúdico: un vaivén constante, repetitivo, que no apunta a ninguna finalidad más allá de sí mismo puesto que no obedece a una determinada intención. También el juego humano carece de un objetivo exterior que lo valide en cuanto medio, lo cual libera al jugador de todo esfuerzo orientado a fines. En este sentido, el espacio lúdico es un mundo cerrado a las relaciones medios-fines que determinan la cotidianidad. Dado que se encuentra fuera de la dinámica de satisfacción de necesidades y deseos externos (y hasta la interrumpe), puede decirse que es “desinteresado” y rompe con la “seriedad” de la existencia. Es también libre de dicotomías como las de verdadero-falso o bueno-malo. Pero quizá su rasgo más decisivo es que: *“Cuando se juega, siempre se pueden hacer las cosas “de otro modo”, como evidencia el juego con disfraz, donde se juega a ser “otro” y a ser “de otro modo” a como “se es” cotidianamente.”* (El arte develado, p.39). Jugar supone una expansión de sí y una transformación, pero sobre todo un actuar “como si” lo que ahí está ocurriendo fuese “real”. Ahora bien, en cierto sentido “juego” y “arte” expresan para Gadamer un mismo fenómeno. Al decir de Mauricio Beuchot, el carácter lúdico de la obra de arte:

(...) consiste en que todo podría haber sido de otra manera. En el juego todo es provisorio, todo es conjetural, todo es, de alguna manera, contingente. Esto viene a decir que se pone de relieve lo contingente, frágil y efímero que es el objeto artístico y, sin embargo, también lo que tiene de duradero e imperecedero cuando es obra de arte en verdad.⁴⁴

⁴⁴ Prólogo a *El arte develado*, p.10.

Así pues, el arte se presenta en donde se puede hacer algo de un modo distinto, de tal suerte que simboliza lo que los seres humanos hacemos al existir, esto es, construir permanentemente el mundo y a nosotros mismos. Es por ello que en *La actualidad de lo bello* Gadamer habla de la obra de arte como símbolo de la verdad y del ser en tanto que histórico, con lo cual queda marcado el giro de lo estético a lo ontológico. Que la re-presentación del ser que acontece en la obra de arte sea histórica significa que no puede haber dos interpretaciones musicales o dos puestas en escena iguales, análogamente a como no puede haber dos lecturas idénticas del mismo texto. Gadamer llama “ocasionalidad” al hecho de que la obra de arte es diferente en cada ocasión o re-presentación. También las artes plásticas necesitan ser observadas, comprendidas e interpretadas por un espectador que “las haga hablar” desde un contexto específico. Ni la obra de arte ni el texto, por ende, son “cosas en sí” a las que simplemente se acceda, sino construcciones surgidas de un encuentro concreto, dando lugar a una pluralidad de interpretaciones. Como lo expresa Gadamer: “*Todo encuentro con la tradición es históricamente otro. Se comprende de otro modo cuando se comprende siquiera (...)*” (*En conversación con Hans-Georg Gadamer*, p.42). En palabras de Albrecht Wellmer (cf. su trabajo en *El legado de Gadamer*) el sentido de los textos –y por extensión el de las obras de arte- adquiere su ser en el proceso de la interpretación, por lo cual no debe ser pensado como algo que existe objetivamente fuera de dicha interpretación. Texto y comprensión del texto serían entonces indistinguibles. En realidad, más que el develamiento de algo originario habría que ver en cada comprensión la creación de algo históricamente nuevo.

Dicho de otro modo, dado que somos seres finitos e históricos, nuestra comprensión de la obra o el texto es asimismo finita e histórica.

Esta comprensión no es explicación de una realidad dada –no hay, en última instancia, ninguna realidad dada, sino creada a partir de las conformaciones de sentido- sino fundación del ser, porque el ser no “es”, sino que es “siendo”. El ser sólo es en tanto comprendido, por ello cada comprensión del ser en la obra de arte es un crecimiento, el ser es cada vez más, es otro porque es histórico, porque es tiempo.⁴⁵

Pero postular que el sentido es creación y que no existe objetivamente fuera de su interpretación ¿no conduce a un subjetivismo radical? Para responder a esta pregunta echaremos mano del concepto gadameriano de “identidad hermenéutica”. Lo primero que habría que decir a este respecto es que una obra de arte -o un texto, o el mundo- no puede ser comprendida ni interpretada de cualquier forma. Pensemos en una partitura musical y todo lo que la interpretación musical implica: la pieza impone una serie de exigencias a las que debe responderse con atención e incluso con virtuosismo. Habrá interpretaciones musicales buenas o malas, deficientes o convincentes, de la misma manera que hay lecturas de textos más rigurosas que otras. A final de cuentas, re-presentar un mundo histórico implica posibilitar, desde el propio horizonte, una fusión lograda con el horizonte de la obra -del texto-, con la tradición a la que pertenece.

¿Esto implica pensar una realidad dada, un mundo dado que es transformado a partir de la obra de arte o implica más bien que el mundo, en tanto mundo histórico, comprendido e interpretado, es precisamente mundo, nuestro mundo, a partir de las comprensiones e interpretaciones históricas que hemos dado de él, creándolo así a través de las artes entendidas no como bellas artes sino como *poiesis*?⁴⁶

Rebeca Maldonado (cf. su contribución en *Séptimas jornadas de hermenéutica*) afirma que tanto en la experiencia estética como en la experiencia

⁴⁵ *El arte develado*, p.149.

⁴⁶ *Ibid.*, p.72.

hermenéutica hay un “hacer de la cosa misma”. La obra sólo puede hablar al espectador desde lo que es, aunque de manera distinta en cada caso. Es aquí donde el concepto de “identidad hermenéutica” que introduce Gadamer en *La actualidad de lo bello* muestra su valor explicativo: si bien la obra permanece a través de sus interpretaciones históricas, al mismo tiempo difiere en cada representación o interpretación. La identidad de la obra coexiste con la multiplicidad de interpretaciones que la actualizan de modos diversos, mas no arbitrarios. María Antonia González Valerio (*op. cit.*) concluye: “(...) *la identidad hermenéutica (...) alude al carácter permanente-cambiante de la obra en su diferir histórico. (...) toda re-presentación, por muy cambiante que sea, es re-presentación de la “conformación” y frente a ella tiene que medirse.*”

De esta forma Gadamer, como entre Escila y Caribdis, logra evitar los extremos del subjetivismo y el objetivismo radicales. Como hace notar Greta Rivara (*Séptimas jornadas de hermenéutica*, p.90), la relación hermenéutica implica tanto transmisión como cambio, lo cual hace que la obra gane mundo histórico gracias a las interpretaciones que va incorporando con el paso del tiempo. Cuando interpretamos en el presente lo hacemos por medio de aquello construido a lo largo de la historia de la transmisión. Es así que, aunque la obra sólo sea en su re-presentación (y consiguientemente en su ser siempre de otro modo), no se diluye en un conglomerado de interpretaciones subjetivas, ya que las variaciones se vinculan entre sí en virtud de la obra transmitida que les sirve de base y parámetro. En consonancia con su concepción de la verdad como lenguaje de las cosas, es la obra misma –y no su creador o el espectador- lo que ocupa el lugar central en la estética de Gadamer.

Toda apropiación de la tradición es histórica y distinta de las otras, y esto no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquélla: cada una es realmente la experiencia de un “aspecto” de la cosa misma.⁴⁷

De manera análoga a una traducción que traslada exitosamente el contenido semántico de una lengua a otra, lo que queda tras la fusión de horizontes lograda es un nuevo sentido que emerge de la obra, del texto, del mundo mismos. Gadamer solía decir que una interpretación cumple mejor su función cuando no se tiene la sensación de estar en presencia de una interpretación, sino de la cosa misma. Grondin (cf. *Gadamer y las humanidades I*, p.32) define este momento fusional como un “encuentro trascendente de lo esencial” que se hace acompañar de una transformación en quien lo experimenta. Pero eso esencial que transforma no está vinculado sólo con el ámbito estético sino ante todo con el ontológico; lo que Gadamer se ha propuesto mostrar desde un principio, a través de la crítica a la estética kantiana, la recuperación parcial de Hegel y el recurso a Heidegger, ha sido la capacidad del arte de expresar una verdad profunda que la ciencia –con sus dicotomías mutuamente excluyentes enraizadas en la separación de sujeto y objeto- no acierta a alcanzar. Donde la ciencia disecciona el arte integra, donde la primera demarca el segundo condensa, presentando una mirada al mundo que es fundamentalmente sintética pero al propio tiempo múltiple, plural, diversa. De este modo, Gadamer construye una ontología a partir de categorías hermenéuticas que, a su vez, ha derivado de su análisis de la experiencia estética. El “como si” del juego ha sido trasladado al juego interpretativo del arte, del texto, del mundo y de uno mismo, que son siempre otros en cada comprensión.

⁴⁷ *Verdad y método*, p.565.

El mundo fusionado y emergido y transformado por la obra, la cual se revela como polifónica, concierto que se aleja del unísono para traer-delante todas esas voces, que no son sino perspectivas, sino interpretaciones, sino visiones del mundo. La obra no acierta a decir nada preciso, pero no por carencia del aparato teórico-analítico, sino por sobreabundancia, porque es tanto y tan heterogéneo lo que aparece, lo que nos hace frente (y por desdoblamiento nos hacemos frente a nosotros mismos) que no podemos contenerlo y apresararlo en una sola palabra o en un sistema; y es que es tanto lo que somos y lo que hemos sido y lo que todavía no somos (...) ⁴⁸

El fenómeno de lo clásico

Según hemos visto, la ontología hermenéutica propuesta por Gadamer busca sostenerse a medio camino entre el subjetivismo y el objetivismo. Si la pluralidad de interpretaciones parece apuntar al relativismo, el concepto de “identidad hermenéutica” las acota y contiene. Por lo demás, la categoría de “lo clásico” cumple una función análoga. En su trabajo “Arte y verdad: el límite de la estética de Gadamer” (ver *El legado de Gadamer*, pp.137-150), José Francisco Zúñiga indica que el concepto gadameriano de lo clásico en el arte ataja la objeción de que cualquier estilo, cualquier época o cualquier forma artística podría aspirar a ser la plasmación real de la “experiencia moral fundamental”.

El fenómeno de lo clásico subyace al enigmático hecho de que “*el milagro del arte, la misteriosa perfección inherente a las creaciones más logradas del arte, se mantiene visible en todos los tiempos*” (*Verdad y método*, p.93). En esencia, la idea de Gadamer es que lo clásico funge como referente normativo en toda época y lugar. La obra maestra o el texto -Gadamer hablará de “textos eminentes”- reúnen a artista y espectador, a autor y lector dentro de un marco histórico

⁴⁸ *El arte develado*, p.161.

específico, pero hay expresiones artísticas e interpretaciones que perduran. El tipo de universalidad así alcanzada trasciende subjetivismos, trocando particularidades por generalidades. Valéry decía que sus versos tenían el sentido que se les diera, pero si bien la obra/texto debe ser actualizada por un espectador/lector que la comprende, posee un sentido propio del que nos invita a participar. Como tuvimos ocasión de constatar en lo concerniente al tema de la verdad y el lenguaje de las cosas, también aquí a Gadamer le interesa recalcar lo universal, en este caso por encima de la individualidad o la interioridad características de las post-kantianas teorías estéticas románticas. La noción de *sensus communis* de Vico vuelve a mostrarse relevante, por cuanto ayuda a Gadamer a destacar el significado comunitario del arte en tanto elemento de vinculación social y moral entre las personas. Desde esta perspectiva, el artista se disolvería en su obra, quedando solamente la verdad común y vinculante que dicha obra expresa para la comunidad que la comprende (por más iconoclasta o subversivo que sea lo transmitido).

Lo clásico es actualizado desde condiciones históricas cambiantes y por tanto es definido por Gadamer como una determinación temporal que no designa una cualidad sino una relación hermenéutica. Sin embargo:

Cuando decimos “esto es clásico”, eso quiere decir: “¡esto se volverá a oír siempre, a ver siempre, a poder leer siempre, siempre será correcto!”⁴⁹

Una idea semejante podemos encontrar en *Verdad y método* (p.155), cuando se afirma que aquello que se representa en el juego del arte es lo permanentemente verdadero. Parafraseando a Jürgen Habermas (ver su trabajo

⁴⁹ En conversación con Hans-Georg Gadamer, p.71.

sobre la metafísica después del historicismo en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje, Homenaje a Hans-Georg Gadamer*), podemos decir que, aunque los patrones de juicio estético se modifican con cada nueva generación que sucede a la anterior, lo que se mantiene -garantizando universalidad y generalidad- es lo clásico mismo, que es precisamente aquella fuerza que marca los patrones. Habermas añade que esto se corresponde con el planteamiento de Theodor Adorno de que el arte parece disolver el enigma del “núcleo temporal de la verdad”, en el sentido de que una obra que se acredita a través del tiempo como “clásica” permanece vinculante sin importar que los patrones de juicio cambien.

Así pues, la intemporalidad de lo clásico parece superar las condiciones históricas en que se actualiza en cada caso. En estos términos puede entenderse lo dicho por Gadamer (*Verdad y método*, p.357) con respecto a que lo clásico no sólo se opone a lo cambiante y efímero, sino que es una especie de presente intemporal que entraña simultaneidad con cualquier presente.

Es importante subrayar, como explica Mariflor Aguilar (véase *Confrontación, crítica y hermenéutica* pp.136 y 137) que la categoría de lo clásico reúne las características que Gadamer asigna a todo texto aprehendido mediante una fusión de horizontes. Lo que esto quiere decir es que el filósofo alemán extiende los rasgos de lo clásico a todo objeto de la experiencia hermenéutica. Si resaltamos la función normativa que lo articula con la verdad, resulta entonces que lo clásico expresa la eficacia cognoscitiva del proceso hermenéutico como tal. Tomemos la recuperación del círculo hermenéutico (es decir, el reconocimiento de la preestructura de la comprensión) como un primer paso, cuyo segundo paso

consistiría en asumir explícitamente la situacionalidad que define nuestros inevitables pre-juicios:

Si estos dos pasos se quedaran solos en la propuesta, se corre el riesgo de incurrir en subjetivismo, por lo que se debe dar el paso tercero que consiste en anclar el proceso completo en la historia, con lo cual lo que se introduce en el círculo no son ya nuestras ocurrencias y preocupaciones provisionales ni nuestro entorno inmediato, sino la tradición histórica con las características de lo clásico.⁵⁰

¿Significa esto que sólo una conciencia provista de una sólida formación hermenéutica podría ganar acceso a la verdad asociada a lo clásico? De acuerdo con María Antonia González Valerio, el arte no tiene receptores específicos que sean los únicos capacitados para comprender la obra, ya que de hecho esta última es la re-presentación de un mundo común que nos congrega a todos. Por ende, el arte –y el texto- hablaría a cualquiera dispuesto a escucharlo. Ahora bien, ¿es esto realmente así? Volviendo al texto de Habermas, en él se asevera que “sólo puede convencer una tradición que siga siendo presente gracias a la fuerza y eficacia de las obras clásicas”. Cabe preguntarse, en este contexto, si lo clásico conserva en nuestra sociedad su importancia normativa, vinculante, comunitaria e incluso común. La industria de la cultura, tan agudamente tematizada por Adorno y Horkheimer (y crecientemente apabullante en el siglo XXI) parecería desmentirlo. Pero esta es una cuestión que abordaremos en una sección posterior, encaminada a esbozar un análisis de las sociedades contemporáneas en relación con los temas tratados en este trabajo.

⁵⁰ *Confrontación, crítica y hermenéutica*, p.137.

Más allá de la voluntad de dominio

Retomando una idea elaborada con anterioridad, recordemos que el concepto de “juego” reviste una importancia nodal en la teoría estética de Gadamer. Según quedó dicho, representa un contraconcepto enfrentado a la categoría de sujeto, pilar del planteamiento epistemológico de la Modernidad. El jugador no se comporta como un sujeto frente a un objeto por conocer; más que jugar, el jugador “es jugado” en un movimiento semejante al que mentamos al hablar del “juego de las olas”. Lo lúdico no obedece a las relaciones utilitarias de medios-fines orientadas a satisfacer las necesidades de la vida cotidiana; al menos es este sentido, es desinteresado. Por otra parte, nos lleva a experimentar la realidad de una forma distinta, envolviéndonos en la dinámica contingente, provisional y frágil del “como si”. Sugerimos también más arriba que el arte, puesto que comporta una dimensión lúdica, se presenta -metafóricamente hablando- en cualquier ámbito en que se puede hacer algo de un modo distinto, al permitirnos construir nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos desde otro lugar.

Ya hemos mencionado la manera en que Gadamer fundamenta su estética en oposición con la de Kant. Pero hay un punto en que coinciden. Como recalca José Francisco Zúñiga (véase “Arte y verdad: el límite de la estética de Gadamer” en *El legado de Gadamer*), Kant ve en el arte la posibilidad de un comportamiento más puro e íntimo respecto de los objetos del mundo, un comportamiento desinteresado. Esta idea, que está presente también en Schiller, es asumida explícitamente por Heidegger.

Heidegger se basa en la voluntad de dominio que hay en todo interés (tenemos interés en las cosas cuando queremos poseerlas, usarlas, disponer de ellas y ponerlas a nuestra

disposición) para interpretar la doctrina kantiana del juicio sobre lo bello como un *dejar que las cosas sean*. El juicio sobre lo bello es posible si “lo que nos sale al encuentro llega a nosotros puramente como él mismo, en su propio rango y dignidad.”⁵¹

En medio de la vertiginosidad de la existencia cotidiana y su “avidez de novedades”, las cosas no son para nosotros más que instrumentos en los que no reparamos: los usamos y los pasamos de largo. Recordando el ejemplo de los zapatos de campesino pintados por Van Gogh, cabe decir que sólo gracias a ese cuadro nos demoramos en ellos. El arte es demora, pero también desocultamiento de la verdad de lo ente (*aletheia*). En el marco de una crítica al presente, el arte opone su facultad transfiguradora a la razón instrumental, meramente técnica, que desde el punto de vista de Heidegger entraña el peligro de disolver la diferencia ontológica, esto es, la divergencia entre el ente (lo simplemente presente) y el ser (la apertura a lo posible). Por ello, frente a la tendencia estructurante de la metafísica, así como frente a la racionalidad instrumental de la ciencia y su técnica modernas, Heidegger encuentra en el arte la promesa de un pensar poetizante capaz de preservar la diferencia ontológica, de hacer justicia al carácter profundo e insondable de la realidad.

Gadamer, por su parte, insiste en el demorarse (*verweilen*) que aparta de los ámbitos pragmáticos de la comprensión. Como hemos visto, piensa la obra de arte como una vía hacia una experiencia distinta del ser, una en que nos dejamos llevar por lo otro. Así, en *Más allá de la interpretación* (p.106) Vattimo sostiene que sobresale en la hermenéutica de Gadamer la noción hegeliana de experiencia (*Erfahrung*) que deja resonar el verbo *fahren* (viajar) en tanto experiencia que transforma. De acuerdo con esta perspectiva, la hermenéutica filosófica entrañaría

⁵¹ *El legado de Gadamer*, p.148.

la posibilidad de una ontología que fuera más allá de la voluntad de dominio, misma que Heidegger achacaba al pensamiento metafísico y a la Modernidad entendida bajo el signo de la racionalidad científico-técnica. El modo en que estas ideas impactan también la comunicación entre existentes concretos será algo que nos ocupará en su momento.

5. La dimensión crítica

Eficacia de la historia efectual

Si bien al tocar temas como los del horizonte hermenéutico o la situacionalidad ha habido una referencia implícita al concepto de “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*), conviene profundizar en él no solamente por cuanto permite enmarcar el aspecto crítico de la hermenéutica filosófica, sino asimismo porque anticipa consideraciones ulteriores que haremos con respecto a la cuestión crucial de la finitud. Esto último es así debido a que la historia efectual, que se afirma contra la autoposesión y autotransparencia de la conciencia, incorpora una noción fundamental para comprender la finitud en Gadamer: la conciencia de límite.

A partir del siglo XIX, en teoría literaria se llama “historia de la transmisión” al estudio de la recepción que una obra ha tenido en diferentes épocas. Con el paso del tiempo la obra literaria va perdiendo algo, pero ganando al propio tiempo mundo histórico, pues las interpretaciones diversas van incorporándose a la obra

misma, y esto es lo que constituye su historia efectual. Ahora bien, *Wirkungsgeschichte* también puede traducirse como “eficacia histórica”, en donde la historia se concibe -en un sentido más directamente relacionado con las cuestiones que trataremos aquí- como algo que marca la conciencia individual de modo potente e ineludible: eficazmente. Para Husserl y Heidegger, todo entender se inscribe en una eficaz constelación de sentido en buena medida inconsciente. En Heidegger en particular, el hombre “yecto” se adentra en el estado de interpretado de su tiempo más por obra de la costumbre que por la vía de una apropiación intencionada. Independientemente de la enorme influencia de su maestro, también Max Scheler alentó a un joven Gadamer a “(...) *descubrir más que el tejido del que está hecho lo real, la tela de araña en la que estamos atrapados*” (cf. *El último dios, la lección del siglo XX*, p.15). Gadamer llega a decir que entender significa no poder interpretar, en la medida en que se halla uno poseído por el objeto de la comprensión, al que pertenecemos.

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. (...) La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica.⁵²

Afirma Gadamer que el intérprete, cuando comprende verdaderamente, pertenece a una historia que actúa eficazmente en él, y pertenece más de lo que él mismo puede llegar a ser consciente. Lo que esto significa es que en el comprender ocurre algo en él que está por encima de su querer y de su hacer. En este sentido, la “conciencia histórica” en Gadamer es menos la *conciencia acerca de la historia* (genitivo objetivo en la gramática alemana) que la *conciencia obrada por la historia* –un poco como las obras literarias que en su transmisión y

⁵² *Verdad y método*, pg. 344.

recepción han ido adquiriendo su historia efectual-. Un pensamiento verdaderamente histórico debe ser capaz de pensar su propia historicidad. Así, a la autotransparente conciencia histórica capaz de poseerse a sí misma planteada por el historicismo⁵³, Gadamer opone una conciencia que saca mucho más de la historia de lo que puede llevarse a la conciencia; por eso, como habíamos citado con anterioridad: nuestros prejuicios, mucho más que nuestros juicios, son la realidad histórica de nuestro ser. Lo cual equivale a decir que somos más ser que conciencia. La historia produce efectos y opera con eficacia en nosotros incluso donde no sospechamos que lo está haciendo, pues de hecho un prejuicio suele caracterizarse por el hecho de que no lo conocemos, de que no somos conscientes de él. También cuando hacemos ciencia, es la historia efectual la que determina la selección de nuestro objeto de investigación. Como lo expresa Grondin (ver *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p.169), no hay un punto cero del entender, dado que siempre continuamos un diálogo previo. Este diálogo previo es el de la tradición a la que pertenecemos, operante en nosotros.

En "*Hermenéutica de la Modernidad*" (p.17), Silvio Vietta explica el concepto gadameriano de la historia efectual diciendo que "*se propone realizar una corrección de aquel concepto ingenuo de la comprensión que cree poder atrapar en el acto comprensivo "la cosa misma" prescindiendo de los presupuestos del propio horizonte comprensivo. Comprender es siempre una forma de apropiación bajo los supuestos de esas estructuras de pre-juicios que el sujeto que comprende pone frente a aquello que quiere entender. Entender esto significa entender*

⁵³ Este tipo de autonomía de la conciencia se derivaría de la tradición idealista y, en general, de las "filosofías de la reflexión" que ponen al sujeto cognoscente en el centro.

hermenéuticamente la comprensión (...). Si bien esto es en principio equivalente a una hermenéutica heideggeriana realizada desde la facticidad del “estado de yecto”, Gadamer enfatiza el aspecto de la imposibilidad de conocer las determinaciones que nos han hecho ser quienes somos. Nunca somos plenamente dueños de aquello que nos parece loable o cuestionable, ni podemos distanciarnos lo suficiente del sentido o sinsentido que atribuimos a las cosas como para objetivarnos a nosotros mismos de manera reflexiva y dar una clarificación definitiva a nuestra comprensión. Antes bien, nos acercamos a las cosas a partir de un horizonte, de una serie de prejuicios y hasta de un estado de ánimo que sobrepasan nuestra conciencia. Es por ello que Gadamer sostiene que no nos encontramos *frente* a una situación sino *en* una situación, de la cual sólo podemos cobrar conciencia situacionalmente. La situación es, en suma, una posición que posibilita la visión pero al mismo tiempo limita nuestras posibilidades de ver (*Verdad y método*, p.372).

Hasta cierto punto, que nuestra comprensión esté situada significa que está sesgada por un determinado “punto de vista”. Sin embargo, sabemos ya bien que Gadamer rehúye los riesgos subjetivistas de un perspectivismo radicalizado, como podría ser el nietzscheano.⁵⁴ En todo caso, aquello que ha salido a relucir en lo expuesto hasta aquí son precisamente los límites de la subjetividad. Una “conciencia de límite” nos muestra aquello que “nos tiene” y nos rebasa,

⁵⁴ Mención aparte merecería la idea de “perspectividad” de Ortega y Gasset, quien se sirve del concepto axial de “vida” para desplazar la centralidad del problema del conocimiento. El objetivo de este giro es “desepistemologizar” la verdad, haciendo énfasis en la perspectiva de un yo que es, ante todo, un “yo en la vida”. Véase al respecto *Ortega y Gasset según Gadamer, la hermenéutica a la española*, contribución de Greta Rivara al volumen *Gadamer y las humanidades I*.

revelándonos nuestra finitud.⁵⁵ Esto pareciera frenar de entrada todo subjetivismo. Pero si estamos atrapados en la “tela de araña” -según las palabras de Scheler al joven Gadamer- de la tradición a que pertenecemos, ¿cómo alcanzamos la verdad de la interpretación correcta, en el sentido del lenguaje de las cosas que hemos analizado antes? Evidentemente, la respuesta es semejante a la formulada ya en su momento: es justamente nuestra pertenencia positiva a una tradición lo que posibilita que comprendamos algo correctamente. La pregunta sin embargo persiste, pues si estamos tan “atrapados” por el horizonte que nos sustenta –histórico y móvil, pero en cierta forma insondable para la conciencia- resulta difícil ver cómo podríamos desplegar el grado de autorreflexión necesario para distinguir críticamente entre “correcto” e “incorrecto”, para no hablar ya de la capacidad de poner en cuestión enteros sistemas de creencias o valores. ¿Y no es la autorreflexión -la estructura de la reflexividad misma- del todo necesaria para el pensamiento propiamente crítico? ¿En qué sentido puede hablarse entonces de la filosofía gadameriana como de una hermenéutica crítica?

Es justamente en esta esfera tensional en donde la filosofía de Gadamer ofrece sus aportaciones más fecundas, ubicándose una vez más entre los extremos del subjetivismo y el objetivismo radicales. El pensador alemán recalca que lo que interesa, en el fondo, es desarrollar una conciencia de la eficacia

⁵⁵ “Sólo mediante esta reflexión llego a superar la esclavitud frente a mí mismo y sé a qué atenerme acerca de lo bien fundado o no de mi precomprensión (...) alcanzo una nueva comprensión de cosas que había visto con prejuicios. Pero eso supone que los prejuicios que guían mi precomprensión intervienen siempre... incluso en su abandono, que siempre puede llamarse también reajuste.” (Verdad y método II, p.239). La reflexión acerca de nuestra precomprensión aporta algo que de otro modo sucedería a nuestras espaldas, sin ser conscientes de ello. Aporta algo, pero no todo, precisamente porque la conciencia histórico-efectual tiene más de ser que de conciencia. El gran horizonte del pasado, desde el cual vive nuestra cultura en el presente, influye en todo lo que queremos, esperamos o tememos del futuro.

histórica.⁵⁶ “De aquí la urgencia con que se impone la necesidad de hacer consciente la historia efectual: lo necesita la propia conciencia científica” (*Verdad y método*, p.371). Distinguir pre-juicios legítimos de ideas preconcebidas que distorsionan el conocimiento no deja de ser una máxima irrenunciable de todo pensamiento crítico. En este sentido, Gadamer sostiene que una conciencia que se sabe perteneciente a una constelación de sentido, se esforzará por averiguar sus propios prejuicios. En cambio:

Quien parece estar cierto de su falta de prejuicios, en tanto que confía en la objetividad de su proceder y niega su condicionamiento histórico, ése experimenta el poder de los prejuicios, que lo dominan incontroladamente (...) ⁵⁷

Como había ocurrido precedentemente, este es una vez más el punto medular de la cuestión, al menos desde el punto de vista adoptado en este trabajo de investigación. La eficacia de los prejuicios opera siempre a nuestras espaldas, lo queramos o no, de tal suerte que es cuando creemos estar por encima de ellos cuando más nos dominan. El horizonte de juicios previos que sostiene nuestras concepciones y valoraciones no desaparece por negar su existencia. Pero la conciencia de límite propia de la experiencia hermenéutica (que sabe de su situacionalidad, su limitación y su finitud) puede conducir hacia una apertura para lo que es diferente, ya que como escribe Grondin: “(...) *una conciencia situada y que sabe que está situada, permanecerá abierta para el horizonte del otro y, con*

⁵⁶ La conciencia y su reflexión es la piedra angular de la tradición idealista, el historicismo, las “filosofías del yo” en general y, con ello, de la Modernidad en cuanto tal. Por ello, aunque Gadamer admite que toda conciencia aparece como posibilidad de elevarse por encima de aquello de lo que es conciencia (*Verdad y método*, p.415), para él lo esencial es que no desemboca en la autoposición del saber absoluto hegeliano, sino en un saber de humildad que se sabe limitado. “Yo llamo a eso “conciencia histórico-efectual” porque quiero significar, de un lado, que nuestra conciencia está definida por una historia efectual, esto es, por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición al pasado. Y signífico de otro lado que nos incumbe formar siempre en nosotros una conciencia de esa efectualidad...” (*Verdad y método II*, p.141).

⁵⁷ *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, p.36.

ello, para toda revisión” (Introducción a Gadamer, p.179). Siendo conscientes de lo que ponemos de nuestra ideología en la interpretación, nos volvemos permeables a la alteridad (del texto, de la tradición, del otro). En las ciencias humanas el hombre culto no es el que proporciona respuestas, sino el que sabe formular preguntas dejándolas abiertas; y “la apertura hacia posibles respuestas forma parte esencialmente de la vigilancia de la conciencia obrada por la eficacia histórica” (ibid., p.186). En todo caso, incluso en el esfuerzo de la vigilancia la conciencia de límite sigue siendo lo predominante: “la vigilancia designa la postura de aquel que, en medio de la noche que amenaza devorarlo, se esfuerza por mantener los ojos abiertos” (ibid., p.151). En definitiva, la noche domina el espacio en que la conciencia vigilante intenta permanecer despierta. No es el sujeto reflexivo, sino la “tela de araña” lo que destaca a final de cuentas. Aunque la tematización de los propios prejuicios se muestra como una exigencia científica –esto último entendido en sentido amplio, en el marco de la búsqueda de la verdad- no llega nunca a consumarse del todo; el esclarecimiento total de los propios intereses (el autoconocimiento absoluto) sería pues inasequible, y sin embargo al reconocer este hecho aprendemos a conocernos mejor a nosotros mismos. Es así como el llamado a la vigilancia y a la objetividad de la interpretación se articula con la tesis de la opacidad de la conciencia con respecto a sí misma. En el fondo, la intención es sustraerse a la ingenuidad objetivista y destruir la ilusión de una verdad desligada de la situación hermenéutica.

Gadamer parece suponer que la imposibilidad de abarcar todos los presupuestos de nuestro pensar y hacer implica reconocer el carácter modificable y por ende provisional de nuestra entera posición existencial, lo cual conduce a un

tipo particular de pensamiento crítico: la autocrítica. Así pues, sabiéndonos limitados y finitos nos abrimos a otros horizontes. Dada la eficacia de la historia efectual, no obstante, esta apertura hacia el otro y hacia nuevas experiencias tiene a su vez límites. Esto es así porque la insistencia gadameriana en los prejuicios de la tradición operante implica que la conciencia no pueda estar abierta para todas las perspectivas, algo que Claus von Bormann ha señalado con agudeza. La insistencia en la tradición también deja abierta la pregunta sobre la dimensión crítica de la hermenéutica filosófica. Sabemos ya que la concienciación del presente representa una instancia crítica que la hermenéutica levanta contra el dominio científico-técnico del mundo. En cierta forma, tal oposición se llevaría a cabo desde el terreno de la tradición –bien que las ciencias naturales y sus derivaciones tecnológicas suponen también una tradición-, pero ¿qué lugar tiene la crítica a la tradición misma en Gadamer? ¿Es siquiera concebible en un esquema que hace de ella la condición indispensable de todo comprender e interpretar?

Tradicción y autoridad

Una primera objeción a la capacidad de la filosofía gadameriana de caracterizarse como crítica es su énfasis en el concepto de “autoridad”. Así lo llegó a formular Habermas, señalando el conservadurismo de la hermenéutica filosófica. Pero ¿qué entiende Gadamer por “autoridad”?

La autoridad es, ante todo, la de la tradición que nos constituye y conforma. La tradición se erige en vía regia para socavar la categoría epistemológica de “sujeto” propia de la Modernidad, toda vez que rebasa los limitados confines de la conciencia individual. Al igual que la historia efectual, la tradición es eficaz porque -lo sepamos o no- opera en nosotros incluso y sobre todo cuando imaginamos estar comenzando algo nuevo al modo de una página en blanco. Así pues, estar en una tradición es estar en una determinada apertura al ser que posibilita cualquier experiencia del mundo. Se trata de un horizonte irrebasable, pero no fijo sino vivo, es decir, en constante movimiento. Los textos forman parte de la tradición, pero también las instituciones y las formas de vida.

Fiel a su modelo dialógico, Gadamer considera a la tradición un “tú” cuya alteridad y pretensión de verdad deben reconocerse a la par que nos reconocemos a nosotros mismos en ella. Si la Ilustración había hecho de la crítica a la tradición la condición de posibilidad de todo conocimiento válido, el romanticismo opuso esa misma tradición a la razón ilustrada. Gadamer, por su parte, rechaza que haya un conflicto entre razón y tradición, pues desde su perspectiva la autoridad, para ser tal, debe basarse en una aceptación racional y no en la obediencia o en la fuerza. Lo que esto significa es que la autoridad existe únicamente en la medida en que es reconocida.

La idea de que la autoridad y la tradición son algo a lo que uno puede remitirse es un puro malentendido. Quien apela a la autoridad y a la tradición no tiene autoridad ninguna.⁵⁸

Se colige de aquí que para el pensador alemán la autoridad no puede ser arbitraria ni irracional sin dejar de ser auténtica. En este mismo contexto habla de

⁵⁸ *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, p.35.

“(...) la capacidad de dar razón al argumento del otro o, cuando no se sabe bastante y se presume en el otro un saber mayor, la de reconocerle a él como autoridad, en lo cual se basa todo aprendizaje.” Por lo demás, en *Verdad y método* (p.348) se refiere a que la esencia de la autoridad del educador, el superior o el especialista consiste en que aquello que dice pueda ser reconocido como cierto. Lo cual es reforzado de la siguiente manera en *Verdad y Método II* (p.45): *“Obedecer a la autoridad significa entender que el otro -también la voz que resuena desde la tradición y la autoridad- puede percibir algo mejor que uno mismo.”* La legitimidad de la autoridad, entonces, se fundamentaría en la aceptación racional que personas, instituciones o costumbres van acumulando a través de la historia, habiendo resistido la crítica, las revoluciones, las legislaciones y el paso del tiempo como tal. Sólo el autoritarismo –distinto a la autoridad- implicaría una coerción externa.

Al menos en este aspecto, no parece que la hermenéutica filosófica tenga consecuencias necesariamente conservadoras, ni tampoco que sea incompatible con una dimensión propiamente crítica.

La sospecha y la recolección

Tomando por válidas tanto la irrebatabilidad de la tradición como la distinción entre autoridad y autoritarismo, sigue siendo cierto sin embargo que las revoluciones que forjan nuevas legislaciones, formas de organización o modos de vida entrañan en su momento posiciones de desafío al estado de cosas imperante,

o dicho de otra manera, a la tradición y autoridad hegemónicas que han venido siendo aceptadas y reconocidas durante cierto tiempo. Desde luego, podría replicarse que a eso apunta justamente el carácter vivo y móvil que Gadamer atribuye a la tradición. ¿Podría entonces pensarse incluso que la hermenéutica gadameriana posee un rasgo revolucionario? Para arrojar luz sobre este punto, es útil recurrir a la comparación entre diferentes tipos de hermenéutica.

En *Los límites de la interpretación*, Umberto Eco distingue entre un modelo racionalista o de “sentido literal” (característico del desarrollo de las ciencias) y otro irracionalista o de “deriva infinita”. El primero atiende primordialmente a los principios de la lógica y a las relaciones causales que permiten que haya un orden en el mundo; con arreglo a sus premisas, sólo una interpretación de la realidad es válida o correcta. El segundo, en contraste, hace hincapié en el desplazamiento continuo del significado y en la pluralidad exegética. De acuerdo con Eco ambas son modalidades hermenéuticas que permanecen en pugna hasta nuestros días (aunque al mismo tiempo, su ímpetu combinado define la historia del conocimiento). En este esquema, el dios Hermes simbolizaría el deslizamiento del sentido aparentemente unívoco, la subversión de lo establecido, la crítica de lo presuntamente inamovible. Se trata del tipo de hermenéutica que, por ejemplo, Foucault dibuja en su texto sobre Marx, Nietzsche y Freud. Una tríada de pensadores en principio atípica, cuyos mejores frutos en relación con los temas que nos ocupan podemos obtenerlos de Paul Ricoeur.

Fue Ricoeur, en su libro de 1965 “Freud, una interpretación de la cultura”, quien colocó a estos tres grandes pensadores bajo una rúbrica común que devino señera: “hermenéutica de la sospecha”. Estos “maestros de la sospecha” que

fueron Marx, Nietzsche y Freud compartirían de acuerdo con Ricoeur la tarea intelectual de mostrar las ilusiones de la conciencia, revelando la verdad como mentira. En realidad, podríamos considerar que sospechar de las verdades dadas es un rasgo de la filosofía en general, en el sentido de que esta última ha constituido desde la Antigüedad una modalidad de pensamiento cuya dinámica consiste en intuir una realidad detrás de la apariencia.⁵⁹ Ya en la Modernidad, Descartes sospechó de todo lo dado y universalizó la apariencia a través su duda hiperbólica, pero encontró lo real en la propia conciencia en tanto garantía para el conocimiento verdadero.⁶⁰ También en la crítica kantiana la conciencia sigue siendo dueña de sí misma, así sea en el reconocimiento de sus límites. Es en la obra de Freud en el siglo XIX que la dualidad de apariencia y realidad aparece tematizada por vez primera como disimilitud entre lo consciente y lo inconsciente, en cuanto el lenguaje –de sentido doble y carácter distorsionante- muestra a la par que oculta el deseo; nuestros motivos de acción no coincidirían con lo que realmente sucede en nosotros. Y es este “giro copernicano” el que interesa a Ricoeur, como momento en que la sospecha –por así decirlo- se hace consciente de sí misma (Habermas se ha referido a esta etapa de la historia del pensamiento crítico como la primera vez en que la ilustración se torna auténticamente reflexiva). En esencia, podemos decir que a partir del psicoanálisis freudiano la filosofía de la reflexión descubre que las distorsiones de la conciencia no se deben

⁵⁹ La alegoría platónica de la caverna, con todas sus implicaciones tanto ontológicas como epistemológicas, podría servir como caso paradigmático en este contexto.

⁶⁰ “El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia.” (*Freud, una interpretación de la cultura*, p.33)

predominantemente a errores de percepción o a mentiras difundidas por individuos poderosos, sino sobre todo a cierta ceguera inmanente, esto es, estructural, que incluso cumple una función práctica. Ricoeur hace partícipes de este descubrimiento a Marx y Nietzsche por cuanto discernen una falsificación del sentido, bajo la forma específica de “falsa conciencia” cuyos contenidos distorsionan la realidad. La crítica marxista mostró fehacientemente cómo, más allá de la autointerpretación de la cultura burguesa, la ideología –también la implícita en las teorías científicas pretendidamente neutrales- está regida por los intereses de las clases dominantes. Nietzsche, por su parte, otorga un significado epocal a la sospecha que resuena fuertemente en la hermenéutica del siglo XX. Los tres, en todo caso, comienzan por sospechar y terminan descifrando.

(...) los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad (...) Descartes triunfa de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia; ellos triunfan de la duda sobre la conciencia por una exégesis del sentido. (...) los tres, finalmente, lejos de ser detractores de la "conciencia", apuntan a una extensión de la misma.⁶¹

Retomando los términos de Umberto Eco, de acuerdo con Ricoeur los tres conjugarían la deriva infinita con el sentido literal, pues ponen en cuestión el sentido de la entera estructura social pero no renuncian a buscar respuestas unívocas capaces de fijar nuevos sentidos. En contraposición con esto, Eco alude a la crítica posmoderna –como la deconstrucción derridiana- que practica el deslizamiento continuo de los significados sin pretender fijarlos. Pero ya la Escuela de Frankfurt, con su dialéctica negativa que no reconocía ninguna lógica emancipatoria en lo presente y se circunscribía en consecuencia a utopías irrealizables, había sido una forma de deriva infinita. Por lo demás, algo semejante

⁶¹ Freud, *una interpretación de la cultura*, pp.33 y 34.

ha sido dicho acerca de Foucault, quien en teoría no combatiría las interpretaciones hegemónicas en nombre de otras más legítimas, sino que lo hace porque no son mejores que las posibilidades que se resisten a ellas.

Sea como fuere, importa resaltar que Ricoeur distingue la “hermenéutica de la sospecha” hasta aquí expuesta de la “hermenéutica de la recolección”. Aquello que se recolecta y que se restaura –después de haber sido cuestionado- es el sentido, procedente de una tradición en la cual se confía; la confianza sustituye pues a la sospecha. Aquí es, evidentemente, donde hemos de ubicar la filosofía de Gadamer. Siguiendo la estela de la fenomenología -que no busca explicar por causas (económico-políticas, culturales, psicológicas) sino describir lo que aparece a la conciencia- la hermenéutica filosófica se convierte en una “voluntad de escucha” de todas las voces de la tradición o, para decirlo con Gadamer, del “diálogo que somos”. En un camino restaurado de búsqueda de la verdad, Gadamer se abre a las voces de Platón, Schleiermacher, Hegel y una historia de la filosofía que, según suscribe Antonio Gómez Ramos en el prólogo al trabajo colectivo *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, ciertas posiciones posmodernas –más específicamente post-estructuralistas (Derrida) o nihilistas (Vattimo)- se proponen dejar atrás. Desde el punto de vista del deconstruccionismo, por ejemplo, el modelo gadameriano de la comunicación recaería en “(...) *una perpetuación de la voluntad metafísica de poderío que pretende imponer a todos su modelo de racionalidad (aquí dialógico), por lo que debe reprimir de manera totalitaria la individualidad, la diferencia y la disidencia que se desvían de él*” (cf. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p.192). Y aunque esta formulación parezca exagerada, lo cierto es que el afán de incluir

todas las voces en un diálogo se asemeja en más de un aspecto al movimiento de asimilación y síntesis integrativa propio de la dialéctica hegeliana.

A este respecto, Habermas indicó en su momento que Derrida no podía sostener su oposición a la racionalidad dialógica sin contradecirse, dado que él también aspiraba a la comprensión y a la comunicación. Más aun, sólo sobre la base de una colectividad promotora del diálogo sería factible el pluralismo y la diferencia de formas de vida que el deconstruccionismo derridiano defiende. También para Gadamer, toda negatividad crítica contiene una especie de diseño previo de lo que es verdad. En estos términos, cabe decir que el empeño foucaultiano de combatir las interpretaciones hegemónicas, mencionado más arriba, partiría asimismo de una serie de creencias: que lo posible tiene tanta legitimidad como el poder de lo actual y que es preferible resistir a ese poder que doblegarse ante él, por ejemplo.

En cualquier caso, una vez entrados en comparaciones resulta difícil ver cómo la hermenéutica de la recolección podría considerarse al menos tan crítica o revolucionaria como la hermenéutica de la sospecha y sus derivaciones posmodernas. Paul Ricoeur, en un espíritu aun más irenista que el de Gadamer, apostó a reconciliar ambos tipos de hermenéutica. A diferencia de la dialéctica negativa de la Escuela de Frankfurt, Ricoeur se remonta al movimiento progresivo y ascendente de la dialéctica hegeliana, armonizadora de pares antitéticos. Pero al margen del contraste entre sospecha y recolección, la cuestión de si la hermenéutica y la crítica en general son efectivamente compatibles es algo que se puede discernir con mayor precisión a partir del célebre debate entre Habermas y

Gadamer, objeto de nuestro siguiente apartado y tema de considerable relevancia que guiará buena parte de nuestras reflexiones en lo sucesivo.

La polémica con la crítica de la ideología

En las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas protagonizaron un fecundo debate que iluminó diversas problemáticas de la filosofía y las ciencias sociales. Nos interesa aquí menos el debate mismo que la polémica de fondo que lo informó, así como las consecuencias que de ella pueden derivarse. Para ello, conviene primero detenernos en algunas generalidades importantes del pensamiento habermasiano.

En su libro “Confrontación, crítica y hermenéutica”, Mariflor Aguilar elucida la mencionada polémica con gran profundidad. Primeramente, dibuja el contexto que enmarca su propia investigación en la década de los noventa: la caída del muro de Berlín, el desmembramiento de la Unión Soviética, la desintegración del bloque socialista, la paralización de la lucha de ideologías, la consecuente crisis del marxismo en cuanto cuerpo teórico explicativo y, en última instancia, la pérdida del pilar más importante para fundamentar el pensamiento crítico de la cultura contemporánea. Se imponía de improviso la necesidad de revisar los marcos teóricos desde los cuales se habían venido interpretando los problemas sociales, repensando las bases mismas de la crítica. La emancipación de la razón, que surge del conocer y vence a la ignorancia, ha sido siempre uno de los puntales de la civilización occidental. A partir de Kant, la palabra “crítica” (que en la Antigüedad

se movía en la órbita del vocablo "crisis": conflicto que urge a una decisión) adquirió la connotación de emancipación racional con respecto a actitudes dogmáticas. Así lo entendió el idealismo posterior, a tal punto que los jóvenes hegelianos confiaban en que el rumbo de la historia podía ser influido por la crítica de la realidad presente. Tanto Bruno Bauer como Feuerbach confiaron en la experiencia de la conciencia elaborada por Hegel para liberarse de la ceguera ideológica y acelerar el progreso hacia una conciencia universal. Marx ve con escepticismo los logros obtenidos a través de esta emancipación especulativa; ¿cómo combatir la ideología cuando la conciencia se encuentra ya siempre sometida a sus ilusiones? Es por ello que decide dirigir la fuerza emancipatoria de la crítica racional no sólo al dogmatismo, sino asimismo a las circunstancias materiales que lo posibilitan; apostó a una autorreflexión del agente histórico que conduce a la transformación social, a una praxis que transfigura las formas de vida, las relaciones interpersonales concretas.

Retomando las expresiones simbólicas de Umberto Eco empleadas en el apartado precedente, la tradición hermética (de Hermes, que implica desplazamiento) hacía ver que el orden del universo propugnado por el racionalismo podía ser subvertido, siendo posible descubrir en el universo configuraciones distintas. En este sentido al menos, el desplazamiento hermenéutico del significado se muestra semejante al cuestionamiento crítico, siendo así que crítica y hermenéutica comparten un mismo impulso de movilidad.

Pero si bien es cierto que se presenta en el pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud la operación hermenéutica del desplazamiento del eje del sentido, es importante destacar que

se trata de un desplazamiento hermenéutico *restringido* en tanto que una vez que se lleva a cabo, ahí mismo se frena el movimiento “exegético”, ahí se impone un límite.⁶²

Sobre todo en el caso de la crítica social, la restricción de la movilidad obedece al hecho de que la crítica levanta pretensiones de verdad en nombre de las cuales rechaza un orden concreto (*negación determinada* para decirlo en términos hegelianos) con el propósito de fijar un nuevo sentido de lo social, momento en que el desplazamiento se detiene. ¿No es esa a final de cuentas la meta de la emancipación? La mayor parte de los discursos críticos se orientan por la anticipación de un estado de cosas cuya consecución constituye la liberación buscada. Se tiene la idea de que hay algo mejor que aquello que se critica, sea sencillamente la desaparición de lo criticado o bien una propuesta específica de sociedad futura. Como explica Mariflor Aguilar, “lo mejor” puede ser “mejor para” (con un cierto matiz utilitarista) o simplemente “lo mejor” (en términos universalistas), pero en todo caso sirve como fundamento normativo de la teoría crítica. Ese “algo mejor” entraña el doble riesgo de utopismo y dogmatismo. Marx se desmarcó de ambos en un solo gesto, al recusar el adoctrinamiento de las personas en la certeza de un ideal impuesto desde el exterior: el cambio hacia el futuro mejor debe estar ya presente en las contradicciones que encierra el mundo actual (es en realidad la realización del pensamiento del pasado). No obstante, sigue siendo cierto que la crítica, para subsistir, requiere alejarse de la apertura hermenéutica, *i.e.*, necesita abrazar algún tipo de principio no-abierto que le sirva de punto de apoyo.

⁶² *Confrontación, crítica y hermenéutica*, p.36.

Sobre esta base podemos entender algunos aspectos clave del pensamiento de Jürgen Habermas, quien se sirve de elementos hermenéuticos para articular propuestas normativas universales en el marco de una sociología emancipatoria de carácter crítico. A través de la Escuela de Frankfurt -de la cual él mismo representa la segunda generación- incorpora la tradición marxista, pero toma una distancia frente a ambas posiciones. Se distancia por un lado de la rigidez característica del positivismo ortodoxo en que había caído la teoría marxista. En cuanto a la Escuela de Frankfurt, Adorno y Horkheimer:

Habían desahuciado a Occidente por la corrupción de sus instituciones y por la hegemonía que había adquirido la ideología cientificista y tecnológica, lo cual obligaba a considerar ingenuo pretender que el desarrollo de teorías que criticaran la sociedad iba a contribuir a su transformación.⁶³

La respuesta de Habermas ante este espíritu pesimista consiste en recuperar una doble esperanza: la esperanza de que Occidente entraña posibilidades emancipatorias, y la esperanza de que el trabajo teórico e intelectual con intenciones prácticas puede contribuir a establecer una sociedad justa y buena.

En *Conocimiento e interés*, Habermas se opone al objetivismo positivista en las ciencias sociales. El positivismo, a la par que reniega de la validez de la reflexión, soslaya los intereses que subyacen a todo conocimiento. Habermas piensa las teorías científicas enraizadas en la vida y sus intereses y, en consecuencia, no exentas de distorsiones sistemáticas. Pero al propio tiempo, desea ofrecer un suelo confiable que no se halle subordinado a la ideología dominante. ¿Cómo garantizar que el nuevo punto de vista no dependa de las

⁶³ *Ibid.*, p.78.

mismas distorsiones de las teorías que critica? Apelando a los intereses objetivos de la especie humana, Habermas elabora una noción de objetividad fundada en la intersubjetividad, lo que más adelante lo conducirá a una teoría de la verdad como consenso. Independientemente del interés técnico, las ciencias culturales e históricas se orientan por el interés práctico de asegurar las posibilidades de entendimiento mutuo y de autoconocimiento en la organización de la propia vida. En este punto, Habermas se vincula directamente con las ciencias hermenéuticas, que a su modo de ver garantizan la comprensión recíproca de individuos y grupos, haciendo posible la producción de consensos sin coerciones. El interés práctico se distinguiría del técnico en que el primero no está dirigido a aprehender una realidad objetivada, sino a propiciar la intersubjetividad de la comprensión, constituyendo de hecho el indefectible horizonte de sentido gracias al cual la realidad puede aparecer como algo (ver *Conocimiento e interés*, p.81).

Por otro lado, la crítica de la ideología con intereses emancipatorios tiene por tarea liberar a los sujetos de los engaños o autoengaños alienantes a los que están sometidos. La hermenéutica *per se* es insuficiente porque existen coacciones sociales capaces de instaurar una comunicación sistemáticamente distorsionada, cuya naturaleza es en lo esencial inconsciente. Esta es la razón de que Habermas recurra al psicoanálisis freudiano y lo convierta en modelo metodológico de la crítica, en tanto que refleja a su parecer la experiencia hegeliana de la conciencia presente en Marx, bien que con un acento en los ocultos procesos psíquicos y subjetivos de autoalienación. Sobre todo, lo hace mediante el uso del diálogo intersubjetivo: el médico anticipa hipótesis generales en las que, al hilo de la interacción dialógica, el paciente puede irse reconociendo

gracias a la autorreflexión, venciendo resistencias hasta tornar consciente lo inconsciente. La reflexión, piedra de toque de la Ilustración encaminada a disolver actitudes dogmáticas, queda así incorporada por vía dialógica, generando variaciones en la base afectivo-motivacional del individuo y abriendo la posibilidad de la transformación práctica.

Habermas considera que no se puede criticar las formaciones ideológicas sin una base normativa sólida que sirva de fundamento universal a la crítica en todo tiempo y lugar. De ahí que le preocupe contraponer, a la comunicación sistemáticamente distorsionada, relaciones sociales “normales” organizadas sobre la base de una comunicación libre de dominación. Sin embargo, las fuertes críticas a la propuesta principal de *Conocimiento e interés* le hacen desistir de ver en un psicoanálisis sociológicamente ampliado el modelo para esa empresa intelectual.⁶⁴ En lo sucesivo, abandona la idea de un modelo preestablecido y se consagra en los años ochenta al proyecto de una “pragmática universal”, elaborando una teoría de la acción comunicativa y con base en ella una ética del discurso. Tal teoría de la acción comunicativa se apoya en la noción de “consenso”. Siguiendo la idea central de Habermas a este respecto, podemos hablar de un “consenso de fondo” -que provee el marco previo a toda interacción comunicativa bajo la forma de reconocimiento recíproco de pretensiones de validez- y de un “consenso móvil” -que se orienta a la consecución del acuerdo-. Cada hablante, ya sea apelando a experiencia, argumentos o acciones, pretende hacer ver al interlocutor que lo que dice es digno de reconocerse. Lo que Habermas resalta es que los hablantes declaran implícitamente su voluntad de entenderse unos con otros sobre algo, si

⁶⁴ El debate con Gadamer coincide con esta etapa de transición del pensamiento habermasiano.

bien tan pronto deje de tener sentido esperar un consenso (aunque sólo sea un consenso acerca de en qué opiniones difieren) la comunicación queda interrumpida. Como lo ha hecho observar Javier Muguerza (*Desde la perplejidad*, p. 290), al parecer el primer gesto de reconocimiento de un hablante contiene cierta promesa de solidaridad universal entre seres humanos. De esta constatación deriva Habermas su concepto de “situación ideal de habla”.

(...) la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. Esa suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo (...).⁶⁵

Le sorprende a Habermas que, pese a la dificultad de saber cuándo un consenso es genuino o no⁶⁶, cuando entramos en un diálogo lo hacemos con la confianza de alcanzar un entendimiento mutuo, atribuyéndonos la capacidad de distinguir entre el consenso racional y el engañoso. Lo que esto significa es que el diálogo mismo presupone la situación ideal de habla en que el mejor argumento prevalece en una búsqueda cooperativa de la verdad. Cabe decir, entonces, que cierta anticipación del diálogo ideal une de antemano a los hablantes. Y es desde esa idealidad –no perturbada por coacciones- que se vuelve factible criticar como falsa conciencia un acuerdo que no sea genuinamente tal. Con ello, Habermas puede sustentar un modelo contra-fáctico de verdad, libertad y justicia que posibilite formas emancipadas de vida más allá de los modos sistemáticamente distorsionados de la comunicación fáctica. Este modelo contrafáctico comprendería toda una serie de normas relacionadas, por ejemplo, con una

⁶⁵ “Teoría de la acción comunicativa, complementos y estudios previos”, p.155.

⁶⁶ Esto en la medida en que primero se requeriría juzgar acerca de la verdad de los enunciados, la veracidad de las emisiones y la rectitud de las acciones, lo cual a su vez exigiría fijar de antemano criterios de “verdad”, “veracidad” y “rectitud”.

igualdad de oportunidades que excluya privilegios –en el sentido de obligatoriedad sólo unilateral de las normas- y por ende las instancias comunicativas que entrañan manipulación y dominio.

La pragmática universal le da a Habermas una base de validez para mostrar que los estándares universales de racionalidad están presentes en la acción comunicativa y ofrece, así, un fundamento para una ética comunicativa con la cual Habermas ha intentado justificar las pretensiones normativas de una teoría social crítica.⁶⁷

Analizando las cosas desde un punto de vista más general podemos decir que Habermas, al hacer depender la legitimidad de su propia propuesta teórica de criterios intersubjetivos, responde de una manera pragmática al perspectivismo que ve en las teorías contemporáneas otras tantas interpretaciones con pretensión de verdad. Ahora bien, dado que el consenso fáctico puede ser falso –debido a las distorsiones del poder por ejemplo-, se ve obligado a plantear la anticipación contrafáctica de un consenso ideal. Por qué lo ideal habría de dejar de serlo para materializarse en el mundo real, es algo problemático. Con todo, la propuesta habermasiana ofrece una base normativo-universal para fundar la ética y la política en la racionalidad inherente a la acción comunicativa.

Una vez trazadas las líneas generales de su pensamiento, los elementos de la polémica con Gadamer que queríamos destacar salen al encuentro. De entrada, es fácil ver por qué hizo frente común con Gadamer tanto en la batalla contra el positivismo (y su fe ciega en la ciencia como única forma válida de conocimiento) cuanto en la oposición al deconstruccionismo. Pero no menos fácil es percatarse de que, con el acento puesto en la fuerza de la reflexión frente a la tradición, no

⁶⁷ *Confrontación, crítica y hermenéutica*, p.121.

podía sino entrar en conflicto con una hermenéutica de la recolección como la gadameriana.

El prejuicio de Gadamer en favor del derecho de los prejuicios acreditados por tradición pone en cuestión la fuerza de la reflexión, fuerza que por su parte se acredita en su capacidad de poder también recusar la pretensión de las tradiciones.⁶⁸

Habermas no niega que estemos sumergidos en tradiciones, pero a su vez afirma que es posible tomar distancia de ellas para inaugurar nuevas valoraciones de las mismas. En ello estriban, en buena medida, los reproches de conservadurismo que dirige a Gadamer. Le achaca, entre otras cosas, que al identificar comprensión y acuerdo limita la capacidad de disentir frente a lo tradicional, restringiendo a la vez las posibilidades de conocimiento diferentes a las postuladas por la tradición que se comprende. *“Resulta así una imagen del “genuino filosofar” según la cual la fuerza retórica de la apertura lingüística del mundo ya ha superado siempre, de antemano, la fuerza de revisión que ofrezca el mejor argumento.”* (cf. contribución de Habermas en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje, Homenaje a H.-G. Gadamer*, p.106). En palabras de Mariflor Aguilar, Habermas realza la necesidad de un consenso que sea resultado del convencimiento racional de valores epistémicos universales y no sólo de circunstancias históricas.

(...) lo recibido tiene también que poder ser revisado, pues de lo contrario lo no idéntico quedaría aniquilado en la sostenida identidad grupal.⁶⁹

Para Ambrosio Velasco (ver “Hermenéutica y sociedad civil”, en *Séptimas jornadas de hermenéutica*), el punto fundamental del debate Gadamer-Habermas consiste en si la reflexión hermenéutica puede por sí misma analizar un prejuicio

⁶⁸ *La lógica de las ciencias sociales*, p.255.

⁶⁹ *Ibid.*, p.250.

de la situación del intérprete y determinar racionalmente si se trata de un prejuicio legítimo o uno falso. A juicio de Habermas la respuesta es negativa, de modo que corresponde a la teoría crítica realizar esa tarea.

Por lo que atañe a la hermenéutica filosófica, una de las principales líneas de defensa radicaría en plantear que Habermas, en el fondo, reprocha a Gadamer un idealismo de la condición lingüística que olvida los límites fácticos del lenguaje; no obstante, el impulso siempre renovado de dialogar que enarbola la hermenéutica presupone la experiencia del fracaso de la comunicación verbal. Gadamer solía hacer hincapié en que la universalidad del lenguaje es únicamente la de la búsqueda del lenguaje, paralela a la búsqueda de la verdad o de la vida buena. Por otra parte, dicha búsqueda es común a todos, no la prerrogativa exclusiva de la ciencia social emancipatoria. El hecho de que Habermas haya recurrido en un primer momento al psicoanálisis revela un rasgo fundamental de su proyecto sociológico. En el tratamiento terapéutico hay un paciente que busca ayuda voluntariamente porque está convencido de que algo en él “no funciona”, mientras que el médico tiene la competencia y responsabilidad de ayudarlo. En la sociedad, en cambio, ningún grupo social parece sentirse particularmente enfermo. Por lo demás, la figura del médico impone “desde fuera” las hipótesis generales a la conciencia del paciente, interpretando con frecuencia los reparos de este último como “resistencias” a un proceso de transferencia que troca engaños inconscientes por verdades conscientes. Gadamer expresa una idea similar de la siguiente forma en una entrevista:

(...) si saliese de la consulta y pretendiera abordar a sus compañeros de relaciones sociales con el mismo *habitus*, o técnica de psicoanalista, esto es, haciéndolos objeto de sus análisis, o examinando y considerando su comportamiento a la luz de los motivos inconscientes que

no pueden ver, y que determinarían sus decisiones, o de las relaciones de poder que estarán en la base de tales motivos, el psicoanalista no sería aceptado como un auténtico compañero de relación social, en esta relación entre hombres libres sería sencillamente un intruso que se trataría de evitar.⁷⁰

Independientemente de la analogía que podría establecerse entre esta caracterización del psicoanalista y la clásica imagen filosófica de Sócrates como “tábano de Atenas” (o con las posiciones altamente críticas de Marx y Nietzsche en cuanto maestros de la sospecha), consideramos preciso reconocer la pertinencia de lo que Gadamer llama “ingeniero social” en relación con la postura de Habermas. En opinión de Gadamer las interpretaciones deben validarse en el diálogo, dentro del marco del *sensus communis* de la comunidad, renunciando a la pretendida superioridad epistémica de una teoría científica ajena a la tradición.

En este sentido, aceptar la supuesta superioridad epistémica de las teorías críticas de la sociedad implica doblarse a un punto de vista extraño a la comunidad misma, doblarse a la “tiranía de la verdad”, o como dice Gadamer, a “la figura del ingeniero social” que decide y actúa fuera de todo debate o consenso, sin dejar alternativa.⁷¹

A la figura del ingeniero social –que reivindicaría para sí el conocimiento correcto de la ceguera del otro- opone la hermenéutica filosófica la *phrónesis* entendida como filosofía práctica. “No estamos aquí para inventar solidaridades, sino para hacernos conscientes de ellas”, solía decir Gadamer en entrevistas, contraponiendo el concepto de “solidaridad existente” al de “anticipación de la vida buena” de Habermas.

Dottori: (...) la legitimación de la autoridad, así como la de la ley, no puede darse mediante la crítica, sino a través del hecho de que la hay, simplemente, o a través de su haberse producido en determinadas situaciones históricas.

Gadamer: Cierto, a través de la historia universal. No hay un salvoconducto para ir a buscar algo mejor que lo que hay.⁷²

⁷⁰ *El último dios, la lección del siglo XX*, p.94.

⁷¹ “Hermenéutica y sociedad civil”, texto de Ambrosio Velasco en *Séptimas jornadas de hermenéutica*, p.118.

⁷² *El último dios, la lección del siglo XX*, p.88.

¿Pero no influyen en alguna medida las teorías críticas en las convulsiones ideológicas, sociales y políticas de la historia universal? En todo caso, Gadamer arguye en esa misma entrevista que Habermas se alejó del hombre concreto –del otro- al desarrollar la sociología, considerándolo en términos de un fin político-social que sustituye al diálogo vivo. A Gadamer le parece más bien romántico creer que la ciencia social es capaz de crear las condiciones para la verdadera vida, es decir, para la vida buena.⁷³ En su esfuerzo por resolver los problemas sociales, Habermas habría llegado sólo a cierta opinión pública conformada por intelectuales. Las ideas de la vida justa que forja la crítica de la ideología deben a su vez someterse a revisión en el diálogo con otros. En un sentido aristotélico, el bien humano sería indefinible desde la especulación abstracta, presentándose sólo en la situación concreta en que se prefiere una cosa a otra. El consenso contrafáctico supondría saber de antemano -paradójicamente de forma acrítica e ilusoria a ojos de Gadamer⁷⁴ - lo que sólo el encuentro con el otro puede definir.

También la anticipación de la vida justa, que es esencial para toda razón práctica, debe concretarse, es decir, debe asumir en su conciencia el neto contraste entre los meros deseos y los auténticos objetivos de la voluntad activa.⁷⁵

Con respecto a esta voluntad activa, importa realzar el hecho de que la hermenéutica filosófica, que tanto confía en la tradición y desconfía tanto de la

⁷³ En *Verdad y método* (p.659) escribe: "(...) me siento profundamente escéptico frente a la fantástica sobreestimación que con ello atribuye el pensamiento filosófico a su papel en la realidad social; dicho de otro modo, mi escepticismo se dirige contra una sobreestimación irrealista de la razón en comparación con las motivaciones emocionales del ánimo humano".

⁷⁴ "La crítica hermenéutica sólo adquiere su verdadera eficacia cuando llega a reflexionar sobre su propio esfuerzo crítico, es decir, sobre el propio condicionamiento y la dependencia en que se halla. Creo que la reflexión hermenéutica que esto realiza se aproxima más al ideal cognitivo porque hace tomar conciencia incluso de las ilusiones de la reflexión. Una conciencia crítica que encuentra en todo prejuicios y dependencia, pero que se considera ella misma absoluta, es decir, libre de prejuicios e independiente, incurre necesariamente en ilusiones.", (*Verdad y método II*, p.178).

⁷⁵ *Verdad y método II*, p.264.

sociología, es todo menos pesimista. Como no puede ser de otra manera, sus esperanzas se cifran en el diálogo. En el prólogo a *Hermenéutica de la Modernidad*, Silvio Vietta sintetiza el mensaje consolador de la hermenéutica gadameriana en la idea de que la comprensión es posible más allá de distancias y diferencias, siempre que los dialogantes se esfuercen por comprender. La comprensión hermenéutica no privilegia una voz por encima de las otras con base en algún criterio predeterminado; en cambio, se esfuerza porque estas voces sean escuchadas en el contexto de discursos paralelos. Detrás de este ejercicio, por supuesto, se halla un ideal tan palpable como el contrafáctico habermasiano, aunque ciertamente distinto.

Sea como fuere, la polémica entre Gadamer y Habermas fue vista por muchos como un modelo ejemplar de escucha prestada a la postura opuesta, matizando los enfoques de ambos interlocutores y flexibilizando cada cual sus respectivos argumentos. Desde el prisma de esta investigación, nos interesa apuntar que, a nuestros ojos, el debate revela un trasfondo ético-político en el que iremos profundizando en lo sucesivo. Básicamente, la idea que deseamos comenzar a apuntalar es que Gadamer encuentra criticable en Habermas algo semejante a lo que rechaza –según vimos con anterioridad- en Schleiermacher: la noción de que las distorsiones de la actividad comunicativa son el caso normal. Dicho con otras palabras, si para Habermas el consenso de fondo es en esencia falso, para Gadamer es suficientemente verdadero, bueno y justo.

¿Es la hermenéutica de Gadamer conservadora o crítica?

La pregunta es intencionalmente simplista. Es claro que la hermenéutica de Gadamer, en tanto que filosófica, posee una incontestable dimensión crítica. Basta pensar en su fuerte cuestionamiento del objetivismo científico o en su noción de la hermenéutica como concienciación del presente, pero también en su confrontación polémica con diversos hitos del pensamiento filosófico mismo. No obstante, se le ha reprochado el no ser lo suficientemente crítica, se la ha acusado de ser conservadora en el fondo. ¿Hasta qué punto y en qué sentido está justificada tal acusación?

Según hemos visto, de acuerdo con Gadamer el buen intérprete es consciente de la situación hermenéutica que, obrada por la eficacia histórica, define los límites inherentes a su horizonte de reflexión. Y una conciencia que se sabe situada permanecerá abierta a otros horizontes y por añadidura a la revisión. Este movimiento de desdoblamiento de la conciencia, que se distancia de sí misma para escudriñar los prejuicios que la condicionan sin su consentimiento –abriéndose luego a la posibilidad de que la alteridad la modifique-, representa sin duda un sobresaliente esfuerzo de autocrítica. La autocrítica es, indiscutiblemente, un complejo y muy valioso tipo de reflexividad crítica. Trátase en este caso de una reflexividad dialógica que se va construyendo en el intercambio con otros, en virtud de un enriquecedor proceso de aprendizaje. Pero tal aprendizaje se da al interior de la tradición. Más de un estudioso ha señalado que esta concepción omniabarcadora de la tradición es sustancialista, por cuanto tiende a hipostasiar un “hipersujeto” o fuerza suprahistórica por encima de las interacciones históricas

concretas. En opinión de otros, no obstante, tradición y crítica son perfectamente compatibles.

La idea de la circularidad de la comprensión en algún sentido impide pensar en el tradicionalismo en tanto que, según ella, aunque el contexto condiciona la comprensión, ésta a su vez condiciona el contexto; es decir, puede verse el proceso hermenéutico de la comprensión como un proceso de resignificación incesante tanto del pasado como del presente que impide pensar en un concepto estático de tradición que no sea puesto al día constantemente en un movimiento de apertura y rectificación.⁷⁶

Adicionalmente, si consideramos que la tradición es polifónica entonces la condición de posibilidad de la crítica resultaría ser justamente la pluralidad: las diversas voces se levantarían contra cualquier autoridad que pretendiera representar una única verdad de la tradición. Esto confirmaría la dinámica histórica de la Modernidad que, de hecho, ha constituido un continuo proceso de emancipación con respecto a tradiciones. En el conjunto de ellas hay instancias tanto revolucionarias como conservadoras, siendo la veta revolucionaria en sí misma también una tradición. Tomando esto en consideración, hasta este punto la acusación de conservadurismo dirigida a la hermenéutica filosófica no se sostendría. Sobre todo si la desligamos de acepciones coloquiales y pensamos que los actos históricos de emancipación suelen arremeter contra estructuras políticas específicas, no contra “la tradición” en tanto que tal. En último término, la tradición en Gadamer equivale al “estado de abierto” de Heidegger, esto es, la apertura hacia el mundo que constituye al *Dasein*. Así, el modo de ser del hombre consistiría en corresponder a una tradición, no en el sentido epistemológico de aceptarla como verdadera sino en el sentido ontológico de existir en ella. En este marco, las instancias revolucionarias serían tan válidas como las conservadoras,

⁷⁶ *Diálogo y alteridad, trazos de la hermenéutica de Gadamer*, p.116.

siempre y cuando se remontasen al horizonte de sentido de la tradición. ¿Pero no es Gadamer un filósofo de la recolección y del sentido? ¿Realmente podemos pensarlo tan próximo a la revolución como a la conservación? ¿No tematiza con mucha mayor frecuencia las facetas de esta última?

En su texto “Reflexión hermenéutica a la luz de la deconstrucción” (ver el volumen colectivo *El legado de Gadamer*), Albrecht Wellmer explica que existe una ambigüedad fundamental en el pensamiento de Gadamer, provocada por la relación tensional entre una concepción crítica y una concepción tradicionalista de la hermenéutica, siendo así que en la superficie y en la retórica de sus escritos prepondera el tradicionalismo. En ese mismo volumen colectivo, Grondin expresa su inquietud en el sentido de que, si bien Gadamer prefirió sostener la ambigüedad para mantener puertas abiertas, las tensiones en su pensamiento obligan a sus herederos a tomar partido, un poco como sucedió en su momento con los discípulos de Hegel tras la muerte del maestro. “Por eso hay que preguntarse, como los jóvenes hegelianos ¿en qué sentido se dirige en última instancia la filosofía de Gadamer?” (cf. *El legado de Gadamer*, p.16). En el texto, Grondin se refiere a la tensión entre un pensamiento de la historicidad radical y otro que impulsa cierta trascendencia de nuestras determinaciones históricas. Su conclusión es que, dado que su maestro priorizó la oposición a las consecuencias más radicales del posmodernismo, hay que ver en Gadamer más a un pensador de la universalidad que de la particularidad histórica. ¿Acaso un argumento semejante podría aplicarse a la tensión entre instancias conservadoras y críticas?

Antes de emitir nuestra opinión a este respecto y para mejor fundamentarla, quisiéramos referirnos a la ausencia de tematización explícita de mecanismos

económicos y políticos de dominación en la obra de Gadamer. Hemos visto cómo la lucha contra los dogmatismos interiorizados mediante coacciones autoimpuestas (clave de la ideología) ocupó profusamente la reflexión de Habermas. La crítica de la ideología se vale de la hermenéutica de la sospecha para detectar los angostamientos inconscientemente producidos a que a sí mismo se somete un sujeto. Desde el punto de vista de Habermas, la propuesta gadameriana es conservadora, entre otras cosas, porque no combate las formas de comunicación sistemáticamente perturbadas por los intereses creados por las relaciones de poder. Gadamer presupone que las dificultades comunicativas se deben a la magnitud de la distancia temporal, cultural o social, de suerte que ante el fracaso inicial en el diálogo se impondría aprender un nuevo alfabeto, familiarizarse con un léxico determinado o discernir las circunstancias contextuales que obstaculizan la consecución de un acuerdo.

Dentro de los límites de tolerancia de la comunicación lingüística habitual podemos saber, en nuestro intento de esclarecer hermenéuticamente plexos de sentido ininteligibles, qué es lo que (aún) no sabemos. Esta conciencia hermenéutica se revela insuficiente en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada (...)⁷⁷

En estos casos se requiere, al decir de Habermas, una “hermenéutica profunda” capaz de identificar las relaciones de dominio presentes en el lenguaje. Gadamer, por su parte, argumenta que la universalidad de la hermenéutica abarca los intereses económicos y políticos, mientras que su análisis de los prejuicios ilegítimos contempla la comunicación sistemáticamente distorsionada. Añade que lo inconsciente, en el sentido de lo implícito, es de hecho el objeto del esfuerzo hermenéutico de autoclarificación. El argumento no parece, no obstante, del todo

⁷⁷ *La lógica de las ciencias sociales*, p.287.

convinciente. Ahora bien, si como declara Habermas la hermenéutica por sí sola no puede dar cuenta de los intereses subyacentes en la comunicación, ¿qué garantiza que el consenso basado en la tradición, que defiende Gadamer, no sea una ideología susceptible de sospecha?

(...) después de la crítica ilustrada a la religión y después de lo expuesto por Marx, Freud y Nietzsche, es necesario admitir que la razón práctica y el área de convicciones comunes que la sustentan pueden ser ideológicas y por lo tanto necesitan ser examinadas y criticadas a través de los lentes de una teoría.⁷⁸

Se ha tendido en ciertos círculos intelectuales a ver a los “maestros de la sospecha” como portadores de un discurso sumamente lúcido, circunscrito empero a un período histórico determinado, seguido de la restauración “fenomenológica” de la confianza en el sentido transmitido por la tradición. Pero también puede verse en la hermenéutica de la sospecha una actitud irrebasable en términos de las estructuras de poder que, articulando las relaciones humanas, resultan sin embargo difíciles de tematizar. ¿Cuál es en última instancia el criterio para validar el consenso basado en la tradición? ¿Son los prejuicios que han resistido el paso del tiempo aquellos que deben legitimarse, al modo de una especie de sedimento histórico que sintetiza los mejores logros de la humanidad? ¿Sería una suerte de “selección natural” la que ha hecho prevalecer ciertos valores en detrimento de otros?⁷⁹

Pareciera finalmente que la fe en la cultura que exhibe la hermenéutica recolectora no fuese compatible con la sospecha. Quizá lo que esté a la base de

⁷⁸ Jack Mendelson parafraseado por Mariflor Aguilar, en “Confrontación, crítica y hermenéutica”, p.175.

⁷⁹ La expresión del “sedimento histórico que sintetiza los mejores logros de la humanidad” (referida en su contexto original a la concepción gadameriana de la tradición) la hemos tomado prestada del trabajo “Hermenéutica y retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión” de Andrés Covarrubias (cf. *El legado de Gadamer*, p.458). La de la selección natural es de Mariflor Aguilar (*Confrontación, crítica y hermenéutica*, p. 160).

esta cuestión sea aquello que se decide considerar como rasgo distintivo del pensamiento filosófico mismo: ya sea el análisis de los condicionamientos históricos, o bien el gesto crítico contra las relaciones de poder subyacentes en la comunicación humana. Wellmer sentencia: “*La Ilustración sabía lo que la hermenéutica olvida: que el “diálogo” que, según Gadamer, “somos”, es también un plexo de poder y que por eso mismo no es diálogo alguno (...)*” (*Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, p.51).

Así pues, ¿hasta qué punto está justificada la acusación de conservadurismo dirigida a la hermenéutica filosófica por Habermas? Por supuesto, descartamos de entrada que Gadamer sea un conservador en el sentido coloquial y superficial del término; a lo largo de esta investigación han ido saliendo a relucir innumerables elementos críticos de su pensamiento, un par de los cuales fueron recogidos al comienzo de este apartado para destacar la compleja dimensión crítica y autocrítica de la reflexión gadameriana. En términos filosóficos, no obstante, la ausencia de tematización explícita de mecanismos económicos y políticos de dominación pareciera dar la razón a Habermas. ¿Es entonces la hermenéutica de Gadamer conservadora o crítica en el ámbito de la filosofía? En nuestra opinión, es crítica en varios aspectos fundamentales, si bien comparativamente hablando habría formas más radicales de la crítica.⁸⁰ En atención al trasfondo que motiva este trabajo, diremos que se trata de una

⁸⁰ La hermenéutica de la sospecha, verbigracia. Y sin embargo, ¿no afirma Ricoeur que Marx, Nietzsche y Freud socavan el sentido establecido sólo para fijar uno nuevo y expandir la conciencia, perpetuando así el “reinado de la Verdad” (cf. *supra*, p.103)? De ser esto cierto, su posición se aproximaría más al modelo del sentido literal que al de la deriva infinita. Bajo esta luz, acaso la hermenéutica gadameriana podría mostrarse más revolucionaria en virtud de su ontología pluralista y “abierta”, basada en la experiencia del arte que hemos abordado en una sección precedente.

cuestión de acentos. Siguiendo la recomendación de Grondin de decidirse por uno de los extremos en tensión, parece difícil rebatir que la balanza en Gadamer se inclina más hacia la preservación que hacia el cuestionamiento. La pregunta, en todo caso, es qué es lo que se preserva y frente a qué. Si dijésemos, por ejemplo, que se preserva la tradición humanista frente al modelo científico-técnico cuyos corolarios hacen prever tan ominosas catástrofes ecológicas en el mundo contemporáneo, entonces la filosofía de Gadamer aparecería como eminentemente crítica -de un modo además en extremo valioso-. Si replicamos, en cambio, que el gran tema de nuestro tiempo es la desigualdad lacerante debida a mecanismos económicos y políticos de dominación, entonces la hermenéutica gadameriana se revelará corta en su capacidad de minar el orden social existente. Quizá hagan falta todavía un par de precisiones más al respecto, a lo cual dedicaremos, en parte, la siguiente y última sección de este primer capítulo.

6. De camino al diálogo

Simplificando los temas tratados hasta aquí, recapitulemos sucintamente algunos de los frutos ganados en relación con los objetivos trazados al inicio para esta primera parte de la investigación.

Los antecedentes hermenéuticos de la filosofía gadameriana nos permitieron identificar en ésta la influencia de pensadores como San Agustín

(quien postulaba que el *verbum interius* nunca se llega a expresar del todo), Meier (para quien el principio de equidad obliga a tener por verdadero el texto que se interpreta), Chladenius (cuyo concepto de *Sehepunkt* sustituye la noción de *mens auctoris* por la de “perspectiva”, orientada hacia el saber de trasfondo necesario para la correcta comprensión), Schlegel (que marcado por la crítica kantiana y el consiguiente desmoronamiento del acceso no problemático al mundo, acentúa el factor de la incomprendibilidad), Schleiermacher (destacado teólogo que universaliza la intuición de Schlegel, incorporando la incertidumbre e incompreensión básicas del sujeto a la “práctica no laxa” de una hermenéutica tanto social –léase dialógica, comunicativa y empática- como teórica), y Heidegger (quien introduce una constelación de potentes conceptos: “temporalidad”, “finitud”, “estado de yecto”, “preestructura del entender”, “desocultamiento”, “inhospitalidad”, “angustia”); esto por mencionar sólo algunas de las influencias que estimularon a Gadamer. Posteriormente, enmarcamos sus esfuerzos intelectuales en el contexto diltheyano del desafío que enfrenta la fundamentación del conocimiento al interior de las ciencias interpretativas, ante los embates de la conciencia histórica pero sobre todo de cara al triunfo del modelo metodológico de las ciencias naturales y sus derivaciones tecnológicas. Precisamente frente a una cultura moldeada por el paradigma positivista de las ciencias triunfantes, Gadamer reivindica –en nombre de la racionalidad práctica- la necesidad de concienciación del presente a fin de ejercer resistencia contra los saberes de dominio objetivante que han llegado a comprometer la supervivencia de los seres humanos. La centralidad de la razón práctica sustenta su modelo dialógico de la interpretación de textos, cuya quintaesencia radica en la capacidad de reconstruir los prejuicios del propio

horizonte interpretativo para, poniéndolos en juego, poder reconocer la pretensión de verdad del texto –esfuerzo de cientificidad que nunca se consume del todo, a causa de la eficacia de la historia efectual que opera a nuestras espaldas-. Es así como llega Gadamer a su concepción de la verdad como lenguaje de las cosas, posición que lo coloca a medio camino entre el objetivismo y el relativismo.

Dentro del marco de la “crisis de la razón”, el filósofo alemán se suma a la lista de aquellos que han encontrado en el arte no sólo una alternativa fecunda con vistas a superar el esquema epistemológico de la Modernidad, sino en su caso también la posibilidad de elaborar una ontología propiamente hermenéutica. En consonancia con Heidegger, se apoya en la naturaleza permanente-cambiante (identidad hermenéutica) de la obra de arte para columbrar una nueva experiencia del ser que, fincada en la temporalidad, respete el carácter profundo e insondable de lo que es “siendo”. El fenómeno de lo clásico expresa el hecho de que toda representación de la tradición es, en su historicidad, al mismo tiempo también experiencia de aquello que permanece. La recolección del sentido transmitido por la tradición coloca a la hermenéutica gadameriana en las antípodas de la hermenéutica de la sospecha y, por otro lado, en conflicto con la crítica de la ideología, a cuyo concepto de “universal contrafáctico” que anticipa la vida buena opone el de “solidaridad existente”.

Como colofón a este primer capítulo, quisiéramos poner de manifiesto una serie de ideas que abonarán al tránsito hacia el tema sustancial del diálogo. En primer lugar, por lo que toca al debate entre Habermas y Gadamer, merece la pena hacer notar que coinciden en abocarse a la tarea de fundamentar una ética y una política dialógicas. En este empeño, ambos se acusan recíprocamente de

idealismo. Habermas llega a decir que sólo puede pensarse en términos de verdad en una situación en que la comunicación está exenta de coacciones. Gadamer, por su parte, concibe el diálogo como un proceso de aprendizaje inserto en un plexo de sentido, sin tomar demasiado en serio la advertencia de que ese mismo espacio bien podría ser, en esencia, un plexo de poder atravesado por relaciones creadas por la explotación económica y la dominación política. En nuestra introducción formulamos una serie de preguntas, entre ellas la relativa a si la insistencia de la hermenéutica filosófica en la tradición disminuía su capacidad para asumir intenciones prácticas de erigir nuevas solidaridades éticas, asunto caro al enfoque de este trabajo por razones que se desarrollarán en las siguientes secciones. Por el momento, sólo podemos adelantar que el llamado de Gadamer a hacernos conscientes de las solidaridades existentes en lugar de inventar nuevas es un gesto que ha influido en nuestra motivación, anunciada desde un inicio, de radicalizar la hermenéutica en un aspecto particular de la finitud.

Por lo que hace al idealismo del que Habermas y Gadamer mutuamente se acusan, no podemos por menos de coincidir. Ambos son, en algún punto, idealistas. El primero, porque su aguijón crítico se mueve en un plano demasiado abstracto; a diferencia del marxismo en el que en parte se apoya, carece de la capacidad de indignar (según expresión del joven Marx) proveniente de la demostración de la injusticia ejercida en los procesos concretos de explotación y de violencia que desencadenan toda lucha emancipatoria. En cuanto a Gadamer, examinaremos el tipo de idealidad que encierra su teoría del lenguaje para formarnos un juicio más detallado sobre la naturaleza específica del idealismo que le reprochan sus detractores. En particular, nos interesará ahora estudiar la

distancia que media entre el modelo dialógico de la interpretación de textos y las interacciones conversacionales entre existentes concretos, en el marco de las interacciones comunicativas preponderantes en las sociedades contemporáneas.

Una última palabra antes de continuar. ¿Es necesario -como asevera Habermas- que la crítica cuente con una base universal que la legitime en cuanto anticipación de la vida buena? Ya hemos hablado de la inexistencia lógica de la crítica negativa, en el sentido de que no hay actitud crítica que pueda sustraerse de considerar algo como “mejor”, así sea la mera desaparición de lo criticado (lo cual implica en cierta forma un ideal positivo de la situación deseada). Pero no es eso lo que aquí queremos poner de relieve, sino más bien la necesidad de contar con cuerpos teóricos de legitimación provistos de criterios precisos basados en creencias justificadas, que descansen a su vez en otras creencias justificadas hasta llegar a axiomas últimos, autoevidentes. Mencionamos esto pensando en el argumento desarrollado por Carlos Pereda en su libro *Razón e incertidumbre*, en donde el autor defiende la tesis de que no requerimos una “utopía trascendental” para luchar por la justicia, a la vez que contrapone una “razón enfática” a la “razón austera” –operante en la certeza de sí con que se imponen las normas jurídicas y sociales-. A guisa de ejemplo meramente indicativo, podríamos pensar en los derechos humanos fundamentales: ¿es necesario tomarlos por autoevidentes –más allá de su obligatoriedad jurídica- para poder considerarlos valiosos y perentorios? Dicho en otros términos, ¿es preciso asirse a ilusiones de la conciencia para encontrar vinculante lo que debería resultar de suyo apremiante, no ya desde lo legal o lo social sino desde lo propiamente ético? A este aspecto nos referíamos cuando en nuestra introducción mentábamos la condición trágica

de verse compelido a defender activamente lo verdadero, lo bueno y lo justo aun a sabiendas de que, independientemente de ciertas ilusiones de la conciencia, carecen de un fundamento indubitable. Acaso sea el encuentro comunicativo de existencias concretas el “lugar privilegiado” en que la conciencia y su certeza se vean supremamente amenazadas, aproximándose o alejándose de cierta potencial solidaridad.

Capítulo 2

Del diálogo a la conversación en el contexto contemporáneo

1. El universo dialogal

Lo monológico, lo dialógico y lo ético

De conformidad con los objetivos trazados, en este capítulo plantearemos la tesis de que entre el modelo dialógico de la interpretación de textos y las interacciones conversacionales entre existentes concretos media una distancia que, debido a ciertas características del contexto histórico actual, se muestra problemática con miras a la ampliación de posibilidades de comunicación solidaria.

En cierto sentido, el trasfondo de este trabajo de investigación es la experiencia de la otredad en la comunicación. Ahora bien, ¿quién es “el otro” en la filosofía de Gadamer? En función de lo analizado hasta aquí, preponderantemente el texto, la obra de arte o la tradición, que son trabajados sobre la base de un modelo dialógico. Pero la hermenéutica filosófica desemboca en la frase: “el otro puede tener razón”, que nos ancla finalmente en un “tú” concreto -del cual el “tú” del texto, la obra o la tradición serían metáforas-. La cuestión de la alteridad parece descansar ahora en la tematización de la opinión distinta. Desde luego, esa opinión distinta es emitida por alguien, ¿pero es por ello equiparable sin más a quien la emite? Es decir, ¿el interés hermenéutico recae predominantemente en el

existente concreto o en el horizonte desde el cual se expresa dialógicamente? Ante todo, ¿qué entendemos en este nuevo contexto por “diálogo”?

Pese a su centralidad en la vida humana, el lenguaje como tal suele sustraerse a la reflexión –Gadamer habla de un prolongado olvido del mismo en la tradición occidental-. El diálogo, por su parte, se muestra en principio como una modalidad específica de ponerse en ejecución el lenguaje. El prefijo griego “dia” denota algo procesual (en devenir) y relacional (en tanto que establece un vínculo entre elementos), mientras que *logos* remite en términos generales al saber, de lo cual se sigue que el diálogo consistiría en el acceso al saber a través de un proceso entre partes. Cómo haya de entenderse el concepto de “diálogo” en el pensamiento gadameriano es, por lo demás, un asunto del todo complejo. Jorge Reyes (véase “Hermenéutica y diálogo” en *Quintas jornadas de hermenéutica*) lo atribuye a que Gadamer introduce tantas determinaciones en el vocablo que termina siendo uno de los más elusivos de su filosofía, conduciendo a callejones sin salida. En el marco de la esfera temática que aquí nos ocupa podríamos preguntarnos: ¿es el diálogo equivalente a las conversaciones empíricas insertas en relaciones sociales concretas?, ¿o se trata más bien de una noción eminentemente ontológica que deriva en una ética y a la postre en una teoría política? ¿Podría ser ambas cosas a la vez y, de ser así, en qué sentido?

Ante todo, es menester decir que Gadamer coloca el lenguaje –y con él el diálogo- en el centro mismo de la hermenéutica. Pero detrás de ese giro hay una intención programática de mucho mayor alcance. En el fondo, el lenguaje es la gran apuesta gadameriana para superar la categoría epistemológica de sujeto, característica de la Modernidad. A estas alturas de nuestro trabajo, es fácil ver por

qué es posible afirmar que quien reflexiona sobre el lenguaje se sitúa de entrada más allá de la subjetividad. Si lo pensamos en términos de precomprensión, sujeto y objeto pertenecen a un horizonte de sentido que precede a toda actividad de la conciencia subjetiva. Hay un entramado de inteligibilidad que la conciencia individual, más que constituir, ha asimilado desde siempre mediante la lengua materna –que es ya una articulación específica del mundo-. Así, el lenguaje no representaría esencialmente un conjunto de signos y reglas gramaticales, sino un plexo de referencias intersubjetivamente compartido, así como un conjunto de prácticas en las que se actualiza el significado de las palabras. Apartándose de las concepciones instrumentales tradicionales, Gadamer se enfoca en el concepto de “lingüística”, a la luz del cual nuestro lenguaje no es tanto instrumento como condición de posibilidad de formas de vida y de nuestra experiencia humana del mundo en cuanto tal. Para decirlo con Gianni Vattimo:

El lenguaje es esencialmente algo de que disponemos y que sin embargo, en otra vertiente, dispone de nosotros, nos es entregado en cuanto lo hablamos, pero se apropia de nosotros en cuanto, con sus estructuras, delimita desde el comienzo el campo de nuestra posible experiencia del mundo.⁸¹

En Heidegger, el mundo no es la suma de objetos empíricamente constatables, sin referencia a significados intersubjetivamente actualizados: no es ningún “en sí” dado al margen de la apertura histórica en que estamos arrojados. Gadamer sigue esta línea al reforzar la idea de que no puede haber cosas ni mundo sin lenguaje, lo cual no pretende dar a entender que no haya nada fuera de lo lingüístico, sino que el mundo está presente para nosotros sólo en el lenguaje

⁸¹ *Introducción a Heidegger*, p.113.

(el ser que puede ser comprendido es lenguaje). Este giro ontológico permite el rebasamiento de la dicotomía epistemológica sujeto-objeto.

Hay otro punto concomitante en que Gadamer sigue de cerca a su maestro. De acuerdo con Heidegger, lo que hay de “verdadero” en la filosofía no está en sus frutos lingüísticos, es decir, en sus proposiciones enunciativas (que son afirmativas y unilaterales). El comienzo aparentemente enunciativo del pensamiento es en realidad la respuesta a una pregunta previamente planteada. Esta observación está dirigida contra el predominio de la lógica proposicional en las teorías del lenguaje. En contraposición con la filosofía anglosajona de corte analítico, Heidegger avanza la tesis de que cada enunciado de un discurso tiene presupuestos que no enuncia –lo cual equivale a decir que está motivado, siendo precisamente la respuesta a una determinada pregunta-. A su modo de ver, la construcción de la lógica sobre la proposición es una de las decisiones de la cultura occidental que tuvo las consecuencias más graves, toda vez que fue orientándola cada vez más hacia la dominación metodológica del saber.⁸² Gadamer añade que la proposición aislada -que recorta el habla en estables unidades de sentido- es una abstracción ausente en la vida de una lengua. La lógica de pregunta y respuesta, por el contrario, refleja mejor el carácter dinámico del lenguaje. La fijación terminológica, que es adecuada en el campo constructivo de la ciencia moderna, se revela inadecuada desde la perspectiva de la dinámica natural del diálogo, que es capaz de superar cualquier fijación conceptual.

⁸² Y paralelamente hacia la dominación del mundo mismo: lo que Heidegger llama la *metafísica*, entendida como tendencia estructurante del pensamiento que olvida el ser al olvidar la diferencia ontológica: la nada como contracara del ser, lo posible que se oculta tras lo presente des-ocultado.

Mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni siquiera lo que Heidegger llama “lenguaje de la metafísica”, significa un hechizo irremediable para el pensamiento con tal que el pensador se confíe al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensantes y con los que piensan de otro modo.⁸³

Heidegger tematizó asiduamente la posibilidad de rebasar el influjo –a su entender omniabarcador- de la metafísica occidental sobre el pensamiento, explorando formas de romper la rigidez de su lenguaje esencialista. A juicio de Gadamer, su maestro no logró superar la inmanencia de la autorreflexión, en razón de lo cual él elige una vía distinta para trascender el subjetivismo de la Modernidad: la categoría de “diálogo”. Su interés programático fundamental estriba en una reorientación hermenéutica de la dialéctica -desplegada por Hegel como método especulativo- hacia el arte del diálogo vivo en el que se había realizado el movimiento intelectual socrático-platónico. Esta reorientación sería necesaria porque la fluidificación de los conceptos dogmáticos operada por el idealismo especulativo corre el riesgo de inducir un nuevo dogmatismo latente en la reflexión. Los diálogos platónicos, en cambio, ejemplifican para Gadamer el arte de disolver conceptos rígidos. Se trata pues de contraponer, a la estructura monológica básica de la ciencia y la metafísica tradicionales, un modelo en que la verdad ya no se dirima desde la autonomía de un sujeto que, enfrentado en soledad a su objeto, deduce su esencia para dominarlo epistemológicamente. En este marco explicativo, Gadamer interpreta que cuando Platón critica su propia doctrina de las ideas no lo hace por haberla descubierto errónea o querer sustituirla por otra más verdadera, sino que pretende mostrar que la hipótesis de las ideas no era tanto una “doctrina” cuanto un recurso del pensamiento, surgido

⁸³ *Verdad y método II*, p.321.

en la conversación para designar una orientación problemática. Lo esencial no sería entonces la respuesta, sino la pregunta. En lugar de una lógica del enunciado afirmativo, Gadamer barrunta en el diálogo de signo platónico una lógica de la pregunta (en donde la respuesta a una pregunta suscita necesariamente nuevas preguntas). Es así como la subjetividad y la autoconciencia perderían la supremacía metodológica que la Modernidad les asignó.

Esto no excluye en absoluto que precisamente los métodos de la ciencia vayan también por su propio camino, que consiste en la objetivación de los asuntos de su investigación. Pero justamente aquí se encuentran también los peligros de una limitación teórica de la ciencia, que consiste en esquivar ciertas experiencias relacionadas con el otro ser humano, otras palabras, otros textos y su pretensión de validez debido a la autosatisfacción metodológica.⁸⁴

De este modo el diálogo aparece, tanto frente a las ilusiones de la autoconciencia monológica como frente a la ingenuidad de un concepto positivista de los “hechos”, como la verdadera dimensión de la existencia humana en tanto realidad ético-política. Si la epistemología se halla subordinada a la ontología, ésta lo estaría a la ética y, en último extremo quizá, a una política. Pero, lo sabemos ya, esto no puede significar lo que Habermas entiende por “anticipación de la vida buena”. En realidad, en este punto Gadamer se remite más que nunca a Platón.⁸⁵

Para el pensador ateniense la idea del bien (*agathon*) no tiene contenido propio pues varía de una situación a otra, por lo cual sólo puede determinarse en concreto. En este sentido es lo trascendente, lo que está más allá de toda

⁸⁴ Prólogo de Gadamer a *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p.12.

⁸⁵ *La ética dialéctica de Platón* es uno de los textos tempranos de la obra gadameriana en que esto queda puesto de relieve. En él, se ofrece una interpretación novedosa del legado del filósofo griego. De acuerdo con la audaz exégesis de Gadamer, ningún diálogo de Platón debe ser tomado al pie de la letra, ya que consisten en meras exhortaciones a pensar por cuenta propia.

definición y de todo conocimiento; de ahí la metáfora del sol, que hace visible lo circundante pero no puede mirarse directamente. Todo lo que podemos hacer es adecuar nuestra vida a la visión que nos abre, desde una aceptación socrática de nuestra ignorancia en lo relativo a las cuestiones últimas.⁸⁶ De la *Carta séptima* saca en claro Gadamer que:

(...) sólo mediante el diálogo se puede llegar a la justa comprensión de los problemas, mediante esa chispa que se enciende de repente en la discusión, entre hombres animados por la buena voluntad de entenderse, y no por el deseo de vencer en la discusión. (...) no me parece que de todo esto pueda llegarse a una doctrina o a una metafísica, por el contrario, me parece que no puede conciliarse con tal forma de doctrina. (...) el *Agathon* (...) no es nunca plenamente alcanzable. Y creo que esto justifica propiamente la hermenéutica, pues se ve a las claras que siempre se trata de ir más allá de lo que simplemente se cree saber.⁸⁷

Salta a la vista en esta cita la vocación hermenéutica de evitar toda idea preconcebida y asimismo cualquier posición metafísica que encapsule una supuesta esencia de la vida justa. Por otro lado, queda asentada la voluntad de entenderse más allá del deseo de vencer en la discusión. A este respecto, la verdadera cuestión de fondo es aquello que distingue al filósofo del sofista. Platón separa tajantemente el bien, en cuanto mejor criterio de la política, de lo útil. El bien asume diferentes figuras: el beneficio colectivo o la apertura a ser refutado en el *Gorgias*, los lazos de amistad y correspondencia mutua en el *Teeteto*, la buena voluntad que diferencia al diálogo de la disputa en el *Protágoras*. Este tipo de manifestaciones éticas las engloba Gadamer en el concepto de un *Plato Ethicus*. En las antípodas, el sofista argumenta siempre con miras a objetivos particulares, utilitarios. La retórica, bien entendida, es el arte de hacer valer las razones de

⁸⁶ Gadamer relaciona esto con la idea del "ser" en Heidegger: no llegamos jamás a saber lo que es, se trata siempre de algo inaccesible; el ser es la trascendencia.

⁸⁷ *El último dios, la lección del siglo XX*, p.42.

aquello que estamos persuadidos es verdadero, con base en aquello que es convincente en mayor grado (*pithanon*). Pero el sofista, astutamente, busca sólo tener razón (sin escuchar otras razones) y vencer en las discusiones a fin de imponer lo ventajoso para él en lugar de lo justo. El filósofo busca; el sofista despliega una verdad poseída.

Trasladando esto al vocabulario gadameriano, el filósofo formado hermenéuticamente buscaría palabras para exteriorizar el inagotable fondo de lo no-dicho (el *verbum interius* agustiniano). Aquello que empuja al hablante a “salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro” -según la conocida formulación de Gadamer cargada de tonos hegelianos- es la búsqueda de un lenguaje que nos permita comunicar lo que apremia al alma. Una búsqueda circunscrita al hablar y seguir hablando que, a diferencia de la tentativa de Hegel, no alcanza nunca un saber ni un entender absolutos. A ello vincula la noción del “carácter inconcluso de toda experiencia de sentido”. Gadamer llegó a decir que lo más digno de comunicar es siempre lo que no se puede comunicar. ¿Pero qué sería esto?

El principio supremo de toda hermenéutica filosófica es (...) que nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir. ¿Y qué queríamos en realidad? Bueno, lo que al parecer pretendíamos es que el otro nos comprendiese, y quizá algo más. Queríamos reunirnos con el otro, obtener su aprobación o, por lo menos, que se retomara lo dicho, aun cuando fuese a modo de réplica u oposición. En una palabra: queremos encontrar un lenguaje común.⁸⁸

Encontrar un lenguaje común para reunirse con el otro enmarca el contexto del diálogo. Ni un interlocutor dice siempre lo mismo ni el otro interlocutor dice siempre lo suyo, sino que uno oye al otro y, por haberle escuchado, responde de

⁸⁸ *El giro hermenéutico*, p.227.

distinto modo que si el otro no hubiera preguntado o hablado. Esta dinámica de pregunta y respuesta conduce a Gadamer a afirmar que el modo efectivo del lenguaje es el diálogo vivo. Todo parece indicar, pues, que cuando el filósofo alemán habla de diálogo está pensando efectivamente en las conversaciones empíricas que atraviesan nuestras relaciones sociales concretas, aunque en un sentido ontológico que incluye una ética y, posiblemente, un cierto tipo de teoría política.

Pragmatismo, pluralismo, universalismo

Elaborando el tema de la diferencia entre filosofía y sofística, ¿no busca el filósofo también lo mejor en un caso concreto (no el “bien en sí”) y por tanto lo verdaderamente útil –no ya sólo para él sino desde la perspectiva de un bien común-? A esta postura correspondería por ejemplo el neopragmatismo de Richard Rorty, que Gadamer respeta pero considera insatisfactorio.

Este pragmatismo de Rorty en conjunto me parece muy sano en lo que concierne a los dogmáticos, pero no puedo creer que con él se logre eliminar de esta tierra el hecho de que uno vea las cosas de forma más justa que como las ve otro.⁸⁹

Un argumento similar aplica a la posición pluralista o de “apertura dialógica máxima” de Guido Calogero, en la medida en que, si estamos –como postula Calogero- siempre dispuestos a ser persuadidos por nuestro interlocutor sobre lo que él considera bueno, se pierde la base del diálogo que presupone ser persuadido únicamente de lo que se puede aceptar como justo. La posición de

⁸⁹ *Ibid.*, p.54.

Calogero sería insostenible porque es imposible estar permanentemente abierto a la perspectiva del otro. Equiparar de hecho todos los puntos de vista en su pretensión de validez implicaría una contraintuitiva suspensión del juicio, una suerte de *epoché* de tipo husserliano inverificable en la vida histórica. “(...) de esa forma elude la cuestión (...) de que algo es verdadero y lo otro falso. Esto no me parece admisible. (...) No se trata simplemente de lo verdadero, sino de lo que es mejor o peor, de lo justo o injusto. (...) ¿no se trata sólo de discursos?” (*El último dios, la lección del siglo XX*, p.54). Resulta provechoso traer aquí a colación la noción gadameriana del lenguaje de las cosas. El diálogo es el medio que promete el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa⁹⁰; enlaza a los hablantes y los remite a un horizonte común en la búsqueda de una verdad vinculante. La idea de base nos es ya conocida: en la educación (*Bildung*) de lo que se trata es de elevarse hacia una generalidad superior; en la interpretación de textos el intérprete no ha de desplazarse empáticamente hacia la psicología del autor (como proponía Schleiermacher) sino hacia la perspectiva general desde la cual ganó sus opiniones; en la contemplación del arte de lo que se trata es de comprender el mundo que la obra abre por encima de la subjetividad del artista.⁹¹ En los tres casos, el modelo dialógico establece el rebasamiento de las particularidades individuales en dirección hacia ese ámbito de universalidad que la fórmula “el lenguaje de las cosas” encierra. Así sucede también en los diálogos platónicos, en donde los interlocutores son conducidos por Sócrates hacia

⁹⁰ “Comprender lo que alguien dice es (...) ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias.” (*Verdad y método*, p.461).

⁹¹ En el fenómeno de lo clásico el artista se disolvería en su obra, quedando solamente la verdad común y vinculante que dicha obra expresa para la comunidad que la comprende.

perspectivas más universales. “(...) *en el lenguaje se hace claro lo que es real más allá de la conciencia de cada uno*” (*Verdad y método*, p.539). Tal es, asimismo, la intuición fundamental detrás de la fusión de horizontes en el seno de la tradición. Echando mano de una metáfora empleada por Gadamer, cabe decir que, de manera análoga a una traducción que traslada exitosamente el contenido semántico de una lengua a otra, lo que queda tras la fusión de horizontes lograda es un sentido que emerge del proceso formativo, del texto, de la obra, del lenguaje mismo de la realidad.

Mucho se ha hablado y escrito sobre “el aspecto universal de la hermenéutica”. Esta universalidad alude a que la búsqueda siempre renovada de un lenguaje que nos permita comunicarnos es común a todos. Mienta, por consiguiente, nuestra finitud, nuestras ineludibles limitaciones.

Sólo en el diálogo, en el encuentro con otras formas de pensar, que también pueden hablar dentro de nosotros mismos, podemos esperar superar la limitación de nuestros horizontes respectivos. Por eso, la filosofía hermenéutica no conoce otro principio superior que el del diálogo.⁹²

Un diálogo, según hemos visto, signado por la fusión de horizontes y los rasgos de lo clásico que se extienden a toda experiencia propiamente hermenéutica (*cf. supra* “El fenómeno de lo clásico”). Pero ¿cómo entender ese ámbito de universalidad que se prolonga “*más allá de la conciencia de cada uno*” y sin el cual la exitosa fusión de horizontes sería imposible? ¿Qué estatus ontológico tiene la generalidad superior de un lenguaje común que aspiramos a encontrar en y por el diálogo? ¿Hablamos aquí de una especie de idealidad tejida

⁹² *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p.179.

por el intercambio dialógico entre hablantes concretos? De acuerdo con Javier de la Higuera:

Para Gadamer, la realidad espiritual del lenguaje es la del *pneuma* que unifica el yo y el tú en el diálogo y, por ello, el lenguaje pertenece propiamente a “la esfera del nosotros”. En él se halla ya la tendencia al acuerdo o a encontrar lo común de unos seres humanos con otros. Lo común designa la comunidad finita pero, al mismo tiempo, es el espacio en que una infinitud de sentido se presenta finitamente (...) ⁹³

Desde una comunidad humana concreta y finita, hablamos un lenguaje infinito. Lo hacemos, en cualquier caso, finitamente –desde nuestra finitud-. Cuando conversamos, actualizamos lo que no está presente al mentarlo mediante palabras, de forma que también otro lo pueda ver. Desde la perspectiva de Gadamer, este lenguaje vivo trasciende la conciencia individual, pues no hay ninguna conciencia individual en la que exista *stricto sensu* el lenguaje que ella habla. Lo cual lo conduce a preguntarse: ¿cómo existe el lenguaje entonces? “(...) *el habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros.*” (*Verdad y método II*, p.150). A la luz de esta “esfera del nosotros”, ciertas sospechas de Derrida con respecto a la hermenéutica filosófica aparecen infundadas. Nos referimos en particular a la sospecha de que pudiera constituir en el fondo una variante de la *Aufhebung* hegeliana, en la que todas las diferencias se incorporan y subsumen en una perspectiva más amplia, general y universal. En Hegel, por supuesto, esta universalidad no tiene que ver con un “nosotros” sino con la autoconciencia. Podríamos también oponer a la sospecha derridiana la concepción polifónica de la tradición trazada en un apartado precedente (ver *supra* “¿Es la hermenéutica de Gadamer conservadora o crítica?”), con arreglo a la cual las diversas voces se levantarían contra cualquier autoridad que pretendiera

⁹³ Ver “Hermenéutica del sentido, hermenéutica del poder”, en *El legado de Gadamer*, p.330.

representar una única verdad al interior de la pluralidad. Sin embargo, esa pluralidad pareciera hacer referencia a las interpretaciones dominantes en una cultura -quizá también por extensión a la polisemia de las palabras mismas-, no tanto al tipo de diferencia que Derrida tiene en mente, ni tampoco a la opinión distinta que nos hace frente en las relaciones sociales. Lo cual nos lleva a preguntarnos: ¿este “nosotros” del que habla Gadamer engloba las conversaciones que atraviesan las relaciones sociales cotidianas? ¿Contempla la opinión distinta de un otro cualquiera? ¿O se refiere primordialmente a la otredad representada por la tradición, el arte y la filosofía?

Ya hemos constatado más arriba que, incluso en el marco de la apertura dialógica, Gadamer no puede por menos de admitir que existen perspectivas mejores que otras, si bien no debemos determinarlas de antemano sino que se van legitimando al hilo de la búsqueda conjunta de la verdad. En su texto “El diálogo como indicación formal” (incluido en el volumen *Gadamer y las humanidades I*), Jorge Reyes manifiesta que en la hermenéutica gadameriana el diálogo es un fenómeno concreto presente en la vida cotidiana, aunque de manera esporádica, refiriéndose más adelante a él como un “caso extremo” entre las formas del lenguaje. ¿Pudiera esto tener que ver con la propuesta heideggeriana –de la que Gadamer se hace eco⁹⁴– de no llamar diálogo a cualquier conversación, sino aplicar en adelante ese nombre a una “reunión en vistas a la esencia del lenguaje”? ¿Es posible, por otro lado, que el diálogo exija una serie de virtudes que restringiese severamente el número de sus participantes? Después de todo, Gadamer llegó a decir del mismo fundador de la deconstrucción: “*La cuestión es si*

⁹⁴ Cf. p.57 de *En conversación con Hans-Georg Gadamer*.

Derrida puede mantener propiamente un diálogo. Pudiera ser que el tipo de su pensamiento lo excluyera.”; y un poco más adelante: “(...) *se puso de manifiesto la incapacidad de Derrida para el diálogo. Éste no es su fuerte.*” (cf. *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, p.66). Si esto puede afirmarse de Jacques Derrida, ¿qué hay de los otros concretos que hacen frente en las conversaciones de las relaciones sociales cotidianas? Una vez más: ¿quién es el otro en la hermenéutica filosófica?

Génesis de un ideal comunicativo (la voluntad de alteridad)

En nuestro empeño por clarificar aquello que Gadamer entiende por diálogo, hemos dado con una idea problemática. Sobre la base de esta idea, un diálogo sería algo esporádico y hasta un caso extremo entre las modalidades comunicativas, requiriendo de sus participantes quizá una serie de virtudes más bien atípicas. De ahí la propuesta de llamar “diálogos” sólo a las conversaciones entabladas “en vistas a la esencia del lenguaje”. Lo que esto último significa podemos ya atisbarlo con base en el concepto de universalidad esbozado en nuestro anterior apartado. Pero, dada la relevancia del asunto en función de las inquietudes que nos motivan, conviene ahondar en sus implicaciones.

Como bien lo describe Mariflor Aguilar en su libro “Diálogo y alteridad, trazos de la hermenéutica de Gadamer”, la dialogicidad se inscribe en el marco de la cuestión de la alteridad, del encuentro con lo otro, con lo diferente de uno, del propio yo o de la propia palabra. Por lo demás, cuando Gadamer habla del

diálogo vivo no cabe duda de que considera a un “otro concreto” en cuanto interlocutor dentro de una conversación fáctica. Todas las determinaciones dialógicas articuladas en nuestro primer capítulo (*cf.* sobre todo *supra* “Al encuentro de la alteridad de los textos”) en relación con la interpretación de textos resultan aquí pertinentes. Dialogar conlleva: hacerse consciente de los propios prejuicios, no proyectar el propio horizonte, reconocer la alteridad del texto –del otro- y respetar su pretensión de verdad, aprender de él algo nuevo que nos transforme, someter a examen la supuesta verdad propia en vez de adoptar una posición de superioridad, desplazarnos hacia la perspectiva bajo la cual el autor –el interlocutor- ha ganado su propia opinión a fin de hacer valer el derecho de lo que dice, haciendo incluso lo posible por reforzar sus propios argumentos. Todas estas directrices encuentran, pues, su lugar de origen en la conversación, a la cual Gadamer se remite para fundamentar su propuesta hermenéutica. Así pues, hasta este punto la transición del modelo dialógico de la interpretación de textos a las conversaciones empíricas parece expedito.

Nos interesa sobremanera destacar que este modelo dialógico traduce una potente voluntad del filósofo alemán, que en lo sucesivo llamaremos “voluntad de alteridad”. En un escrito autobiográfico de 1985 incluido en *Verdad y método II*, Hans-Georg Gadamer revela que el asunto de la verdad y el método en las ciencias del espíritu, dominante en su obra magna de 1960, podría llegar a considerarse secundario en comparación con el de la alteridad.

Tales consideraciones (...) siguen aún en el contexto argumentativo de una teoría de las ciencias del espíritu. El verdadero móvil de mi filosofía hermenéutica

fue otro. (...) Ahí está el otro, que rompe mi egocentrismo dándome a entender algo: este tema me guió desde el principio.⁹⁵

El valor de esta cita a la luz de las inquietudes que orientan el presente trabajo es incalculable. Gadamer emplea un vocablo inusual en su vocabulario filosófico: “egocentrismo”. En nuestro marco teórico de referencia, lo entenderemos en el sentido más amplio de característica inherente, ineludible e inextirpable del ego humano de constituir el centro irrebalsable de todo su flujo mental consciente. Este ego-centrismo irrenunciable puede llegar a “romperse” –como describe la cita- pero sólo para reintegrarse desde sí mismo, acaso con una configuración distinta en algún aspecto (un poco como el “salir de sí, pensar con el otro y volver a sí mismo como otro”). Al decir del pensador alemán, el auténtico móvil de sus afanes filosóficos fue el encuentro con el otro, que rompe el ego-centrismo de la conciencia dándole a entender algo. En su “autopresentación” de 1977, relata la sensación que experimento a raíz de su lectura del libro *Europa und Asien* de Theodor Lessing:

(...) cuestionaba todo el pensamiento productivo europeo desde la perspectiva de la sabiduría de oriente. Por primera vez vi cómo se relativizaba todo el horizonte que la tradición, la educación, la escuela y el entorno habían formado a mi alrededor. Empecé a ejercitar algo que quizá se podía llamar pensamiento.⁹⁶

La equiparación del pensamiento con el cuestionamiento radical proviene de Heidegger y, siguiendo esa misma línea, de la concepción nietzscheana del genuino acto del pensar como algo en esencia intempestivo. Pero lo que más nos interesa en esta última cita es el encuentro con la otredad entendido en términos de relativización del propio horizonte hermenéutico. Ante el enfrentamiento de dos

⁹⁵ *Verdad y método II*, p.17.

⁹⁶ *Ibid.*, p.376.

culturas disímbolas -la occidental y la oriental- surge en el joven Gadamer un impulso que ya no lo abandonará (lo que aquí hemos dado en llamar voluntad de alteridad). Se vuelca entonces a explorar todo tipo de libros e ideas. Imbuido por este afán, refiere haber experimentado lo mismo que Leibniz, quien aseguraba estar de acuerdo con casi todo lo que leía, incluso lo que en principio se presentaba a sus ojos como extraño o hasta incomprensible. *“No es la comprensión soberana la que otorga una verdadera ampliación de nuestro yo prisionero en la estrechez de la vivencia (...) sino el encuentro con lo incomprensible. Quizá nunca conocemos tanto de nuestro propio ser histórico como cuando nos llega el hálito de mundo históricos totalmente extraños”* (*Verdad y método II*, p.41). En este sentido se ha dicho con Gadamer que “ser para la historia” significaría dejar que algo signifique.

La duda radical es si podemos evadirnos del círculo mágico de nuestra educación lingüística, de nuestros hábitos lingüísticos y de nuestro modo de pensar mediado lingüísticamente, y si sabemos exponernos al encuentro con una realidad que no responde a nuestros prejuicios, esquemas y expectativas.⁹⁷

En cierta forma, esto no hace sino recapitular los temas estudiados en nuestro primer capítulo en relación con la interpretación de textos. La diferencia estriba en que esta vez nuestro análisis está guiado directamente por el tema de la opinión distinta, del otro concreto que hace frente en las conversaciones que atraviesan nuestras relaciones sociales. En el habla cotidiana, el “consenso latente” –expresión gadameriana equivalente al “consenso de fondo” de Habermas- puede verse perturbado por las dificultades del mutuo entendimiento. Cuando encontramos algo que nos resulta extraño, provocador o desorientador,

⁹⁷ *Ibid.*, p.195.

se desencadena en nosotros un esfuerzo hermenéutico; de pronto, algo no ha encajado en el esquema de nuestras expectativas de comprensión, y por eso nos desconcierta.

La célebre teoría platónica según la cual la filosofía empieza con el asombro hace referencia a este desconcierto, a esta incompatibilidad con las expectativas pre-esquemáticas de nuestra orientación en el mundo, que da qué pensar.⁹⁸

La orientación en el mundo está definida por la situación hermenéutica, que condiciona nuestro horizonte de comprensión. Desde este horizonte, nos formamos expectativas con respecto a las cosas y a las opiniones sobre ellas. Cuando una opinión nos resulta extraña, provocadora o desorientadora, se produce en nosotros el asombro, el desconcierto, la experiencia de la incompatibilidad en la comprensión. Esta incompatibilidad nos invita a avanzar hacia un conocimiento más profundo. ¿Desde dónde emite el otro su opinión? Intentamos entonces comprender con qué razón dice el otro lo que dice. Es entonces que reforzamos los argumentos de nuestro interlocutor, tratando de hacerlos valer para que sus opiniones resulten plausibles. Una vez más, la dimensión ética de la hermenéutica gadameriana sale así a relucir. Fue esta dimensión la que lo apartó con mayor fuerza de la filosofía de Heidegger, a quien quiso mostrarle que el aspecto más característico de nuestra finitud, de nuestro “ser arrojados en un mundo”, consiste en los límites que llegamos a conocer en la relación con los demás.

En esta relación ética nos resulta clara toda nuestra incapacidad, o imposibilidad, de adecuarnos a las exigencias del otro, de comprender las exigencias del otro. El modo de no sucumbir en esta finitud, de vivirla justamente, es abrirnos al otro en la situación del diálogo, de escuchar al otro, al Tú que está enfrente.⁹⁹

⁹⁸ *Ibid.*, p.182.

⁹⁹ *El último dios, la lección del siglo XX*, p.34.

En la entrevista contenida en el libro “Hermenéutica de la modernidad”, Gadamer expone que Heidegger en su filosofía no pensó nunca en los demás, sino que filosofó a fin de alcanzar su propia tranquilidad en relación al fin, a la muerte, a Dios (cf. p.34). Al comentario del entrevistador en el sentido de que Heidegger se encontraba dentro de una situación de intercambio dialógico, quizá no con el prójimo pero sí con la tradición del pensar, Gadamer revira que el diálogo con el prójimo es precisamente lo originario. Como lo manifiesta en otro lugar “(...) desde el comienzo estuve convencido de que había un punto débil en Heidegger, y luego cada vez me resultó más claro: en su pensamiento no se logra ver suficientemente al otro” (*El último dios, la lección del siglo XX*, p.26). De acuerdo con Gadamer, el concepto del “ser con” (*Mitsein*) o estar juntos es algo que Heidegger no habría desarrollado de manera suficiente o clara, tratándose quizá de una concesión mas no de un contenido originario de su pensamiento. El “cuidado” (*Sorge*) sería ante todo un tener cuidado del propio ser. Es en esta asimetría con respecto al pensamiento de su maestro que Gadamer termina por definir su propio camino en dirección al terreno de lo ético. Todas estas determinaciones, que en lo sucesivo asociaremos a una voluntad de alteridad, inclinan la filosofía gadameriana hacia el polo de la otredad particular, es decir, del interlocutor concreto.

Gracias al lenguaje, al ser humano le es dado encontrarse con el otro. Lo que consideramos verdadero corresponde a nuestra situación hermenéutica; si pretendemos ampliar nuestro horizonte, es preciso ir al encuentro de los otros. El camino de la verdad es, por ende, el del diálogo. Para Gadamer, cualquier punto

de vista humano tiene algo de aleatorio en sí mismo, pues depende en algún grado de impulsos e intereses que son privados e individuales. En este sentido, nuestras conversaciones con los otros -ya sea que estén marcadas por objeciones o por aprobación, por acuerdo o por disenso, por comprensión o por malentendidos- son una especie de ampliación de nuestra individualidad. Hay en toda conversación, más allá de todo consenso en lo común, un “potencial de alteridad”.

La mera presencia del otro a quien encontramos, ayuda, aun antes de que él abra la boca, a descubrir y a abandonar la propia clausura.¹⁰⁰

Abandonar la propia clausura presupone, al menos hasta cierto punto, una capacidad de autotranscendencia que permite aprender a escuchar a otros y aprender unos de otros. A esto, en parte, se le llama cultura. A los ojos de Gadamer, el hombre inculto defiende con seguridad dictatorial un saber que ha atrapado al azar, en tanto que el hombre culto admite que hay cosas que desconoce, sabe dejar algo en lo indeciso y se muestra dispuesto a conceder validez a los pensamientos de otra persona. Puesto que sabe que puede estar equivocado cuando cree tener razón, acoge bien las posturas antitéticas a sabiendas de que, a final de cuentas, los mejores argumentos contra la propia posición bien podrían ser aquellos que uno reprime dentro de sí mismo. Con arreglo a este esquema, en el diálogo el entender se inclinaría a aproximarse a la opinión del otro y a alejarse de una pretendida verdad objetiva.

En su intención básica, mi propio proyecto hermenéutico no es mucho más que la expresión de la convicción de que solo por medio del diálogo nos acercamos a las cosas. Sólo cuando

¹⁰⁰ *Verdad y método II*, p.324.

nos exponemos a una posible visión contraria tenemos oportunidades de superar el estrechez de nuestros propios prejuicios.¹⁰¹

Aquí vemos entrelazarse los polos que nos han ocupado en este capítulo: el acercamiento a la verdad (referida a un lenguaje de las cosas) y el encuentro dialógico con la opinión distinta. Como sucede con otras cuestiones, Gadamer se coloca en un punto intermedio. Lo mismo puede decirse en lo referente a la posibilidad del diálogo como tal. En un extremo, estaría la creencia de que comprendemos cabalmente a nuestros interlocutores en virtud de diálogos plenos y armoniosos. En el extremo opuesto, podría argüirse que no existe diálogo alguno, ya sea en razón de la imposibilidad de acceder al otro en cuanto otro o a causa de las relaciones de poder que permean los procesos comunicativos. En medio del abanico de posibilidades entre ambos extremos, Gadamer sostiene que es viable un reconocimiento parcial –pero suficiente- de la alteridad evitando el riesgo de la autoproyección, sin caer en el solipsismo que postula obstáculos infranqueables a la comprensión. *“Mientras mejor construya mi propio horizonte, mejor alcanzaré el otro horizonte, menos lo deformaré porque estaré en mejores condiciones para no proyectar injustificadamente sobre el otro mi propio trasfondo de creencias.”* (*Diálogo y alteridad, trazos de la hermenéutica de Gadamer*, p.118). A diferencia de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, esta concepción dialogal intenta ir más allá de un supuesto de racionalidad para sumergirse en reconocimientos éticos prácticos, bien que no en el sentido de un “principio de caridad” (Donald Davidson), ni tampoco en una mera extensión del “principio de

¹⁰¹ Hans-Georg Gadamer en *Hermeneutik und Historik*, citado por Jean Grondin (*Introducción a la hermenéutica filosófica*, p.179).

equidad” que Meier articuló para la hermenéutica, sino en una visión de la dignidad humana pensada desde los intercambios conversacionales.

A partir de su voluntad de alteridad y de estas bases teóricas vinculadas con la dialogicidad, Gadamer construye un ideal comunicativo con vistas a la esencia universal de un lenguaje común. Se dibujan así los contornos, necesariamente difusos, de una comunidad ecuménica entendida como la infinita tarea de la reconciliación posible (*cf. infra*, “El último dios”). En la biografía de su maestro, Jean Grondin lo cita diciendo que es dable esperar que en algún momento de la historia el auténtico acuerdo se logre también entre las naciones. Así, la constitución de una comunidad internacional tendencialmente universal – basada en la comunidad potencial de la razón- tendría los más altos frutos imaginables que ofrecer. Y aunque esta visión pudiera recordar las reflexiones de Kant en “La paz perpetua”, Gadamer se remite a Leibniz al exponer la idea de un universo dialogal:

Se puede concebir toda una filosofía de la conversación partiendo de estas experiencias: el punto de vista intransferible del individuo, en el que se refleja el mundo entero, y este mismo mundo que se ofrece en los puntos de vista individuales como un mismo e idéntico mundo. Según la grandiosa concepción metafísica de Leibniz, admirada por Goethe, los múltiples espejos del universo que son los individuos componen en su conjunto el único universo. Este cuadro se podría configurar en un universo del diálogo.¹⁰²

Los puntos de vista de los seres humanos difieren en la medida en que observan el mundo desde situaciones hermenéuticas distintas. Cada individuo sería como un espejo que refleja la totalidad del mundo. Pero lo que un determinado espejo refleja no es lo mismo que lo reflejado por otro, situado en un lugar distinto. No obstante, el mundo observado es el mismo; se trata, pues, de un

¹⁰² *Verdad y método II*, p.206

único mundo y de una sola verdad que se ofrecen a sí mismos en los diferentes puntos de vista de las personas. Por eso, el conjunto de las personas refleja a su vez, en cierto modo, el cuadro completo: la totalidad del mundo y de su verdad. Gadamer recoge esta imagen de Leibniz pero la reformula en sus propios términos, refiriéndola además a un universo que no es el de la metafísica moderna, sino un universo dialogal que sugiere la tarea de construir una filosofía de la conversación, en la que cada individuo -espejo del mundo- es portador de un fragmento de la verdad completa. La conversación sería, en este contexto, la vía para juntar las piezas del rompecabezas del mundo, por así decirlo. Por supuesto, no cualquier diálogo o conversación reúne las condiciones para la búsqueda de un lenguaje común dirigido a la comunidad potencial de la razón. Una vez más, no son las opiniones particulares lo que más importa, sino el reconocimiento recíproco de los hablantes –por encima de sí mismos- en la generalidad superior de lo universal, que los une en la búsqueda (no siempre exitosa) de una verdad compartida.

Al modo de ver de Gadamer, el “giro hermenéutico” de su filosofía no se limita a retroceder de la dialéctica idealista de Hegel al diálogo socrático-platónico, sino que apunta a su presupuesto: la *anamnesis* buscada y suscitada en los *logoi*. La teoría platónica de la anamnesis -vocablo griego que puede traducirse como recuerdo, reminiscencia o rememoración- tiene un contenido esotérico que lo remite al terreno del mito, toda vez que los discursos *-logoi-* rememorados remiten a conocimientos que no proceden del plano individual delimitado por la experiencia sensorial.

Esta evocación tomada del mito, pero pensada con plena racionalidad, no es sólo la del alma individual, sino siempre la del “espíritu capaz de unirnos” a nosotros, que “somos una conversación”.¹⁰³

El mito¹⁰⁴ de la anamnesis cobra, pues, un significado racional a la luz del universo dialogal al que hemos hecho referencia. La anamnesis indicaría la totalidad de esa conversación a la que damos forma todos los hablantes. Al hilo de nuestro recorrido por la hermenéutica de Gadamer, hicimos notar que el filósofo alemán reivindica (siguiendo a Heidegger) la universalidad de la comprensión, en cuanto capacidad humana que define nuestro ser-en-el-mundo. En este nuevo contexto, esa universalización equivale a una comunidad de diálogo, a un universo dialogal que incluye todos los puntos de vista. “*Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo*” (cf. *Verdad y método II*, p. 247).¹⁰⁵

Un ejemplo: la forma jurídica más extraña que nos ha llegado de las culturas más antiguas está considerada como un tipo de derecho que encuentra comprensión en el espacio global de lo jurídicamente posible.¹⁰⁶

Lo que esto debería significar, interpretado de conformidad con el tema que nos atañe en este apartado, es lo siguiente: el punto de vista más extraño que nos llega de los otros encuentra comprensión en el espacio global de lo humanamente posible. Y tiene también su lugar en un universo dialogal en el que nada queda excluido, ninguna experiencia del mundo.

¹⁰³ *Ibid.*, p.356.

¹⁰⁴ Gadamer atribuye al mito una gran profundidad hermenéutica, indicando que no podemos interpretar completamente la realidad mitológica porque es ella la que nos interpreta a nosotros. Nuestra razón no es capaz de comprenderse del todo a sí misma, y mucho menos es capaz de comprender del todo la dimensión mítica que la envuelve y sustenta. Los mitos nos dominan y sobrepasan, pues “*saben todo aquello que nos habla y alecciona en medio de la oscuridad*” (cf. *Verdad y método II*, p.41).

¹⁰⁵ Otra fórmula que utiliza Gadamer para expresar esta idea es que todas las pretensiones de verdad son dignas de diálogo.

¹⁰⁶ *Verdad y método II*, p.141.

Sobre el arte de poder no tener razón

En consonancia con el lineamiento de no llamar diálogo a cualquier conversación, destacamos más arriba que un diálogo propiamente dicho bien pudiera exigir una serie de virtudes que restringiese ostensiblemente el número de sus participantes. Hablar “en vistas a la esencia del lenguaje” parece en efecto involucrar un cierto arte a cultivar.

La compleja tarea de dialogar con el otro no puede resolverse en un simple interpretar el sentido de sus palabras con arreglo a lo que a nosotros nos parece correcto. Ha menester encontrar las estrategias adecuadas para que la voluntad de alteridad trascienda el terreno de las buenas intenciones. Hablar de “reglas del diálogo” sería llegar demasiado lejos, sobre todo desde la perspectiva de un Gadamer que rechaza precisamente los parámetros metodológicos. Con base en todo lo estudiado hasta este punto, resulta lógico pensar que el diálogo deberá regirse en primer lugar por el examen de los propios prejuicios que distorsionan la realidad del otro, desplazándonos del “buen sentido” de nuestra posición inicial hacia el horizonte de nuestro interlocutor. Para aterrizar esta idea, supongamos que en una conversación surge un malentendido a raíz de algo que para un hablante era evidente y para el otro no lo es, lo cual los conduce a percatarse de la identificación ingenua con lo propio y familiar que causa el malentendido. Al interpretar las palabras o conductas del otro desde nuestro horizonte, lo subsumimos en él, lo cual implica suponer inconscientemente que su horizonte de comprensión es idéntico al nuestro. De esta forma, permanecemos en la inmanencia de nuestra propia interpretación de las cosas. Para trascender esta

subjetividad, es necesario poner a prueba los propios prejuicios en el diálogo, exponiéndolos al examen del otro. Por lo regular pensamos con facilidad únicamente las razones que poseemos o las razones en contra de la postura contraria, pero la simple presencia de un hablante nos obliga a abandonar nuestra clausura.

Partir del “hecho” de que el sentido que poseemos es el “normal” o el “natural” (y no una entre múltiples posibilidades) podría no ser sino un supuesto de autoprotección. Trascender este supuesto se erige en requisito indispensable para el diálogo. A esto lo llama Mariflor Aguilar “condición de alteridad” e implica asumir la propia condición de perspectiva, es decir, la circunstancia de no estar en un no-lugar sino en *un* lugar. Pero esta es todavía una determinación demasiado genérica que se deduce directamente del modelo dialógico de la interpretación de textos. En el apartado de *Verdad y método* titulado “El modelo de la dialéctica platónica” Gadamer ofrece algunas pautas más específicas para el arte del conversar. Entre ellas están que los interlocutores no argumenten en paralelo (*i.e.* que se respete en la conversación la estructura de pregunta-respuesta), asegurarse de que ambos van comprendiendo la argumentación del otro, no ejercer la ventaja sobre el interlocutor, no aplastarlo con argumentos sino escucharlo y sopesar sus opiniones aunque sean contrarias a las propias.

Por lo que hace a la primera pauta mencionada (respetar la estructura de pregunta y respuesta), es para Gadamer una cuestión de vital importancia. Se halla ligada con la idea de discernir el argumento del otro a fin de reforzarlo –cuya antítesis sería la falacia del *hombre de paja*, consistente en debilitar los argumentos del oponente para vencerlo con ilusoria facilidad-. En el fondo, de lo

que se trata es de encontrar su perspectiva significativa e incluso evidente, robusteciendo el sentido de todo lo dicho al interior del diálogo.¹⁰⁷ Por otro lado, preguntar quiere decir abrir y, más aun, dejar algo abierto sin respuesta predeterminada, para lo cual se requiere humildad intelectual. En realidad, la sección de *Verdad y método* en que estas reflexiones se articulan lleva por título “La primacía hermenéutica de la pregunta”. Es dentro de esta sección que se encuentra el previamente mentado apartado sobre el modelo platónico de la dialéctica. El “sabio preguntar” personificado por Sócrates en los diálogos platónicos es pues lo que tiene aquí en mente Gadamer. Como es bien sabido, Sócrates orilla a sus interlocutores a reconocer un no-saber desde el cual se vuelva posible relanzar el preguntar hacia nuevas posibilidades y, con ello, hacia nuevos saberes que se comprendan a sí mismos como meras posibilidades.

Saber quiere decir siempre entrar al mismo tiempo en lo contrario. En esto consiste su superioridad frente al dejarse llevar por la opinión, en que sabe pensar las posibilidades como posibilidades.¹⁰⁸

Así, el arte del preguntar conlleva entender lo posible como posible. De la mano de este arte va el de escuchar. En contraposición con quienes sólo buscan persuadir para defender su interés particular, está la relación Yo-Tú entre hombres animados por la buena voluntad de entenderse (y no por el deseo de vencer en la discusión. “(...) *en todo hombre honesto que quiere persuadir a otro, y que está dispuesto también a dejarse persuadir, hay fe en la verdad.*” (*El último dios, la lección del siglo XX*, p.71). En este tipo de diálogo, el interés de modificar las opiniones del otro queda subordinado a la disposición para escuchar sus razones.

¹⁰⁷ “(...) *los interlocutores intentan hacer valer en ellos mismos lo extraño y antagonista que los separa (...)*” (*En conversación con Hans-Georg Gadamer*, p.57).

¹⁰⁸ *Verdad y método*, p.442.

Tomar en cuenta la alteridad en el diálogo, es decir, tomar en cuenta la otra voz que habla diferente de mi propia voz, supone algunas virtudes. El que toma en cuenta la alteridad debe estar dispuesto a escuchar, pero a escuchar en un sentido fuerte que significa estar dispuesto a dejarse transformar por las implicaciones prácticas de lo que el otro dice. Estas tesis, que pertenecen al campo hermenéutico, conciben al diálogo auténtico dando todo su peso al tú (...) ¹⁰⁹

El diálogo auténtico daría entonces todo su peso al tú cuando los dialogantes están dispuestos a ser transformados por las implicaciones prácticas de lo que el otro dice. Parafraseando a Charles Taylor, Mariflor Aguilar concluye: “*Sólo si se producen cambios identitarios se puede decir que hemos comprendido*” (op. cit., p.79). Gadamer solía hablar de una “transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era”. Esta es la raíz misma de la experiencia hermenéutica, esa que en un apartado precedente fue caracterizada como la exitosa fusión de horizontes -asociada en ese contexto al fenómeno de lo clásico-. Se comprende algo cuando tiene lugar una modificación práctica del intérprete.

La estructura de pregunta y respuesta, el reforzamiento de la opinión contraria y la genuina voluntad de escucha tienen como denominador común el ideal de una conversación que, sin dejar de ser persuasiva –ya que el propósito de convencer al otro de lo que se considera verdadero es caro a Gadamer-, se aleja de la discusión sofística en donde lo que se busca es tener razón.

(...) el principio fundamental es no cometer injusticia contra otro al dialogar, y se comete injusticia cuando al interrogar o al responder, o al rebatir una argumentación, se busca sólo tener razón, o sea, vencer, en vez de escuchar las razones del otro. ¹¹⁰

Escuchar las razones del otro presupone que uno mismo podría no tener razón. Más importante aun que el arte del preguntar o el del escuchar se revela en

¹⁰⁹ *Diálogo y alteridad, trazos de la hermenéutica de Gadamer*, p.54.

¹¹⁰ *El último dios, la lección del siglo XX*, p.56.

este punto el “arte de poder no tener razón” (*Die Kunst, Unrecht haben zu können*). De él puede derivarse, verbigracia, la consigna de robustecer los argumentos del otro en lugar de rastrear sus puntos débiles (lo cual suele hacerse con la intención de tener razón a toda costa). Una vez más, no se trata de renunciar a la propia pretensión de verdad, sino de recusar considerarse su dueño exclusivo, en aras de la verdad. “*Nos vamos acercando a la verdad porque no nos aferramos a nosotros mismos. (En conversación con Hans-Georg Gadamer, p. 44).*”

La distancia que Gadamer toma de “tener la razón” y de la refutación argumental puede inscribirse en primera instancia en la enseñanza socrática de preferir ser refutado que refutar al otro; se inscribe también en el horizonte que abre la tesis heideggeriana que sostiene que “todo refutar en el campo del pensar esencial es insensato”. Gadamer distingue el habla auténtica de la inauténtica en que la inauténtica “sólo busca tener razón”. Al buscar tener la razón no puede uno “darse cuenta de cómo son las cosas”. Es menos importante para Gadamer tener la razón que aprehender lo que es (...) ¹¹¹

El arte de poder no tener razón radicaría entonces en saber poner la generalidad superior de la verdad (es decir el “lenguaje de las cosas”) por encima de la propia particularidad. Al hilo de su entrevista con Gadamer en “El último dios, la lección del siglo XX”, Riccardo Dottori constata que, frente a los ofuscamientos que en nosotros alimenta nuestra particularidad –con todos sus impulsos e intereses-, se alzaría en el diálogo auténtico la comunidad potencial de la razón. Según hemos sugerido antes, no obstante, los diálogos auténticos serían eventos más bien esporádicos. Esto no puede resultar sorprendente tras delinear en este apartado las complejas virtudes que requieren. Dadas estas condiciones, es legítimo preguntarse si el diálogo constituye una instancia accesible sólo a una

¹¹¹ *Diálogo y alteridad, trazos de la hermenéutica de Gadamer, p.80.*

selecta minoría, o si las virtudes aludidas oscilan de manera relativamente uniforme entre todas las personas. De entrada, ni el conocimiento intelectual ni la complejidad de pensamiento parecieran ser decisivos para determinar dichas virtudes, pues los sofistas poseyeron el primero en abundancia, mientras que sería absurdo considerar carente de la segunda a Derrida –cuyo tipo de pensamiento según Gadamer podría excluir el ejercicio del diálogo-.

Sin lugar a dudas sería sobremanera interesante investigar la clase de conversaciones que entablaban regularmente los grandes filósofos, pero tal empresa excedería con mucho los objetivos de este trabajo. A lo más, podemos aquí indicar que, de acuerdo con el testimonio de Silvio Vietta, el talante conversacional de Gadamer correspondía al sello dialógico de su hermenéutica. Así lo hace constar en el libro “Hermenéutica de la Modernidad”, en donde lo define como un gran conversador dotado de una notable maestría en el arte de comunicar, así como dueño de una mente poderosa “pero nunca subyugante”. Él, que convivió con Heidegger y su familia desde temprana edad, refiere:

Cuando Heidegger hablaba, su mirada a menudo no se dirigía al interlocutor. Su mirada, más bien, se abría a esa amplitud de un espacio espiritual (...) desde cuya intuición hablaba. (...) La mirada de Gadamer en la conversación siempre se dirigía al interlocutor. La mayor parte del tiempo los ojos de Gadamer (...) miraban al otro dentro de la cálida presencia del diálogo en común.¹¹²

En el prólogo a la edición española de *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje, Homenaje a H.-G. Gadamer”*, Antonio Gómez Ramos dice de él que era “*al parecer, más tratable o amable que casi todos sus grandes colegas de la historia de la filosofía.*” En su contribución a ese mismo volumen, Habermas escribe: “(...) *Gadamer respondía evocando las virtudes hermenéuticas de*

¹¹² Cf. *Hermenéutica de la Modernidad*, p.29.

imparcialidad, sinceridad consigo mismo y tolerancia con los otros". Riccardo Dottori, por su parte, comparte lo siguiente:

(...) la figura de Gadamer, su afabilidad y su atención a la discusión, su tomarse en serio cualquier objeción que se le pusiera, su disponibilidad para seguir el pensamiento de otros, como si tuviese siempre que aprender alguna cosa, su estar dispuesto a cuestionarse, aunque luego, cuando la discusión había avanzado bastante, y él se había convencido de una determinada tesis, era muy difícil sacarlo de sus conclusiones.¹¹³

Desde luego, Gadamer no siempre adoptaba una actitud irenista a ultranza, la cual por lo demás desentonaría con la parte de su pensamiento que lo lleva a disentir con Guido Calogero, en el sentido de que en un verdadero diálogo los interlocutores se esfuerzan por persuadir al otro de lo que consideran verdadero. Así, demostró sobradamente también sus dotes de polemista en los debates insignes con Habermas y Derrida. En sus entrevistas podemos escucharlo distribuir razones y sinrazones, correcciones e incorrecciones de diversas interpretaciones filosóficas, asumiendo con comodidad su papel de autoridad en cuanto experto. En cualquier caso, queda claro por testimonios diversos que Gadamer practicaba con asiduidad el arte de poder no tener razón. Acaso se trate de un movimiento del espíritu que Dottori resume de la siguiente forma:

(...) la duda respecto a sí mismo que siempre se debe alimentar, o bien la prudencia del investigador (*phronesis*), que sin embargo da como fruto la confianza incondicionada en lo que se ha encontrado, y finalmente la sencillez que lleva a la tolerancia y a la verdadera solidaridad. Tomadas todas juntas, estas dotes se resumen en una sola: la sabiduría.¹¹⁴

De esta forma, volvemos al tema de la sabiduría socrática: la docta ignorancia. Que el amplio conocimiento intelectual de un sofista no supone forzosamente las virtudes requeridas por un diálogo auténtico, es algo que podría argumentarse perfectamente desde el clásico relato que hace Platón en la

¹¹³ "El último dios, la lección del siglo XX", p.9.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.17.

Apología de Sócrates, según el cual la razón de que el oráculo de Delfos dijera a Querefonte que Sócrates era el hombre más sabio se explica por la circunstancia de que era él quien poseía el saber del no-saber. Escribe Gadamer: “*Tal es el distintivo esencial de lo que llamamos racionalidad o de lo que significamos al decir de alguien que es una persona razonable: que supera la tentación dogmática que acecha en todo presunto saber*” (*Verdad y método II*, p.314). Las “personas razonables” parecieran ser, entonces, las más capacitadas para entablar diálogos auténticos, esto es, aquellos en que la búsqueda conjunta de la verdad se impone a la inclinación de tener razón a cualquier precio.

2. Las tensiones

¿Otriedad particular o generalidad universal?

A riesgo de simplificar en exceso, intentaremos ahora recoger brevemente algunos de los frutos más relevantes de nuestra investigación, primero por lo que respecta al modelo dialógico de la interpretación de textos para conectarlo a continuación con la temática del diálogo concreto abordada en este segundo capítulo.

El objetivo principal de *Verdad y método* es dilucidar la cuestión de la verdad a fin de fundamentar el tipo de conocimiento que, más allá de la idea de método, proveen las ciencias del espíritu. Este proyecto intelectual de Hans-Georg

Gadamer se inserta en la línea histórica de la hermenéutica, disciplina orientada originalmente al establecimiento de reglas para la correcta comprensión de textos que evitasen la arbitrariedad interpretativa. Siguiendo críticamente la estela de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger en distintos aspectos, Gadamer apoya su propuesta hermenéutica en un modelo dialógico. Con base en este modelo, el intérprete se aproxima a los textos como a un “tú”. Pero no en el sentido de la empatía psicológica con el autor que propugnaba Schleiermacher, sino acercándose al horizonte histórico del cual surge lo interpretado. El texto opone resistencia a las expectativas y anticipaciones de sentido del intérprete, quien debe adecuarse a la “cosa misma” que hace frente. Reconociendo los prejuicios que guían su comprensión para no proyectarlos sobre el texto, hace valer la alteridad de éste en su legítima pretensión de verdad. Lejos de buscar parallogismos o lagunas desde una posición de superioridad, el intérprete debe estar dispuesto a aprender de su objeto; para ello hace un esfuerzo por leer miméticamente, reforzando los argumentos del autor en aras de encontrar su posición significativa y permitir que surja el poder normativo del texto. Dicho poder normativo descansa en la autoridad racional que emana de la tradición, misma que representa una suerte de sedimento conformado por los mejores logros de la humanidad, a saber, aquellos que han resistido la prueba de la distancia en el tiempo y han devenido clásicos (siendo lo clásico aquello que será siempre verdadero). Lo mismo vale para la comprensión de obras de arte. La interpretación exitosa se caracteriza por la fusión de dos horizontes: el del intérprete y el del texto o la obra. Esta fusión es la experiencia hermenéutica propiamente tal, que conlleva elevar las particularidades a una generalidad superior -como la que tiene

lugar en el proceso de la educación o formación (*Bildung*)-. Texto y obra son sustentados por la historia efectual de la tradición, que es viva y dinámica. No hay una única interpretación correcta sino una pluralidad de re-presentaciones históricas y cambiantes, en tanto que toda apropiación de la tradición es distinta de las demás sin que esto suponga subjetivismo: cada una es la experiencia de un aspecto de “la cosa misma”. Lo cual no significa que toda comprensión sea correcta o adecuada, dado que es tarea de la conciencia científica –en sentido amplio- el elaborar “proyectos del entender adecuados a las cosas mismas”. Sólo se puede decir que se ha comprendido cuando la fusión de horizontes exitosa desencadena una transformación práctica del intérprete. En efecto, interpretar significa dar todo su peso al “tú” de la tradición, lo cual entraña riesgos identitarios. En este esquema hermenéutico, el camino a la verdad se encuentra en la tradición.

Esta es, a muy grandes rasgos, una forma de entender algunos elementos claves en el modelo dialógico de la interpretación de textos que ofrece Gadamer. Pasando ahora al diálogo en cuanto tal, hemos visto en este capítulo cómo la reconducción que realiza Gadamer de la dialéctica hegeliana al terreno de los diálogos platónicos apunta a una inequívoca dimensión ético-política y, con ella, a la comunicación entre existentes concretos. En una conversación, el buen dialogante reconoce los prejuicios que conforman su horizonte de comprensión para no proyectarlos sobre su interlocutor, permitiendo así que se muestre la alteridad de éste en su legítima pretensión de verdad. Al tiempo que refuerza los argumentos del otro para encontrarlos significativos, asume su propia condición de perspectiva, lo cual equivale a concebir su posición como situada y por ende –al

menos hasta cierto punto- dependiente de circunstancias aleatorias que la convierten en una posibilidad entre otras. De conformidad con la concepción leibniziana de un universo dialogal que Gadamer reformula, todas las pretensiones de validez son dignas de diálogo: todas las perspectivas, inclusive las que pudieran parecer más extrañas, encuentran su lugar en el espacio dialógico. Al interior de esta polifonía, cada voz refleja un aspecto distinto de una realidad que se ofrece a sí misma en los puntos de vista de las personas sin que esto suponga relativismo: lo que el mundo es no es diferente de las acepciones en las que se ofrece. Esta concepción sugiere la tarea de construir una filosofía de la conversación, en la que cada individuo -espejo del mundo- es portador de un fragmento de la verdad completa. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. No obstante, que todas las perspectivas sean dignas de diálogo no significa que sean todas correctas. Esto quedó claro con el rechazo de Gadamer a la posición pluralista de apertura dialógica máxima de Calogero, que a su entender despoja al diálogo de su base, a saber: la presuposición de la verdad. Es imposible negar que existen perspectivas mejores que otras, si bien no deben determinarse de antemano sino que se van legitimando en el curso de la argumentación racional. El diálogo es el medio que -al contrastar esas perspectivas- promete la comunidad potencial de la razón, elevando a los hablantes a una generalidad superior y remitiéndolos a un horizonte común en la búsqueda de una verdad vinculante. En este sentido, el diálogo posibilita precisamente el rebasamiento de las particularidades individuales en dirección hacia el ámbito de universalidad que la fórmula “el lenguaje de las cosas” expresa. Aquello que se busca es “ponerse de acuerdo en

la cosa”, es decir, el consenso sobre la cosa. A ello se refiere sin duda Gadamer cuando afirma que su proyecto hermenéutico expresa la convicción de que sólo por medio del diálogo nos acercamos a las cosas (cf. *supra* “Génesis de un ideal comunicativo”), ya que sólo cuando nos exponemos a una posible visión contraria podemos sobrepasar la estrechez de nuestros propios prejuicios. Por eso, quien da todo su peso al “tú” debe estar dispuesto a escuchar en el sentido fuerte de asumir riesgos identitarios, dejándose transformar por las implicaciones prácticas de lo que el otro dice. En este esquema hermenéutico, el camino a la verdad se encuentra en el diálogo.

Ahora bien, ¿los mencionados riesgos identitarios se asumen frente a la perspectiva particular del otro o frente a la generalidad superior de la tradición? Es decir, si aquello que busca el diálogo es el consenso sobre la cosa, resultaría natural concluir que lo que transforma es menos el contacto dialógico con el otro que la verdad encontrada por encima de las particularidades de los interlocutores. ¿El camino hacia la verdad es entonces el diálogo o la tradición en él operante? En el fondo, lo que preguntamos es: ¿en dónde recae predominantemente el interés hermenéutico, en los hablantes particulares o en la potencial universalidad que el lenguaje de las cosas promete? En el terreno del modelo dialógico de la interpretación de textos, la respuesta es clara: si Gadamer se desmarca de Schleiermacher es justamente porque considera que lo esencial no es la empatía psicológica con la particularidad del autor, sino ganar la generalidad del horizonte histórico al cual pertenece. ¿Sucedo lo mismo en la esfera de la comunicación entre existentes concretos? Para intentar dilucidarlo, desarrollemos sucintamente la sugerencia de Gadamer de leer a Platón en sentido mimético.

(...) puede ser esclarecedor el analizar con recursos lógicos las argumentaciones que figuran en un diálogo platónico, el mostrar sus incoherencias, llenar las lagunas, detectar los paralogismos, etc. Pero ¿aprendemos de este modo a leer a Platón? (...) ¿Logramos aprender de él en lugar de confirmar nuestra superioridad sobre él? Lo dicho sobre Platón es aplicable *mutatis mutandis* a cualquier filosofía.¹¹⁵

Criticar a Platón es algo así como reprochar a Sófocles no ser Shakespeare (cf. *Verdad y método II*, pp.395-396). Cada filosofía tiene su propio horizonte y, en este sentido, el desafío no es criticar a Platón sino filosofar con él, comprendiendo el mensaje que intenta transmitirnos. Esta consigna correspondería a la interpretación de textos de la tradición, pero ¿se sigue de ello que lo es también al diálogo vivo? Planteado en otros términos: ¿la comprensión mimética es aplicable *mutatis mutandis* a toda conversación? Según lo dicho con respecto a la búsqueda de la verdad en la generalidad superior de lo universal, la respuesta sería negativa –con lo cual se revelaría una primera diferencia entre el “tú” del texto y el “tú” del otro concreto-. Como destaca Gadamer en contraposición con la posición pluralista, las opiniones no son todas equiparables: no se trata sólo de discursos, sino de discernir lo verdadero de lo falso. Nos abrimos a Platón, en parte al menos, porque su obra ha superado la prueba de la distancia en el tiempo, afianzándola en el espacio de lo clásico que promete una fusión de horizontes con la verdad de la tradición. ¿Debe confirmarse entonces que el paso del tiempo ha seleccionado ya el sedimento que preserva los mejores logros de la humanidad (cf. *supra* “Es la hermenéutica de Gadamer conservadora o crítica”)?, ¿y añadir tal vez que este sedimento es móvil, transitorio y siempre revisable (incluido lo clásico, que sin embargo es tal porque permanece en medio de los cambios)? Este último gesto resguardaría sin duda la pluralidad, la polifonía de voces,

¹¹⁵ *Verdad y método II*, pg. 401.

cuando menos bajo la forma de interpretaciones hegemónicas acreditadas por la autoridad racional de la tradición que respalda su poder normativo. En cualquier caso, ¿qué hay de las opiniones de nuestros coetáneos, cuya pretensión de verdad es por demás patente y que sin embargo no pueden juzgarse sobre la base del criterio de la distancia en el tiempo? Extrapolada a las conversaciones correspondientes a las relaciones sociales concretas, la “actitud mimética” implicaría reconocer que cada persona posee su propio horizonte y no tiene sentido exigirle otro, de modo que el desafío no sería criticarla o juzgarla, sino pensar junto con ella. Al igual que ocurre con la lectura de Platón, analizar las “incoherencias”, llenar las “lagunas” o detectar los “paralogismos” en los que incurre el otro podría ser esclarecedor desde el punto de vista de la lógica, pero no aprenderíamos a apropiarnos su manera de ver el mundo. La visión contraria, la opinión distinta, el punto de vista del otro que refleja una parte de la verdad tendrían entonces que ser priorizados en la conversación. Esta extrapolación, empero, parece ilegítima en términos hermenéuticos¹¹⁶, en la medida en que supone atribuir una validez análoga a toda perspectiva. Lo cual corrobora, en todo caso, una cierta distancia entre el modelo dialógico de la interpretación de textos y el ámbito de la comunicación entre existentes concretos.

Así las cosas, el estatus del otro concreto que nos hace frente en las conversaciones de las relaciones sociales parece seguir en suspenso. No se ha disipado por completo la sombra proyectada por la sospecha de Derrida, quien percibe detrás de la hermenéutica gadameriana un tipo de *Aufhebung* que

¹¹⁶ Aunque nos referimos aquí a la hermenéutica filosófica de Gadamer, quizá sea útil recordar en este contexto que la hermenéutica moderna (teológica, profana y jurídica) se perfiló en primera instancia como un conjunto de reglas para distinguir las interpretaciones correctas de las incorrectas.

subordina las diferencias particulares a una perspectiva general que lo englobaría todo. Ello se vería reflejado en los diálogos platónicos que sirven de modelo a Gadamer, en donde los interlocutores son conducidos por Sócrates hacia perspectivas más universales. No por supuesto en virtud de los enunciados lógicamente concluyentes que acompañan a una demostración apodíctica -como quiere el positivismo científico- sino a través del *eikos*, esto es, del argumento persuasivo propio de la racionalidad discursiva operante en un diálogo auténtico, en una conversación no motivada por intereses particulares sino por la búsqueda conjunta de la verdad. Es en ese ejercicio dialéctico, provisto de una amplia base ética según hemos mostrado (*cf. supra* “Lo monológico, lo dialógico y lo ético”), en donde se dirime el grado de adecuación de las interpretaciones en los diálogos platónicos. Se trata de un ejercicio que, como ya hemos visto, exige una serie de complejas virtudes. De ahí que el diálogo auténtico sea más bien esporádico y atípico. De ahí, asimismo, la consigna de llamar diálogo sólo a aquellos intercambios comunicativos realizados “en vistas a la esencia del lenguaje”. Esto, según dijimos en su momento, podría restringir significativamente el número de sus participantes. En especial, hicimos hincapié en el arte de poder no tener razón como un saber poner la generalidad superior de la verdad por encima de la propia particularidad. Ni el docto ni el lego, sino las personas razonables serían aquellas capaces de superar la tentación dogmática que acecha en todo presunto saber, privilegiando la búsqueda de un lenguaje dirigido a la comunidad potencial de la razón por sobre la inclinación a tener razón a cualquier precio. La docta ignorancia socrática (el saber del no-saber) sería entonces fundamental en el diálogo exitoso, mismo que Gadamer suele identificar con el acuerdo.

Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social. Lo que es justo y se considera tal, reclama de suyo la coincidencia que se alcanza en la comprensión recíproca de las personas. La opinión común se va formando constantemente cuando hablan unos con otros y desemboca en el silencio del consenso y de lo evidente.¹¹⁷

El acuerdo en lo común (*i.e.* el consenso en la cosa) es posibilitado en los diálogos platónicos por el método mayéutico. La dimensión pedagógica de la mayéutica socrática descansa en despertar en los otros la conciencia de su ignorancia, a través de un momento de refutación irónica que suscita vergüenza en el interlocutor (*cf.* *Sócrates* de Rodolfo Mondolfo, p.28). Hay en este aspecto de la mayéutica un elemento de asimetría en la relación dialógica que parece en principio irreconciliable con el ideal comunicativo de la hermenéutica filosófica, pero que analizado un poco más a fondo se muestra perfectamente consonante con ella, toda vez que es la generalidad de la verdad buscada –y no la particularidad de Sócrates- lo que ocupa de nueva cuenta el lugar central. Huelga decir que es Sócrates, y no Protágoras o Glaucón, el gran protagonista de los diálogos de Platón. Los títulos que llevan varios de entre ellos -Lisis, Laques, Cármides- son los nombres de los interlocutores de Sócrates pero, ante todo, designan distintos tipos de ignorancia: la de los jóvenes que se creen amigos ignorando lo que es la amistad, la de los generales que creen encarnar en sí la virtud del soldado, la de los políticos que presumen poseer un saber superior a cualquier otro. Sócrates descarta sus respectivos “saberes” y proclama el verdadero saber superior, que es el del no-saber. Desde él –y no desde la

¹¹⁷ *Verdad y Método II*, p.185.

particularidad del individuo Sócrates- se alcanza la universalidad del consenso racional.

La convención es una realidad mejor que la impresión que la palabra produce en nuestros oídos. Significa estar de acuerdo y dar validez a la coincidencia; no significa, pues, la exterioridad de un sistema de reglas impuestas desde fuera, sino la identidad entre la conciencia individual y las creencias representadas en la conciencia de los otros, y también con los órdenes vitales así creados. Es en cierto sentido una cuestión de racionalidad (...)¹¹⁸

Ahora bien, ¿no cumpliría entonces Sócrates –en algún aspecto al menos- el papel del ingeniero social que Gadamer critica acerbamente al primer Habermas (el que confía en el psicoanálisis como modelo de la crítica)? En su momento (ver *supra* “La polémica con la crítica de la ideología”) resaltamos cómo Gadamer considera ilegítimo extrapolar la competencia y responsabilidad del médico dentro del consultorio -al cual el paciente acude en busca de ayuda- a la esfera de las relaciones entre hombres libres, en la cual los sujetos oponen resistencia a ser examinados y el ingeniero social terminaría convirtiéndose en un incómodo intruso que se trataría de evitar. Cuando menos por lo que se refiere a la incomodidad producida en sus compañeros sociales, la analogía con Sócrates se sostiene; basta pensar en la reputación de “tábano de Atenas” que, si atendemos a las consideraciones vertidas en la *Apología de Sócrates*, habría desempeñado un papel importante en el veredicto de pena de muerte y subsiguiente ejecución del filósofo ateniense. Sea de ello lo que fuere, hay algo mucho más importante en esta analogía que merece nuestra atención. ¿En qué radica la distancia sugerida más arriba entre el modelo dialógico de interpretación de textos y la comunicación entre existentes concretos? Vale decir que la labor exegética característica de las ciencias del espíritu -precisamente en cuanto científicas- presupone el esfuerzo de

¹¹⁸ *Ibid.*, p.315.

adecuación a lo interpretado, cuyos resultados serán juzgados por una comunidad de expertos definida en mayor o menor grado. En las conversaciones correspondientes a las relaciones sociales, en cambio, no existen parámetros de esa naturaleza. Por supuesto, puede argumentarse que el *sensus communis* de una comunidad informada por la tradición, así como la misma racionalidad dialógica como tal constituyen tales parámetros. Pero esto se revela problemático tan pronto pensamos que el diálogo auténtico es un evento esporádico y atípico que requiere complejas virtudes que pocos poseen. Bien mirado, introducir sus requerimientos en una conversación cualquiera bien pudiese generar el tipo de resistencia que Gadamer señala a propósito del ingeniero social de Habermas. Para plantearlo desde Aristóteles, en las relaciones sociales y la vida política en términos generales, nos movemos:

(...) en el campo de discursos paralelos, un orador enfrentado a otro, y por lo tanto, no sólo se vincula a la expresión del consenso, sino que también es muestra de la diversidad de opiniones sobre un mismo asunto, que queda saldado sólo con el juicio del auditorio, lo que no garantiza en Aristóteles el consenso total, sino la opinión de una mayoría sobre temas específicos que afectan a la ciudad.¹¹⁹

La adecuación a la verdad está reservada en Aristóteles a otro ámbito: precisamente el de los expertos. Pero para Gadamer la *phronesis* o racionalidad práctica se halla extendida en la base moral que constituye a una comunidad. En ambos casos aunque por razones distintas, existe una asimetría; se trata de una asimetría que provoca en la filosofía gadameriana algunas tensiones en la transición entre el modelo de interpretación de textos y las conversaciones concretas entre personas. Dicho brevemente: a diferencia del “tú” que la obra

¹¹⁹ Andrés Covarrubias en “Hermenéutica y retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión”, incluido en el volumen *El legado de Gadamer*, p.459.

consagrada por la tradición representa, el “tú” del otro concreto que hace frente en las relaciones sociales no invita a aproximarse a él miméticamente, ni parece poseer un poder normativo capaz de producir profundos cambios identitarios; en realidad, el “tú” en el que Gadamer hace mayor énfasis sigue siendo el horizonte general de la tradición al que los hablantes particulares se remiten para determinar la adecuación de sus respectivas opiniones. Esto es perfectamente compatible con la posición gadameriana con respecto al pluralismo dialógico máximo, patentemente imposible en la medida en que supondría una especie de contraintuitiva suspensión del juicio, una renuncia a la pretensión de verdad que sirve de base al diálogo. La pregunta es si no limita esto en demasía la voluntad de alteridad que, como vimos con anterioridad (*cf. supra* “Génesis de un ideal comunicativo”), fue desde el principio el verdadero móvil de toda la filosofía gadameriana. La voz del otro (“que rompe nuestro egocentrismo dándonos a entender algo”) pareciera quedar subordinada a la evaluación de sus opiniones en el marco de una conversación improbable –dadas las complejas virtudes que exige- dirigida a lograr el “consenso en la cosa”.

Una serie de tensiones ha salido a relucir en este apartado. Habíamos dicho más arriba que, en opinión de Albrecht Wellmer, existe en el pensamiento de Gadamer una relación tensional entre una concepción crítica y otra tradicionalista de la hermenéutica, predominando la última en la superficie y en la retórica de sus escritos. Grondin, en un sentido distinto, exhorta a decidirse entre ciertas ambigüedades intencionales de la hermenéutica filosófica. También para nosotros se trata aquí de una cuestión de acentos y de elección. Si algo hemos tratado de dejar en claro a lo largo de este apartado, es que Gadamer pone el acento en la

generalidad universal por encima de la otredad particular. Nuestra elección en el tercer capítulo, no obstante, se decantará por este segundo polo: el de la otredad concreta representada por la radicalización de la finitud humana.

Crítica y recolección a la luz del poder

Llegados a este punto, podemos retomar con gran provecho la polémica entre hermenéutica filosófica y crítica de la ideología. Una idea que llama la atención en las consideraciones precedentes es que, a juicio de Gadamer, un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo originó, desembocando por el contrario “en el silencio del consenso y de lo evidente”.

Hay que reconocer que el entendimiento es más originario que el malentendido, de suerte que la comprensión desemboca siempre en el entendimiento restablecido.¹²⁰

Desde el punto de vista de Gadamer, todo diálogo persigue en principio el acuerdo posible que, en realidad, no es más que el restablecimiento de un consenso que se rompe sólo transitoriamente. Al decir del pensador alemán, esto no constituye un postulado sino una descripción fenomenológica, basada en el simple hecho de que sin una estructura vinculante previa no podría haber diálogo (cf. *Verdad y método II*, p.116). Lo cual no significa, desde luego, que todos los diálogos sean logrados. En ellos puede imperar un espíritu de endurecimiento y paralización, o bien un espíritu de comunicación y de intercambio fluido entre el yo y el tú. También existen conversaciones entretejidas de “cháchara” –la charla inauténtica que Heidegger tematiza en *Ser y tiempo-*, es decir, un intercambio de

¹²⁰ *Ibid.*, p.184.

frases hechas y palabras vacías que representa solamente la apariencia del hablar. A este tipo de conversaciones corresponden formas de lenguaje que oponen resistencia a su comprensión: antitextos, pseudotextos y pre-textos. Destacan en ese grupo los pre-textos, modalidades de comunicación caracterizadas por no enunciar lo que realmente persiguen. Frente a ellos, es preciso desenmascarar el verdadero sentido que encubren. Gadamer llama mendacidad a la mentira que no es consciente de sí misma en tanto que encubrimiento. Tal inconsciencia da lugar a un estado autoalienado en la relación global de una persona con el mundo. Un interlocutor mendaz se protege contra su desenmascaramiento mediante el discurso mismo. Pero Gadamer recalca que semejante estado autoalienado es un caso patológico y extremo, cuyo ámbito no es el del diálogo, sino el de la psiquiatría.

(...) debemos desligar el fenómeno del comprender, de la preferencia por los trastornos de comprensión (...). El entendimiento es el presupuesto cuando hay un trastorno de él. Los obstáculos para el entendimiento y el consenso, relativamente raros, plantean la tarea de la voluntad de comprensión, que debe llevar a la superación del malentendido.¹²¹

Los obstáculos para el entendimiento serían según esto relativamente raros. En caso de presentarse, deben conducir a la superación del malentendido, al restablecimiento del acuerdo en el silencio de lo evidente.¹²² No se habla ya aquí del “diálogo auténtico” en cuanto “reunión con vistas a la esencia del lenguaje”, que tantas virtudes requiere para resultar exitoso. Tampoco se trata del ideal comunicativo que plantearía la tarea de una comunidad ecuménica de diálogo entre las naciones. Simplemente hablamos del entendimiento suficiente

¹²¹ *Ibid.*, p.183.

¹²² Recordemos que este es uno de los puntos principales en los cuales Gadamer se distancia de Schleiermacher, quien siguiendo la intuición de Schlegel había universalizado el malentendido en la hermenéutica y en la existencia humana misma.

que hay entre seres humanos que no padecen trastornos de carácter clínico. En esta esfera, la comunicación humana es ciertamente, como quiere Gadamer, un hecho fenomenológicamente constatable. Por lo demás, también es indudable a nuestro parecer que existe una estructura común a dos interlocutores cuando intentan ponerse de acuerdo sobre algo en que discrepan. Tal estructura común es la lingüística en tanto horizonte universal de comprensión. Al margen de todo esto, empero, no deja de ser cierto que el pulso de la historia está marcado por interminables conflictos y confrontaciones que, a no ser que se atribuyan a causas puramente biológicas, se hallan entrelazadas con instancias de naturaleza lingüística.

Ya hemos expuesto, *grosso modo*, algunas de las principales líneas del debate entre la “hermenéutica recolectora” de Gadamer y la crítica de la ideología habermasiana. La comunicación sistemáticamente distorsionada implica para Jürgen Habermas que en la vida social el proceso comunicativo puede ser disfuncional y servir al mantenimiento de una falsa conciencia, de tal suerte que el acuerdo en que vivimos y desde el cual hablamos no sería un verdadero acuerdo, sino la manifestación de la estabilidad en las relaciones de poder. Para Habermas, la hermenéutica filosófica de Gadamer tiene un valor indiscutible como primer paso hacia una crítica profunda de la ideología. Sin este siguiente paso, se convierte empero en una filosofía reaccionaria limitada a perpetuar los prejuicios sociales imperantes. Habermas sostiene que el poder de la reflexión crítica radica en desenmascarar falsas presunciones para sacudir el dogmatismo de la praxis vital. Habíamos dicho antes (véase *supra* “La polémica con la crítica de la

ideología”) que si para Habermas el consenso de fondo es en esencia falso, para Gadamer es suficientemente verdadero, bueno y justo. ¿Es esto realmente así?

De entrada, con arreglo a lo expuesto en el apartado precedente podría argüirse que Gadamer se coloca una vez más en un punto intermedio entre el diálogo auténtico y los trastornos comunicativos que a su parecer son más bien raros. Incluso podría aducirse, en consonancia con la defensa contra la acusación de relativismo, que la noción de un diálogo perfecto es un fantasma o ídolo metafísico que debe ser corregido mediante la idea de una comunicación suficientemente fluida. Pero no es eso lo que está en juego aquí. En lo fundamental, Gadamer considera legítimo el consenso de base existente. De ahí que el objetivo de los procesos comunicativos sea restablecerlo. Ahora bien, de acuerdo con Mariflor Aguilar para Gadamer “*es condición de posibilidad del éxito de una conversación el que ésta se desenvuelva entre iguales, sin ejercicio del poder que acalle la voz del interlocutor, y con respeto a la opinión del otro.*” (*Confrontación, crítica y hermenéutica*, p.152). ¿Debemos suponer entonces que para Gadamer las conversaciones –salvo raras excepciones- se desenvuelven sin ejercicio de poder? La misma autora escribe en otro lugar, siguiendo a Charles

Taylor:

(...) los grupos dominantes (...) suelen no percatarse de lo que se pone en juego en los procesos dialógicos; no se percatan ni de la necesidad de los cambios de perspectiva que su propio punto de vista debe sufrir y mucho menos de algo más fuerte como el costo identitario que debería implicar la relación dialógica exitosa. La comprensión que los grupos dominantes tienen de los dominados, dice Taylor, habitualmente está basada en una cierta confianza en que su discurso utiliza los términos adecuados para expresar esta relación; cuentan con que su vocabulario tiene los términos adecuados para referirse a la realidad. Estos discursos que no incluyen en su vocabulario palabras como exclusión, desigualdad, explotación, etcétera, hacen posible que los grupos gobernantes tengan la

satisfacción de reafirmar su identidad, ficción que puede vivir, dice Taylor, porque no se enfrenta con alguna “brutal refutación”.¹²³

Entramos con esto en una dimensión fundamental que no había sido explícitamente abordada hasta el momento: la dimensión del poder y la dominación. No es, de hecho, una temática explícitamente abordada por el propio Gadamer en sus principales obras. En contraste, el proyecto crítico de Jürgen Habermas descansa en la tesis de que la comunicación deformada se presenta no sólo en los casos patológicos de mentes perturbadas, sino también en todo el sistema social, bajo la forma de una conciencia integrada compulsivamente que da como resultado la pseudocomunicación. En consecuencia, el enfrentamiento de intereses en situaciones sociales bloquea la comunicación de una manera que se asemeja bastante a la enfermedad psíquica. Y así como en este último caso la terapia consiste en insertar de nuevo al enfermo en la comunidad consensual de la sociedad, el sentido de la crítica a la ideología es el de enderezar la falsa conciencia para forjar un correcto entendimiento. Hans-Georg Gadamer, por su parte, rechaza esto como una extrapolación ilegítima de la situación del psicoanálisis, argumentando que no es válido rebasar el ámbito terapéutico y tachar de “enferma”, en reflexión emancipatoria, la conciencia social de los demás.

Una crítica que reprocha al otro o a los prejuicios sociales imperantes su carácter coactivo y pretende por otra parte disolver por vía comunicativa tal situación de ceguera (...) se encuentra en una situación falsa (...). En el caso del psicoanálisis, el sufrimiento y deseo de curación del paciente ofrece una base sólida para la acción terapéutica del médico (...). En la vida social, en cambio, la resistencia del adversario y la resistencia al adversario es un presupuesto común a todos.¹²⁴

¹²³ “Diálogo y alteridad, trazos de la hermenéutica de Gadamer”, p.79.

¹²⁴ *Verdad y método II*, p.259.

Desde la perspectiva de Gadamer, el tema abordado por Habermas no es el de un trastorno de la competencia comunicativa, sino el de las diferencias de opinión insalvables derivadas de las convicciones de grupo. Se trata, en el fondo, de la experiencia cotidiana del aferramiento a las propias opiniones, que suele darse por ambas partes y que se reprochan unos a otros. *“Los antagonismos insalvables entre grupos sociales y políticos se basan en la diferencia de intereses en la heterogeneidad de las experiencias. (...) Hablar aquí de ceguera supone la posesión exclusiva de la verdad. Afirmar tal posesión exclusiva sí podría ser un género de ceguera.”* (Verdad y método II, p.258). Para Gadamer, el concepto de reflexión que subyace en la crítica de la ideología implica una noción abstracta de discurso libre, que pierde de vista las verdaderas condiciones de la praxis humana. A su entender, el ideal ético de la vida justa está presente también en su propio proyecto hermenéutico, bajo la forma de esfuerzo por alcanzar el consenso poniendo en juego los propios prejuicios. De este modo, la hermenéutica se guarda de emitir una opinión genérica y monológica en lo referente a la naturaleza del “bien”. El problema para Gadamer es que el ideal del bien es tan obligado como indefinido, constituyendo un marco formal en el que pueden caber una gran variedad de objetivos.

El bien humano es algo que encontramos en la praxis humana y es indefinible sin la situación concreta en la que se prefiere una cosa a otra. Sólo esto, y no un consenso contrafáctico, constituye la experiencia crítica del bien. (...) Como idea general, esa idea de la vida justa es “vacía”. (...) Se da aquí, en todos y cada uno, la pretensión de saber lo que es justo para la totalidad. Y esto significa para la convivencia social de las personas el tener que convencer a otros (...) ¹²⁵

¹²⁵ *Ibid.*, p.264.

De conformidad con esta idea, todos creemos saber lo que es bueno para los demás, realizando juicios con respecto a la totalidad. Debemos contar siempre, no obstante, con la posibilidad de que la creencia contraria pueda tener razón. La manera de contrastar nuestra propia perspectiva es el diálogo, a partir del cual intentamos convencer a otros. La hermenéutica filosófica no declara que las condiciones sociales sólo permiten una comunicación distorsionada, ya que esto implicaría saber en qué consiste una comunicación correcta y no distorsionada. Cada perspectiva posee una precomprensión que define sus prejuicios, y desde esta óptica conceptos como “emancipación” o “diálogo no condicionado” se revelan como meras abstracciones. Y si bien no podemos deducir sin más de esto que para Gadamer el consenso de fondo de las condiciones sociales existentes sea en efecto suficientemente verdadero, bueno y justo, al menos queda claro que es más confiable que cualquier consenso contrafáctico.¹²⁶

Desde la perspectiva de Gadamer, por encima de todas las distancias o discrepancias y pese a todas las escisiones y crisis que se producen para cada uno de nosotros, prevalece siempre la continuidad del diálogo. En este sentido, la lingüisticidad fundamental de la comprensión le hace confiar en el posible consenso incluso en el fracaso del entendimiento. Cualquier degradación del entendimiento interhumano confirma esa estructura vinculante común: “(...) *no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el consenso de los que “son un diálogo” y no hubiera que buscar el consenso”* (cf. *Verdad y método II*, p.230).

¹²⁶ Podría quizás parangonarse esto con la convicción gadameriana, mencionada anteriormente, de que el objetivo no es inventar nuevas solidaridades, sino hacernos conscientes de las existentes.

Siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad. La cuestión es saber hasta qué punto se da esta situación (...) ¹²⁷

...“buena voluntad de poder”, añadió en su momento Derrida, en una formulación que apuntaba al pensamiento de Nietzsche pero que, en este contexto, bien podría haber sido enunciada también por Habermas. Tanto Habermas como Derrida critican fuertemente la concepción gadameriana de la buena voluntad en el diálogo, en la medida en que excluye las consideraciones en torno a las relaciones de poder. Desde el punto de vista de quien esto escribe, la aseveración de Gadamer en la cita anterior es exacta: siempre que se busca un entendimiento hay buena voluntad. Pero el complemento de la frase es lo realmente esencial: la cuestión es saber hasta qué punto se da esta situación.

Antes de llegar a conclusiones provisionales en este segundo capítulo, es preciso preguntarnos primero por las condiciones fácticas que, en las sociedades contemporáneas, propician o bloquean el entendimiento con buena voluntad. A esa luz, podremos explicar por qué desde nuestro punto de vista es necesaria una radicalización de la hermenéutica a fin de reducir la brecha entre la generalidad acentuada por el modelo dialógico de interpretación de textos y la particularidad de las conversaciones entre personas.

¹²⁷ *Ibid*, pg. 331.

3. La sociedad contemporánea

Contexto histórico general

La presente investigación se mueve en la órbita de las posibilidades comunicativas de acercamiento o conflicto entre existentes concretos, con vistas a la construcción de solidaridades amplias. Dichas posibilidades comunicativas surgen bajo circunstancias sociales, políticas e históricas que pueden propiciarlas o socavar su base. Una vez elaborado el aparato teórico de la hermenéutica filosófica en cuanto plataforma de análisis de las interacciones conversacionales, importa esclarecer el contexto histórico desde el cual se articula nuestra reflexión. Interpretar el horizonte histórico que nos envuelve se antoja, no obstante, como una tarea en extremo compleja. ¿Desde dónde dibujar los rasgos esenciales de las sociedades contemporáneas? ¿Debemos remitirnos a textos como “La era del vacío” de Gilles Lipovetsky o “La sociedad del cansancio” de Byung-Chul Han? ¿Hemos de traer a colación conceptos como el *homo videns* de Sartori, el *homo sacer* de Agamben o la “inmunidad” tal como la entiende Esposito? ¿Convendría explorar la posición feminista de Donna Haraway, la comunitarista de Charles Taylor o la lectura post-marxista de Slavoj Žižek? ¿O son más bien las corrientes ecologistas y hasta de liberación animal (Peter Singer) aquellas que mejor nos permitirían comprender las luchas y tensiones de las sociedades contemporáneas? ¿No se impone asimismo al menos una mención del pensamiento decolonial dada la localización geográfica de esta investigación? En realidad, las opciones son ilimitadas.

No haremos, sin embargo, nada de lo anterior. En cambio, completaremos la somera descripción esbozada en nuestra introducción, cuya directriz principal consistía en considerar que para describir una época resulta esclarecedor remitirse a lo que predomina en ella. En este sentido, la sociedad actual tiende a autocomprenderse preponderantemente a partir de diagnósticos económicos y politológicos. Así, en la introducción a este trabajo dijimos que la balanza entre gobiernos y mercados se inclinó hacia estos últimos a consecuencia del neoliberalismo, extendiendo la lógica del lucro a todos los ámbitos de la vida social con consecuencias que van desde relaciones interpersonales utilitarias hasta fenómenos globales como la innovación destructiva, el crecimiento económico desigual o un orden social injusto. En parte, esto daría lugar a catástrofes como la marginación estructural, el ecocidio generalizado o las migraciones masivas, problemas acuciantes que apremian a construir nuevos tipos de solidaridades. Paralelamente, uno de los desarrollos más sobresalientes del mundo contemporáneo es la mundialización, proceso cuyas primeras prefiguraciones se remontan a la conquista de América en el siglo XVI, pero que sólo con el fin de la Guerra Fría alcanzó su consolidación bajo el nombre de “globalización”, entendida como nueva fase del capitalismo post-industrial.

Abundando un poco sobre el tema del neoliberalismo económico, es útil precisar que fue durante la década de los ochentas del siglo pasado -a raíz de los determinantes liderazgos de Margaret Thatcher en el Reino Unido y Ronald Reagan en los Estados Unidos- que el enfoque dirigista dio paso al neoliberal y globalizante, con lo cual el control de las economías mundiales se desplazó mayoritariamente de los gobiernos hacia los mercados. La larga batalla ideológica

entre el modelo de John Meynard Keynes y el de Friedrich von Hayek escribía así un nuevo capítulo con la victoria de este último, acentuada por la progresiva incorporación de las naciones anteriormente comunistas al entramado de los mercados mundiales. No se trataba en todo caso del episodio final, pues a partir de la crisis económica de 2008 el viejo debate mostró renovadas aristas, preparando en parte el terreno para el resurgimiento de la ultraderecha, la reconfiguración de las plataformas políticas de izquierda y la aparición de alternativas frente a los sistemas partidistas tradicionales. A raíz de este conjunto de reacomodos, el contexto contemporáneo se halla signado en buena medida por la polarización ideológica y la aguda divergencia entre perspectivas.

Según apuntamos en nuestra introducción, economía y tecnología son las principales fuerzas motrices de nuestro tiempo, entretrejidas dentro de un paradigma cultural predominantemente científicista. En virtud de la impetuosa innovación tecnológica, asistimos a la continua transformación del mundo, o al menos del modo en que éste se experimenta en las modernas sociedades de consumo. Nuevos productos, servicios y modalidades de entretenimiento prometen elevar la calidad de vida de los ciudadanos de la “aldea global” (McLuhan). Sin embargo, los crecientes procesos de automatización amenazan paralelamente con suprimir millones de puestos de trabajo, en consonancia con la casi ubicua lógica empresarial del *profit*, es decir, la lógica del beneficio, la ganancia o el lucro. Más allá de necesidades políticas o sociales, si la ideología neoliberal se comprende sobre la base de dos de sus axiomas cardinales –tomados del Consenso de Washington formulado por John Williamson en 1989-, a saber, los de Estado mínimo y mercado desregulado, salta a la vista que es la

lógica empresarial la llamada a imponerse en la mayor parte de los ámbitos de la acción humana. En consecuencia, el orden mundial resultante promueve una modalidad de exacerbado individualismo orientado al éxito personal. Se considera que los individuos deben ser libres para desarrollar sus capacidades al máximo en beneficio propio y de sus allegados. Dado el carácter ilimitado del deseo y la naturaleza limitada de los recursos disponibles, queda establecida la competencia como relación interpersonal prominente.

Al margen de los objetivos particulares de los individuos, la meta del orden social en su conjunto parece ser la mera auto-reproducción del paradigma vigente a través de los mismos sujetos que lo conforman, sujetos cuya identidad se construye en función de los dispositivos que la llamada “sociedad de la información” emplaza: medios masivos de comunicación, redes sociales, pero también las estructuras más tradicionales de los programas educativos formales. Durante gran parte del siglo XX, la discusión sobre los fines y el sentido del devenir humano gravitó -en mayor o menor grado- alrededor de la lucha de las grandes ideologías. Pero al caer uno tras otro los regímenes fundados en ellas (marcando el “fin de la historia” entendida como lucha de ideologías, según vaticinó Francis Fukuyama en 1992), la tarea ética de construir las condiciones para un mundo más habitable quedó reducida en buena medida a esfuerzos individuales. Por supuesto, sería difícil negar que las ONGs de la actualidad son capaces de dar cauce a la participación comunitaria en los asuntos públicos, como también lo sería negar que en esta labor la propia tecnología y su revolución de las comunicaciones permiten, de manera un tanto paradójica, ligar la capacidad de asociación a problemáticas de alcance mundial como la destrucción ecológica o

los derechos de minorías excluidas. Pero ello no anula el hecho de que el interés por los grandes discursos emancipatorios ha decaído considerablemente, siendo dirigidos los afanes de cambio social hacia reivindicaciones mucho más puntuales. Con frecuencia, tales reivindicaciones se inscriben en el terreno de la multiculturalidad o la discriminación en sus distintas formas, siendo acotadas por la escala axiológica del liberalismo político que subraya la virtud democrática de tolerar al diferente.

Posiblemente una de las grandes paradojas de nuestro tiempo sea la existencia de un fuerte proceso de homogeneización en sociedades multiculturales en que las creencias, formas de vida y concepciones del bien o de la justicia son plurales e incluso divergentes. Pese a la hegemonía del paradigma científico-técnico o la coacción de una cultura de masas con tendencia homogeneizadora, la divergencia y el disenso prevalecen en importantes áreas de la vida social.

Como sugerimos al inicio de este trabajo, la explicación a esta ambivalencia puede rastrearse en cuestiones histórico-filosóficas de fondo. Algunos de los principales rasgos de la Modernidad comienzan a gestarse en la segunda mitad del siglo XIV y para 1637 -año de publicación del *Discurso del método*- se habían consolidado. En la sexta sección de dicho texto, Descartes traza el programa de una cultura humana finalmente capaz de vencer en la milenaria batalla contra la naturaleza, empleando los mismos medios naturales para combatir la enfermedad, alargar la vida y multiplicar las comodidades gracias a la invención de artilugios tecnológicos, instaurando así un orden social en que el hombre se convertiría en dueño y señor del mundo. Lo que se necesitaba era un método apoyado en un *fundamentum inconcussum*, es decir, en una base sólida e indubitable. La

Modernidad es la era en que la razón instrumental asume la tarea de disponer los medios para lograr los fines de la existencia humana en comunidad. Pero es asimismo la era de la conciencia histórica, a causa de la cual la “esencia” de las cosas se disuelve en los moldes temporales, y por tanto cambiantes, en que aparece. ¿Cómo asentar entonces un *fundamentum inconcussum* que aporte estabilidad al conocimiento y el obrar humanos, más allá de la cosmovisión teológica que había articulado el mundo desde antiguo, pero cuyo saber había terminado por mostrarse discutible?

La razón instrumental, cuyos mecanismos Adorno y Horkheimer examinaron con tanta lucidez, se traduce hoy en día en el ímpetu de forjar seres humanos adaptados a una civilización técnica basada, entre otros muchos aspectos, en dos valores cardinales: el orden y la eficiencia.

Esta pobre visión deja de lado el punto crucial, el que realmente le importa a Gadamer, cuál es el sentido de nuestro ser. A este no lo encontraremos ni en el orden ni en la eficiencia, sino en nuestra historia, en aquello que nos llega vía la tradición y que permite comprendernos a nosotros mismos.¹²⁸

Como afirma Carlos Pereda en su libro “Razón e incertidumbre”, al interior de una civilización técnica los resultados científicos pueden perder contacto con la sociedad y los intereses que los motivaron, dejando de formar parte de una producción juzgable para ser percibidos como algo dado, “regalos de los dioses” que sólo admiten reverencia en lugar de trabajos humanos que una razón crítica debe evaluar. Con respecto a la posibilidad real de crear un orden mundial apoyado unilateralmente en la técnica planetaria cabe decir que: “(...) *aunque sea posible lograr tal orden seguiría en pie la cuestión de si es deseable, y no hay*

¹²⁸ Raúl Alcalá en “Hermenéutica, una interpretación de nuestra situación actual” (ver *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*, p.145).

ningún recurso técnico que nos permita de manera unitaria aceptar tal fin por parte de todos. Para ello se precisa de la phrónesis y no de la técnica o de algún método algorítmico” (presentación a *Gadamer y las humanidades I*, p.13). Al lado de la presión de una homogeneización técnica, coexisten esfuerzos encaminados a apuntalar una cultura de la diversidad, una educación para la paz, democracias más incluyentes y otras tendencias afines que suelen asociarse a los campos a menudo convergentes de las ciencias sociales, las humanidades y las artes. A la luz de tales afanes de “horizontalización” la filosofía de Gadamer encuentra perfecta cabida, pues en este contexto histórico no son los grandes metarrelatos (para decirlo con Lyotard) los que prevalecen a modo de instancia crítica. Riccardo Dottori, como preludeo a su entrevista con Gadamer, llega a decir:

(...) Gadamer no se ha equivocado nunca (...) en cuestiones fundamentales, (...) tampoco sobre el concepto de consenso social basado fundamentalmente en el reconocimiento de la autoridad, o sobre la relación entre tradición y emancipación. El decaer de las luchas ideológicas y la misma caída de los regímenes del Este europeo le han dado la razón (...). El fervor de la lucha de las ideologías, que había ensangrentado el siglo y que había encontrado un último eco en las protestas estudiantiles, decayó, y todos los regímenes fundados en ellas cayeron uno tras otro.¹²⁹

La idea de que los avatares históricos que acarrearán la victoria o derrota de ciertas visiones del mundo puedan dar la razón o quitársela a un filósofo, es de entrada sumamente discutible. Independientemente de esto, nos parece claro que el saber práctico que Gadamer propugna desde su temprano libro *La ética dialéctica de Platón* cobra plena vigencia en un contexto de liberalismo político en donde la comprensión recíproca entre hablantes, y no los grandes metarrelatos, lleva la batuta. Hemos podido constatar a lo largo de nuestra investigación cómo para Gadamer existe un acuerdo previo o consenso de base, cuya ruptura

¹²⁹ Cf. *El último dios, la lección del siglo XX*, p.18.

establece la tarea hermenéutica de restauración tras el malentendido. Lo que esto significa es que los interlocutores parten de un suelo compartido de representaciones del mundo y de imágenes que se hacen de la vida en común, a la vez que participan de una serie de normas implícitas que rigen la comunicación a fin de asegurar que se realice de acuerdo con una voluntad sincera de entenderse. Ahora bien, desde la perspectiva de Habermas es la rehabilitación mal planteada de los prejuicios lo que permite a Gadamer postular el acuerdo en el seno de la tradición. Por nuestra parte, nos preguntamos hasta qué punto la teoría gadameriana del consenso latente –así como las normas conversacionales tácitas y la misma buena voluntad de entenderse- conserva eficacia explicativa en el marco contemporáneo de las redes sociales, la post-verdad y las *fake news*. Por otro lado, ¿es la categoría de “lo clásico” especialmente influyente en la actualidad?

(...) a las alturas de nuestro tiempo, la *Weltanschauung* clásica ya no es determinante para nosotros, es decir, para el artista actual. No hay ninguna forma que dirija la acción del artista, ningún estilo a partir del cual, con certeza y seguridad, pueda crear su obra. En este sentido, Gadamer no desconoce que la matriz idealista, romántica, clásica ha sido superada por el espíritu del tiempo.¹³⁰

Cualquier forma artística, cualquier visión del mundo (*Weltanschauung*) podría aspirar a ser la plasmación real de la “experiencia moral fundamental”. A juicio de Gadamer, no obstante, una obra que se acredita a través del tiempo como “clásica” permanece vinculante sin importar que los patrones de juicio cambien.

¹³⁰ José Francisco Zúñiga en “Arte y verdad: el límite de la estética de Gadamer” (ver *El legado de Gadamer*, p.140).

Sea como fuere, no es ese el punto que más nos interesa destacar en esta sección. En nuestra opinión, el contexto histórico contemporáneo exige un replanteamiento radical de la tradición entendida como sedimento histórico que habría presuntamente conservado los mejores logros de la humanidad. En especial, los temas de la marginación estructural y el ecocidio generalizado levantan la sospecha –tanto en el sentido ordinario como en el relativo a la escuela de la sospecha- de que el decurso civilizatorio, y no sólo sus últimos corolarios científico-técnicos, bien podría ser revisable (por decir lo menos). Ello instigaría un cierto sentido de urgencia o apremio en la búsqueda de nuevas solidaridades y, a su vez, la necesidad de asumir posiciones críticas más activas, orientadas no tanto al ámbito universal de la recuperación de la tradición cuanto a la esfera de la particularidad en que se manifiesta el sufrimiento de los otros concretos, según intentaremos exponer un poco más adelante.

Diálogo vivo y formación de opiniones públicas

Si nos interesa ligar la hermenéutica filosófica con la posibilidad de asumir posiciones críticas más activas en la búsqueda de nuevas solidaridades, una primera tentativa podría consistir en articular el tránsito del diálogo vivo a la formación de opiniones públicas en el ámbito de la sociedad civil. Nos hacemos eco de Juan Manuel Almarza cuando declara:

(...) la filosofía hermenéutica de Gadamer ha de manifestar su productividad o eficacia no sólo en ese ámbito hermenéutico-literario de las *Geisteswissenschaften* donde se discute de métodos y se trata de comprender la dimensión cultural, o en ese ámbito de la ética que siempre se resuelve en una opción personal o bien en un código deontológico. Ha de

mostrar su productividad de modo particular en la pregunta que hoy se nos plantea, en nuestro tiempo, y en nuestras sociedades modernas e ilustradas en el ámbito social, cultural y político de la convivencia plural.¹³¹

Gadamer tematiza explícitamente el papel de la hermenéutica en el movimiento histórico de las sociedades, vinculado desde su enfoque teórico con el acontecer de la tradición.

De una manera muy optimista Gadamer considera que la hermenéutica como saber y práctica de la comprensión es el motor de la historia, pues permite la evaluación crítica y eventual transformación de los prejuicios vigentes en una sociedad, gracias a lo cual, las tradiciones cambian racional y progresivamente.¹³²

Sin embargo, según hemos podido constatar desde diversos ángulos, el nexo entre la filosofía gadameriana y la transformación de los prejuicios vigentes no es inmediatamente visible, debido sobre todo al acento que pone en la fuerza normativa de la tradición. Por poner sólo un ejemplo, si consideramos que el esfuerzo hermenéutico surge al parecer de Gadamer cuando el acuerdo fundamental se rompe a causa de un malentendido pasajero, no es fácil ver el andamiaje conceptual desde el cual la hermenéutica podría hacer valer la evaluación crítica como un procedimiento sostenido y profundo. Por lo demás, Habermas le achaca una postura idealista frente a la historia, en la medida en que reconoce únicamente la dimensión lingüística, omite el mundo de la producción, distribución y explotación económicas así como el de la dominación política, y carece a final de cuentas de una teoría social capaz de dar cuenta del vínculo entre los procesos de comunicación y las relaciones de poder. Gadamer revira que la sociología, al modo en que Habermas la entiende, constituye una técnica formadora de ingenieros que producen modelos sociales sin producir libertad,

¹³¹ *El legado de Gadamer*, p.28.

¹³² Ambrosio Velasco en "Hermenéutica y sociedad civil" (*Séptimas jornadas de hermenéutica*, p.116).

dejando de lado la experiencia viva de la comunicación para abrazar una fórmula sociopolítica funcional. Albrecht Wellmer intenta zanjar esta cuestión a favor de la teoría crítica diciendo que “(...) *la pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de la verdad posible y de acuerdo fáctico es también el no-lugar de verdad posible y de perpetuación de poder.*” (*Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, p.51).

La pregunta específica aquí es cómo pensar el tránsito del diálogo vivo a la formación de opiniones públicas en la sociedad civil, si la hermenéutica gadameriana carece de un marco sociopolítico explícitamente formulado. De acuerdo con Ambrosio Velasco:

A partir de la concepción gramsciana, Habermas y sus discípulos Cohen y Arato han desarrollado una teoría del espacio público y de la sociedad civil que responde a los requerimientos sociales y políticos del diálogo plural planteado por la hermenéutica gadameriana como vía para la reflexión y transformación crítica de las tradiciones específicas de una comunidad determinada.¹³³

Velasco aborda directamente en su artículo los procesos comunicativos en el marco de las asociaciones, instituciones y movimientos que constituyen la sociedad civil, esto es, en el espacio de formación de opiniones públicas. Para ello se remite a Habermas, quien a diferencia de Hegel o Marx no ubica a la sociedad civil en el ámbito privado del mercado sino en la esfera social que, intermedia entre el poder estatal y la producción económica, puede permanecer al margen de las relaciones de explotación económica y de dominación política. A su modo de ver, Gadamer insinúa la idea de que en esta esfera de la sociedad civil se expresan la pluralidad de concepciones sustantivas del bien y de la justicia, con la intención de formar consensos y opiniones públicamente reconocidas. “*En otras*

¹³³ *Séptimas jornadas de hermenéutica*, p.119.

palabras, el espacio social e institucional del diálogo hermenéutico es precisamente la sociedad civil" (cf. Séptimas jornadas de hermenéutica, p.120).

Así pues, la comunidad de diálogo que Gadamer resalta es asimilada por Velasco a la sociedad civil. Siguiendo este razonamiento, el diálogo hermenéutico podría desarrollarse en un régimen político en el que exista un amplio espacio público al lado de una fuerte y plural sociedad civil. Al decir de Velasco, esto correspondería a una democracia deliberativa y republicana. El diálogo hermenéutico, al integrar la pluralidad de intereses y puntos de vista de los ciudadanos, fortalecería la democracia, y ésta a su vez promovería el diálogo. Este fortalecimiento recíproco sería particularmente necesario en naciones multiculturales en donde coexisten diversas culturas cada una con su propia concepción sustantiva de la justicia. Velasco llega a afirmar que la formación hermenéutica de los ciudadanos y el desarrollo de la dimensión cívica de la hermenéutica son dos procesos inseparables.

Ciertamente, esta concepción de la sociedad civil como el espacio público del diálogo intercultural entre diferentes tradiciones enfatiza la virtud del pluralismo cultural, más allá de la misma concepción gadameriana del diálogo hermenéutico que insiste más en la comprensión del pasado de la propia tradición que en el encuentro entre tradiciones distintas. Este énfasis en el pluralismo de tradiciones, constituye a mi manera de ver otra dimensión de la hermenéutica, la dimensión de la multiculturalidad, dimensión que a su vez plantea nuevos retos a la democracia liberal que da prioridad a los consensos y no tanto a la permanencia y coexistencia de la diversidad cultural.¹³⁴

La propuesta de Velasco no parte de la idea monolítica de una sola tradición, sino que presupone una pluralidad de tradiciones dentro de una nación. La sociedad civil permitiría una constante crítica recíproca entre tradiciones, posibilitando la revisión y progreso de cada tradición. Nos parece que esta

¹³⁴ *Ibid.*, p.122.

heterogeneidad puede hacerse extensiva a sociedades que no son necesariamente multiculturales. Como escribe Silvio Vietta: “(...) *no son solamente las diferencias entre las generaciones las que hacen difícil encontrar en una sociedad moderna una “lengua común” para la comunicación. Son también diferencias entre las culturas, entre los tipos de formación, entre los talentos personales y los supuestos de comprensión (...)*” (*Hermenéutica de la modernidad*, p.14). Frente a tal heterogeneidad, Gadamer siempre recalca que el diálogo es capaz de tender puentes de comprensión hacia un habla común situada más allá de las diferencias. La pluralidad, en este sentido, no implicaría fragmentación. Ahora bien, en este punto siempre se podrá oponer (en este caso tanto a la postura hermenéutica de Gadamer como a la teoría de la acción comunicativa de Habermas) el argumento de que:

(...) en política es un factor inexistente la simetría exigida entre igualdad de oportunidades para hacer uso de los actos de habla. Asimismo, la exigencia de que los participantes en la comunicación puedan argumentar libres de todo influjo del ejercicio de la fuerza, es también una exigencia limitada de entrada, pues bien sabemos que el ejercicio de la fuerza o el poder está siempre ya jugada cuando comienza el diálogo entre dos o más participantes.¹³⁵

Acaso sea por eso que Gadamer circunscribe su hermenéutica a un plano que no es el de lo político propiamente tal, apostando asimismo por no articular una teoría social explícita. De cualquier forma, el enfoque de Ambrosio Velasco al que quisimos dar expresión en este apartado es sumamente valioso y nos deja algunas reflexiones que habremos de tomar en consideración más adelante.

Como observación al margen, cabría hacer notar que el tema de la pluralidad de las tradiciones culturales se puede relacionar con los riesgos

¹³⁵ “Confrontación, crítica y hermenéutica”, p.122.

identitarios a los que hemos aludido anteriormente. Esto en el sentido de que el encuentro con la otredad suele suscitar el temor de perder la propia identidad. Al tratar el tema de la conquista de América, Luis Villoro aduce que en ese caso el intercambio comunicativo con el otro sólo puede conducir a reafirmar la propia figura del mundo. Dado que cada cultura tiene creencias básicas que no pueden ponerse en cuestión sin minar su imagen del mundo, el diálogo ha de tener lugar en el espacio que prescribe uno de los paradigmas: el europeo. Lo cual significa que sólo el colonizado puede convertirse, nunca el colonizador. La diferencia se transforma allí forzosamente en oposición, pues uno de los interlocutores no se permite a sí mismo ver al otro como una genuina fuente de significados válidos. De percibir en un momento dado el colonizador un verdadero riesgo identitario, de inmediato le pondría un límite.

Sahagún puede admitir el discurso del otro hasta un límite: hasta el momento en que niega la creencia básica que otorga sentido a su propia vida y a la presencia de la cristiandad en América.¹³⁶

¿No apunta este tipo de heterogeneidad, en el fondo, a la dificultad de asumir la pluralidad relativa –o la relatividad plural- de la razón y de la verdad? ¿No funcionan las creencias básicas individuales de una manera análoga? ¿No estamos hasta cierto punto cada uno de nosotros en una situación similar a la recién descrita?

¹³⁶ “Estado plural, pluralidad de culturas”, p.163.

El último dios

Si bien las consideraciones de Ambrosio Velasco nos resultan provechosas en nuestro recorrido, es preciso reconocer, también en lo concerniente a la reflexión sobre el mundo contemporáneo, que el pensamiento de Gadamer rebasa las teorizaciones específicamente políticas en torno a la sociedad civil o la formación de opiniones públicas. Así lo confirman aspectos como su modelo ético basado en el concepto de *phrónesis*, su crítica al paradigma científico-técnico de la Modernidad o su referencia a una posible comunidad ecuménica futura.

Por lo que respecta a la crítica a la Modernidad en su fase industrial, algunas reflexiones de Gadamer pueden prolongar provechosamente la línea que, proveniente de artistas como Baudelaire o Kafka, pasa por ejemplo por la filosofía de Walter Benjamin. Gadamer escribe que sólo ahora el pensamiento científico subyacente en nuestra civilización se ha apoderado de todos los ámbitos de la praxis social: el estudio científico del mercado, la guerra científica, la política exterior científica, el control científico de la natalidad, la conducción científica de los seres humanos, etc. (ver “Sobre la planificación del futuro” en *Verdad y método II*).

Gadamer dice en *Años de aprendizaje* (...) que su pensamiento surgió de una especie de segundo romanticismo, de la necesidad de una defensa frente a la industrialización, la burocratización, la tecnificación y la racionalización de la vida, un proceso que, como sabemos, no ha dejado de crecer, y que afecta ya, por ejemplo, al conjunto de la Universidad y, por tanto, a la propia filosofía.¹³⁷

En ello, como en tantos otros rubros, sigue la línea crítica de Heidegger, para quien el mundo –en cuanto almacén técnico- deviene in-mundo. En términos

¹³⁷ José Francisco Zúñiga en “Arte y verdad: el límite de la estética de Gadamer” (cf. *El legado de Gadamer*, p.137).

heideggerianos, la razón técnica o instrumental reviste el peligro de disolver la diferencia ontológica: nuestra apertura al ser. El tema del “último dios” surge en Heidegger precisamente en relación con que la revolución industrial llegará a final de cuentas a resultar tan insoportable para los hombres, que provocará el desarrollo de un nuevo sentido de solidaridad entre ellos (y tal vez una nueva idea de la trascendencia). Gadamer refiere que para su maestro, al final de sus días, lo que importaba no eran ya sus escritos, sino que la humanidad llegara a plantear el problema de una nueva orientación, de una nueva sociabilidad (véase *El último dios, la lección del siglo XX*, p.147). Sobre esa misma línea, Gadamer reflexiona acerca de la “degeneración de la praxis en técnica”. A su juicio, la pérdida de lo que a causa de la modernización y su mentalidad instrumental se aleja en la distancia se hace soportable sólo si se mantiene en forma de saber. Un saber que además de “recolector” comporta una dimensión eminentemente crítica. Agustín Domingo Moratalla lo expresa en estos términos:

No basta con aceptar el malestar que está produciendo esta mentalidad o describir las numerosas inquietudes y desafíos, hace falta una recuperación de todas las voces críticas que durante los últimos siglos se han resistido a esta mentalidad instrumental (...)¹³⁸

Ante un “presente en la indigencia” (la expresión es de Habermas), esto es, ante el “sueño tecnológico de nuestro presente que adormece cada vez más la conciencia de la humanidad” (*Verdad y método II*, p.167), Heidegger mira hacia algo absolutamente otro que se aproximaría salvíficamente desde el futuro, en tanto que Gadamer mira en la dirección contraria: lo que salva (y crece en el peligro, como escribiera Hölderlin) estaría en el pasado-presente de una tradición viva que se nos ofrece a modo de fuerza civilizatoria.

¹³⁸ *El legado de Gadamer*, p.70.

En entrevistas, Gadamer aborda temáticas específicas de finales del siglo XX, como las armas químicas o las corrientes migratorias procedentes de las naciones subdesarrolladas. En ambos casos, apela a la idea directriz de la solidaridad. Desde su punto de vista, estamos en una situación sin salida, consecuencia de la unilateralidad de un mundo construido sobre el puro cientificismo, cuyo concepto de la verdad no puede resolver nuestros problemas más auténticos. A este respecto, Grondin manifiesta:

En un cierto sentido, el legado durable de Gadamer me aparece bastante claro e innegable: en nuestra civilización fundada, en una manera siempre más intensiva y exclusiva, sobre la ciencia y la tecnología, nos ha ayudado a descubrir que la verdad esencial tiene otras fuentes: el arte, la historia, las ciencias humanas, la filosofía, pero también la religión (...)¹³⁹

En apoyo al asunto de la sociedad civil tocado en nuestro apartado precedente, Gadamer asevera que por encima de un orden logrado por la técnica requerimos de una educación para la tolerancia que nos permita la convivencia ciudadana. Pero sus cavilaciones rebasan pronto ese ámbito restringido. Como hicimos notar en el primer capítulo de este trabajo, Gadamer otorga a la filosofía el papel de posibilitar una concienciación de la realidad presente. Si Heidegger asociaba el humanismo con procesos culturales de subjetivación, individualización y atomización moral, Gadamer cifra en un humanismo no antropocéntrico lo que Agustín Domingo Moratalla llama “humanismo de la calidad de vida” (ver “Diálogo y responsabilidad: claves de la filosofía moral y política de Gadamer”, en *El legado de Gadamer*). En particular, las esperanzas de Gadamer están cimentadas en una manera de pensar las cuestiones globales que él mismo denomina “ecuménica”. De conformidad con esta visión, la filosofía del siglo XXI podría constituir la

¹³⁹ *Ibid.*, p.14.

preparación de un diálogo mundial entre las grandes culturas y religiones del mundo, lo cual no quiere decir que las religiones de hecho deban dialogar entre sí ni tampoco que la preparación de ese diálogo haya de conducir necesariamente a su efectiva realización. La idea es, antes bien, que la única salida al actual estado de cosas parece ser una cierta confluencia axiológica de las distintas tradiciones, anclada en el concepto de trascendencia. Esta es a los ojos de Gadamer la última posibilidad, “el último dios”. Ante las amenazas tecnológicas que se ciernen sobre la humanidad, considera que el conocimiento y la Ilustración por sí solos son insuficientes para evitar las catástrofes venideras. Ahora bien, cuando la humanidad en su conjunto se vea amenazada y cada uno sienta el peligro sobre sí mismo, ello podría llevar a despertar la angustia: “(...) entonces se puede quizás esperar que destelle en los hombres una chispa de sensatez y los lleve a comprenderse entre ellos, sobre la base de un concepto de trascendencia (...)” (*El último dios, la lección del siglo XX*, p.149). Así, a la luz de una amenaza inminente, el diálogo ecuménico se volvería posible.

No lo creo mucho aún, porque estamos todavía demasiado lejanos, pero podría formular un principio secreto que nos empuja en esa dirección, y sería éste: la angustia que comienza a invadirnos a todos nosotros, desde que estamos en esta situación insostenible que pone en peligro todo nuestro comportamiento y nuestra propia supervivencia. Es como en el famoso dicho de Schelling, tan citado por Heidegger: “La angustia de la vida empuja a las criaturas fuera de su centro”.¹⁴⁰

Colocadas en este amplio contexto global, las promesas de una sociedad civil fortalecida delineadas en nuestro anterior apartado lucen más bien limitadas. La apuesta de Gadamer sigue siendo por la *phrónesis* o razón práctica. En su conversación con Carsten Dutt, se trata el tema de las instituciones y asociaciones

¹⁴⁰ “El último dios, la lección del siglo XX”, p.147.

políticas que es necesario apoyar frente a los grupos de presión de las grandes empresas. Estas asociaciones, empero, llegan a producir en los individuos el efecto de alivio del “ya lo arreglarán ellos”. A pregunta expresa de Dutt acerca de si lo que se debe fomentar ante todo es la discusión pública, Gadamer replica que sí pero no sólo eso: *“Hay que hacer algo uno mismo, y ya se hace algo. La praxis es comportamiento. Comportarse es más que hacer. Es alguien el que se comporta. Eso conlleva autocontrol, autocrítica y ejemplaridad.”* (En conversación con Hans-Georg Gadamer, p.101). Es aquí donde la *phrónesis* aristotélica rinde a Gadamer sus mejores frutos. Frente a las éticas deontológicas o del deber moral que pasan por alto el problema hermenéutico, los ideales abstractos de comunicación o los modelos normativos como el de Habermas, Gadamer reivindica la racionalidad práctica perfilada sobre el trasfondo de una comunidad históricamente devenida que trata de poner en práctica sus representaciones de una vida buena. Esta racionalidad sólo se acredita en la situación concreta, y por encima de ello está ya siempre incluida en un contexto vital de valoraciones, costumbres y convicciones comunes, sólo desde el cual el individuo puede hacerse responsable cuando un dilema moral “zarandea su subjetividad” (la expresión es de Agustín Domingo Moratalla) forzándolo a reorientar su conducta o incluso a cuestionar sus creencias previas. A ello objeta Dutt que Aristóteles pudo presuponer en su ética un conjunto de normas estable que delimitaba el terreno de juego del comportamiento y asimismo de la comprensión mutua, añadiendo: “con nosotros es diferente”. Gadamer responde que en las sociedades europeas también hubo épocas recientes de una educación más o menos autoritaria -con costumbres contra las cuales no se podía ir bajo ninguna circunstancia-, sin

embargo fueron cayendo y ahora sería impensable un regreso a la obediencia, de ahí justamente la importancia de la racionalidad práctica y la autorresponsabilidad.

Hemos de encontrar los caminos nosotros mismos: los caminos de la comprensión y de la solidaridad. Creo que hoy la tarea de la política consiste en primer término en elevar a conciencia general las auténticas solidaridades.¹⁴¹

Sobre el sufrimiento de los otros

En relación con una cuestión mencionada más arriba, cabe preguntarse hasta qué punto una persona perteneciente a una determinada tradición es capaz de poner entre paréntesis sus creencias previas cuando un dilema moral zarandea su subjetividad. Por otro lado, con independencia de los procesos evaluativos de la racionalidad práctica, ¿qué papel juega el sufrimiento del otro en la filosofía de Gadamer? En el vocabulario de Gadamer palabras como injusticia, desigualdad, marginación, opresión o crueldad no son ciertamente las más frecuentes. Ideas como el hobbesiano *homo homini lupus*, la dialéctica de señorío y servidumbre de Hegel, la capacidad de indignación del joven Marx o el paisaje de ruinas de Benjamin no tienen equivalentes en el pensamiento gadameriano. No son hechos históricos como la esclavitud o el exterminio algo que la hermenéutica tematice directamente, ni apela a alguna teoría de la violencia para dar cuenta de ellos. A tal grado este tipo de fenómenos históricos pueden llegar a ocupar la reflexión de otros pensadores, que la buena voluntad de dialogar que Gadamer realza puede aparecer como un momento contrafáctico, más bien idílico. Al lado del optimismo del “acuerdo de quienes son un diálogo” no hay, en definitiva, un tratamiento

¹⁴¹ En conversación con Hans-Georg Gadamer, p.98.

gadameriano del mal que promueva la crítica activa de cara al sufrimiento del otro concreto. A esto contesta Grondin de la siguiente forma:

No precisamos criterios supratemporales para denunciar la dictadura de Hitler u otros fenómenos absurdos menos calamitosos. La crítica se emprende siempre y en primer lugar en nombre del sufrimiento infringido por tales insensateces, de modo que no necesita el apoyo de principios atemporales. El sufrimiento infringido o temido, a nivel mayor o menor ofrece siempre los mejores argumentos para la crítica. La hermenéutica puede agudizar la conciencia para este hecho. Se podría objetar tal vez que esto no sirve para evitar para siempre las calamidades. Es cierto, pero si pudiéramos encontrar principios capaces de evitar por sí solos la injusticia, no haría falta siquiera mantener una discusión sobre el bien y sobre las condiciones de una convivencia justa.¹⁴²

Suscribimos irrestrictamente la opinión de Grondin con respecto a que no es necesario contar con criterios supratemporales para emprender la crítica de lo calamitoso. En cuanto a que la hermenéutica pueda ayudar a agudizar la conciencia para esta clase de fenómenos, concedemos también que sea cierto. Consideramos una vez más que se trata de una cuestión de acento. En la filosofía de Gadamer, el acento no está puesto en las injusticias o en los horrores de la historia, sino en el “diálogo que nosotros somos” por encima de toda injusticia y todo horror. Acaso tenga esto que ver con el talante gadameriano general de concebir los malentendidos, perturbaciones y distorsiones como excepciones. Fue este el elemento principal que lo llevó a distanciarse de la propuesta hermenéutica de Schleiermacher, para quien la extrañeza era lo universal y la mutua comprensión la meta; es esto también lo que lo aleja del concepto de “comunicación sistemáticamente distorsionada” de Habermas y, bien mirado, de la entera escuela de la sospecha o de la teoría nietzscheana de la voluntad de poder en particular. Grondin llega a decir:

¹⁴² *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p.34.

Tan sólo cuando llego a oír algo sorprendente o incomprensible, entonces me pregunto cómo habrá llegado el otro a declarar lo que ha declarado. Gadamer deduce de ahí una consecuencia importante: el interés por la opinión del otro es para la hermenéutica un interés secundario. Sólo se manifiesta cuando el entendimiento fundamental se ve alterado o llega a ser imposible.¹⁴³

El ejemplo de Grondin es el siguiente: puesto que nadie en su sano juicio podrá estar de acuerdo con lo que Hitler expone en su libro *Mein Kampf*, entonces habrá que leerlo en sentido simplemente histórico o psicológico. La presuposición de Gadamer de un acuerdo moral fundamental es aquí evidente. Como confirma Grondin (*loc. cit.*): la opinión del otro no posee ningún perfil propio cuando uno se entiende o se pone de acuerdo sobre algo. Es sólo cuando el discurso del otro resulta sorprendente o incomprensible que la labor exegética de la hermenéutica se vuelve necesaria. Lo extraño de la opinión de Hitler obliga a interpretarla en clave psicológica o histórica. Pensando un poco en la teoría de la banalidad del mal de Hannah Arendt, nos encontramos aquí en las antípodas. Hitler, sus seguidores y los ciudadanos normales que apoyaron o toleraron en mayor o menor medida no sólo el gobierno nacionalsocialista, sino los regímenes fascistas¹⁴⁴ que asolaron a Europa durante buena parte del siglo XX, serían excepciones desafortunadas en la corriente vital del diálogo que somos. Ahora bien, desde esta posición fundamentalmente optimista, ¿qué tan apremiante aparecería la intención de asumir posiciones críticas más activas guiadas por el sufrimiento de los otros concretos?

¹⁴³ *Introducción a Gadamer*, p.99.

¹⁴⁴ Por supuesto, cabría hacer extensivo este argumento a las dictaduras comunistas, los abusos neoliberales y otras tantas formas distorsionadas de la vida en común.

Una verdadera responsabilidad es aquella que no se limita a situarnos en la historia (haciendo presentes nuestros prejuicios) sino aquella que nos conduce más allá de nosotros mismos, aquella que puede hacer valer algo contra nosotros mismos.¹⁴⁵

Este “hacer valer algo contra nosotros mismos” bien podría ser la clave para acometer, desde la hermenéutica gadameriana, las modalidades estructurales de la violencia que prevalecen en fenómenos contemporáneos como la marginación sistemática (y las consecuentes migraciones masivas) o el ecocidio generalizado. No se trata, desde luego, de una tarea sencilla. En *La herencia de Europa*, Gadamer defiende la tesis de que el auténtico motivo de la civilización europea consiste en el ejercicio de la tolerancia.¹⁴⁶ Desde su punto de vista, se requirieron siglos de guerras y de luchas, pero a finales del siglo XVIII logró finalmente imponerse con el “Edicto sobre la tolerancia” de María Teresa de Austria. Cuando Carsten Dutt saca a la luz el tema de los movimientos neonazis (y racistas en términos generales) de finales de siglo XX, sugiriendo –en un tono casi freudiano– que la solidaridad humana podría no ser más que una fachada quebradiza entre los europeos, Gadamer revira que las personas que salen a las calles a manifestarse, las cadenas humanas de luz o la organización de congresos contradicen esa idea. Insiste en que nuestra tarea no es inventar nuevas solidaridades sino hacernos conscientes de la solidaridad existente. En relación con el movimiento en contra de la energía atómica declara:

Es verdad que ha sido utilizado desde los más diversos frentes de un modo bastante absurdo (...). Pero tales desviaciones y formas secundarias del movimiento espontáneo no pueden poner en cuestión la solidaridad que en él se manifiesta.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Agustín Domingo Moratalla en *El legado de Gadamer*, p.70.

¹⁴⁶ Las recientemente esbozadas intuiciones de Luis Villoro sobre el encuentro colonizador-colonizado resuenan aquí.

¹⁴⁷ *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, p.99

No cabe duda que la posición de Gadamer es en esencia optimista, lo cual no quiere decir que sea verdadera ni falsa, pero sí quizá que transmite un tono de conformidad general con lo que ya se hace para combatir algunos grandes males que aquejan a la sociedad. No son, en efecto, nuevas solidaridades sino continuidades críticas las que tiene en mente el filósofo alemán. Más adelante en esa misma conversación, expresa su confianza en que “crecerá la conciencia”, remitiéndose a la protección de la naturaleza y los animales como señales de ello.

En un escrito titulado “Un diálogo socrático”, Gadamer avanza la idea de que se avecinan tiempos en los que el mundo tendrá necesidad del tipo de rivalidad que impera en el deporte, que no se resuelve en un hacer daño a un enemigo sino en un rendir homenaje a la suerte y a las capacidades del otro. A su parecer, la competición deportiva es una especie de educación en la solidaridad, en donde nuestras victorias nos dan fortaleza de ánimo y nuestras derrotas nos enseñan a no perderla. Recordando a Benjamin y sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, podemos pensar que en la historia –de modo al menos en algún aspecto análogo al deporte- hay también vencedores y vencidos. El sufrimiento de los vencidos aporta permanente testimonio de ello.

4. Hacia la finitud

En la introducción a este trabajo ofrecimos una caracterización somera de la hermenéutica en general, entendida como un arte de conversar para

comprender el punto de vista del otro en una búsqueda común de lo bueno y lo verdadero. En particular, el lema gadameriano que enuncia que “el alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener razón” nos abrió las puertas al objeto de nuestra indagación: la actividad comunicativa en virtud de la cual diferentes formas de vida entran en contacto bajo una dinámica entre familiaridad y extrañeza, con posibilidades de acercamiento entre existentes encaminadas hacia una potencial solidaridad. De acuerdo con nuestro planteamiento, la pregunta era si la concepción gadameriana del diálogo vivo resultaba idónea con vistas al propósito de construir nuevas y más amplias solidaridades. Nuestra tesis era que entre el modelo dialógico de la interpretación de textos y las interacciones conversacionales entre personas media una distancia que, debido a ciertas características propias del contexto histórico actual, tornaba la hermenéutica filosófica problemática para dicho propósito, pero también sumamente fecunda a condición de ser radicalizada en un aspecto particular.

La primera conclusión importante que saltó a la vista en este segundo capítulo fue que el concepto de diálogo en Gadamer sí es equiparable a la conversación con el otro concreto que nos sale al paso en las relaciones sociales. No obstante, la transición del modelo dialógico de la interpretación de textos al diálogo vivo reveló una tensión entre lo que dimos en llamar la “voluntad de alteridad” que anima el entero proyecto de Gadamer, y la directriz hermenéutica básica de discriminar interpretaciones correctas de incorrectas con objeto de evitar la arbitrariedad exegética. En la hermenéutica filosófica, esta directriz se traduce en la elaboración de proyectos del entender adecuados a las cosas mismas, es decir, el consenso en la cosa correspondiente a la concepción gadameriana de la

verdad como búsqueda de un lenguaje común que sea a la vez el de las cosas mismas.

Algunas tensiones preliminares se echaron de ver al constatar que el “tú” del texto, la obra o la *Bildung* –que tienen el poder normativo y transformador de lo clásico por cuanto han resistido la prueba de la distancia en el tiempo y posibilitan una fusión de horizontes con la tradición- no tiene el mismo valor que el “tú” del otro concreto. Así pues, ¿el camino hacia la verdad estaría en la tradición o en el diálogo con los otros concretos? En realidad, diálogo y tradición coinciden, ya que en ambos casos no es la otredad particular –del texto o del interlocutor- lo que más importa en la hermenéutica filosófica, sino la generalidad universal a la que tradición y diálogo dan acceso. A esto obedece que Gadamer no pueda aceptar la posición pluralista de apertura dialógica máxima planteada por Guido Calogero, que al atribuir una validez análoga a toda perspectiva –y por ende a cada otro concreto- prescinde de la condición esencial de todo diálogo: la presuposición de la verdad. Para Gadamer, no se trata sólo de discursos, sino de distinguir lo verdadero de lo falso. Esto no hizo sino revelar nuevas tensiones, en la medida en que el universo dialogal en donde todas las pretensiones de verdad son dignas de diálogo (sin que esto suponga relativismo pues el mundo no es diferente de las perspectivas desde las cuales se ofrece) es al mismo tiempo el espacio en que las mejores perspectivas se imponen al hilo de la argumentación racional. Las mejores perspectivas son aquellas que van conformando el sedimento de la tradición y, paralelamente, el consenso tácito que si se rompe provisionalmente es sólo para recuperarse en el silencio del acuerdo restablecido. También en este sentido, los riesgos identitarios no pueden derivarse del encuentro con la

particularidad del otro concreto, sino de la generalidad universal de la tradición que nos transforma. De este modo, confirmamos que el “tú” en el que Gadamer hace mayor énfasis es el horizonte general de la tradición al que los hablantes particulares se remiten para determinar la adecuación de sus respectivas opiniones. La voz del otro (“que rompe nuestro egocentrismo dándonos a entender algo”) quedaría así subordinada a la evaluación de sus opiniones en el marco de una conversación idílica –dadas las variadas y complejas virtudes que hacen del auténtico diálogo un evento lingüístico esporádico-.

En el fondo, el núcleo de las tensiones señaladas en su momento puede expresarse de la siguiente manera: si la hermenéutica es el arte de conversar para comprender el punto de vista del otro en una búsqueda común de lo bueno y lo verdadero, es preciso añadir que el acento no está puesto en el punto de vista del otro, sino en la búsqueda de lo bueno y lo verdadero. O dicho en otras palabras, si el alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener razón, lo importante no es tanto el otro cuanto la razón de aquello que enuncia. Es decir, que partiendo de que el *topos* de la hermenéutica es el punto intermedio entre familiaridad y extrañeza, pareciera más bien que ese punto está notoriamente cargado hacia el polo de la familiaridad, lo cual se hace patente en la preeminencia del acuerdo (siempre restablecido) sobre el malentendido pasajero. Sin embargo, la sincera voluntad de alteridad de Gadamer nos parece fuera de toda duda. Así lo testimonian muchos de sus principales esfuerzos intelectuales, desde la noción de una comunidad ecuménica entendida como la inconclusa e infinita tarea de la reconciliación posible, hasta su involucramiento personal en debates concretos, en donde –según vimos- hacía gala de las virtudes

hermenéuticas que sabía trasladar de la conceptualización teórica al ámbito práctico de la apertura, la escucha y el fecundo intercambio de ideas. Su vivo interés en las posibilidades de acercamiento solidario entre existentes concretos es incuestionable.

Para Gadamer, siempre que se busca un entendimiento hay buena voluntad, la cuestión es saber hasta qué punto se da esta situación. Y es aquí donde, como ha quedado claro a lo largo de este trabajo, se desatan acaloradas polémicas como las que sostuvo con Habermas y Derrida. Lo esencial a este respecto es que Gadamer considera legítimo el consenso de base existente, de ahí que el objetivo de los procesos comunicativos sea restablecerlo. Desde su punto de vista, la autoalienación es un caso patológico cuyo ámbito es la psiquiatría, de tal suerte que lo que Habermas llama comunicación sistemáticamente distorsionada no alude en realidad a perturbaciones comunicacionales, sino a diferencias de opinión insalvables derivadas de las convicciones de grupo. Y es la heterogeneidad de las experiencias lo que produce estas diferencias. Ahora bien, aquello que se achaca a Gadamer es carecer de una teoría social que tematice una dimensión fundamental: la de las relaciones económicas y políticas de poder, cuya estabilidad podría constituir lo que él llama “consenso”. Nos parece que Gadamer da en el blanco cuando indica que el ideal contrafáctico de Habermas, es decir la anticipación de la vida justa, es vacío en el sentido de que todos tenemos la pretensión de saber lo que es bueno para la totalidad. Frente a ello, una ética crítica y autocrítica se guarda de emitir una opinión genérica y monológica en lo referente a la naturaleza del “bien”, limitándose a buscarlo en cada situación concreta de la praxis humana. Enderezar

la “falsa” conciencia” de los demás constituiría una extrapolación ilegítima del modelo psicoanalítico. No obstante, la explotación económica, la dominación política y la consiguiente afectación a existentes concretos son realidades históricas incontestables. De ahí que considerásemos necesario hacer un esbozo del contexto histórico de las sociedades contemporáneas.

Problemáticas actuales como la marginación estructural o el ecocidio generalizado despiertan un sentido de apremio en la búsqueda de nuevas solidaridades, así como la necesidad de asumir posiciones críticas más activas en las que el acento recaiga en el sufrimiento de los otros concretos. En este punto, Gadamer no sólo incorpora en su pensamiento la crítica a la Modernidad post-industrial y su razón instrumental, también cita a Schelling para manifestar que la situación insostenible de la civilización contemporánea podría encontrar, en el peligro que se cierne sobre la propia supervivencia, la angustia “que empuja a las criaturas fuera de su centro”. Esta angustia compartida, por supuesto, es susceptible de generar nuevas solidaridades. En cualquier caso, quedó claro que para Gadamer la tarea no es construir nuevas solidaridades sino hacernos conscientes de las existentes. En diversas entrevistas enfatiza, de manera más bien optimista, los esfuerzos realizados para combatir algunos grandes males que aquejaban a las sociedades de la última década del siglo XX (y que en muchos aspectos siguen siendo las sociedades de la segunda década del siglo XXI).

Al comienzo de nuestro recorrido habíamos hecho notar que, en ausencia de acuerdos comunitarios sobre asuntos sustanciales, las sociedades del siglo XXI corren el riesgo de desembocar en la fragmentación extrema del “*anything goes*”, desde la cual podrían justificarse todo tipo de apreciaciones, valoraciones,

ideologías políticas o posiciones tanto teóricas como prácticas. Prolongando este análisis, añadimos en este capítulo que la fuerza homogeneizadora del paradigma científico-técnico coexiste con la dispersión de opiniones acicateada por las redes sociales, la post-verdad y las *fake news*. En este contexto, la categoría de “lo clásico” luce sumamente debilitada. La formación de opiniones públicas en el marco de la sociedad civil fue la vía que exploramos como alternativa para la construcción de solidaridades amplias. Sin embargo, el concepto de la angustia que empuja a los individuos “fuera de su centro” contiene una dimensión emocional que a nuestro modo de ver lo hace más prometedor. Esta dimensión, sin llegar a ser nunca predominante, está presente en el pensamiento gadameriano. Por ejemplo, Gadamer relaciona el auténtico consenso y la solidaridad con “*el discernimiento propio de quien está dispuesto a reconocer y comprender las razones vinculadas a la situación del otro, y llegar así al perdón (...)*” (*El último dios, la lección del siglo XX*, p.62). En otro lugar habla de la risa común como un consenso desbordante sin palabras, que engendra comunidad porque cada interlocutor encuentra al otro y se encuentra a sí mismo en el otro (*cf. Verdad y método II*, p.207). Más adelante veremos cómo también tematiza el sufrimiento a partir del concepto del *pathei mathos* en Esquilo. El perdón, la risa y el sufrimiento no plantean la adecuación de las opiniones de los interlocutores a las cosas mismas, como tampoco sucedería en el caso de la angustia, ya sea ante un peligro inminente o ante el sufrimiento del otro. Acaso sea esta una situación parecida a la aludida por Gadamer cuando habla del otro que rompe nuestro egocentrismo, dándonos a entender algo.

El no oír y el oír mal se produce por un motivo que reside en uno mismo. Sólo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro. Este es, en mayor o menor grado, y lo subrayo, el rasgo esencial de todos nosotros. El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre.¹⁴⁸

La voluntad de escucha –y por añadidura de alteridad- que así se alza por encima del ego-centrismo estructural de la conciencia (que es “el rasgo esencial de todos nosotros”), se mueve dentro del espectro de familiaridad y extrañeza. Es capaz de convertir lo propio y familiar en extraño, pero también lo ajeno y extraño en familiar, percibiendo la riqueza y la pobreza de lo propio en lo ajeno. Para Gadamer, tender puentes de comprensión hacia el otro es una posibilidad del lenguaje en cuanto tal: *“Es preciso buscar la palabra y se puede encontrar la palabra que alcance al otro, se puede incluso aprender la lengua ajena, la del otro. Se puede emigrar al lenguaje del otro hasta alcanzar al otro. Todo esto puede hacerlo el lenguaje como lenguaje.”* (Verdad y método II, p.352).

No siempre lo conseguiremos, pero nuestra vida social descansa en el presupuesto de que la conversación, en su sentido más amplio, deshace el bloqueo producido por el aferramiento a las propias opiniones.¹⁴⁹

Es a esta luz que cobra pleno sentido la idea gadameriana de que una experiencia comunicativa exitosa no consiste tanto en el perfeccionamiento del saber, sino en la apertura a una nueva experiencia. Y es este también el ámbito más propio en que se expresa la finitud humana.

Interpretamos la relación tensional entre otredad particular y generalidad universal como una cuestión de acentos, es decir, de aquello a lo que se decide dar mayor peso en la obra de Gadamer. A nuestro juicio, la voluntad de alteridad

¹⁴⁸ Verdad y método II, p.209.

¹⁴⁹ Ibid., p.185.

del pensador alemán exhorta a que demos mayor peso al polo de la otredad particular, y esto se puede hacer radicalizando el concepto gadameriano de “finitud”.

A nuestro entender, la usual prevalencia de la generalidad por encima de la particularidad en la obra de Gadamer obedece, al menos en parte, a la necesidad de la hermenéutica -y de las ciencias del espíritu en general- de asegurar su cientificidad (en sentido amplio) alejándose del subjetivismo y del relativismo. Es así que las perspectivas que entran en diálogo son menos las de los hablantes particulares que las de la tradición a la que pertenecen.

(...) “el acontecer de la historia misma es lo que presenta una relatividad y diversidad de perspectivas y visiones ofrecidas por las cosas.” En este sentido, la visión de Gadamer sobre la objetividad está construida sobre la base de un concepto fenomenológico de perspectiva según el cual los objetos se presentan ellos mismos según su propia perspectiva.¹⁵⁰

De conformidad con este “perspectivismo de las cosas mismas” (que podría contraponerse a un “perspectivismo de la voluntad de poder” como el nietzscheano), no son tanto las perspectivas de los hablantes concretos las que garantizan el tipo de objetividad de las ciencias del espíritu, sino las de las cosas mismas. Pensémoslo del siguiente modo: a la necesidad de una cierta certeza para nuestra posición de conocimiento se opone la relatividad e incertidumbre inherentes al conflicto de interpretaciones. Gadamer sortea el relativismo anclando el pensamiento en la historia, pero eso no anula (ni pretende hacerlo) la pluralidad de las interpretaciones, ni el hecho de que las ciencias del espíritu buscan distinguir las correctas de las incorrectas. Hasta cierto punto, empero, esta labor

¹⁵⁰ Luis Enrique de Santiago Guervós en “Los fantasmas del relativismo en la hermenéutica de H.-G. Gadamer” (*Gadamer y las humanidades* I, p.78).

ha sido ya siempre realizada previamente por el decurso mismo de la tradición, que asegura la pervivencia de las mejores interpretaciones. Esta es al menos la premisa implícita en la hermenéutica de la recolección, basada en la confianza puesta en lo dado fenomenológicamente a la conciencia. La hermenéutica de la sospecha, y con ella la teoría crítica a la que Habermas busca dar continuidad, postula en cambio que el orden existente es resultado de relaciones de poder que distorsionan la comunicación. Ambas formas de hermenéutica parecen tener al menos un rasgo en común: la presuposición de la verdad. En Habermas, el principio normativo contrafáctico requiere una sólida base epistemológica para articular la crítica al orden de cosas existente. En Gadamer, la conversación implica necesariamente una pretensión de verdad de los interlocutores, cuya adecuación a las cosas se dirige dialógicamente bajo la égida de la tradición.

Sobra decir que luchar por lo que se considera verdadero, bueno y justo no requiere de una elaborada fundamentación teórica. Pero sin esta última, ¿cómo superar el peligroso relativismo en que impera la voluntad de imponer cada cual sus propios intereses egoístas? En ausencia de una adecuada plataforma teórica, ¿no se disolvería en la insustancialidad la base ética que posibilita denunciar injusticias, formar opinión pública o buscar solidaridades? Como en el pluralismo extremo planteado por Calogero, la interpretación correcta y sincera navegaría a la deriva al lado de un sinnúmero de interpretaciones paralelas, no necesariamente correctas ni tampoco forzosamente bienintencionadas. Con ello, la certeza de la conciencia se hundiría en el angustioso espacio de sentido del perenne conflicto de interpretaciones, que no serían ya únicamente las consagradas por la tradición sino las de los otros concretos. ¿Pero no es este espacio el *topos* de la existencia

humana, más allá de las ilusiones de la conciencia individual de cada existente? No hablamos aquí tanto de un relativismo entendido como postura psicológica o filosófica, sino de la relatividad en cuanto ineludible suelo de la condición humana. ¿Saberse limitado por esta relatividad debilita de hecho el motor racional-anímico que impulsa las reivindicaciones éticas? No creemos que sea así; reconocer en nuestra perspectiva una posibilidad más entre otras no implica cejar en nuestro empeño de comunicar lo que consideramos bueno, justo y verdadero, ni tampoco dejar de pugnar por alcanzar solidaridades que den respuesta a los problemas de nuestro tiempo (léase: que respondan frente al sufrimiento de los otros). Lo cual no significa que nos sea dado hacerlo desde un fundamento firmemente consolidado ni mucho menos concluyente. Y acaso sea este el rasgo más propio de nuestra finitud.

Capítulo 3

La radicalización de la finitud

Más allá de la analogía

Antes de ahondar en lo que Gadamer entiende por finitud, hemos querido perfilar la especificidad de la radicalización sugerida en este trabajo contrastándola con una postura antitética, al menos en el sentido de que enfatiza el polo opuesto al que deseamos realzar nosotros. Esta postura antitética es la propuesta de hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.

Beuchot suele servirse de pares de conceptos para explicar su hermenéutica analógica. Uno de esos pares es el de símbolo-diábolo. Siendo el ser humano un animal simbólico, si el símbolo es lo que reúne los fragmentos y vincula a los individuos el diábolo es lo que disgrega y crea discordia. Pero también es posible ver ambos aspectos incluidos en el símbolo, y entonces se puede hablar de que en el símbolo coexisten ícono -que nos remite a lo que verdaderamente nos debe de remitir- e ídolo -que tiende a los extremos de la rigidez inaguantable o de la ambigüedad insostenible, en ambos casos desviando o extraviando el significado a ser transmitido-. El símbolo tiene dos componentes: el metonímico y el metafórico. Metáfora y metonimia es otro par de conceptos que Beuchot emplea con frecuencia. La metáfora realiza el cambio de significados necesario en todo acto de habla simbólico; es una breve transfiguración del mundo que nos hace olvidar por un momento nuestra sujeción a la limitación y a la contingencia. Es incluso como una breve utopía, misma que en este sentido

resultaría ser una cierta metáfora sociopolítica (cf. “Antropología filosófica desde la hermenéutica analógica”, en *Séptimas jornadas de hermenéutica*). La metonimia, por su parte, afianza el cambio infinito de significados “para que no nos perdamos y extraviemos”, dando lugar al conocimiento y a una ontología.

(...) se trata de una ontología que da una amplia cabida a la metáfora. Pero una ontología que concede lugar a la metáfora, ciertamente, corre el peligro de perder objetividad. Con todo, ese peligro se reduce si hallamos la manera de no perder la atadura que nos da la metonimia.¹⁵¹

Salta a la vista la similitud de este planteamiento con los modelos del “sentido literal” y la “deriva infinita” de Umberto Eco, que mencionamos en nuestro primer capítulo. La propuesta analógica de Beuchot se define frente a dos posturas extremas y antagónicas: la univocista y la equivocista. La postura univocista sostendría que sólo una interpretación puede ser válida o verdadera; pero esto implicaría una negación de la hermenéutica, que opera sobre la base de la polisemia o diversidad de sentidos. De acuerdo con Beuchot (véase *Tratado de hermenéutica analógica*, p.41), el positivismo lógico del siglo XX revistió la forma más extrema de esta concepción, en la medida en que se orientaba –en términos generales- hacia una sola interpretación con significado único que no dejase espacio a la ambigüedad. Como expuso Hempel en un conocido artículo, el criterio de verificación empírica de los enunciados fue modificado incontables veces, pero se trataba en el fondo de un criterio que era él mismo inverificable empíricamente, y por lo tanto -al menos en cierto sentido- metafísico. En el polo opuesto estaría el equivocismo, según el cual todas las interpretaciones (o casi todas) serían válidas;

¹⁵¹ “Más allá de la metáfora y la metonimia (Nietzsche y una hermenéutica analógica)”, en *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*, p.120.

en todo caso, resultaría de todo punto complejo decidir cuál de dos interpretaciones rivales es la correcta, revelándose por ende inconmensurables entre sí. De ello deduce Beuchot:

Hay tantas interpretaciones válidas que llevan a que ninguna lo es, terminan por arrancarse toda validez la una a las otras. Hay tantas interpretaciones que no se alcanza la comprensión, y con ello tampoco hay lugar para la hermenéutica. Muere por inflación. Es la falacia de equívoco o de anfibología.¹⁵²

Así las cosas, sobre la hermenéutica se cerniría un doble peligro: la univocidad y la equi-vocidad (la equi-valencia de las interpretaciones en conflicto). Echando mano de un par de conceptos más, Beuchot habla de hermenéuticas positivistas (principalmente explicativas) y hermenéuticas románticas (predominantemente comprensivas), en donde las primeras representarían el univocismo y las segundas el equivocismo. Teorías como el marxismo dogmático, que se afirmaba como ciencia por oposición a las ideologías, corresponderían también a la óptica positivista. En cuanto a las hermenéuticas románticas, Beuchot las ejemplifica valiéndose del relativismo de Schleiermacher, quien sostuvo que todas las Iglesias cristianas, como interpretaciones del Evangelio, eran válidas y complementarias; cada una destaca algún rasgo esencial del cristianismo que de otra manera podía perderse. Esta visión llegaba aun más lejos al proclamar que todas las interpretaciones de lo divino hechas por las demás religiones eran igualmente válidas. Curiosamente, sin embargo, Schleiermacher pretendía alcanzar por vía del sentimiento empático (*Gefühl*) una objetividad total e incluso de carácter ahistórico.

(...) la hermenéutica romántica pretende lograr esa máxima objetividad por medio de la máxima subjetividad, acorde con su exaltación del yo, del sujeto, y de las facultades más

¹⁵² *Tratado de hermenéutica analógica*, p.35.

subjetivas –a saber, las sentimentales- del hombre. La hermenéutica romántica es equivocista, da el predominio total a la diferencia, a esa diversidad de interpretaciones (...) con el peligro de ser casi incomunicable (...)¹⁵³

A juicio de Mauricio Beuchot, ambos extremos desembocan en un mismo resultado: la monolitización del conocer, pues la coronación de la diferencia, la pluralidad y el relativismo se resuelven en un univocismo atomizado: cada perspectiva es en sí misma como un monolito o isla separada de las demás, formando en conjunto una suerte de “archipiélago” que obstaculiza la comunicación. A fuerza de defender la diferencia, se termina defendiéndolo todo para caer en una homogeneización irreflexiva. Es aquí donde una hermenéutica analógica se haría necesaria, a fin de mediar entre ambos extremos. Pitágoras, quien acuñó el término *filosofía* para significar la modestia de ser menos un poseedor que un amante de la sabiduría, se enfrentó junto con sus discípulos al desmoronamiento del edificio científico-matemático que habían construido y, con ello, a la irracionalidad e inconmensurabilidad. Fue así como los pitagóricos inventaron la analogía a modo de instrumento teórico dirigido a frenar la crisis de pensamiento que tuvieron que afrontar, buscando recuperar la capacidad de conmensurar (así fuese de manera sólo aproximativa). Si lo equívoco es lo totalmente diverso e inconmensurable y lo unívoco lo totalmente idéntico, lo analógico encerraría entonces una racionalidad mediadora preponderantemente abierta pero que aspire a lograr cierta unidad, mezclando la diferencia con la posibilidad de universalización. Así, no se exige una única interpretación ni se deja tampoco abierto hasta el infinito el ámbito de las interpretaciones posibles. “A los que exaltan la diferencia, la analogía les ofrece la diversidad predominante, pero

¹⁵³ *Ibid.*, p.45.

aquella que conviene, la más que se puede permitir; a los que exaltan la identidad, les hace ver que hay un ingrediente de mismidad, pero que no se puede negar la diferencia" (*Tratado de hermenéutica analógica*, p.34). De acuerdo con el autor, el acento estaría puesto en privilegiar la diferencia sobre la identidad y lo metafórico sobre lo metonímico; en todo caso, queda claro que el punto medio ente el dogmatismo y la arbitrariedad interpretativa es un espacio a partir del cual se vuelva factible determinar la verdad o falsedad de las distintas interpretaciones.

(...) se salvaría la conmensurabilidad y podrían compararse con las otras interpretaciones para decidir cuáles son mejores; y en este sentido podría hablarse de unas que se acercan más a la verdad y otras que se alejan de ella. Habría una interpretación principal, más cercana a la verdad objetiva, pero eso no quitaría la posibilidad de que hubiera otras que se acercaran a ella y que tuvieran su parte o grado de verdad (...)¹⁵⁴

Más que predominar lo equívoco sobre lo unívoco, nos parece exacto decir que lo analógico representa un tipo de hermenéutica que, de manera semejante a la de Paul Ricoeur en relación con la sospecha y la recolección, se presenta como saber mediador en el sentido de que abarca e incorpora univocidad y equivocidad en un esfuerzo por reconciliarlas y resolver tensiones. Esto puede intuirse en múltiples aspectos de la propuesta de Beuchot; verbigracia, en la interpretación que hace de Hermes en tanto que figura mediadora entre los opuestos nietzscheanos de Apolo y Dionisos. *"Hay que hermanar, como dijimos, hermenéutica y ontología, Dionisos y Apolo. Y el mediador entre ellos es Hermes, pero también, disfrazado, Pitágoras"* (*Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*, p.119). Al toparse con lo irracional, los pitagóricos hubieron de mediar para enfrentar lo inconmensurable, y para ello inventaron la proporcionalidad: la analogicidad. La hermeneutización de la ontología (*i.e.* el mostrar en lo real una

¹⁵⁴ *Loc. cit.*

interpretación) y la ontologización de la hermenéutica (*i.e.* el mostrar lo verdadero de las interpretaciones) es al decir de Beuchot el resultado. La ontología disminuye así sus pretensiones de alcanzar una verdad absoluta y preserva a la par su sensibilidad para lo trágico, lo mítico, lo poético, lo artístico. Greta Rivara (*cf.* “Hermenéutica y racionalidad” en *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*) asocia esta postura al concepto de “razón piadosa” de María Zambrano, es decir, la capacidad de integrar aquellas dimensiones de la vida que la tradición occidental ha tendido a ver como “lo otro de la razón”. La razón se torna entonces simbólica y, yendo más allá de los objetos dados, las realidades evidentes y la “razón tecnológica” de la ciencia moderna, se abre a los órdenes vitales que la cultura ha expresado siempre simbólicamente. Esto permitiría juntar los fragmentos del hombre con objeto de encontrar su perfil, su esquema, su forma.

En la interpretación de Beuchot, la mejor crítica que hace Nietzsche a la ontología es mostrar cómo oculta y justifica una axiología o moral (lo cual conduce a Heidegger a acusarlo de “transformar el ser en valor”). La ontología se revela axiológica porque está cargada de los valores del momento, ante lo cual Nietzsche se propondría subvertir los valores impuestos a fin de crear una nueva axiología y, con ello, una nueva ontología. Ahora bien, al entender de Beuchot esto acarrea consecuencias prácticas.

Se trata de promover una ontología que oriente la elaboración de nuestra axiología, de nuestra ética (y, hasta diríamos, de nuestra política). Es algo en lo que Nietzsche concuerda con Spinoza: hay que conocer la naturaleza humana, para poder saber qué ética es la que surge de ésta, se adapta a ésta, es la auténtica para ésta. Es decir, hay que atender a la naturaleza del hombre para construir nuestra cultura (...)¹⁵⁵

¹⁵⁵ *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*, p.116.

En este mismo talante de edificación de una nueva cultura para nuestro tiempo, Beuchot refiere cómo Lacan decía que con la sola metonimia enloquecemos, por lo cual requerimos la metáfora; poniendo el acento en el otro polo de la ecuación, él añade que con la sola metáfora igualmente enloquecemos “(...) y en la actualidad se ha llegado a suplir la cadena metonímica con una cadena metafórica; y ahora esa cadena metafórica tiene que ser escandida por una metonimia (...) so pena de perdernos en la sórdida locura. (cf. *Séptimas jornadas de hermenéutica*, p.26). En otro lugar escribe:

(...) ahora, que tanto se habla de la inconmensurabilidad (de paradigmas, de teorías, de tradiciones y de culturas), es cuando más hace falta [la analogía]. Buscar integración, buscar convergencia, pero siempre inexacta, sólo aproximativa, sólo proporcional. Por eso la analogía es proporcionalidad, siempre aproximación que nunca alcanza la meta, que se queda incompleta. Pero que resulta bastante, suficiente.¹⁵⁶

En *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer* (cf. p.120), exhorta a hacer que la retórica y la hermenéutica no maten a la ontología “*como lo están haciendo ahora, cuando se disgrega nuestro conocimiento en la sola fragmentación de los saberes, con el relativismo casi absoluto que resulta de ello*”. Desde su punto de vista, en el contexto actual la dispersión interpretativa y la insostenible relatividad que conlleva debe ser acotada, aunque no por una verdad definitiva sino por el enfoque aproximativo que ofrece la analogía. El relativismo como postura filosófica que postula que “todo es relativo” sería, en función de su cuantificador universal (“todo”), una forma de absolutismo por cuanto proclama de manera absoluta que no puede haber nada que no sea relativo (tampoco él mismo, con lo cual autorrefuta su pretensión de verdad). Beuchot aboga por poner límites al relativismo: “*Hay ciertamente cosas relativas, pero hay también algunas*

¹⁵⁶ “La frónesis gadameriana y un hermenéutica analógica”, en *El legado de Gadamer*, p.444.

que no lo son, que son absolutas. (...) Hay unas cuantas cosas que son universales y necesarias (ideas, en el plano teórico, y valores, en el plano ético o práctico, y lo son según cierta jerarquía o gradación), aunque la mayoría son singulares y contingentes” (Tratado de hermenéutica analógica, p.38). Un relativismo con límites o analógico sería un “relativismo relativo” o, como más comúnmente le llama su autor, un relativismo o pluralismo acotados.

Si la propuesta analógica es hermenéutica es, ante todo, porque hunde sus raíces en el suelo primigenio de esa disciplina, a saber: el de la distinción entre interpretaciones válidas y aquellas otras que no lo son. *“Pero para ello es necesario un cierto método (...) La phrónesis es lo que nos va a llevar a decidir sin arbitrariedad cuáles interpretaciones son adecuadas y cuáles no lo son”,* afirma Paulina Rivero con respecto a la propuesta teórica de Beuchot (cf. “Verdad, interpretación y *phrónesis* en la hermenéutica”, en *Séptimas jornadas de hermenéutica*, p.100). En su *Tratado de hermenéutica analógica*, Beuchot establece algunos lineamientos al respecto. Con base en la analogía de proporcionalidad, las interpretaciones no son todas iguales en razón de que varía la proporción de sentido que detentan. Así, tendrán mayor grado de adecuación aquellas que sean aceptadas por la mayoría de los expertos o especialistas en una disciplina determinada o tengan la mayor capacidad de persuadirlos.

(...) puede haber más de una interpretación válida, es decir, un grupo de interpretaciones válidas, pero que se van jerarquizando por grados de riqueza interpretativa y de adecuación al texto, de modo que, a partir de un grado, podamos decir que ya se apartan de la verdad textual e incurrir en la invalidez. Aquí se ve la pertinencia del diálogo para la hermenéutica, como insistía Gadamer.¹⁵⁷

¹⁵⁷ *Tratado de hermenéutica analógica*, p.54.

El diálogo sería, en este sentido, la vía regia para decidir entre interpretaciones válidas e inválidas. Aunque las interpretaciones sean potencialmente infinitas, los seres humanos conocemos desde un segmento finito condicionado por la comunidad y el diálogo entre intérpretes. Es en este marco de finitud que se establece la deliberación, es decir, el juicio prudencial o “fronético” que Aristóteles veía sobre todo conectado con el procedimiento de la retórica: “(...) *con ese procedimiento se puede dilucidar y distinguir entre una interpretación verdadera y otra falsa, o por lo menos entre una mejor y otra peor. Se ve por qué Gadamer ha puesto a la frónesis o prudencia como el instrumento adecuado y excelente de la hermenéutica (...)*” (cf. contribución de Beuchot en *El legado de Gadamer*, p.445). La *phrónesis* es lo que, de acuerdo con Popper, nos ayuda a argumentar en favor de una teoría científica y en contra de otra o de otras, pero en términos de la hermenéutica analógica es también lo que nos ayuda a mediar lo metafórico con lo metonímico. La *phrónesis* para Beuchot posee un aspecto técnico o estratégico que la liga con la razón instrumental, por cuanto encierra conocimiento de los medios conducentes a los fines establecidos. En suma, se trata de argumentar en favor de la interpretación que hemos elegido “*frente a las otras, dentro del conflicto de las interpretaciones*” (*op. cit.*, p.447). Este modelo fronético de la hermenéutica muestra afinidad con la tradición retórica, que busca lo verosímil más que la verdad plena.

Ahora bien, es útil recordar aquí -según vimos en su momento en nuestro segundo capítulo- que en Aristóteles la retórica, que se mueve en el ámbito de los discursos paralelos, requiere por lo mismo un saber verdadero que establezca con precisión el *télos* de la vida en comunidad. Este verdadero saber corresponde a

aquel que goza de mayor discernimiento, a saber: el buen gobernante. En la hermenéutica analógica este papel lo desempeñan “los sutiles” o *phronimoi*.¹⁵⁸ En donde se desata la progresión infinita en las interpretaciones habría necesidad de un límite (cf. p.56 de *Tratado de hermenéutica analógica*), y este límite suele ser, en el contexto de una discusión de carácter dilemático, una vía alternativa que nadie había visto. Quien es capaz de encontrar esa vía alternativa se revela poseedor de un intelecto fino. “Ése era el sutil, al que se adjudicaba la sutileza, la cual, según ha insistido tanto Gadamer, es la cualidad del hermeneuta” (ibid., p.55). Así, la *phrónesis* estaría íntimamente vinculada con la sutileza. Como explica Andrés Covarrubias en relación con la teoría aristotélica clásica:

En efecto, la *phrónesis* es la virtud por excelencia de los *phronimoi* (...) Lo característico de la *phrónesis* es el juzgar bien sobre todas las cosas, ya que en todas ellas se le muestra al bueno la verdad, y por ello este es canon y medida de todas ellas.¹⁵⁹

El *phrónimos* es el sujeto prudente en acción (o dicho más exactamente: en deliberación). No obstante, sabemos ya por nuestras indagaciones precedentes que para Gadamer la retórica no es una habilidad pragmática dirigida a *hoy polloi* como lo es en Aristóteles, mientras que la *phrónesis* no se restringe al saber especializado del buen gobernante, sino que se halla extendida bajo la forma de *sensus communis* en todo el tejido social, por así decirlo. De ahí, en parte, la oposición de Gadamer a la crítica de la ideología de Habermas, en la cual percibe la tendencia del ingeniero social a prescribir la anticipación de la vida buena que, sin embargo, es una facultad común a todos. Con todo, en opinión de Mauricio

¹⁵⁸ En su contribución en *El legado de Gadamer*, Beuchot los define –de manera etimológicamente más próxima– como “los prudentes”, caracterizándolos como aquellos que tienen el hábito de la interpretación afortunada y, por consiguiente, la *virtus* hermenéutica.

¹⁵⁹ *El legado de Gadamer*, p.459.

Beuchot la hermenéutica debe hacerse acompañar por instancias que la ayuden a universalizar, siendo ésta una tarea fundamental e irrenunciable.

La actitud hermenéutica (...) provoca una ética que no se queda en el aire, en la mera descripción, sin atreverse a prescribir algo. (...) La hermenéutica renuncia a la universalidad univocista que pretende imponer ciegamente lo mismo para todos (...) una universalidad equívoca es una universalidad igualmente impositiva, es la universalización de la fragmentación particularizante, que lleva a la disolución no sólo de la ética y de los valores, sino también del pensamiento.¹⁶⁰

A este último tipo de universalidad achaca Beuchot el permanecer en lo meramente descriptivo. Como en otros aspectos, la universalización analógica se coloca en medio de ambos extremos. En realidad, la *phrónesis* o comportamiento prudencial mismo es ya un colocarse aristotélicamente en el justo medio, si bien Beuchot aclara que no se trata de un equilibrio estático sino frágil y dinámico, abierto hacia el otro y su diferencia aunque sin perder la unidad. Es por eso que la hermenéutica analógica, siguiendo a Gadamer, incluye el diálogo y una constitución dialógica de la ética. “*No una ética que se diluya en el solo consenso de los dialogantes, sino que quiera construir trabajosamente un corpus ético, un cierto sistema, a veces mínimo; pero siempre se hará dialogando*” (*Tratado de hermenéutica analógica*, p.129). De modo semejante a como sucede en la propia hermenéutica filosófica (ver *supra* “¿Otridad particular o generalidad universal?”), la hermenéutica analógica privilegia en el diálogo la generalidad por encima de la particularidad. Mauricio Beuchot equipara lo particular a lo equívoco. Greta Rivara lo elabora en los siguientes términos:

Los contextos no son importantes en sí mismos, sino en cuanto proyectan, lanzan y abren a la comprensión e interpretación de una totalidad, la anuncian, la intuyen, la sugieren. La

¹⁶⁰ *Tratado de hermenéutica analógica*, p.127.

atención al contexto genera que la razón analógica presenta la unidad desde la diferencia, lo incondicionado desde lo condicionado, lo infinito desde lo finito (...)¹⁶¹

Poner algo en contexto significa: poner lo particular en el seno de lo universal, siendo este el gesto propio de la hermenéutica (cf. contribución de Beuchot en *El legado de Gadamer*, p.447). Es decir, que la dimensión metonímica del símbolo permitiría que desde la parte se pueda interpretar el todo, mostrando desde lo plural una promesa de unidad. Bien que la comprensión hermenéutica nunca agota por completo su objeto, el conocimiento analógico posibilita alcanzar el significado suficiente del símbolo, evitando así la caída en la semiosis infinita. Beuchot habla en este sentido de “comprensiones suficientes”. La dimensión simbólica es entendida como una presencia débil que se distancia de la metafísica de la presencia (tan fuertemente impugnada por autores como Derrida), pero también de la desolada ausencia de ontologías nihilistas como la de Vattimo.

Resumiendo algunos de los puntos examinados en este apartado, la hermenéutica analógica abarcaría –incorporándolos– univocismo y equivocismo para articular una propuesta intermedia más cercana al segundo; no obstante, aquello contra lo cual principalmente se levanta es la insostenible relatividad que imperaría en el contexto contemporáneo. De ahí que a lo in-conmensurable que amenaza con extraviar al hombre en cierta “sórdida locura”, oponga la búsqueda de la con-vergencia bajo la forma de comprensiones suficientes, susceptibles de generar acuerdos entre especialistas abocados a distinguir interpretaciones correctas de incorrectas con base en el diálogo (en virtud del cual la hermenéutica cumpliría su misión de elevar lo particular a lo universal). Un relativismo o

¹⁶¹ *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*, p.131.

pluralismo acotados permitirían a los *phronimoi* (los prudentes o sutiles dotados de la virtud hermenéutica del buen juicio) colocarse en una suerte de justo medio aristotélico entre diversos pares de opuestos: metonimia y metáfora, positivismo y romanticismo, Apolo y Dionisos, etc. Desde nuestro punto de vista, a la luz de esta interpretación resulta claro el carácter intencionalmente ambiguo de la hermenéutica filosófica –según diagnóstico de Grondin mencionado con anterioridad-, que hace posible acentuar diferentes aspectos con arreglo a propósitos diversos. La hermenéutica analógica representa sin duda un esfuerzo valioso y pertinente en el campo de las ciencias del espíritu. Si de hecho sea factible hacer valer una ética o una política concretas desde ámbitos teóricos y académicos, si sea deseable hacerlo o si sea esa la misión de las ciencias humanas en el mundo contemporáneo, son cuestiones que no nos detendremos a discutir. Sea de ello lo que fuere, la radicalización de la finitud que sugeriremos a continuación se contrapone, en la mayoría de los puntos, a la hermenéutica analógica aquí presentada a modo de contraste. Más allá de la analogía se extiende, a nuestro parecer, el territorio de lo fundamentalmente in-suficiente, esto es, de aquello que lleva la indeleble impronta de la finitud.

La finitud como experiencia de límite

La categoría de la finitud ocupa en el pensamiento de Gadamer un lugar preponderante. En primera instancia, puede asociarse con Heidegger, para quien el ser-ahí (*Dasein*) es caracterizado primordialmente como finito, histórico,

contingente, posible, indeterminado en su pro-yecto de autoconstrucción siempre inacabado. La “metafísica”, para Heidegger, encierra en lo fundamental un intento de supresión o evasión de la temporalidad y con ello de la finitud. Si el idealismo y el positivismo del siglo XIX habían tratado de superar el problema del subjetivismo dando un rodeo (el concepto de espíritu objetivo en Hegel, por ejemplo¹⁶²), Heidegger llamaba en cambio a asumir explícitamente la opacidad de la conciencia para sí misma, la incompletud del conocimiento, la ineludible fragilidad y toda la serie de limitaciones que se derivan de nuestra condición humana. Grondin sostiene que el adagio “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” es en realidad la versión gadameriana de la diferencia ontológica de Heidegger, es decir, de la distancia insalvable entre el ente (lo simplemente presente) y el ser (la apertura a lo posible), que revela nuestras limitaciones intrínsecas.

A menudo, Gadamer vincula la finitud con la sentencia platónica según la cual “ningún dios filosofa”, que expresa el hecho de que el filósofo no posee un criterio divino que le confiera acceso a verdades absolutas. Claro está que si este fuera el único sentido de la finitud en la hermenéutica filosófica, difícilmente podríamos ligarla de manera directa con algún tipo de relación comunicativa con un otro concreto. También la pertenencia a un horizonte de sentido que nos rebasa, la eficacia de la historia efectual, la distancia entre la palabra interior y la exterior, el carácter inconcluso de toda experiencia de sentido o la imposibilidad de alcanzar un saber definitivo son nociones gadamerianas que nos remiten a la

¹⁶² En este sentido, Hegel habría relativizado en la historicidad los sistemas filosóficos anteriores, pero sustrayendo el suyo del regreso infinito de las posibles conciencias empíricas sometidas al movimiento de la historia.

categoría de finitud. Esto es así porque tienen un denominador común: la conciencia de límite.

Este límite puede ser entendido de múltiples maneras. Por ejemplo, como restricción cognoscitiva. Nos limita el pasado en nuestro conocimiento porque es la base de todo nuestro posible proyectar del presente hacia el futuro. Dada la imposibilidad de abarcar todos los presupuestos de nuestro hacer y pensar y la amplitud e infinitud de sus determinaciones, toda afirmación tendrá siempre un carácter de provisionalidad. Si la conciencia de la historia efectual nunca será completa es precisamente porque se juega en el terreno de la finitud. Lo que queda así puesto en juego es la certeza misma de la conciencia. Por otro lado, el límite es también el de la con-vergencia a la que se puede acceder a través del diálogo. Si bien Gadamer suele insistir en la conversación como vía para restablecer el acuerdo de base, no es que de hecho la interacción comunicativa baste para disolver el disenso que motiva ciertos conflictos.

Lo que no quiero decir realmente es que la solidaridad que une a las personas y las convierte en interlocutores es siempre suficiente para llegar a una comunicación y un acuerdo total sobre todas las cosas. Entre dos personas haría falta un diálogo interminable, y lo mismo vale para uno mismo, para el diálogo del alma consigo misma.¹⁶³

El discurso que tenemos y que nos tiene a nosotros no es nunca la última palabra acerca de algo. Por eso la última línea de *Verdad y método* reza: “Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra”. Lo “no-dicho” es en Gadamer la infinitud de sentido que la interpretación tiene por inagotable misión desplegar. Todo pensamiento que se vuelve consciente y encuentra acceso a las palabras no sería más que un ínfimo ápice de lo que

¹⁶³ Gadamer en “*Und dennoch: Macht des Guten Willens*”, citado por Grondin (cf. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p.192).

queda por pensar, lo cual revela en el lenguaje más un intento en constante cambio que la fijación de un sentido pretendido. En la filosofía de Hegel la experiencia de la conciencia culmina en el saber absoluto, que es la superación de toda experiencia porque ya no es necesario un nuevo regreso a sí mismo desde el ser otro; para Gadamer en cambio experiencia quiere decir permanecer siempre abierto a nuevas experiencias. Lo que aquí se experimenta es, propiamente, la historicidad y la finitud humanas, pues “*ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*” (*Verdad y método*, p.372). Como contraparte de la superación hegeliana de toda experiencia -en la autocerteza del saber absoluto que ya no encuentra nada extraño fuera de sí-, podemos traer a colación lo que dice Gadamer en una conferencia respecto de *El proceso*, de Franz Kafka, en donde el narrador intercala periódicamente el vocablo *allerdings*¹⁶⁴ para despojar a los lectores de los juicios del protagonista, que parecían indudables. Siempre que algo aparece con claridad irrefutable para hacer al lector ganar por un instante una dirección en la acción y pensamientos del protagonista, surge un nuevo *allerdings* que no arroja luz en la situación de forma definitiva. Siguiendo a Silvio Vietta en su entrevista a Gadamer (ver *Hermenéutica de la Modernidad*, pp.83 y 84), esta sería la estructura típica de la literatura moderna, consistente en el hecho de afirmar algo y ponerlo simultáneamente en clave: se nos dice algo que inmediatamente se transforma en enigma. Tal negación del significado se extendería incluso a la Teología negativa en cuanto experiencia velada de la divinidad. La idea de fondo es que la interpretación debe guardarse de querer traducir lo hermético en formas

¹⁶⁴ Esta palabra alemana posee matices variados, indicando desde un “sin embargo” o “aunque” hasta un “en efecto” o “evidentemente”.

simples, respetando el carácter misterioso del mensaje, ya que como complementa Gadamer al hilo de la entrevista: “*la realidad última que lo apresa a uno no puede expresarse con palabras*”.

(...) ese exceso del tener que decir en comparación con lo que se ha dicho escasamente y con lo que ha de decirse, es lo que se halla en el corazón mismo de la hermenéutica. En su raíz, esa hermenéutica es un pensar en la finitud (...) ¹⁶⁵

Una hermenéutica de la finitud arrebataría así su certidumbre a la conciencia, que tiende a erigirse en dueña y señora de la experiencia. Lo haría orillándola -mediante la pregunta que abre un espacio sin respuestas predeterminadas- al reconocimiento fundamental de su no-saber. De ahí, en parte, la decidida filiación de Gadamer al método socrático de cuestionamiento de todas las supuestas pretensiones de saber. Pero la hermenéutica en el siglo XX denota también la imperfección del lenguaje y las limitaciones del conocimiento humano en general. Así, la apertura de la experiencia corre paralela a la finitud de la conciencia. Dicha apertura es la del intérprete al texto, la del dialogante al interlocutor y la del hombre contemporáneo a las diversas voces de la tradición. Ahora bien, la experiencia decepciona nuestras expectativas y nos obliga a cambiar nuestra manera de pensar. Esto lo ve reflejado Gadamer en la sentencia de Esquilo que liga el aprender al padecer: *pathei mathos*; por medio del sufrimiento nos hacemos más sabios.

Lo que el hombre aprenderá por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar. (...) La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. ¹⁶⁶

¹⁶⁵ *Introducción a Gadamer*, p.229.

¹⁶⁶ *Verdad y método*, p.433.

La separación de lo divino significa, en este caso, que nuestra propia existencia está en el tiempo y ante la muerte. El afán de la metafísica ha sido eludir la muerte, la deficiencia, la in-suficiencia. Entendida como tendencia estructurante de la razón, se ha abocado a un saber que quiere dominar. Grondin, siguiendo a Gadamer, se pregunta a este respecto: ¿entendemos porque y en la medida en que dominamos?, ¿acaso no se equivoca así la finitud acerca de sí misma? Esta “equivocación” corresponde al “olvido del ser” tematizado por Heidegger –quien, a diferencia de Gadamer, ubica el inicio de tal olvido en la filosofía platónica-. El delirio de la fe en la ciencia moderna sería una de las formas de ese olvido, que es el de la finitud misma. Querer dominar al ser significa abandonar la idea de participación en él como algo que nos sobrepasa. Para Gadamer, el diálogo es capaz de disolver el saber de dominio y apropiación, toda vez que en la conversación participamos de verdades probables que no poseemos, antes bien, toman ellas posesión de nosotros fugazmente. Un poco como la frase de Heráclito grabada sobre la puerta en la cabaña campestre de Heidegger: “El relámpago lo guía todo”, denotando lo repentino de algo que se hace de pronto visible, pero de tal modo que la oscuridad vuelve a devorarlo casi de inmediato.

Las hermenéuticas dentro de la hermenéutica

Que la hermenéutica sea la *koiné* o lengua común de las ciencias humanas en las postrimerías del siglo XX y principios del XXI –según el diagnóstico de

Vattimo- implica, entre otras cosas, que pueda ser reivindicada desde diferentes frentes. De entrada, al lado de una hermenéutica recolectora, de la confianza o del sentido restaurado como la de Gadamer persiste la recuperación de una hermenéutica de la sospecha. Esta duplicidad explica, por ejemplo, que Foucault ligara la hermenéutica con el apotegma nietzscheano que proclamaba que “no hay hechos, sólo interpretaciones”, en la misma década en que Gadamer, Ricoeur y Habermas la desarrollaban en otra dirección. Algo parecido cabe decir sobre la deconstrucción derridiana. En todo caso, Rorty y Vattimo han querido mostrar la necesidad de radicalizar la misma hermenéutica de Gadamer en consonancia con sus respectivos enfoques teóricos. Más recientemente, se han realizado esfuerzos semejantes. En este apartado nos detendremos en algunas propuestas de radicalización que arrojarán luz sobre las fecundas posibilidades que la hermenéutica contemporánea encierra y, por consiguiente, nos ayudarán a dibujar un poco más adelante los contornos generales de una propuesta propia.

En Foucault, la sospecha supone reconducir el sentido a una voluntad de poder inconsciente, modelo en el cual el hermeneuta vendría a ser un “excavador de los bajos fondos”, según expresión de Nietzsche. En su conferencia “Nietzsche, Freud, Marx” de 1964, Foucault hablaba de una deriva interpretativa infinita que revestiría el peligro de la locura. A ese riesgo se opone el de la muerte, que desde el extremo contrario expresaría metafóricamente la ausencia de interpretación. Si el empeño de mantenerse entre los extremos aproxima la posición de Foucault a la de Gadamer, su tematización del poder lo aleja de ella. Desde el punto de vista de la teoría foucaultiana, no habría virtualmente ningún espacio libre de estructuras de poder sobre la base del cual fuese posible establecer un diálogo al

modo en que Gadamer lo entiende. Por otra parte, la visión de una historia discontinua, azarosa y marcada por el poder expuesta en el crucial texto “Nietzsche, la genealogía, la historia” no parece en absoluto conciliable con la concepción positiva y esencialmente lineal de la tradición característica de la hermenéutica gadameriana. En donde Gadamer ve un sedimento que ha recogido lo mejor de la historia, Foucault ve un inestable consenso cimentado en el poder y enfoca consecuentemente su proyecto intelectual en dar voz a las fuerzas que, levantándose por encima de las contingencias que las relegaron a un segundo plano, exigen una reapropiación del pasado para autoafirmarse.

En cuanto a Derrida, la ampliamente documentada confrontación directa de 1981 con Gadamer en París da cuenta de la dificultad de reconciliar -pese a la filiación heideggeriana de ambos- la hermenéutica de la confianza con la de la sospecha. Para Derrida no hay nada fuera del texto: todo lo que podemos llegar a conocer es lenguaje y su sentido permanece necesariamente diferente y diferido (*différence-différance*). Esta diferencia mina permanentemente la mismidad del signo y lo induce al disenso, impidiendo la identidad. El “sentido del sentido” no es entonces la mediación, sino la interminable remisión de significante a significante comprendida como experiencia de la finitud radical, que conduce a cada nuevo sentido a significar de nuevo y a diferir. Toda interpretación del mundo es tan sólo una huella de lectura que intentamos seguir mientras se borra (como aquel rostro en la arena que describía Borges), sin saber adónde nos lleva. Frente a esta visión, la filosofía de Gadamer se mostraría animada de una voluntad de comprensión que Derrida tacha de logocentrista. El pensador francés distingue dos “interpretaciones de la interpretación”: una pretende descifrar una verdad que

se sustraiga al juego infinito de las interpretaciones; la otra, bajo la égida de Nietzsche, afirma el juego y se aleja del hombre entendido como el ser que sueña con la presencia plena, con el fundamento tranquilizador que paraliza el juego de perspectivas y de máscaras.

De acuerdo con Derrida, la hermenéutica de Gadamer presupone una simetría plena entre los participantes de la conversación, que compartirían una idea de lo que vale como “argumento razonable” en el diálogo. Pero con ello, se escamotea propiamente la diferencia. Siguiendo a Lévinas, denuncia que la voluntad de comprender al otro¹⁶⁷ le impone -violenta aunque subrepticamente- la pertenencia a un marco totalizante. Como en la traducción de un idioma a otro, lo que tiene lugar es la apropiación de la palabra del otro forzándola en el molde de la lengua propia. El diálogo, en suma, sería un mecanismo encaminado a hacer inteligible toda exterioridad. De tal suerte, revelaría los rasgos de la metafísica en sentido heideggeriano: una mirada que desea imponer su perspectiva de dominio. ¿Pero no es exactamente esto algo de lo cual la filosofía gadameriana en su conjunto desea alejarse? Las diferencias entre Gadamer y Derrida parecieran, sin embargo, considerables en este punto. Se ha especulado que radican en la creencia básica en la posibilidad o imposibilidad de comunicarse auténticamente con el otro, al margen de estructuras de dominación. Yendo un poco más lejos, bien podrían descansar en una disposición anímica de fondo. En este último sentido, Grondin habla de:

¹⁶⁷ A este respecto se ha dicho que, después de todo, Derrida comparte con Gadamer la pretensión de comprender y ser comprendido adecuadamente, pese a su insistencia en el juego de los signos desprovisto de un *vouloir dire* (querer decir) determinado.

(...) la tierna admiración que siempre había sentido por Gadamer, ese *bon vivant*, que tanto amaba vivir y cuya capacidad de afirmar la vida tanto envidiaba, un don del que Derrida se confesaba privado. (...) envidiaba esa fuerza que en él afirmaba la vida, y que parecía invencible.¹⁶⁸

En donde la sospecha ve apropiación, dominación y relaciones de poder, la confianza ve el diálogo que somos. Cuando Gadamer saca a relucir la buena voluntad, Derrida completa: buena voluntad de poder, a lo cual el primero revira con el título de un escrito: “A pesar de todo, el poder de la buena voluntad”. Si bien las palabras optimismo y pesimismo no parecen las más afortunadas en este contexto, parece claro que nos las habemos aquí con dos posiciones irreductibles ligadas, hasta cierto punto al menos, con disposiciones anímicas básicas.

Como habíamos anticipado, el caso de Vattimo es distinto. Lo es, sobre todo, porque busca radicalizar lo que, a su entender, se halla presente ya en la hermenéutica de Gadamer. Es así que habla de una “vocación nihilista” de la hermenéutica, dentro de su discurso en torno a un nihilismo históricamente consumado. Su tesis al respecto es que Gadamer no ha desarrollado la ontología nihilista hacia la cual tiende furtivamente su propuesta filosófica. Dicho a muy grandes rasgos, la hermenéutica para Vattimo debe convertirse en la respuesta al advenimiento del nihilismo entendido como un continuo debilitamiento del discurso sobre el ser. “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” debe significar para el filósofo italiano –fuertemente influido por Nietzsche y Heidegger- que el ser se encuentra atrapado por el lenguaje y la perspectiva que le contiene, siendo la cabal asunción del nihilismo el único camino para justificar las pretensiones universales de la hermenéutica como filosofía de nuestro tiempo.

¹⁶⁸ *¿Qué es la hermenéutica?*, p.147.

En comparación con Vattimo, la radicalización de Rorty tiene la peculiaridad de presentarse no como una crítica, sino como un mero despliegue consecuente del pensamiento de Gadamer. Ya en su obra clave “La filosofía y el espejo de la naturaleza” quedan claras las líneas generales de su programa intelectual fundamental. *Grosso modo*, Rorty impugna la idea, hegemónica en el mundo anglosajón, de que la filosofía deba ser una teoría del conocimiento; en contraposición con el modelo cientificista de resolución de problemas con que a su juicio Kant dejó lastrada a la disciplina, propone reemplazar la epistemología por un pensamiento hermenéutico. Lo que esto significa es que la tradición humanista dentro de la educación tendría por misión crear una cultura por completo distinta a la existente actualmente, una cultura que en lugar de proponer descripciones más justas de la realidad o promover la confrontación entre diversos vocabularios descriptivos (léase teorías), se limite a fusionar horizontes sobre la base de un modelo conversacional. “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” es interpretado aquí en clave nominalista, en donde el nominalismo es entendido como la tesis de que toda entidad lo es *de dicto* (del orden del discurso) y no *de re* (del ámbito de las cosas), por lo cual ninguna descripción de un objeto tiene mayor jerarquía ni acierta en mayor medida que otras por lo que se refiere a la naturaleza del objeto en cuestión. Rorty llega a escribir:

Para el nominalista, palabras como “physis” o “esencia” no son “más elementales” que palabras como “coliflor” o “fútbol”. Las palabras cuyo sonido resulta más venerable no tienen ningún privilegio frente a los más toscos neologismos, igual que las partículas elementales no lo tienen frente a los más recientes productos artificiales humanos.¹⁶⁹

¹⁶⁹ “El ser que puede ser comprendido es lenguaje, homenaje a H.-G. Gadamer”, p.47.

Las disputas entre “*techies*” y “*fuzzies*”, entre ciencias naturales y ciencias humanas, entre física y metafísica, se irán difuminando en opinión de Rorty con el paso del tiempo hasta que lleguen a parecer ridículas. La metáfora de la profundidad que permite todavía distinguir entre aquello que es “para nosotros” y lo que es “en sí” será sustituida por la metáfora de la amplitud: cuantos más vocabularios descriptivos estén disponibles y cuanto mejor estén integrados unos con otros, tanto mejor comprenderemos el objeto en cuestión. Lo que así se obtiene no es una mayor aproximación a cierta metafísica y ficticia “realidad objetiva”, sino una comprensión aumentada. Los objetos de conocimiento serían como las cebollas: muchas capas hechas de descripciones que se han realizado a través del tiempo, pero sin un núcleo no lingüístico que sea dado alcanzar una vez que se han quitado todas las capas. Para Rorty, la distinción entre apariencia y realidad tiene sentido cuando se trata de describir ilusiones perceptivas, operaciones financieras fraudulentas, propaganda gubernamental o publicidad engañosa (*loc. cit.*, p.49); en filosofía, en cambio, de lo que se trata es de que un nuevo vocabulario descriptivo pueda enlazarse con otros vocabularios de un modo que sirva para algo. Por supuesto, seguirán existiendo rivalidades, porque las novedades del espíritu se producen según observara Hegel por medio de un *agón* dialéctico, pero el deseo de mover a otros a adoptar nuestro vocabulario descriptivo no recaerá en la ilusión de estar más en contacto con la realidad. Lo importante, escribe Rorty, es que todo transcurra *herschchaftsfrei* (libre de dominación), sin pretensión de verdad o de tener razón.

En esta utopía filosófica –como la describe su autor- las barreras entre disciplinas académicas se disolverán para dar paso a una cultura post-filosófica

que instaure una conversación única y coherente. Que este ideal corresponde a un enfoque teórico peculiar dentro de las humanidades y que se inclina hacia una determinada orientación política –el liberalismo–, son cosas que saltan a la vista. Igualmente patente resulta que el tipo relativismo así expresado parece del todo incompatible con el pensamiento de alguien que puso por título a su obra cumbre *Verdad y método*. Richard Rorty, que ha llegado a ser llamado “el Gadamer americano”, profesa un pragmatismo nominalista que, en realidad, se ubica en varios aspectos importantes en las antípodas de la posición de Gadamer. El “giro ontológico” de la hermenéutica resalta entre otras cosas que el lenguaje ha sido concebido de manera instrumentalista, siendo que ese lenguaje es ante todo el de las cosas mismas, permitiéndonos corregir las descripciones inadecuadas del ser en que a menudo incurrimos. A nuestro parecer, la radicalización de Rorty es sin duda interesante, si bien es mucho menos una prolongación del pensamiento de Gadamer que una posición original y vale decir incluso que bastante audaz (aunque pueda ser interpretada asimismo como cierta versión posmoderna de un liberalismo superficial).

Albrecht Wellmer, heredero de Habermas pero en varios aspectos más afín a la primera generación de teoría crítica desarrollada por la Escuela de Frankfurt, presenta en su texto “Reflexión hermenéutica a la luz de la deconstrucción” (ver *El legado de Gadamer*) una interesante perspectiva de radicalización de lo que considera el impulso hermenéutico básico. Dividiendo su planteamiento en dos partes, la primera consistiría en cuestionar la idea de que los textos *tengan* un sentido más allá del que se les *da*. Con ello, critica tanto la idealidad gadameriana del sentido como la posibilidad de su des-plazamiento. En realidad, lo que desea

poner en entredicho es el objetivismo residual que, desde su punto de vista, provoca el tradicionalismo conservador que se ha reprochado a Gadamer. Esto en la medida en que cada nueva lectura supone más un movimiento de reinscripción del sentido que de búsqueda de algo ya presente dentro de una pretendida tradición. Wellmer parafrasea a Walter Benjamin para decir que no existe en la tradición ningún documento de cultura que no lo sea a la vez de la barbarie y de la violencia. Es por eso que la *sui generis* versión del materialismo histórico de Benjamin se afanaba –como casi toda crítica desde la Ilustración- por ir a contracorriente de la tradición.

Wellmer critica también, desde el deconstruccionismo en este caso, que en el pensamiento de Gadamer el “juego de verdad” quede inmovilizado, desembocando en una quietud forzada (*Stillstellung*). El enfoque filosófico gadameriano, que toma como modelo la hermenéutica teológica y jurídica, omite explicitar el hecho de que ni el teólogo ni el jurista están autorizados en sus respectivos roles sociales a criticar la validez de la Biblia o de las leyes que interpretan. Pero los lectores de textos en general no son ni predicadores ni jueces. Para Wellmer, esto no hace sino confirmar que Gadamer entiende la tradición como el lugar en el que una verdad –procedente de textos canónicos- se media consigo misma. La labor hermenéutica se traduciría en un revalidar esta verdad en cada nueva situación histórica. Mas en tal movimiento traicionaría el potencial de una hermenéutica crítica presente en Heidegger y, por lo demás, desde luego también en Benjamin, quien con su llamamiento a sustraer en cada época a la tradición del conformismo que amenaza con vencerla, se acercaría al Heidegger de la con-formidad del Uno en cuanto comprensión predominante del

mundo y de la tradición, que no se cuestiona y sólo se transmite. En Benjamin, destacaría además una dimensión ausente en Heidegger: la del dominio social y político. Desde esta óptica, el “acontecer de la tradición” aparecería como escenario de conflicto en vez de aquel continuo homogéneo y sin violencia del “diálogo que somos”.

(...) la homogeneización de la tradición sólo puede ser concebida como el ocultamiento, represión y exclusión de aquello que es polémico en ella, es decir, como expresión de una comprensión de la tradición que ha llegado a imperar. (...) A los mandarines de la mediación de la tradición, en tanto que portavoces de la tradición imperante, les puede parecer que el acontecer de la tradición es un continuo homogéneo, algo que se media consigo mismo hermenéuticamente y sin violencia.¹⁷⁰

Hasta aquí, parece quedar claro que la teoría crítica y el deconstruccionismo representan para Wellmer contraproyectos con respecto a la hermenéutica de Gadamer. Sin embargo, considera que de lo que se trata es de subrayar la cercanía de la formulación heideggeriana de la hermenéutica -presente también en Gadamer aunque tienda a diluirse- con la deconstrucción en sus efectos subversivos, desestabilizadores y descentralizadores. Lo importante a realzar aquí es que, según esta lectura: *“El giro “posthermenéutico” de la reflexión hermenéutica ya está presente en la misma hermenéutica de Gadamer, por lo que se trata de radicalizar la reflexión hermenéutica, no de abandonarla”* (loc. cit., p.280). La posibilidad de una radicalización estaría, pues, inscrita dentro de la hermenéutica gadameriana misma. Al decir de Wellmer, la hermenéutica reclama, por sí misma, una radicalización deconstructiva que la afianzaría efectivamente como la *koiné* de la segunda mitad del siglo XX y primera del XXI anunciada por Vattimo.

¹⁷⁰ *El legado de Gadamer*, p.269.

Para redondear el tema de este apartado, nos referiremos finalmente –con cierto detenimiento- a los trabajos “Hermenéutica del sentido, hermenéutica del poder” y “La filosofía y su otro” de Javier de la Higuera, quien sobre una base foucaultiana ha apuntado en las últimas dos décadas hacia una hermenéutica de la finitud radical conjugando brillantemente elementos deconstruccionistas y nihilistas. Desde la perspectiva crítica de este autor, la filosofía de Gadamer configura un pliegue meta-histórico al interior de la historia, es decir, un espacio a salvo de la exterioridad, la singularidad y la dispersión irreductibles. La tradicional exigencia filosófica de universalidad, verdad y totalidad –que en el pensamiento de Gadamer asume la figura de la generalidad superior de una lingüisticidad por encima de los lenguajes fácticos- se obtendría a costa de reducir los acontecimientos a la esfera ideal del sentido, contribuyendo con ello al cierre del mundo sobre sí mismo. La comunicación -entendida como tendencia infinita hacia el acuerdo- remitiría los múltiples discursos, sólo accidentalmente diferentes, a la idealidad del suelo común que, en tanto que soporte ontológico y referente normativo que hace habitable la existencia, vincula a todos los hablantes. Pero, ¿queda el espacio hermenéutico así acotado realmente a salvo de la exterioridad y de la dispersión de lo infinitamente singular?

De acuerdo con Javier de la Higuera, la hermenéutica gadameriana no da cuenta de la diferencia infinita del sentido (*i.e.* del sentido como diferencia) porque no puede nombrar el *ex nihilo* del que procede el sentido. Este *ex nihilo* es el fondo y condición de posibilidad desde el cual se proyecta todo aparecer de lo presente (como “sobre la espalda de un tigre” para emplear la expresión nietzscheana y foucaultiana). Desde el punto de vista del autor, el auténtico lugar y

actualidad de la hermenéutica está en ese vacío que acompaña desde el inicio a Occidente aunque sólo con la Modernidad y el advenimiento del nihilismo se ha hecho patente. Esto abriría: “(...) *la posibilidad de un trabajo filosófico en el límite, consciente de que sólo se puede “superar” ese vacío articulándolo conscientemente, creando un sentido sobre el supuesto del ex nihilo*” (*El legado de Gadamer*, p.334). El sentido no sería aquí reserva que haya que preservar o restaurar, sino la falta de fundamento y de presencia de lo real que remite al sinsentido que lo produce. El sentido tendría más de acontecer que de ser, de ahí que Heidegger, emulando a los antiguos megáricos, suprimiera la cópula “es”: el árbol no es verde (como si su acontecer correspondiese a un concepto y a una clase de objetos), el árbol verdea. Para Javier de la Higuera, la posibilidad misma de algo así como una “filosofía hermenéutica” se halla ligada al “esfuerzo nocturno” (para decirlo con Blanchot) de renunciar a la función simbólica que anuncia en la realidad finita la re-presentación de una totalidad infinita, gracias a la cual quedase asegurada la genuina presencia de lo representado. Citando a Foucault, el autor escribe que a partir del siglo XIX se ha dejado de estar a la escucha de un habla primera, limitándonos a oír el infinito del murmullo: el amontonamiento de las hablas ya dichas. En este contexto, la hermenéutica estaría obligada a trabajar en el espacio de la finitud radical, que sería a su parecer el de la articulación de un sentido infinitamente finito al interior de una realidad sin fundamento y sin fondo. El sentido enfrentaría así su autodestrucción, mientras que la autoridad filosófica quedaría destituida. Esta destitución acarrearía, no obstante, el regreso a su más genuino suelo:

(...) el comienzo de la filosofía occidental posiblemente pudiera entenderse a partir de una “huida de los dioses”, una “escapada del sentido” (...) que la filosofía tuvo por misión articular generando la cuestión o la pregunta por el sentido, el sentido como cuestión.¹⁷¹

Justamente a partir de la falta de fundamento o de fondo (el *ex nihilo* estructural), la filosofía se autoinstituyó finitamente, aunque posteriormente la historia de la filosofía haya definido una tradicionalidad como transmisión del sentido y lugar de preeminencia desde el cual poder fundar y fundarse. Lo que se dejó así de lado fue el carácter eventual de la enunciación filosófica.

Javier de la Higuera no basa tanto sus planteamientos en el nihilismo de un Vattimo, sino en el andamiaje conceptual elaborado por Foucault. Desde esta perspectiva, las cuestiones hermenéuticas fundamentales muestran matices radicalmente distintos. Para Foucault, la realidad del lenguaje efectivo no reviste idealidad sino materialidad, puesto que “se carga” de sentido (un poco al modo de la *cathexis* freudiana) al entrar en un campo de fuerzas de naturaleza política o institucional. Esto quiere decir que los dispositivos de saber-poder, ubicuamente extendidos en las prácticas sociales, producen el sentido que delimita posibilidades de pensamiento y de conducta.

Hacer entrar al poder en la constitución o producción del sentido no es, por tanto, anular la dimensión del sentido, sino referirla a su historicidad propia, abriendo la posibilidad de entender lo que hace que éste aparezca. “El poder produce lo real”, ha afirmado Foucault.¹⁷²

Las relaciones de poder –un poder productivo y omnipresente, no represivo y centralizado- extendidas en las prácticas sociales conforman el *a priori* histórico que abre el terreno de la experiencia posible (para decirlo kantianamente), sólo a partir del cual puede algo aparecer como real o verdadero. A esta luz, la categoría

¹⁷¹ *Ibid.*, p.345.

¹⁷² *Ibid.*, p.342.

gadameriana de tradición parece oscurecerse. Pero no sólo eso. El planteamiento estructuralista (o post-estructuralista) de Foucault hace del sujeto un lugar vacío o en todo caso una mera “posición de sujeto” que puede ser ocupada por diferentes individuos. Tal concepción coexiste con el “círculo hermenéutico-genealógico” de sentido y de poder que, siguiendo a Nietzsche, identifica detrás de toda interpretación una intención de predominio. Si para Gadamer la comprensión es posible cuando se separa el significado de quien lo dice, para Nietzsche una palabra quiere decir algo únicamente en la medida en que quien la dice quiere algo al decirla. Lo dicho por las hablas predominantes sería la tradición, una suerte de archivo de discursos acumulados desprovisto de un baremo de corrección capaz de reducir la singularidad y dispersión de lo dicho.

La ontología de la actualidad sería la investigación de la eventualidad que encierran nuestras verdades, la no-necesidad y la exterioridad que se deposita en ellas y las hace surgir, al tiempo que las hace transformables. La hermenéutica, en tanto que ontología de la actualidad, tiene la misión de comprender el presente, aunque no insertándolo en la tradición de sentido a la que pertenece, sino a través de su despresentificación y desfundamentación, que hacen posible una afirmación transfigurada de lo real.¹⁷³

A no otra cosa apuntaría la actitud experimental propugnada por Foucault, esa actitud que, trabajando en los límites que nos constituyen, llevaría a cabo el ensayo de su posible transgresión. Como explica en *¿Qué es la Ilustración?*, no se trata de deducir de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino de extraer de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de pensar distinto, relanzando tan lejos como sea posible la infinita tarea de la libertad. Ahora bien, ¿qué posibilidades ofrece este tipo de radicalización en conexión con el tema principal de nuestra investigación: el acercamiento

¹⁷³ *Ibid.*, p.347.

comunicativo solidario con los otros concretos? Con base en el enfoque de Javier de la Higuera, es posible ensayar una palabra que hablaría sin identificar (sin abarcar e incorporar, según vocablos que introdujimos en otro apartado), manteniendo la irreductible diferencia de la verdad extranjera, del Extranjero que es en su palabra misma presencia de la extrañeza (*étrangeté*). Más allá del juego de las distinciones -que define las identidades temporales en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos-, se manifestaría la exterioridad del otro. Al decir del autor, en las rupturas de las continuidades se revelaría que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos y nuestro yo la diferencia de las máscaras.

De ahí que la experiencia hermenéutica necesariamente produzca la autocomprensión en la forma de una disipación de nuestra identidad, de tal modo que el único nosotros posible es el sujeto del enunciado “somos diferencia”.¹⁷⁴

En opinión del autor, la hermenéutica ha de confrontar -porque esa es su actualidad- el problema de la imposibilidad de una comunidad humana fundada en una comunión sustancial. Es desde la ausencia de tal comunión sustancial -que indica el *ex nihilo* de una condición radicalmente finita- que se accede al afuera, a la exterioridad u otredad, a la alteridad y a la alteración. Y es también desde la nada de su no-fundamento, que la filosofía puede asumir un carácter activo e incluso político. Como expone Jean-Luc Nancy en *Un pensamiento finito*, la literatura ha sabido sacar, de la mostración del vacío, una “potencia de veridicción” y de acción que la filosofía ha perdido por la negación de su *ex nihilo* estructural.

Por supuesto, podría oponerse a las radicalizaciones esbozadas en este apartado la objeción de que la hermenéutica de Gadamer, alzándose por encima

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.343.

de la sospecha, recupera precisamente la posibilidad de restaurar un sentido finito que ya no es el de la metafísica de la presencia. Adicionalmente, podría argumentarse que también el nihilismo o la deconstrucción requieren una cierta noción de lo verdadero –o al menos de lo “menos falso”-, así actúe sólo a manera de idea regulativa. En favor de un diálogo que promete autotranscendencia en su trascender la voluntad de poder es posible esgrimir el lema gadameriano: “pese a todo, el poder de la buena voluntad”. Se puede llegar más lejos diciendo que Gadamer no sólo contempla el diálogo entendido como argumentación racional sino que incorpora al propio tiempo una dimensión afectiva, pues como declara en su entrevista con Riccardo Dottori: querer consolar a alguien no conlleva una voluntad de poder. Colocándose en el difícil camino intermedio entre la apertura infinita y la rigidez de los límites, la filosofía gadameriana reconocería que el otro puede tener razón sin renunciar a la distinción entre interpretaciones verdaderas y falsas que informó durante siglos a la hermenéutica clásica. Con todo, la pregunta en el contexto de nuestra indagación sigue siendo si es necesaria una radicalización de la hermenéutica de Gadamer para transitar de la generalidad universal hacia la particularidad de los otros concretos, misma que cuando menos en parte parece corresponder al espacio de la singularidad y dispersión subrayadas en este apartado.

Por lo demás, el encuentro con la otredad se presenta bajo circunstancias históricas concretas, que pueden asumir los rasgos, por ejemplo, del sangriento “encuentro de dos mundos” con que eufemísticamente se suele designar a la Conquista. Se dirá que este tipo de conflictos caen fuera del ámbito de racionalidad del lenguaje propiamente dicho, debiendo ser explicados desde otras

disciplinas. Pero el lenguaje, que usualmente funge como puente de comunicación, posee también un carácter “fascista” susceptible de bloquear el acceso a la comprensión del otro. Huelga decir que la violencia reviste también formas lingüísticas, pudiendo por lo demás potenciar nuevas coacciones. La hermenéutica también ofrece diversas vías para abordar este tipo de problemáticas. Verbigracia, el proyecto teórico de Ricoeur se propone ayudar a redescubrir los recursos éticos del “sí mismo capaz” ante el mal y la injusticia reales que le envuelven. Algo semejante sucede con la hermenéutica gadameriana radicalizada hacia la particularidad finita, como intentaremos sugerir en este último trecho de nuestra investigación.

Pluralismo y relatividad

Dentro de una pluralidad de opiniones, creencias y concepciones del bien tiene lugar el encuentro de existencias que llamamos comunicación. Como advierte Gadamer, la condición fundamental de toda conversación es la presuposición de la verdad, lo cual conlleva que sea imposible estar permanentemente dispuesto a ser persuadido con respecto a lo que es bueno y justo. No son las perspectivas particulares de los hablantes lo que más importa, sino la generalidad universal de la razón a la cual el diálogo los remite. Hemos visto como este universalismo –que en su momento definimos como “perspectivismo de las cosas mismas”- choca con el perspectivismo de cuño nietzscheano que defienden autores como Foucault, Derrida o Vattimo. Pero

también entra en tensión con la misma voluntad de alteridad gadameriana, que se expresa en nociones como las de un universo dialogal o el llamamiento a una asunción cabal de la propia finitud. La hermenéutica filosófica llega a proclamar que no se puede entender “mejor”, sólo “de otra manera”. A primera vista, la fórmula del “entender de otra manera” pareciera aludir a un posmoderno relativismo histórico, mas esto queda descartado a la luz del impulso básico de la filosofía gadameriana de preservar la distinción entre interpretaciones verdaderas y falsas. Grondin explica esta cuestión diciendo que la fórmula del “entender de otra manera” adquiere rasgos relativistas únicamente si se la interpreta desde una perspectiva exterior.

Pero esto sólo vale en una medida limitada para la perspectiva interior, la que adoptamos para nosotros mismos aquí y ahora. Podemos hacer la concesión de que algún día podríamos ver de otra manera lo que ahora tenemos por verdadero (...) Todo intento de entender aspira a una verdad sobre la que tal vez se podría discutir, pero sería un error histórico declarar como relativista esta verdad que se capta cada vez de otra manera.¹⁷⁵

Recordemos que para Gadamer el relativismo es sólo un fantasma fabricado para asustar a la gente, sin equivalente en el mundo real puesto que todo discurso detenta una pretensión de verdad irrenunciable. En efecto, desde lo que Grondin denomina “perspectiva interior” nadie se embarca en un diálogo sin la convicción del acceso a algo que es verdadero. Sólo desde una perspectiva exterior podría hablarse de relativismo o, para decirlo con mayor precisión, de la relatividad inexorable de las interpretaciones en conflicto. Lo que tenemos en todo caso es una pluralidad de discursos con pretensión de verdad, que sin embargo no pueden ser todos verdaderos. Podríamos en este punto aventurarnos a decir

¹⁷⁵ *Introducción a la hermenéutica filosófica*, pp.197 y 198.

que la dificultad de sostener la pluralidad de la razón y de la verdad es el núcleo de este tipo de discusiones. Se suele coincidir, empero, en extender hasta cierto punto un enfoque perspectivista a culturas o a idiomas, en el sentido de afirmar que cada cultura o cada lengua detenta una visión del mundo tan válida como la de cualquier otra, incluso en los casos –inevitables- en que revelen posiciones antitéticas. Esto que parece legítimo en lo tocante a culturas e idiomas, no suele aceptarse en el plano individual, en donde un perspectivismo consecuente amenazaría con disolver la base ética de una comunidad. En el pensamiento de Gadamer la dimensión ética es central. También lo es en este trabajo de investigación, entre otras razones porque abordamos el tema de la comunicación a partir de la inquietud de construir nuevas solidaridades éticas frente a problemáticas del mundo contemporáneo.

Deseamos en este apartado, no obstante, hacer el ensayo de bosquejar el tema de la pluralidad de opiniones con base en una postura “ingenua”, es decir, prescindiendo provisionalmente del aspecto propiamente ético (indefectible en la cotidianidad comunicativa). Desde un punto de vista lógico, ¿por qué se tiende a concebir como auto-contradictorio sostener un relativismo individual desde la “perspectiva interior”? Dicho a muy grandes rasgos: para decir con verdad que “todo es relativo” habría que pasar a un rango lógico superior (o meta-lenguaje) que ya no sería relativo. Esto lo mostró suficientemente Bertrand Russell a través de la antigua paradoja de Epiménides, el mentiroso que si decía la verdad mentía y si mentía decía la verdad, por lo cual el enunciado “todo lo que digo es mentira” –al igual que el que afirma que “todo es relativo”- se autocancela. A esto se le llama contradicción performativa, y lo performativo dice relación con el ámbito de

lo pragmático. Desde la pragmática perspectiva interior, es claro que todos tenemos una pretensión de verdad. Ahora bien, desde la perspectiva exterior la pluralidad de interpretaciones con pretensiones de verdad en conflicto es un *factum* incontrovertible. No es que todo lo que dice un individuo sea por entero cuestionable desde el punto de vista de otro, pero sí que cada una de sus ideas pueda ser puesta en tela de juicio desde alguna perspectiva otra. Al margen del terreno estrictamente lógico, quisiéramos continuar el presente bosquejo mediante una breve reflexión acerca del disenso.

La existencia del disenso en las cuestiones que como seres humanos más nos apasionan es un dato difícil de refutar. Ya sea que se trate de asuntos religiosos, éticos, políticos, sociales, culturales, raciales, de género u opiniones diversas en torno a un tema considerado relevante, nos parece evidente que el apasionamiento se origina en la gran mayoría de los casos en la naturaleza debatible del asunto en cuestión. Sólo discutimos lo discutible. A pocos interesará discutir $2+2=4$, porque no es un tema que se presente como discutible en el horizonte histórico que es el nuestro. Por lo tanto, la posibilidad del disenso a ese respecto será mínima o inexistente. Lo que nos apasiona discutir, en cambio, es discutible, y es por eso precisamente que nos apasiona, con lo cual queremos significar que compromete todo nuestro ser. A medida que las conversaciones comienzan a girar en torno a temas discutibles que apasionan el caso común de dar la razón se convierte en excepción, hasta llegar a los asuntos que involucran una perspectiva general acerca del mundo, en donde es bastante infrecuente que un hablante dé la razón a otro, salvo por lo que se refiere a afirmaciones aisladas. Este tipo de disenso implica una pluralidad de perspectivas que otorgan a lo

discutido su carácter de discutible, sin la posibilidad de que un árbitro supremo irrumpa para dirimir la discusión de manera concluyente. La verdadera batalla se librará en el fuero interno de cada hablante, en donde las razones iniciales podrán irse transformando paulatinamente a partir del diálogo con los otros.

Quienes discuten consideran que tienen buenas razones para hacerlo. En el diálogo exponen sus razones y opiniones. Cuando se dialoga, la pretensión de validez de la perspectiva propia se expresa en términos prácticos como voluntad de verdad. Una voluntad que se enfrenta a la pretensión de validez -y la consiguiente voluntad de verdad- del interlocutor. Ambos poseen una pretensión de validez que se presenta a su conciencia con una certeza intuitiva semejante. Mediante el diálogo, sus respectivas opiniones iniciales pueden verse modificadas, o bien persistir el disenso que lo puso en marcha.

Digamos ingenuamente que, así como entre dos lenguas median dos cosmovisiones, entre dos seres humanos median también dos visiones del mundo. Y así como no suele decirse que las cosmovisiones asociadas a las lenguas sean adecuadas o inadecuadas, tampoco sería deseable -quizá tampoco posible- determinar el grado de adecuación de perspectivas involucradas en un diálogo. En este sentido, lo importante en una conversación no sería definir quién “participa de la verdad” en mayor medida. Ambas perspectivas entrarían, no sólo en conjunto sino en cada una de sus expresiones, en el espacio de lo lingüísticamente posible. En el diálogo entre hablantes de distintas lenguas, el énfasis no recae en la participación en una verdad común, sino en el intercambio de ideas, ¿habría alguna razón de peso para negar que ese mismo escenario se verifica entre hablantes de una misma lengua? ¿No resultaría fructífero también en

ese contexto privilegiar el intercambio de ideas por encima de la co-incidencia en una verdad común? Se trata, a final de cuentas, de diálogos que no responden al “modelo $2+2=4$ ”, sino que apuntan a la esfera de las opiniones paralelas, que es la esfera de lo discutible y del disenso (sin que esto suponga aquí necesariamente un debate, sino simplemente la diferencia de perspectivas). No es tanto que el otro pueda tener razón, sino que en principio la detenta con la misma certeza con la que cada cual da por válida su propia perspectiva.

Podríamos aventurarnos a decir que, al menos en el contexto de las conversaciones que se dan dentro del marco de las relaciones sociales con los otros concretos, resulta problemático afirmar que existan perspectivas más “adecuadas” que otras, pues no parece haber algún punto objetivo o intersubjetivamente acordado desde el cual se pueda dirimir de manera concluyente esa adecuación. Tal es la fuente del disenso, que atañe únicamente a lo que aparece como discutible. Así, desde una reflexión ingenua y simplista acerca del *factum* del disenso, en lugar de una sola verdad común de la que todos participamos se presenta la relatividad de las perspectivas originada en la heterogeneidad de las experiencias -y la posible incompatibilidad que esa heterogeneidad supone-. A partir de esta perspectiva exterior, no parece especialmente complicado defender una concepción pluralista de la verdad. Podría asumirse perfectamente que todas las perspectivas contradictorias son válidas, como en su momento intentó hacer Schleiermacher y con él una importante vertiente del romanticismo. Extrapolando términos gadamerianos a este bosquejo, nada quedaría fuera del universo dialogal así conformado, ninguna experiencia del mundo, por más absurda que pudiera parecer a un determinado

individuo. Por supuesto, desde la perspectiva interior y pragmática –es decir, la que rige nuestras interacciones comunicativas- sería imposible dejar de considerar ciertas opiniones absurdas, erróneas o malintencionadas, cerrándonos en consecuencia ante ellas. ¿Pero no es el enfrentamiento con una opinión que nos parece desconcertante, arbitraria, errónea o malintencionada (y sin embargo humanamente posible) una experiencia común a todos? El ideal regulativo –al cual nos dirigimos asintóticamente- consistiría en continuar el diálogo a pesar de todo, manifestando así el verdadero signo de nuestra humanidad. Este movimiento dialógico de momentánea auto-trascendencia corresponde, nos parece, a la voluntad de alteridad de una hermenéutica como la de Gadamer, que promete liberarnos, así sea de manera ineluctablemente limitada, de la inmanencia de nuestra conciencia y de la tentación dogmática que acecha en todo presunto saber. Así pues, este momento de radicalización estaría ya contenido en la filosofía de Gadamer –un poco al modo de una hermenéutica dentro de la hermenéutica-.

Desde luego, la reflexión aquí bosquejada prescinde, como habíamos anticipado, de la base que posibilita el diálogo, a saber: la presuposición de la verdad. Si para Gadamer es imposible estar abierto a todas las perspectivas es principalmente porque no podemos estar dispuestos a ser persuadidos de aquello que nos parece abiertamente injusto. Esta base que posibilita el diálogo encierra aspectos no sólo éticos, sino asimismo ontológicos, epistemológicos y políticos. Así las cosas, nuestra breve reflexión en torno al tema del disenso resultaría fútil. Y sin embargo, nos ha servido para delinear la posibilidad de una posible aproximación hacia el otro concreto, misma que exploraremos en nuestro

siguiente apartado. Colocados en la “perspectiva externa” –según expresión de Grondin- la relatividad de las opiniones en el terreno de lo discutible parecería reducir nuestras propias perspectivas (por más certeza intuitiva que nos produzcan) a meras posibilidades.

Auto-extrañamiento y comunicación

La comunicación, en cuanto encuentro de las respectivas singularidades de existentes particulares y concretos, es difícilmente tematizable desde el paradigma epistemológico moderno, de cuño cartesiano por ejemplo. No obstante, la crisis de la razón, que a partir de la crítica kantiana empuja al romanticismo a postular la inseguridad básica del conocimiento, abre toda una serie de posibilidades que, dicho en términos muy generales, invitan a sustituir la categoría de “sujeto” por la de “vida”. Ello puede rastrearse en la filosofía de Nietzsche o en la de Ortega, pero también en la noción del *Lebenswelt* (mundo de la vida) de Dilthey o Husserl, y por supuesto finalmente en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y sus múltiples derivaciones. A diferencia del kantismo y el neokantismo, no se busca ya fundar la certeza de la conciencia en la subjetividad, sino desfondar esta última mediante la vida que la precede y la rebasa (en Gadamer, aquello que rebasa a la conciencia es la tradición que preestructura toda posible comprensión). Lo cual no significa renunciar al conocimiento mismo, antes bien, el procedimiento consiste en anclarlo en la vida, en la historia o en el lenguaje.

Si en la subjetividad moderna el problema central es la autofundamentación del yo, criticar la filosofía moderna es salir de este horizonte de autofundamentación.¹⁷⁶

Esta cita corresponde al ensayo “Ortega y Gasset según Gadamer, la hermenéutica a la española”, de Greta Rivara. En este trabajo, la autora plantea que la meta que para la filosofía alemana significó un gran esfuerzo, parecía algo más natural desde la filosofía española, en donde incluso se revelaba más como un punto de partida que como uno de llegada.¹⁷⁷ Si en Dilthey la categoría de vida se agotaba en un intento por fundamentar la objetividad de las ciencias históricas, Ortega y su concepto de “razón vital” anticipan la filosofía del siglo XX reconduciendo lo epistemológico a lo ontológico y éste a lo viviente y su movimiento, con lo cual “des-epistemologiza” la verdad y recupera las nociones de perspectividad y circunstancia. Esto equivale a decir que la vida, de manera previa a todo teorizar, aparece ya siempre significada e interpretada (en términos gadamerianos: mediada por una tradición), de modo que los seres humanos no nos encontramos tanto en una totalidad de objetos de conocimiento, cuanto de significados que se despliegan históricamente antes de todo acto de una conciencia reflexiva. Se trata, pues, del tema del carácter derivado del problema del conocimiento que vimos en su momento de la mano de Heidegger. Hasta aquí, no se ve cómo de este planteamiento podamos desembocar en el tema de la comunicación con los otros concretos que aquí más nos interesa. Avancemos, pues, un poco más en él.

¹⁷⁶ *Gadamer y las humanidades I*, p.97.

¹⁷⁷ En este sentido, el artículo avanza la tesis de que, en cierta forma, la filosofía en castellano ha hablado siempre el idioma de la hermenéutica.

Si tomamos en consideración la reflexión sobre las creencias que Ortega pone en marcha en su escrito de 1940 "Ideas y creencias", no parece mediar una distancia especialmente grande entre la autocerteza de la subjetividad moderna y la certeza del "yo en la vida" ortegiano. A la luz de lo dicho en nuestro segundo capítulo (apoyados en un texto de Luis Villoro) con respecto a la relación dialógica entre Sahagún y el colonizado, el colonizador puede admitir el discurso del otro sólo hasta el punto en que niega las creencias básicas que confieren sentido a su vida y su presencia en América con pretensiones de dominación. En su momento, caracterizamos ese choque como ligado a la dificultad de asumir la pluralidad relativa de la razón y de la verdad.¹⁷⁸ De acuerdo con Ortega, no arribamos a nuestras creencias básicas por un acto particular del pensar, pues son más bien el continente en el que se desarrolla nuestra existencia; estamos en ellas, de suerte que son menos ideas que tenemos que ideas que somos. En este contexto, los riesgos identitarios que se derivarían de la transformación producida por un encuentro dialógico serían menores. ¿Hasta qué punto podemos realmente aceptar el marco desde el cual el otro piensa y actúa, dándole la razón más allá de nuestras más arraigadas creencias, valores o ideales? Para ello sería menester haber sido antes des-arraigados o arrancados violentamente de ellos, quedando des-centrados al menos en cierta medida. Pero el inevitable ego-centrismo

¹⁷⁸ Cabría añadir: estando cada uno de nosotros en una posición análoga a la de colonizador o colonizado, y de hecho en ambas posiciones simultáneamente según el rol social jugado en cada circunstancia (acaso pueda pensarse aquí en términos de la dialéctica hegeliana de señorío y servidumbre, entendida evidentemente en su más amplia acepción). Por principio, el arraigo en las propias creencias básicas se presenta en ambos lados de la ecuación, independientemente de los mecanismos coercitivos de índole práctica de los que dispone la instancia colonizadora. No obstante, mientras que al colonizador le es dado conceder sin mayores riesgos identitarios que el otro pueda tener razón, para el colonizado en cambio existe la posibilidad –ligada a su sometimiento fáctico– de ver relativizado su entero sistema de creencias, desatándose una potencial duda hiperbólica que alcanzase lo esencial de su visión del mundo.

estructural de la conciencia nos lleva a suponer que, pese a dudas razonables, en términos generales partimos de terreno seguro y tenemos razón en lo esencial.¹⁷⁹ Esto no tendría por qué extrañarnos si, como hemos sugerido, la conciencia y su certeza no experimentan cambios radicales en su tránsito del sujeto moderno al “yo en la vida”. ¿Pero es esto realmente así? ¿No emprendió la Modernidad –como lo expresamos en la introducción a este trabajo- la siempre renovada tentativa de garantizar la seguridad del conocimiento, cobrando sin embargo creciente conciencia de sí como interpretación hasta dar lugar a la dispersión posmoderna, a causa de la cual la conciencia misma parece haber perdido su sentimiento de potencia o suficiencia?

Antes de intentar responder a esta cuestión, quisiéramos dar seguimiento a la peculiaridad resaltada por Greta Rivara en relación con el pensamiento español. Después de exponer el enfoque orteguiano, Rivara aborda en ese mismo trabajo la filosofía de María Zambrano, quien postuló la necesidad de un “saber del alma”, esto es, un *logos* o razón ampliados capaz de dar cuenta de las “entrañas”. Las entrañas, en todo caso, se refieren principalmente al *Lebenswelt*, a la preestructura de la comprensión u horizonte previo al conocimiento teórico, a nuestra relación interpretativa con el mundo, reflexión que abre la puerta a una razón poética y perspectivística. De nuevo, se trataría fundamentalmente de incorporar aquellas zonas oscuras que la razón moderna dejó de lado: las imágenes, símbolos, fuerzas o pulsiones que el romanticismo, Schopenhauer y posteriormente Nietzsche o Freud elaborarían. María Zambrano, empero, habla

¹⁷⁹ Como asegura Descartes en las primera líneas del *Discurso del método*: “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo: cada cual piensa estar tan bien provisto de él, que aun los más difíciles de contentar en cualquier otro asunto no desean generalmente más del que tienen”.

también de hacer ascender hasta la razón lo que trabaja y duele sin cesar, latiendo sin ser regularmente escuchado. ¿Qué es aquello que duele sin cesar y cuál es su relevancia para la posible comunicación solidaria entre existentes concretos?

Articulémoslo primero desde la inseguridad básica del conocimiento. Tomando algunos pares de ideas contrapuestas empleadas a lo largo de este trabajo: la deriva infinita, el equivocismo y la locura (en cuanto opuestas al sentido literal, el univocismo y la muerte, respectivamente) equivaldrían a cierta multiplicación extrema de perspectivas que terminarían por generar un caos insostenible. Si todas las interpretaciones fuesen válidas, la conciencia y su certeza se hundirían en el oscuro abismo de la angustia y, en última instancia, de la demencia. En cualquier caso, el conocimiento resultaría imposible, por cuanto éste requiere un momento de fijeza mínima para consolidarse como tal conocimiento de algo. En este sentido, el acceso no problemático al mundo desarticulado por la crítica kantiana puede haberle hecho perder la solidez que la metafísica le confería, pero conserva la referencia a una verdad que no se deja traducir a un puro relativismo. La crisis de la razón no es necesariamente la crisis de la certeza de una conciencia que va encontrando nuevas formas de fundamentación, basadas no ya en sí misma sino en aquello que la rebasa: la vida, la historia o el lenguaje. En Nietzsche y Heidegger, no obstante, acecha también la falta de fundamento de toda posible fundamentación, con lo cual la certeza misma peligraría. ¿Cuál es la posición de Gadamer ante este predicamento? Mariflor Aguilar, citando una publicación del pensador alemán en *Man and world*, refiere que Gadamer:

(...) considera que fue tan riesgoso el nivel de la crítica de Marx, Nietzsche y Freud que fue preciso que la hermenéutica reaccionara (...) se le debía poner un límite (a la crítica) que hiciera posible la recuperación de la confianza (...) [la hermenéutica] tuvo que recuperar en vez de criticar; y esta recuperación comienza con Heidegger. Heidegger le da nuevo sentido a la hermenéutica de la sospecha hundiendo a ésta en la historia.¹⁸⁰

En palabras de la autora, la tesis de Heidegger y con él de Gadamer es que al hundir en la historia lo que sospechamos, desaparece la sospecha y comprendemos. El camino intermedio consistiría aquí en reemplazar las verdades absolutas de la metafísica por verdades situadas, históricas, hermenéuticas y no concluyentes, pero evitando asimismo el fantasma del relativismo que amenaza con eliminar toda pretensión de validez predominante (entiéndase aquí por predominante: capaz de elevarse por encima de otras pretensiones de validez). Los caminos intermedios, por definición, buscan posiciones medidas y equidistantes en relación con la radicalidad de los extremos. Un punto intermedio en este contexto podría descansar en sostener la posibilidad de acceder a una verdad histórica correspondiente, por ejemplo, a alguna forma de *Zeitgeist* (espíritu de la época), baremo de adecuación para las perspectivas individuales enfrentadas en el conflicto de las interpretaciones. Con ello, se salvaguarda un grado de certeza suficiente para la conciencia (un poco en el sentido de las “comprensiones suficientes” de las que habla la hermenéutica analógica). Sin embargo, sabemos que Gadamer atribuye su entero proyecto intelectual a la experiencia de asombro que surge frente a la opinión distinta que relativiza la propia perspectiva. Fue así como, según su testimonio, la lectura de Theodor Lessing despertó en él lo que en esta investigación hemos dado en llamar “voluntad de alteridad”. Desde luego, sabemos también que no es tanto la

¹⁸⁰ *Confrontación, crítica y hermenéutica*, p.25.

perspectiva particular del otro concreto, cuanto el horizonte histórico general del que emerge lo que interesa preponderantemente a la hermenéutica filosófica. En todo caso, dentro del marco de nuestra indagación la conciencia y su certeza (y sobre todo el debilitamiento de esta última) fue apuntado desde un inicio como oportunidad para potenciar la comunicación con existentes concretos dirigida a construir solidaridades. De ahí que el discurso sobre la vida, sobremanera potente para socavar la categoría moderna de sujeto, no parezca ofrecer un giro radical en lo concerniente al ámbito comunicativo, en donde la certidumbre es preservada en virtud del camino intermedio privilegiado por Gadamer. La certidumbre es, en parte, la del acuerdo de base, que si se rompe es sólo para que el malentendido pasajero quede restaurado en el silencio del consenso.

Si nos remontamos a la historia de la hermenéutica trazada en la primera sección de este trabajo, el concepto del *Sehepunkt* (punto de vista) de Chladenius aparenta ofrecer mayores posibilidades de acercarnos a la particularidad del otro que nos hace frente en las relaciones sociales concretas. Sin embargo, en realidad no es así, pues si bien la idea estriba en tematizar las variaciones de las perspectivas que las personas individuales tienen sobre una cosa, el trasfondo del que parte Chladenius es pre-crítico. En Schleiermacher, en contraste, pudimos constatar las huellas que había dejado, a través de la inseguridad básica del sujeto formulada por Schlegel, la crítica kantiana. Si el conocimiento es problemático, la dimensión de la posible incompreensión se vuelve ubicua. Para Schleiermacher, el malentendido y la extrañeza son universales. No es de extrañar, entonces, que la comprensión humana tenga resultados tan diferentes en distintas épocas e incluso para distintos individuos. El entender estaría tan

condicionado por la situación singular del individuo, que resulta inadecuado hablar de un entender mejor que cualquier otro. Por eso el eminente teólogo Schleiermacher daba por igualmente correctas todas las interpretaciones sobre el fenómeno espiritual básico, sin excluir ninguna religión. Pero también las perspectivas individuales debían ser tomadas por correctas. Cavilando sobre Schleiermacher, Gadamer escribe:

Cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones, hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo y dos forjadores de mundo que se confrontan. No es la misma visión del mismo mundo, como pretende el pensamiento de los grandes pensadores con su esfuerzo conceptual y su teoría bien elaborada.¹⁸¹

En su libro *Las raíces del romanticismo*, Isaiah Berlin plantea que esta concepción pluralista de la razón y de la verdad es la característica más sobresaliente del movimiento romántico en su conjunto. Por lo demás, en un trabajo previo hemos intentado mostrar cómo una importante vertiente del romanticismo se hallaba guiada por el sentimiento de cierta radical des-proporción (que también podríamos llamar a-simetría, in-adecuación o in-suficiencia), semejante en más de un aspecto al concepto de lo sublime en la estética de Kant. Sea como fuere, dado el pluralismo recién mentado es lógico deducir que para Schleiermacher la virtud fundamental del hermeneuta fuese la empatía, en cuanto método para comprender las perspectivas de los otros. Paradójicamente, todo este énfasis en la subjetividad conduce a Schleiermacher a proclamar una objetividad máxima, perdiéndose a final de cuentas la pluralidad en el acuerdo capaz de disolver todo disenso. Pese a que en este último punto Gadamer y Schleiermacher se aproximan, Gadamer se propuso destruir la hermenéutica

¹⁸¹ *Verdad y método II*, p.205.

romántica por incurrir en un subjetivismo que se alejaba de las cosas mismas (cf. *Introducción a Gadamer*, pp.103 y 104). En efecto, la postura de Schleiermacher corría el riesgo de distanciarse de la adecuación a las cosas mismas en su afán de aproximarse a las perspectivas particulares y singulares de los otros concretos.

De la primera sección de esta investigación podemos por supuesto retomar también a Heidegger, para quien la angustia es la disposición emocional capaz de hundir el mundo individual en la in-significancia, revelando el trasfondo de inhospitalidad de la existencia. El mundo individual es, en cada caso, *nuestro* mundo, que de súbito se de-vela extraño, auto-extrañándonos nosotros mismos. Como aclara Heidegger en *Ser y tiempo*, el ser-en-el-mundo con familiaridad y aquietamiento es un modo de ser del “no en su casa”, no a la inversa. Toda inteligibilidad o comprensibilidad lingüísticas presupondrían, entonces, cierta fundamental incomprendibilidad. Como señala Jorge Reyes (véase “El diálogo como indicación formal” en *Gadamer y las Humanidades I*) Gadamer habla, en un sentido análogo, de cierta inadecuación permanente que acentúa el polo de extrañeza de la comprensión, misma que se descubre incapaz de remitir sus expectativas al horizonte que le es familiar, lo cual revela una extrañeza insuperable en esa tensión irresoluble que oscila entre familiaridad y extrañeza. En su *Introducción a Gadamer* (ver apartado “De camino hacia la cercanía inquietante del lenguaje”), Grondin afirma que Gadamer intuyó que el elemento inquietante del lenguaje -que inspira inseguridad- es nuestra patria, y sólo puede hablarse de patria cuando se presupone lo inhóspito de lo que no lo es. Sin embargo, podríamos añadir a esto que en Gadamer toda inhospitalidad desemboca en la apacible patria del silencio del acuerdo restablecido. Lo cual, al menos en

principio, se muestra en tensión con la idea heideggeriana del originario “no en su casa”. Sobra decir que el vocablo “tradición”, tan caro a Gadamer, trasluce más familiaridad que extrañeza. Ahora bien, es innegable que toda salida hacia lo extraño parte necesariamente del suelo de una indefectible familiaridad. También en este tramo final de nuestra investigación, el asunto en disputa parece remitir a una cuestión de acentos. En el camino intermedio –y por tanto mesurado– propuesto por Gadamer, el acento recae a nuestro juicio no tanto del lado de la extrañeza, sino de la familiaridad del acuerdo en la tradición, que es también el lado de la generalidad universal. Si nuestra intención es radicalizarla para que el acento recaiga sobre la particularidad y sobre los otros concretos, habremos de tender al propio tiempo hacia el polo de la extrañeza.

Para ello comenzaremos por retomar la categoría de “deriva infinita”. Además de las características antes señaladas cabe añadir otras más radicales relacionadas por Umberto Eco a la figura de Hermes: la fascinación griega por el infinito, la metamorfosis continua, la oposición a todo aquello que permite a la mente humana poner orden en el mundo: las cadenas causales, los principios lógicos básicos de identidad, no contradicción y tercero excluido, así como las categorías de espacio y tiempo. En contraposición al caos que se seguiría de la radicalización de este impulso “hermético” destructor de todo orden, el racionalismo griego encarna la tradición del *modus*, del *límite* (el hilo del laberinto según sugerente imagen popularizada por Ramón Xirau en su *Introducción a la historia de la filosofía*). A la luz del *logos* racional, ya no parecía adecuado hablar de acaecimientos humanos, demasiado humanos en el Olimpo como la venganza, la traición o los celos. Y un poco como describe Schopenhauer (cf. *El mundo como*

voluntad y representación, p.273) la civilización asumió el papel del navegante que, tranquilo y confiado en su débil embarcación, permanece sereno ante el monstruoso oleaje del mar embravecido que ruge a su alrededor y amenaza con sumergirlo en un mundo lleno de dolores. Esta poderosa imagen de la voluntad informe que rige el mundo fue retomada por Nietzsche para configurar su noción de lo dionisiaco, apuntando hacia el fondo caótico, ilimitado e insondable que sólo mediante la apariencia apolínea se vuelve soportable. Donde Dionisos se desborda, Apolo funge como límite funcional. Pero lo dionisiaco, en cuanto fuente de un radical extrañamiento y autoextrañamiento -esto último en la medida en que pulveriza el *principium individuationis* (principio de individuación o de identidad personal)- retiene la primacía. Esta primacía se echa de ver en el mundo del arte (que para serlo de verdad debe para Nietzsche dar expresión al trasfondo dionisiaco) pero sobre todo en el de la vida, en función de los diversos niveles de apariencia o ilusión requeridos para poder soportar los dolores inexorables de la existencia. Rebeca Maldonado escribe:

(...) la hermenéutica en Nietzsche debe entenderse en relación con lo dionisiaco, asunto que olvidó la hermenéutica posterior. Ésta, al enfocarse en la comprensión como modo fundamental del ser en el mundo y la manera en que ocurre la comprensión en el seno del lenguaje y su historicidad (el problema de la transmisión y de la conservación), redujo la hermenéutica de Nietzsche a la hipótesis de que no hay hechos sino interpretaciones en el mundo, hipótesis además muy tardía.¹⁸²

Al entender de la autora, el hecho hermenéutico en el pensamiento de Nietzsche emerge de su procedencia dionisiaca. Acaso podamos traer aquí a colación el “desgarrón en el orden de las cosas” del que habla Foucault –epígono de Nietzsche en tantos aspectos- en *Las palabras y las cosas*, en el sentido de

¹⁸² *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*, p.47.

cierta “experiencia desnuda del orden” que trasciende los límites funcionales a partir de los cuales la mente humana ordena el caos. Por otro lado, María Antonia González Valerio ve en el arte un descenso que nos devuelve al fondo dionisiaco de la vida, toda vez que en el arte los seres humanos nos hemos volcado vertiéndolo todo, vertiéndonos nosotros mismos con la subjetividad expandida:

(...) con la subjetividad trascendida, con la conciencia desgarrada, resquebrajada, de cuyo resquebrajamiento surge ese yo que es otro, ese ser que es más que conciencia. El arte aparece como el espejo (...) en cuyo reflejo aparece Dionisos, abridor de abismos, de nuestro abismo.¹⁸³

En el apartado precedente ensayamos colocarnos en la “perspectiva externa” (según expresión de Grondin) de la relatividad pluralista, desde la cual la propia posición en el diálogo se reduciría a una mera posibilidad entre otras, por más certeza intuitiva que nos produzca. Pero este razonamiento es hasta cierto punto artificial y forzado. Es un hecho, como enfatiza Gadamer, que en el diálogo presuponemos pragmáticamente la verdad (ya sea la propia o la del otro en relación con las cosas mismas, pero no ambas al mismo tiempo y en sentidos contradictorios). Desde el “centro” de nuestra propia posición dialogal, argumentamos persuasivamente. La pregunta es si hay algo que -no artificial sino violentamente- nos arranque de nuestro centro. Más arriba mencionamos cómo Heidegger y Gadamer, citando a Schelling, decían que “la angustia de la vida mueve a las criaturas fuera de su centro” (ver *supra* “El último dios”). El sufrimiento en general (lo que “duele sin cesar” para decirlo con María Zambrano) suele descentrarnos y, en ciertos casos, nos aproxima a los otros concretos. Gadamer tematiza el sufrimiento a través del *pathei matos* de Esquilo, el gran poeta trágico.

¹⁸³ *El arte develado*, p.160.

En *Verdad y método*, dedica algunos párrafos a describir cómo la experiencia defrauda nuestras expectativas: las cosas no resultan ser como pensábamos. Si bien esta es una manera muy sosegada de expresarlo, Rebeca Maldonado complementa esta idea diciendo que la vida puede arruinar todo cuanto queremos, deseamos o esperamos.

La vida (...) se burla de todo lo que nosotros le imponemos; quiere que inventemos el sentido una y otra vez, y que no nos cansemos de hacerlo; quiere que sepamos que la vida no se detiene en nuestra felicidad. Eso es lo que se encuentra detrás de todas las historias, y no un despliegue de conceptos a partir de un plan o previsión de nuestra razón.¹⁸⁴

El sufrimiento es, así, desgarradora experiencia de nuestros límites y, consiguientemente, de la dimensión más radical de nuestra finitud. En el momento del gran dolor al que nos enfrentan las situaciones límite de la condición humana tales como la culpa, el rechazo, la muerte de seres queridos, la enfermedad o pérdidas irreparables tiene lugar un des-centramiento que es algo así como una brutal refutación global de la propia perspectiva. Es el abismo dionisiaco de la existencia lo que así nos sacude, de-velando transitoriamente su informe y monstruoso rostro. Se rompe entonces la familiaridad cotidiana y quedamos de cara a un extrañamiento que es ante todo auto-extrañamiento, en un sentido semejante a la angustia que de acuerdo con Heidegger sume el propio mundo individual en la in-significancia. No hablamos ya del *Lebenswelt* como horizonte de una precomprensión; tampoco del tránsito del sujeto moderno al “yo en la vida” orteguiano o a la dispersión contemporánea a raíz de la cual la conciencia parece haber perdido su sentimiento de potencia o suficiencia. Ni siquiera se trata aquí de flagelos relativamente abstractos como las tres grandes heridas narcisistas que,

¹⁸⁴ “Hermenéutica e infinitud de la experiencia”, en *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*, p.78.

según Freud, habrían lacerado a la cultura occidental, a saber: el giro copernicano, la teoría evolucionista de Darwin y su propio descubrimiento del inconsciente. En todo caso, el sufrimiento del que hablamos podría equipararse con el sentimiento de pequeñez ante lo inmensamente grande (sublime matemático) o con el sentimiento de extrema fragilidad (sublime dinámico) que la estética de Kant formula. Pero sólo de manera indirecta. La in-suficiencia no es en el gran dolor irrebalsabilidad de un horizonte de comprensión, antes bien es vulnerabilidad fáctica, con lo cual significamos que el propio mundo de la vida se revela en cierto modo desnudo, esto es, sin certeza e incluso sin fundamento o razón de ser. Ahora bien, ante esta ruptura de la inmanencia -por así decirlo- emerge la promesa de una peculiar forma de auto-trascendencia. Nos referimos por supuesto a la comunicación, que bajo estas circunstancias encierra una posible acentuación en cuanto a profundidad, proximidad, intimidad y solidaridad en el encuentro con los otros. En torno al tema de las situaciones límite y a propósito de la filosofía existencial de Jaspers, Gadamer escribe:

La comunicación no es ya aquí transmisión de conocimientos mediante pruebas categóricas, sino el trato de una existencia con otra. El que habla es a su vez interpelado y contesta como un yo al tú porque también él es un tú para el tú.¹⁸⁵

Que la comunicación deje de ser transmisión de conocimientos podría significar, en parte, que la voluntad de verdad queda provisionalmente interrumpida. Incluso nuestras creencias básicas -ese continente en el que habitamos y que al propio tiempo somos- podrían mostrar su falta de fundamento último. Sin embargo, en ese mismo lugar señala Gadamer que la insistencia de Jaspers en lo concreto le parece innecesaria, ya que el nexo de una existencia

¹⁸⁵ *Verdad y método II*, p. 60.

específica con la verdad de la vida entraña un problema filosófico general. De este modo, acentúa una vez más la generalidad por encima de lo particular. Volviendo al pensamiento de María Zambrano, un claro acento sobre la existencia concreta lo encontramos en su escrito *La confesión: género literario*, en donde suscribe que sin una profunda desesperación el hombre no saldría de sí, dado que es la fuerza de la desesperación la que le hace arrancarse de sí mismo. Desde nuestro punto de vista, es precisamente el padecer y el auto-extrañamiento al que nos enfrentan las situaciones límite de la vida aquello que, al menos potencialmente, puede empujarnos con mayor apremio hacia la otredad concreta, la comunicación o la solidaridad. Analizando el poema *Tenebrae*, de Paul Celan, Gadamer dice: “*Lo que nos ase sólo puede ser el señor absoluto, la muerte, a lo que los humanos pertenecemos (...) ante ella todos somos iguales. Unos en otros incrustados nos mantenemos como los que buscan dónde asirse en la agonía*” (*Poema y diálogo*, p.123). La muerte –la radical finitud- iguala, nos lleva a asirnos unos de otros, unos en otros incrustados. La solidaridad surge aquí del sufrimiento compartido, del esfuerzo desesperado por no despeñarse.

Es evidente que el gran dolor experimentado en las situaciones límite de la existencia no corresponde a la actitud con la cual los seres humanos entablamos conversaciones cotidianamente. En este sentido, cabe preguntarse si el discurso recién esbozado tiene pertinencia en relación con el tema general de la comunicación que busca construir solidaridades. En su escrito “Necesitar la voz de los otros o el saber de la finitud”, Rebeca Maldonado encuentra esta idea prometedora, declarando que no necesitamos de la religión ni de una escucha absoluta, sino de “*otro dispuesto a reconocer su ser cadente, frágil y finito. Ésta es*

la escucha más abierta. En este sentido, los diálogos marchan cuando los interlocutores reconocen y van revelando mutuamente su fragilidad” (cf. Gadamer y las humanidades I, p.89). Desde la perspectiva de quien esto escribe, este enfoque resulta fecundo incluso limitándose a un ejercicio reflexivo en torno a la radical finitud de la condición humana, si tan sólo consideramos que encierra un potencial de proximidad solidaria entre existentes. Lo que en él se intuye es la posible a-proximación solidaria de aquellos que en principio no se conciben como próximos, permaneciendo alejados. La palabra balbuceante y doliente de la finitud radical contrasta con el carácter abstracto de un no saber asumido artificialmente. En el haber experimentado la brutal refutación global de la propia perspectiva que el sufrimiento acarrea, subyace la posibilidad de convertir la herida dejada por esa experiencia en fuente de un tipo de comunicación a-proximativa y solidaria. Con base en un enfoque comunicativo semejante, podría presumiblemente reforzarse la voluntad de alteridad que informa el pensamiento de Gadamer.

Si se nos permite un neologismo, la voluntad de alteridad conlleva un movimiento asintótico hacia el otro concreto: “alteroquinesis”. El movimiento es necesariamente asintótico porque alcanzar la alteridad de los otros equivaldría a salir de sí hacia cualquier perspectiva otra, en una suerte de fusión dionisiaca destructora del *principium individuationis* que se asemejaría, en términos prácticos, al fragmentado estado mental asociable a la esquizofrenia. Libre de todo límite funcional, el impulso “alteroquinésico” terminaría correspondiendo a la apertura dialógica máxima de Calogero, quien a ojos de Gadamer propugna un pluralismo inexistente e imposible de asumir desde la “perspectiva interna”, en tanto que supone una completa “horizontalización” de todas las pretensiones de

verdad. Vistas las cosas desde la “perspectiva externa”, la pluralidad es sin embargo un dato innegable de la facticidad entendida como conflicto de interpretaciones. En la jerarquización de tales interpretaciones puede verse el fruto de cierta sabia selección de la tradición a través del tiempo, o bien el resultado de dispositivos de saber-poder que han producido interpretaciones hegemónicas. Tanto partiendo de la confianza como partiendo de la sospecha, un enfoque “alteroquinésico” basado en la experiencia común del sufrimiento parece viable. No obstante, esto implicaría que lo epistemológico y lo ontológico cediesen su preeminencia a lo ético (bajo el aspecto de lo relacional e intersubjetivo).

A nuestro parecer, un enfoque de este tipo sería susceptible de vincularse productivamente con los desarrollos teóricos de diferentes ciencias humanas. A modo de ejemplo, cabe mencionar el ámbito de la psicología. La “tercera fuerza”, es decir, aquella que después del psicoanálisis y el conductismo aglutinó a las corrientes humanistas y existenciales, ha tratado extensamente las situaciones límite de la condición humana a través de la obra de Ludwig Binswanger, Rollo May, Irvin Yalom y sobre todo Viktor Frankl con su concepción del ser humano como *homo patiens* (doliente) en contraposición con las nociones de *homo sapiens* y *homo faber*. Desde otro frente pero dentro de la misma tercera fuerza, Carl Rogers defendía la existencia de una racionalidad integradora en el discurso y la conducta de todo individuo, que lo convierte en un legítimo otro independientemente de si se trata de un filántropo o de un psicótico. Yendo más lejos, la corriente anti-psiquiátrica de Laing o Szasz (a la que Michel Foucault puede ser asociado) ha pugnado consistentemente por borrar los mojones rígidos entre los constructos sociales de “normalidad” y “anormalidad”. Por supuesto, los

escollos éticos que este tipo de posturas suponen evidencian la necesidad de pensar estas cuestiones más detenidamente mediante un esfuerzo interdisciplinario. Si las mencionamos aquí es a modo de ilustración del potencial rendimiento teórico que encierra el enfoque aquí delineado.

A nuestro parecer, la genuina productividad de la radicalización hermenéutica sugerida en este apartado dependería ante todo de la fecundidad que mostrase en la reflexión en torno a problemáticas contemporáneas que, como la desigualdad estructural, las olas migratorias o el desastre ecológico en ciernes, parecen requerir la construcción de nuevas solidaridades. El apremio que suscita sobre todo la cuestión ecológica invita a nuestro juicio a replantear, desde una hermenéutica del diálogo como la gadameriana, la sospecha de que la tradición incluya instancias violentas que, sin embargo, sólo la insistencia activa en el diálogo pueda aspirar a atenuar. Unos en otros incrustados, la apuesta seguiría siendo a final de cuentas la comunicación.

Sobre la tragicidad

En razón de la pretensión pragmática de validez (*i.e.* el hecho de que todos pretendemos la verdad en nuestros enunciados y la validez en nuestros argumentos), el relativismo sería insostenible, al menos desde la perspectiva interna según ha quedado dicho. También desde el punto de vista lógico, el aserto “todo es relativo” se enuncia con universalidad y necesidad, por lo cual se vuelve absoluto y deja de representar la verdad que enuncia -al afirmar lo que niega-. La

pluralidad de la verdad en el conflicto de las interpretaciones que se relativizan unas a otras (perspectiva externa), indica no obstante que la relatividad de las opiniones –y la circunstancia de que una opinión distinta pueda en todo momento relativizar nuestra propia pretensión de verdad- es un dato indefectible de la facticidad. Se puede interpretar que lo que el relativista (al igual que el escéptico) quiere decir es: “nada garantiza la certeza, tampoco el enunciado que afirma que nada garantiza la certeza.” En esta línea puede leerse el lema nietzscheano de los *Nachgelassene Fragmente*: “no hay hechos, sólo interpretaciones, y también esto es una interpretación”. Mauricio Beuchot arguye, sin embargo, que no se puede alegar que al decir “todo es relativo” se piensa que ese mismo enunciado es relativo y que se pretende que lo sea, lo cual lo salvaría sólo en apariencia de la inconsistencia pragmática; a su entender “(...) *no se puede salvar pragmáticamente de la inconsistencia, ya que, si se relativiza ese enunciado en su significado pragmático, ya es salirse demasiado de las reglas del lenguaje y de la argumentación*” (*Tratado de hermenéutica analógica*, p.36). Salir del contexto de la argumentación es, empero, justo lo que en cierta forma hemos ensayado en nuestro apartado precedente como vía alternativa hacia la otredad. A esa luz, vale decir: “no hay verdad, sólo perspectivas, y la nuestra es sólo una perspectiva más”. Lo cual no deja de ser un aserto abstracto y artificioso, pues de hecho en nuestras conversaciones pragmáticas suponemos la verdad. Es por ello que hemos explorado el tema del sufrimiento, que nos coloca momentáneamente de cara a nuestra radical finitud e in-suficiencia, abriendo caminos potenciales de comunicación solidaria dirigida hacia la particularidad de los otros concretos. Pero el sufrimiento no es una herramienta de la que dispongamos para desplazarnos

hacia la alteridad, sino un *pathos* que nos des-centra, sacude y abisma de modo imprevisible. Sería la huella de la vulnerabilidad experimentada en las situaciones límite de la existencia lo que, en todo caso, podría acicatear nuestra voluntad de aproximarnos solidariamente a los otros que sufren.

Hay en este punto una ambivalencia susceptible de explicarse en términos kantianos. En la filosofía de Kant, en cuanto agentes racionales los seres humanos debemos considerarnos capaces de actuar y juzgar en atención a razones y, por consiguiente, considerarnos libres. Pero esta presuposición -necesaria desde nuestra propia perspectiva pragmática- no puede probarse ante el punto de vista de un tercero. Así, surge una tensión constitutiva que configura el ineludible predicamento de la razón finita. Pese a todas las múltiples circunstancias que nos condicionan, como agentes morales no podemos evitar presuponer nuestra capacidad de razonamiento autónomo. La clave en Kant radica en alternar continuamente entre los dos puntos de vista. Acaso algo parecido quepa decir con respecto a la voluntad de verdad de la perspectiva interna, y la relatividad de la perspectiva externa. Por lo demás, la tensión –en tanto constitutiva- sería irresoluble.

Mientras que el relativismo es una postura teórica, la relatividad corresponde a la realidad fáctica del conflicto de las interpretaciones y, en consecuencia, a nuestra condición finita. De acuerdo con la concepción leibniziana-gadameriana de un universo dialogal, ninguna interpretación quedaría excluida de una comunidad del diálogo signada por el lema del “comprender de otra manera”. Sin embargo, la comunidad del diálogo en Gadamer es, ante todo, la de los dialogantes que se remiten a las interpretaciones consolidadas por la

tradición para evaluar la adecuación de sus respectivas perspectivas al lenguaje de las cosas mismas. El concepto husserliano de “actitud natural” –entendido en este contexto como certeza intuitiva del propio punto de vista- no parece tener cabida en semejante diálogo orientado a la búsqueda desinteresada de la verdad. Y con todo, sería difícil negar que la actitud natural preside una cantidad considerable de las conversaciones que tienen lugar en las relaciones sociales cotidianas. Si decidiéramos hacer extensiva la concepción de un universo dialogal a todos los actos comunicativos concretos, el resultado sería desalentador. No es que en una conversación promedio el distinguir entre perspectivas adecuadas e inadecuadas, o entre opiniones bien fundamentadas y ocurrencias arbitrarias pierda todo sentido. Pero aquel que dialoga armado de buena voluntad debe considerar la posibilidad de que su interlocutor no muestre el más mínimo interés por fundamentar sus opiniones. Tampoco se puede descartar que decida fundamentarlas en la posesión de un saber incuestionable, o en el volumen de su voz, o hasta en la presencia de un ser suprasensorial que le habla furtivamente al oído, todo lo cual sería perfectamente admisible dentro de los límites de una conversación en tanto que tal. Esto sin mencionar los obstáculos verdaderamente importantes, a saber: los intereses de las relaciones de poder capaces de distorsionar por completo la comunicación. El cínico arte de la sofística, entendido en sentido amplio como un pretender hacer valer como verdaderos los intereses individuales o los del propio clan, prosperará siempre en sociedades dominadas por un talante vital predominantemente pragmático y utilitario.

De ninguna manera queremos decir con esto que el diálogo guiado por la buena voluntad sea imposible, ni mucho menos que no estemos obligados a no

escatimar un solo esfuerzo por promoverlo bajo cualquier circunstancia, máxime cuando nuestro interlocutor no se halle inclinado a ello. Como lo manifestamos más arriba (parafraseando a Gadamer), enfrentarse con una opinión que nos parece pobremente fundamentada, malintencionada o incluso absurda (y sin embargo humanamente posible) es una experiencia común a todos. ¿Y no han sido habituales en toda época las opiniones irracionales –que apoyan por ejemplo los actos abusivos de un régimen político autoritario-? Continuar el diálogo a pesar de todo constituiría el verdadero signo de nuestra humanidad. Sea como fuere, esta es una segunda tensión irresoluble que deseábamos recalcar.

Un tema tratado en nuestra investigación ha sido el del necesario momento de fijeza que requiere la crítica, a fin de que la anticipación de la vida buena pueda producir sobre una base sólida los efectos sociales buscados. La idea de fondo era que una crítica entregada a la “deriva hermenéutica infinita” restaría fuerza a sus propias pretensiones de validez general, de modo semejante al relativista que anula su propia pretensión de verdad. Es por eso que, en la teoría habermasiana, el principio normativo contrafáctico exige una sólida base epistemológica para montar eficazmente la crítica al orden de cosas existente. El límite funcional se impondría allí a guisa de freno que evitaría el socavamiento de la propia posición argumentativa. ¿Significa esto que la conciencia mantendría, en términos generales, su certeza? ¿O más bien que alternaría puntos de vista como kantianamente se alternan la conciencia de los condicionamientos y la necesidad de presuponer la libertad individual de juicio y acción? En el primer caso, tendríamos que hablar de una pura ilusión de la conciencia, que jugaría consigo misma a reprimir su propia temporalidad y finitud bajo la dinámica de un

autoengaño. En el segundo, hablaríamos de una alternancia entre la perspectiva interna (con su indefectible pretensión pragmática de verdad) y la perspectiva externa (correspondiente a la pluralidad de la verdad en el conflicto de las interpretaciones que se relativizan unas a otras). Esta segunda alternativa se inscribiría en una especie de ámbito del “como si” (para decirlo kantianamente una vez más) o, para expresarlo con Nietzsche, de una voluntad de ficción. Querer la ficción significaría aquí asumir activamente la tensión irresoluble que nos constituye, que es también la de nuestra condición finita.

La tragicidad se puede entender en conexión con la idea de una tensión irresoluble, que en el antiguo teatro griego solía adoptar la figura de un hado inescapable. En el protagonista vencido por el poder del destino, el espectador se reconocía a sí mismo marcado por la radical finitud y fragilidad, dando lugar a la catarsis. En el campo de la hermenéutica, se ha hablado de la tragicidad del conocimiento desde el punto de vista de Dilthey, en donde lo trágico estibaría en el carácter no fundamentado de la vida y, consecuentemente, en la cualidad infundamentada del conocimiento que de ella parte. En contraposición con esta postura, la hermenéutica posterior habría evitado la trampa epistemológica de la fundamentación del conocimiento. Pero si seguimos a Rebeca Maldonado en este punto (ver apartado precedente), cabría decir más bien que la hermenéutica posterior a Nietzsche ha olvidado el fondo dionisiaco del que procede, y lo dionisiaco apunta justamente al abismo sin fundamento. Querer la ficción sería entonces obrar como si el fundamento existiese, a sabiendas de que nada puede restaurarlo, sería afirmar la voluntad de verdad sabiendo que toda verdad es una mentira que ha olvidado que lo es. En términos más amplios, equivaldría también

a asumir la in-suficiencia del no-saber que se revela en las tragedias concretas de la vida, esas situaciones límite que nos recuerdan, por vía del sufrimiento, nuestra radical finitud. Así, desde la hermenéutica gadameriana cabría conectar con aquella concepción trágica de la existencia que Nietzsche articuló en *El nacimiento de la tragedia*, pero que pervivió bajo distintos aspectos en el resto de su obra.

Conclusiones

La actividad comunicativa entre existentes concretos con vistas a acercamientos solidarios fue la principal inquietud que motivó esta indagación. Para abordar el tema elegimos la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, debido sobre todo a su enfoque dialógico y a su inclinación a autodefinirse como la apertura a que el otro pueda tener razón. En el curso de nuestra investigación surgieron hilos conductores, temáticas y matices que nos permitieron apreciar la enorme riqueza y complejidad de la filosofía gadameriana, conduciéndonos asimismo a contrastarla con diversas posturas teóricas como la escuela de la sospecha, la crítica de la ideología, el deconstruccionismo, el nihilismo y otros desarrollos más recientes pero también con propuestas hermenéuticas afines, así como a discernir su ubicación con respecto a posiciones filosóficas generales tales como el objetivismo, el subjetivismo, el perspectivismo o el relativismo. Por otra parte, sopesamos su relación con fenómenos culturales generales como el romanticismo o la crisis de la razón. Aquí recogeremos sólo algunas líneas cardinales de nuestro recorrido, a fin de indicar programáticamente una posible vía para continuar una reflexión que, en tanto hermenéutica, queda necesariamente inconclusa y abierta.

Tras hacer un recorrido general por el pensamiento de Gadamer en el primer capítulo, en el segundo se volvió explícita la tensión que nos invitaba a acentuar uno de dos polos: la generalidad universal o la otredad particular. El *leit motiv* de nuestra indagación hacía claro que la apuesta debía ser hacia esta segunda alternativa; con todo, la tensión se revelaba sobremanera compleja.

Nuestros análisis habían mostrado que el peso de la hermenéutica filosófica se hallaba cargado predominantemente hacia la generalidad universal. Esto se evidenció en la distancia que mediaba entre, por un lado el “tú” del modelo dialógico de la interpretación de textos, y por otro el “tú” del diálogo vivo entre existentes concretos en el marco de las relaciones sociales. En el primer caso, la fusión de horizontes exitosa actualiza el poder normativo del texto validado por la tradición (vía la distancia en el tiempo), transformando a un intérprete expuesto a riesgos identitarios. Al trasladar este esquema al segundo caso, el poder normativo no es el del interlocutor, puesto que las conversaciones entre personas remiten las perspectivas de los hablantes particulares al horizonte general de la tradición que determina el grado de adecuación de sus respectivas opiniones. Pero de esto se seguiría que, si decimos que la hermenéutica es el arte de conversar para comprender el punto de vista del otro en una búsqueda común de lo bueno y lo verdadero, habría que añadir que el acento no está puesto en el punto de vista del otro concreto, sino en la búsqueda de lo bueno y lo verdadero, es decir, que si el alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener razón, lo importante no es tanto el otro cuanto la razón de aquello que dice. Esto es congruente con la directriz hermenéutica básica de discriminar interpretaciones correctas de incorrectas con objeto de evitar la arbitrariedad exegética. Mas lo que parece natural en el campo de la interpretación de textos no lo es tanto en los intercambios comunicativos de las relaciones sociales, pues resulta que no es el otro lo que realmente importa, sino la universalidad a la que el diálogo permite acceder. En este sentido, en una conversación los riesgos identitarios no se

derivarían del encuentro con la particularidad del otro concreto, sino de la generalidad universal de la tradición que transforma a los hablantes.

La consigna heideggeriana de elaborar proyectos del entender adecuados a las cosas mismas se traduce en Gadamer en encontrar un lenguaje común que sea al propio tiempo el de las cosas mismas, en el sentido de aquellas interpretaciones que han demostrado ser más fructíferas a lo largo del tiempo. Esto responde a un perspectivismo de las cosas mismas, según el cual las cosas se presentarían ellas mismas bajo cierta perspectiva. En el marco del diálogo no todas las perspectivas pueden ser aceptadas como válidas; Gadamer rechaza abiertamente tal posición de apertura máxima pues conlleva un pluralismo insostenible, en la medida en que destruye la condición indefectible de toda conversación: la presuposición de la verdad. Si bien esta serie de razonamientos son perfectamente consecuentes, parece tornar problemática la intención de enfocar la hermenéutica filosófica en la construcción de solidaridades entre dialogantes concretos que presentan singularidades potencialmente irreductibles.

Ahora bien, la filosofía de Gadamer enfatiza conceptos como el de un universo dialogal en el que ninguna experiencia del mundo queda excluida, el de una comunidad ecuménica que tendría por base la infinita tarea de la reconciliación posible, o bien la idea de que no hay un comprender mejor, sino sólo un comprender de otra manera. Estos y otros esfuerzos intelectuales confirman constantemente el compromiso de Gadamer con una voluntad de alteridad que, en sus propias palabras, dio inicio a su proyecto intelectual a partir de la experiencia de relativización del propio horizonte de comprensión, provocada por el contacto con una otredad que rompe nuestro egocentrismo dándonos a

entender algo. En su continua oscilación entre familiaridad y extrañeza, la hermenéutica promete permitirnos ver lo extraño en lo familiar y lo familiar en lo extraño, percibiendo la pobreza y la riqueza de lo propio en lo ajeno y abriendo así posibilidades de diálogos auténticos y solidarios. Siguiendo la lógica de acentuar la particularidad por encima de la generalidad -a fin de adecuar la hermenéutica filosófica a intercambios comunicativos dirigidos menos a la precisión interpretativa que a la solidaridad entre existentes- se trataba entonces de acentuar la extrañeza por encima de la familiaridad.

El hincapié que hace Gadamer en la tradición transmite, de entrada, más familiaridad que extrañeza. Sin embargo, es innegable que toda salida hacia lo extraño ha de partir de lo familiar. ¿Hasta qué punto podemos realmente incorporar el marco desde el cual el otro piensa y actúa, dándole la razón más allá de nuestras creencias, valores o ideales? Independientemente de la fragmentación o dispersión de interpretaciones en el mundo contemporáneo, el ineludible ego-centrismo estructural de la conciencia nos hace suponer que, pese a dudas razonables, partimos en términos generales de terreno seguro y tenemos razón en lo fundamental. La conciencia y su certeza es el trasfondo que aquí subyace. En términos civilizatorios, la conciencia de Occidente sufrió un duro golpe por lo menos desde que la crítica kantiana comprometió la relación no problemática entre conocimiento y mundo. Pero la crisis de la razón no es necesariamente la debacle de la certeza de una conciencia que va explorando nuevos modos de fundamentación, basados no ya en sí misma sino en aquello que la rebasa: la vida, la historia o el lenguaje. La noción gadameriana del lenguaje de las cosas, por ejemplo, coloca a su pensamiento a medio camino

entre el objetivismo y el relativismo. Este camino intermedio consistiría, en parte, en sustituir las verdades absolutas de la metafísica por verdades situadas, históricas, hermenéuticas y no definitivas, pero evitando el relativismo que amenaza con eliminar toda pretensión de validez predominante, esto es, capaz de elevarse por encima de otras pretensiones de validez. Con ello, se salvaguarda un grado de certeza suficiente para la conciencia individual dentro del conflicto de las interpretaciones. Ahora bien, el debilitamiento de la certeza encierra una posibilidad fecunda de comunicación con los otros dado que, dicho en términos gadamerianos, permite poner en juego nuestros propios prejuicios. A no otra cosa apunta la reconducción que hace Gadamer de la dialéctica al diálogo socrático-platónico, en un intento por trascender el paradigma epistemológico de la Modernidad. En todo caso, más allá de amplios movimientos de la cultura occidental, el tema de la comunicación reviste otra cara. Frente a los saberes de dominio objetivante de carácter científico-técnico que han llegado a comprometer la supervivencia de los seres humanos –sea mediante armas de destrucción masiva o amenaza de un desastre ecológico- emerge el apremio de construir nuevas solidaridades. Problemáticas contemporáneas como la desigualdad y marginación estructurales, las grandes olas migratorias o el ecocidio convergen en un mismo punto: el sufrimiento de los otros. Ante este panorama, una posición crítica activa pareciera ser lo requerido. Y sobre todo aquí, el acento exigiría ser colocado en la otredad particular. Lo que se echa de ver es que el principio articulador de lo presente no es tanto el consenso como la violencia. Sin embargo, para Gadamer el consenso de base es el fruto de la selección que se ha operado al interior de la tradición a través del tiempo (y ante todo no el resultado de

relaciones de poder), siendo la labor de la comunicación disolver el malentendido que, si irrumpe provisionalmente, es sólo para restablecerse en el silencio del consenso restaurado. De ahí que insista en que la tarea no radica en crear nuevas solidaridades, sino en hacernos conscientes de las existentes. De ahí también el sello que opone una hermenéutica de la confianza (puesta en lo dado fenomenológicamente a la conciencia) a una hermenéutica de la sospecha (que ve en el orden político, económico y social existente relaciones de poder que distorsionan la comunicación).

La vía para radicalizar la particularidad y la extrañeza la encontramos en primera instancia en el concepto de la angustia, que Gadamer retoma de Schelling para expresar que, ante la actual situación insostenible de nuestra civilización, es justamente la angustia aquello que puede empujarnos fuera de nuestro centro. No sólo la angustia, sino también el perdón y la risa compartida colocan a la hermenéutica filosófica en un ámbito que no es ya el de la verdad o falsedad de las interpretaciones de dos interlocutores. En el diálogo suponemos pragmáticamente la verdad, y desde el centro de nuestra propia posición dialogal argumentamos persuasivamente. Pero la angustia nos empuja fuera de nuestro centro. De acuerdo con Heidegger, la angustia es la disposición emocional que hunde el mundo individual en la in-significancia para revelar el trasfondo de inhospitalidad de la existencia, mostrando que la familiaridad es un modo de ser derivado del extrañamiento. Nuestra apuesta consistió entonces en ligar el extrañamiento al sufrimiento al que nos arrojan las situaciones límite de la condición humana tales como la culpa, el rechazo, pérdidas irreparables, la enfermedad o la muerte de seres queridos, a raíz de las cuales tiene lugar un des-

centramiento que es algo así como una brutal refutación global de la propia perspectiva, misma que se de-vela de pronto como una más entre tantas. Este doloroso auto-extrañamiento de la existencia, en cuanto constituye la desgarradora experiencia de los límites inherentes a la condición humana, se nos mostró como la dimensión más propia de nuestra finitud y, por consiguiente, como la posibilidad de radicalizar la hermenéutica filosófica hacia los polos de la particularidad y la extrañeza. La in-suficiencia a la que el gran dolor nos enfrenta no es la irrebasabilidad de un horizonte de comprensión, antes bien es vulnerabilidad fáctica, lo cual significa en parte que el mundo de la vida se revela desnudo, arrebatando su certeza e incluso su fundamento o razón de ser a creencias básicas que de otra manera permanecerían incólumes. En la medida en que el auto-extrañamiento es ruptura de la inmanencia enraizada en la familiaridad, queda esbozada una potencial trascendencia lanzada hacia los otros concretos. Bajo estas circunstancias, la comunicación deja de ser transmisión de conocimientos y promete crecer en cuanto a profundidad, proximidad, intimidad y solidaridad. “Unos en otros incrustados”, según expresión de Paul Celan, quedaríamos igualados en nuestro común esfuerzo por no despeñarnos.

El problema, por supuesto, es que el sufrimiento no es una herramienta de la que dispongamos para desplazarnos hacia la alteridad, sino un *pathos* que nos des-centra, sacude y abisma de modo imprevisible. Como toda posición de no-saber, la reflexión sobre las situaciones límite de la existencia es artificiosa por cuanto de hecho no corresponde a la actitud con la cual los seres humanos entablamos conversaciones cotidianas. Decir “no hay verdad, sólo perspectivas, y la nuestra es sólo una perspectiva más” no deja de ser un aserto abstracto, dado

que en nuestras conversaciones pragmáticas presuponemos la verdad. La deriva infinita, en tanto multiplicación extrema de perspectivas, se asemejaría en algún punto a la esquizofrenia y terminaría por generar un caos insostenible. En efecto, si diésemos todas las interpretaciones por válidas, la conciencia y su certeza se hundirían en el oscuro abismo de la angustia y, en último término, de la demencia. En todo caso, sería la huella de la vulnerabilidad experimentada en las situaciones límite de la existencia lo que podría acicatear nuestra voluntad de aproximarnos solidariamente a los otros que sufren. Con base en un enfoque comunicativo de esta índole, que caracterizamos en su momento como “alteroquinésico” aventurando un neologismo, podría presumiblemente reforzarse la voluntad de alteridad que articula el pensamiento de Gadamer en cuanto asintótico acercamiento a la otredad.

La “horizontalización” de las pretensiones de verdad sólo es posible desde lo que dimos en llamar, siguiendo a Grondin, la perspectiva externa. La pluralidad de la verdad en el conflicto de las interpretaciones es un dato innegable de la facticidad (en la que tiende a imperar el disenso en las cuestiones discutibles que apasiona discutir) y, más aun, constituye el suelo de la finitud humana misma. Pero desde el carácter pragmático de la perspectiva interna, no podemos dejar de presuponer la mayor legitimidad de alguna interpretación sobre al menos alguna otra. Así se explica la ambivalencia de que el relativismo, como imposible postura teórica, se coloque a sí mismo sin embargo en el único terreno histórico posible: el de la relatividad de las interpretaciones en conflicto originada por la heterogeneidad de las experiencias. Hablamos de relatividad por lo que respecta al enfrentamiento con la pretensión de verdad de un otro concreto que relativiza

nuestra propia pretensión de verdad, y no de relativismo en cuanto teoría especulativa. Por lo demás, las diversas interpretaciones en conflicto serían las de los otros concretos, no únicamente las consagradas por la tradición. En este tenor, lo relevante no es tanto que el otro pueda tener razón (desde nuestra perspectiva interna), sino que la detenta con la misma certeza con la que cada cual da por válida su propia perspectiva (desde la perspectiva externa). La clave estaría en poder alternar –como hace el modelo kantiano con los condicionamientos externos y la presuposición de la libertad individual- entre ambas perspectivas. Ubicados en la perspectiva externa, la relatividad de las opiniones en el terreno de lo discutible parecería reducir nuestras propias creencias, por más certeza intuitiva que nos produzcan, a meras posibilidades (quitándoles a la par el aspecto de reflejos de una idealidad moral que nosotros sólo re-presentaríamos), lo cual generaría un efecto similar al del des-centramiento provocado por el sufrimiento.

Ahora bien, en su momento vimos cómo para Habermas la crítica requiere una sólida base para montar el cuestionamiento al orden social existente; en este contexto, la radicalización del desplazamiento hermenéutico restaría fuerza a la pretensión de validez de la crítica, de modo semejante al relativista que anula su propia pretensión de verdad. Por ello, el límite funcional se impone allí a manera de freno que evita el socavamiento de la propia posición argumentativa. En la medida en que la crítica de lo presente es crucial en este trabajo para mejor visibilizar el sufrimiento de los otros concretos, hemos de tomar en cuenta estas consideraciones. No obstante, nos parece que el cambio de la perspectiva externa a la interna en este caso es susceptible de dar cuenta de la firmeza necesaria para ejercer la crítica, sin necesidad de recaer en las ilusiones de una conciencia que

jugaría consigo misma a convencerse de la universalidad de sus reivindicaciones, reprimiendo así su dimensión temporal y finita.

Como tuvimos oportunidad de constatar, el proyecto hermenéutico de Gadamer posee una importante dimensión crítica. Frente al paradigma científico-técnico y su noción de objetividad opone múltiples resistencias, desde la concienciación del presente a partir de la recuperación de las voces críticas de la tradición, hasta el arte como una forma distinta de relacionarnos con el mundo. En su momento exploramos el tema de la formación de opiniones públicas al interior de la sociedad civil, y aunque el enfoque gadameriano de la *phrónesis* mostró mayor profundidad que cualquier teoría política determinada, no está de más añadir aquí que Gadamer abordó explícitamente el tema de una razón social. Así lo testimonia por ejemplo su entrevista con Carsten Dutt, en donde se refiere a que la función de los expertos en una sociedad altamente especializada no exime a los ciudadanos de asumir responsabilidades ético-políticas. Estas responsabilidades o compromisos se cifrarían en desarrollar las solidaridades existentes, incluso en un sentido utopista que se despliega por su propia fuerza sin necesidad de un andamiaje teórico específico. Nadie sabe, dice Gadamer, qué efectos pueden tener realmente las propias ideas al integrarse en contextos más amplios, lo cual por supuesto no significa que no hayamos de ocuparnos en proyectos críticos.

Nos hacemos eco de esta idea en lo referente a propiciar el surgimiento de solidaridades que respondan a las problemáticas de nuestro tiempo, desde el ámbito que a cada cual corresponda. Como expusimos antes, consideramos que Gadamer acierta cuando postula que la anticipación de la vida justa es vacía, en el sentido de que todos tenemos la pretensión de saber lo que es bueno para la

totalidad. Frente a ello, una posición crítica y autocrítica se guardaría de emitir una opinión monológica en lo que atañe a la naturaleza del bien. No obstante, ello no implica que la explotación económica, la dominación política y la consiguiente afectación a existentes concretos no deban ser combatidas. Una de las principales objeciones de Gadamer al principio normativo contrafáctico de la crítica de la ideología, es que extrapola el modelo psicoanalítico en su intención genérica de enderezar la falsa conciencia de los demás. Sin embargo, toda crítica parte de algún tipo de ideal, así sea la mera desaparición de lo criticado. La pregunta es si luchar por lo que se considera verdadero, bueno y justo requiere de una elaborada fundamentación teórica. Se dirá que sin esta última sería imposible minar el peligroso relativismo en que impera la voluntad de imponer cada cual sus propios intereses egoístas. Desde luego, tampoco se ve cómo una teoría pudiese volverse capaz de desactivar tales mecanismos. Los intereses de poder no se disuelven por poseer alguien una teoría que los denuncie, al igual que en ausencia de ella no se disuelve la base ética que permite denunciar injusticias, formar opinión pública o construir solidaridades. En realidad, la posición bienintencionada y sincera ha navegado siempre al lado de un sinnúmero de posiciones paralelas, no necesariamente sinceras ni tampoco forzosamente bienintencionadas. Saberse situado en esta pluralidad no debilita de hecho el motor racional-anímico que impulsa las reivindicaciones éticas. Lo que queremos recalcar es que reconocer en nuestra perspectiva una posibilidad más entre otras no implica cejar en nuestro empeño de comunicar lo que consideramos bueno, justo y verdadero, ni tampoco dejar de pugnar por alcanzar solidaridades que den respuesta a los problemas de nuestro tiempo. Es sólo que, más allá de las necesidades pragmáticas de la

perspectiva interna, habría que defender la propia posición argumentativa desde el no-fundamento que caracteriza nuestra más radical finitud. El enfrentamiento con una opinión que nos parece pobremente fundamentada, arbitraria o malintencionada (y sin embargo humanamente posible) es una experiencia común a todos. El ideal –asintótico por definición- consistiría en proseguir el diálogo a pesar de todo, manifestando así el verdadero signo de nuestra humanidad.

Aquel que dialoga con buena voluntad debe contar con la posibilidad de que su interlocutor pretenda hacer valer como verdaderos sus intereses individuales o los de su clan, actitud cínica que prospera en sociedades predominantemente utilitarias. Al mantener el diálogo persuasivo bajo estas circunstancias comunes, se asume una postura específica en el terreno de lo contrafáctico no-normativo, por llamarlo de alguna manera. Con ello, se afirma el suelo más auténtico de la eticidad, que en el fondo no requiere ni ha requerido nunca la ilusión metafísica de un fundamento indubitable.

En todo caso, verse compelido a obrar como si el fundamento existiese –alternando entre la perspectiva interna y la externa- aparece bajo la luz de la tragicidad, entendida como tensión irresoluble. La tragicidad también se muestra en el asumir la in-suficiencia del no-saber que se devela en las tragedias concretas de la vida, esas situaciones límite que nos recuerdan, por vía del sufrimiento, nuestra fragilidad y radical finitud. Surge así la poderosa imagen schopenhaueriana de la voluntad informe que rige el mundo, zarandeando la débil embarcación en la que navegamos confiados, como entre las olas rugientes de un mar embravecido. Se trata de la imagen retomada por Nietzsche a través de lo dionisiaco, que apunta hacia el fondo caótico, ilimitado e insondable que sólo

mediante la apariencia apolínea se vuelve soportable. Así, conectamos con esa vertiente histórica de la hermenéutica que insistentemente se ha intentado poner en relación con la filosofía de Gadamer: el pensamiento de Nietzsche y, más en particular, la concepción trágica de la existencia planteada en su primera gran obra, pero que lo acompañó bajo diferentes figuras en lo sucesivo. Programáticamente, esa sería la siguiente escala del itinerario trazado en este trabajo. Un camino en sí mismo polémico, complejo y no exento de numerosos escollos y, sin embargo, lo suficientemente transitado ya para poder sacarle provecho en relación con nuestro tema central. Así, preguntamos por Nietzsche desde la hermenéutica para abrir un nuevo espacio de reflexión, que imprima a la aquí desarrollada el carácter inconcluso de todo esfuerzo interpretativo.

Como anunciamos desde un inicio, el impulso que movía este trabajo era primordialmente ético. La a-proximación entre existentes (que de entrada pueden no concebirse como próximos debido a las características de un contexto histórico determinado) con miras a una potencial solidaridad encontró en la propuesta hermenéutica de Gadamer un firme apoyo. Unos en otros incrustados, nosotros los dolientes tenemos siempre la posibilidad de reconocemos en los otros, liberándonos, así sea de manera momentánea, de la inmanencia de nuestra conciencia, de la tentación dogmática que acecha en todo saber y, sobre todo, de la indiferencia frente al sufrimiento sólo aparentemente ajeno.

Bibliografía

ACERO, J.J., J.A. Nicolás *et al.* (editores), *El legado de Gadamer*. Granada, Universidad de Granada, 2004.

ADORNO T. y HORKHEIMER M., *Dialéctica de la Ilustración*, tr. Juan José Sánchez. Madrid, Trotta, 1998.

AGUILAR, Mariflor, *Confrontación crítica y hermenéutica*. México D.F., UNAM, 1998.

AGUILAR, Mariflor, *Diálogo y alteridad, trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México, UNAM, 2005.

AGUILAR, Mariflor (coordinadora), *Entresurcos de verdad y método*. México, UNAM, 2006 .

AGUILAR M. y GONZÁLEZ VALERIO M.A. (coordinadoras), *Gadamer y las humanidades I*. México D.F., UNAM, 2007.

AGUILAR, Mariflor (coordinadora), *Sujeto, construcción de identidades y cambio social*. México, UNAM, 2008.

ALCALÁ R. y REYES J. (coordinadores), *Gadamer y las humanidades II*. México D.F., UNAM, 2007.

ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, tr. Carlos Ribalta. Barcelona, Lumen, 2000.

ARISTÓTELES, *Política*, tr. Manuela García. Madrid, Gredos, 2000.

ARISTÓTELES, *Retórica*, tr. Quintín Racionero, Gredos, 2000.

BATAILLE, Georges, *Sobre Nietzsche*, tr. Fernando Savater. Madrid, Taurus, 1979.

BENJAMIN, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, tr. J.F. Ivars. Barcelona, Península, 1988.

BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, tr. Bolívar Echeverría. México, UACM, 2008.

BERLIN, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, tr. Silvina Marí. Madrid, Taurus, 2000.

BERNSTEIN, Richard J., *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics, and praxis*. Oxford, Blackwell, 1983.

BEUCHOT, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México D.F., UNAM, 2005.

BEUCHOT M. y VELASCO A. (coordinadores), *Quintas jornadas de hermenéutica*. México, UNAM, 2003.

BEUCHOT M. y VELASCO A. (coordinadores), *Séptimas jornadas de hermenéutica*. México, UNAM, 2009.

BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*. México, UNAM, 2009.

BIRNBAUM, Antonia, *Nietzsche, Les aventures de l'heroïsme*. París, Payot et Rivages, 2000.

CROMBIE, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, tr. Ana Torán. Madrid, Alianza, 1979.

DE LA HIGUERA F.J., BARROSO O. y L. SÁEZ, *La filosofía y su otro. Para pensar el presente*. Granada, universidad de Granada, 2013.

DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967.

DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*. Paris, Presses universitaires de France, 2003.

DERRIDA, Jaques, *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967.

DESCARTES, René, *Discurso del método*, tr. Antonio Gual. Madrid, EDAF, 2012.

DESCARTES, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, tr. Juan Manuel Navarro. Madrid, Alianza Editorial, 1984.

DILTHEY, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, tr. Eugenio Ímaz. México, FCE, 1944.

DOMINGO, Agustín, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*. Salamanca, Universidad pontificia de Salamanca, 1991.

DOSTAL, Robert J, ed., *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

DUTT, Carsten (editor), *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, tr. Teresa Rocha. Madrid, Tecnos, 1998.

ECO, Umberto, *Los límites de la interpretación*, tr. Helena Lozano. Barcelona, Lumen, 1992.

FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, tr. Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 1998.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, tr. Julia Varela. Madrid, La Piqueta, 1980.

FOUCAULT, *Nietzsche, Freud, Marx*, tr. Alberto González. Barcelona, Cuadernos de anagrama, 1970.

FOUCAULT, Michel, ¿Qué es la Ilustración?, tr. Jorge Dávila. Actual no. 28, 1994.

FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, tr. Luis López-Ballesteros. México, Alianza, 2010.

GADAMER, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, tr. Ana Agud. Madrid, Trotta, 2002.

GADAMER, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, tr. J.F. Zúñiga. Barcelona, Paidós, 1998.

GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, tr. Arturo Parada. Madrid, Cátedra, 1995.

GADAMER, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, tr. Agustín Domingo. Madrid, Tecnos, 2001.

GADAMER, Hans-Georg, *El último dios: la lección del siglo XX*, tr. José Luis Iturrate. Barcelona, Anthropos, 2010.

GADAMER, Hans-Georg, *Hermenéutica de la modernidad*, tr. Luciano Elizaincín-Arrarás. Madrid, Editorial Trotta, 2004.

GADAMER, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, tr. Antonio Gómez Ramos. Barcelona, Paidós, 1991.

GADAMER, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel*, tr. Manuel Garrido. Madrid, Cátedra, 1988.

GADAMER, Hans-Georg, *La herencia de Europa*, tr. Pilar Giralt. Barcelona, Península, 1990.

GADAMER, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, tr. Angela Ackermann. Barcelona, Herder, 2003.

GADAMER, Hans-Georg, *Mis años de aprendizaje*, tr. Rafael Fernández. Barcelona, Herder, 1997.

GADAMER, Hans-Georg, *Plato's dialectical ethics*, tr. Robert Wallace. New Haven, Yale University, 1991.

GADAMER, Hans-Georg, *Poema y diálogo*. Barcelona, Gedisa, 1993.

GADAMER, Hans-Georg, *¿Quién soy yo y quién eres tú?*, tr. Adan Kovacsis. Barcelona, Herder, 2001.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, tr. Ana Agud. Salamanca, Sígueme, 2003.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, tr. Manuel Olasagasti. Salamanca, Sígueme, 2010.

GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Sócrates y el socratismo*. México, FCE, 1988.

GONZÁLEZ, Juliana, *Ética y libertad*. México, UNAM, 1989.

GONZÁLEZ VALERIO, María Antonia, *El arte develado*. México, Herder, 2005.

GONZÁLEZ VALERIO M.A., RIVARA G. y RIVERO P. (coordinadoras), *Entre hermenéuticas*. México D.F., UNAM, 2004.

GRAVE, Crescenciano, *El pensar trágico*. México, UNAM, 1998.

GRONDIN, Jean, *Gadamer, una biografía*, tr. Angela Ackermann. Barcelona, Herder, 2000.

GRONDIN, Jean, *Introducción a Gadamer*, tr. Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona, Herder, 2003.

GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, tr. Angela Ackermann. Herder, Barcelona, 1999.

GRONDIN, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, tr. Antoni Martínez. Barcelona, Herder, 2008.

GUTIÉRREZ, Carlos (editor), *No hay hechos, sólo interpretaciones*. Bogotá, Ediciones Uniandes, 2004.

HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*, tr. Manuel Jiménez. Madrid, Taurus, 1990.

HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, tr. Manuel Jiménez. Madrid, Tecnos, 1988.

HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa (dos volúmenes)*, tr. Manuel Jiménez. Madrid, Taurus, 1999.

HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, tr. Manuel Jiménez. Madrid, Cátedra, 1997.

HABERMAS J., RORTY R., VATTIMO G. *et al.*, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje, Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, tr. Antonio Gómez Ramos. Madrid, Síntesis, 2003.

HAHN, Lewis Edwin, ed., *The philosophy of Hans-Georg Gadamer (The library of living philosophers volume XXIV)*. Illinois, Open court, 1997.

HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, tr. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Argentina, Solar, 1976.

HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*, tr. Ramón Valls. Madrid, Alianza, 1999.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces. México, FCE, 1994.

HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tr. José Gaos. Madrid, Alianza, 2001.

HEIDEGGER, Martin, *Arte y poesía*, tr. Samuel Ramos. México D.F., FCE, 1997.

HEIDEGGER, Martin, *Caminos de bosque*, tr. Helena Cortés. Madrid, Alianza, 2010.

HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, tr. Helena Cortés. Madrid, Alianza, 2006.

HEIDEGGER, Martin, *De la esencia de la verdad*, tr. Alberto Ciria. Barcelona, Herder, 2012.

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos. México D.F., FCE, 2002.

HEIDEGGER, Martin, *Filosofía, ciencia y técnica*, tr. Francisco Soler. Santiago de Chile, Editorial universitaria, 1997.

HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es metafísica?*, tr. Xavier Zubiri, Buenos Aires, Fausto, 1996.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tr. José Gaos. México, FCE, 1986.

HUSSERL, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, tr. Antonio Ziri6n. México, Paid6s, 1992.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, tr. Emilio Miñana. México, Espasa-Calpe, 1994.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, tr. Manuel García Morente. México, Porrúa, 1996.

KANT, Immanuel, *Crítica del juicio*, tr. Manuel García Morente. Madrid, S.L.U Espasa, 2001.

LÖWY, Michael, *Walter Benjamin: aviso de incendio*, tr. Horacio Pons. México, FCE, 2002.

MONDOLFO, Rodolfo, *Sócrates*. Buenos Aires, Eudeba, 1963.

MUGUERZA, Javier, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Madrid, FCE, 1990.

NANCY, Jean-Luc, *Un pensamiento finito*, tr. Juan Carlos Moreno. Barcelona, Anthropos, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*, tr. Eduardo Kn6rr. Madrid, Edaf, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, tr. Andrés Sánchez Pascual. México, Alianza, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, tr. Carlos Vergara. Madrid, Edaf, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*, tr. Charo Crego. México, Fontamara, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, tr. Andrés Sánchez Pascual. México, Alianza, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poderío*, tr. Aníbal Froufe. Madrid, Edaf, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2000.

ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas tomo V*. Madrid, Revista de Occidente, 1964.

PEREDA, Carlos, *Razón e incertidumbre*. México, UNAM, 1994.

PLATÓN, *Diálogos I*, tr. Julio Calonge et al.. Madrid, Gredos, 2000.

PLATÓN, *Diálogos II*, tr. Julio Calonge et al.. Madrid, Gredos, 2000.

PLATÓN, *Diálogos III*, tr. Carlos García et al.. Madrid, Gredos, 2000.

RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. París, Seuil, 1986.

RICOEUR, Paul, *Freud, una interpretación de la cultura*, tr. Armando Suárez. México D.F., Siglo veintiuno editores, 1990.

RIVARA, Greta, *El ser para la muerte, una ontología de la finitud*. México, UNAM, 2003.

RIVERO, Paulina (coordinadora), *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*. México, UNAM, 2006.

RIVERO, Paulina, *Nietzsche, verdad e ilusión*. México D.F., UNAM, 2000.

RODRÍGUEZ, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid, Tecnos, 1997.

RORTY, Richard, *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, Princeton University Press, 1980.

SCHENK, H.G., *El espíritu de los románticos europeos*, tr. Juan José Utrilla. México, FCE, 1980.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, tr. Eduardo Ovejero. México, Porrúa, 1997 .

TAYLOR, A.E., *Socrates*. New York, Doubleday, 1952.

TAYLOR, Charles, *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

VATTIMO, Gianni, *Introducción a Heidegger*, tr. Alfredo Báez. Barcelona, Gedisa, 1995.

VATTIMO, Gianni, *Las aventuras de la diferencia, pensar después de Nietzsche y Heidegger*, tr. Juan Carlos Gentile. Barcelona, Península, 1986.

VATTIMO, Gianni, *Más allá de la interpretación*, tr. Pedro Aragón. Barcelona, Paidós, 1995.

VATTIMO, Gianni, *Más allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, tr. Juan Carlos Gentile. Barcelona, Paidós, 1992.

VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós, 1998.

WELLMER, Albrecht, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, tr. Gonzalo Hernández. Barcelona, Ariel, 1979.

XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*. México D.F., UNAM, 2001.

ZAMBRANO, María, *La confesión: género literario*. Madrid, Mondadori, 1988.

ZAMBRANO, María, *Pensamiento y poesía en la vida española*. México, La casa de España en México, 1939.

ZÚÑIGA, José Francisco, *El diálogo como juego*. Granada, Universidad de Granada, 1995.