

Temas de filosofía hermenéutica

Conferencias y ensayos



Carlos B. Gutiérrez

Universidad de los Andes
Universidad Nacional de Colombia

ÍNDICE

Introducción.....	11
CIENCIAS HUMANAS	
El individuo entre la modernidad y la historia. El problema hermenéutico del siglo XIX y la fundamentación de las ciencias humanas	17
La ciencia comprensiva de Max Weber. Unidad de metodología y ética en una antropología racional	43
HEIDEGGER	
Neokantismo y Fenomenología en el inicio de la filosofía de Heidegger ...	73
La Hermenéutica temprana de Heidegger	95
Nietzsche según Heidegger y viceversa	115
La interpretación heideggeriana del actuar humano, crítica radical de valores y patrones normativos	135
Filosofía y poesía	161
GADAMER	
Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer.....	177
Ética y Hermenéutica.....	199
Hegel interlocutor de Gadamer.....	217
¿Qué quiso decir Charles Taylor?.....	233
¿Hay realmente problemas filosóficos?.....	245
Ciento dos años de pertenencia	263
HISTORIA Y PRÁCTICA HUMANA	
La venerable tradición del progreso.....	281
Progreso, déficit de orientación y derechos del presente.....	291
Pérdida de experiencia y pérdida de responsabilidad.....	301
Práctica humana, formación y sensibilidad.....	311
Del solipsismo al descentramiento prodigante.....	323
ANEXOS	
Referencias.....	352
Índice de conceptos.....	357
Índice de autores	363

A Margarita

INTRODUCCIÓN

Este libro reúne conferencias y ensayos escritos en los últimos veinticinco años, trabajos que abordan sus temas en contextos diversos pero que convergen en torno a mi interés en la filosofía hermenéutica, que se articula en la obra de Gadamer.

La coyuntura hermenéutica del siglo XIX es el marco de referencia de la primera sección CIENCIAS HUMANAS. Al derrumbarse la fe en la razón universal e inmutable que fundamentaba todo sentido, ante los embates del romanticismo y el auge de la conciencia histórica, surgió el nuevo problema de la comprensión, "comprensión que se dio como diálogo con la infinitud de fenómenos individuales desde una multiplicidad de horizontes temporales bajo la amenaza del relativismo y del escepticismo. Comprender dejó entonces de ser un acto puntual y se convirtió en tarea sin fin, para la cual las condiciones históricas tenían significación constitutiva. A la filosofía que a partir de Schleiermacher asumió la reflexión sobre la nueva situación del comprender le incumbió desde mediados del siglo la tarea adicional de aportar el fundamento metodológico de las ciencias humanas, acosadas por el positivismo y su evangelio del método único. Así se terminó haciendo del comprender lo único que no es ni puede ser, un método, método que Droysen y Dilthey contrapusieron al explicar, supuesto método de las ciencias naturales. Al final de la coyuntura hermenéutica -en la transición al siglo XX- encontramos la ciencia comprensiva bosquejada por Max Weber, quien apoyándose en la idea neokantiana de la orientación hacia valores de la vida humana en su conjunto, ve en perspectiva unitaria a la racionalidad que produce la cultura, la personalidad ética y el conocimiento discerniente de la comprensión.

La segunda sección gira en torno a HEIDEGGER; él es el "bajo continuo" de mi trabajo docente e investigativo a partir de la tesis doctoral, dirigida por Gadamer, sobre la crítica al concepto de valor en su filosofía, en la que ya me ocupé de la manera como se distanció Heidegger de su neokantismo inicial bajo la influencia creciente de Husserl, para luego distanciarse de Husserl bajo la influencia de Aristóteles. Fueron justamente la Ética, la Retórica y la Física en las que se apoyó Heidegger para la interpretación de Aristóteles lo que lo hizo famoso y le sirvió de base a la *Hermenéutica de la facticidad*, propuesta a comienzos de los años veinte, en la que aportó un análisis ontológico de la movilidad de la existencia en medio de la exaltación intelectual en torno a la vida y a la filosofía de la vida de aquella época. Aristóteles inspiró también la lectura que hizo Heidegger de Nietzsche en la que éste aparece como la culminación del desarrollo histórico de la Metafísica, lectura que al descartar intenciones críticas centrales de Nietzsche paradójicamente inició en los años treinta su reivindicación como filósofo; la presentación crítica de esta lectura se complementa con los atisbos de Gianni Vattimo, en la necesidad de radicalizar la visión heideggeriana de la historia de la filosofía como olvido del ser, mediante la debilitación nihilista de toda noción fuerte de ser aún vigente. En lo que a la interpretación del actuar humano se refiere, destaco la alternativa que abre la crítica de Heidegger a toda la tradición moral europea, la cual, según él, enjuicia al actuar en términos de patrones ajenos al ser del hombre y no de su plenificación a partir de sí mismo. Las reflexiones de Heidegger sobre el obrar humano apuntan hacia el habla, hacia experiencias con el habla y a la vecindad de poesía y filosofía.

La filosofía hermenéutica suele ser vista como una unidad teórica que arranca de Heidegger y que sin cesuras se articula y se "civiliza" en Verdad y método. Yo no comparto esa lectura. Al comienzo de la tercera sección dedicada a la Hermenéutica de Gadamer contrapongo en plan polémico a la circularidad ontológica del *ser—ahí* y al fuerte carácter monológico y hasta autista de éste, la temprana opción de Gadamer por la dialéctica platónica y el papel medular que diálogo, alteridad y diferencia juegan para él en la experiencia hermenéutica. Me ocupo luego, en un trabajo ciertamente paralelo al anterior, de la rehabilitación de la filosofía práctica que se da tanto en la Hermenéutica de la facticidad esbozada por Heidegger antes de Ser y tiempo como en el ejercicio "fronético" del comprender para Gadamer, poniendo de relieve la complementación de

phrónesis, el buen sentido, con *synesis*, la virtud del encuentro, que Gadamer con mirada platónica encuentra en Aristóteles y que anticipa el planteamiento dialógico de Verdad y método. Entro después a caracterizar al Hegel de interpretación gadameriana, ya que junto con Platón es Hegel quien siempre "en tensa cercanía" está presente en la teoría de la experiencia hermenéutica. La noción de "experiencia efectual" como pertenencia a la historia tiene sin duda connotaciones sustanciales pero es ajena al designio hegeliano de eliminar lo contingente de la historia, ya que en vez de absolutizar lo no absolutizable Gadamer moviliza la negatividad propia de la experiencia humana que mantiene a ésta abierta a la posibilidad de que los otros tengan razón. En el ámbito de la discusión contemporánea argumento a continuación la importancia medular de la noción gadameriana de fusión de horizontes en la solución dialógica, bosquejada por Charles Taylor, del problema de la multiculturalidad en las sociedades de hoy. Con la pregunta de si hay realmente problemas en filosofía paso a interpretar la crítica que hace Gadamer a la noción neokantiana de problema filosófico, como un llamado a devolver la abstracta esquematización de posibilidades de una pregunta a la vida dialéctica de la experiencia, cuya movilidad aflora siempre en el horizonte hermenéutica de las preguntas en primera persona. El ensayo "Ciento dos años de pertenencia" lo escribí a raíz de la muerte del maestro a quien me unió una larga amistad.

La última sección Historia y Práctica Humana analiza inicialmente los componentes filosóficos de la ideología del progreso que constituye entretanto toda una venerable tradición en nombre de la cual se anatemiza como obstáculos del progreso a todas las demás tradiciones. Esta ideología perpetúa el vuelco que se dio al despuntar la modernidad con la nueva certeza de la superioridad del presente frente al pasado, del cual lo separa una ruptura insalvable. La escisión de pasado y futuro ha ido agrandando a la vez el abismo que separa a las experiencias de los seres humanos de las expectativas que ellos abriga, escisión de la que resulta una carencia creciente de orientación; el gran problema de hoy ya no es el del progreso que deba tener lugar y se vea impedido por tradiciones, sino el de las consecuencias de procesos de cambio hace tiempo en marcha. Se trata entonces de volver por los fueros del presente y del pasado para que podamos asumir la responsabilidad de nuestro propio hacer. El estrechamiento de la práctica humana hasta reducirla a asesorías e intervenciones técnicas y la despolitización del Estado

a manos de expertos muestran, por otra, parte, la necesidad de movilizar viejos atisbos humanistas y atisbos ganados en la evolución de las ciencias naturales en los últimos decenios a fin de formar la sensibilidad para comenzar a oír en medio del hacer. La sección concluye con el estudio sobre el humanismo hebreo del siglo XX que se nutre de una tradición teológica abierta a la alteridad y reivindica elementos como la asimetría ética y el manejo lingüístico de diferendos, excluidos sistemáticamente por el pensamiento subjetivista y solipsista de la modernidad europea.

Recoger conferencias y textos de decenios es en sí un buen ejercicio hermenéutico como evidencia del condicionamiento efectual del discurrir de la historia y como constatación renovada de que cada vez que se comprende, se comprende de manera distinta.

CIENCIAS HUMANA

EL INDIVIDUO ENTRE LA MODERNIDAD Y LA HISTORIA

EL PROBLEMA HERMENÉUTICO DEL SIGLO XIX Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS

I. LA COYUNTURA HERMENÉUTICA EN EL SIGLO XIX

El siglo XIX, el menos conocido de la modernidad, tiene en sus comienzos la efervescencia romántica y las grandes sistematizaciones del idealismo. La filosofía crítica había echado por tierra la certidumbre racionalista de que la razón humana tenía acceso a la estructura lógica de la realidad como tal; Kant circunscribió el saber de la realidad al orden de los fenómenos, relegando el mundo de las cosas en sí a las tinieblas de la incognoscibilidad. Más grave aún resultó ser la separación tajante de razón teórica y razón práctica, el abismo que se abrió entre el mundo de la causalidad y el ámbito de la libertad; la definición del deber moral como imperativo categórico dejó rota la clásica relación de continuidad entre moralidad y experiencia. En abierta contraposición al ascetismo kantiano hay al despuntar el siglo XIX una nueva atmósfera, animada primero por la agitación literaria del movimiento *Sturm und Drang*, luego por la poesía clásica y al final por el romanticismo. Rápidamente una concepción supra-racional de la vida en la plenitud de sus formas, libre de poderes transcendentales, desborda la delimitación crítica. El idealismo fue entonces el intento de elevar a conciencia filosófica toda la riqueza vivencial de la época, en una cosmovisión que abarcase no sólo a la naturaleza sino al vasto espectro de la vida espiritual. El horizonte del idealismo se fue ensanchando continuamente desde la intuición intelectual de Fichte hasta la superación hegeliana de la subjetividad; la nueva

generación de filósofos y poetas estaba convencida de que el mundo era una totalidad con sentido y se esforzaba por alcanzar el punto desde el cual se pudiese abarcar la totalidad.

El rechazo de la noción kantiana de "cosa en sí" representó toda una liberación, y más aún, una escalación de la decisión de conocer. Al no existir más lo incognoscible se le abría al ser humano lo profundo de la realidad; al cerrarse el abismo entre naturaleza y conciencia el énfasis se desplazaba a la continuidad entre ellas. Herder, quien había asistido a las lecciones del Kant pre-crítico, contrapuso al dualismo de materia y forma la unidad esencial de ellas y planteó además un desarrollismo que excluía toda aprioridad. Semejantes ideas y sentimientos alcanzaron cabal reflexión en la filosofía de la naturaleza de Schelling; en ella la naturaleza constituye una unidad teleológica que asciende en continuidad de lo inorgánico a lo orgánico, y dentro de éste de lo instintivo a lo consciente; el espíritu se manifiesta primero como naturaleza y a partir de ella evoluciona gradualmente hasta la auto-conciencia. Se llega de esta manera a la espiritualización de la naturaleza a partir de la idea de que la naturaleza no es otra cosa que espíritu inconsciente. Al final está el sistema hegeliano en el que tanto la realidad como la historia son el despliegue de la idea absoluta que como espíritu vuelve sobre sí.

Al sentirse poco a poco el cansancio de los excesos especulativos pasa a primer plano la crítica romántica de la Ilustración y de su concepción de la naturaleza humana y de la historia, en términos de principios y leyes universales cuya inmutabilidad las hacía atemporales, crítica que suscitó la historización de la razón, del ser humano y de la historicidad misma. A los principios abstractos que la racionalidad iluminista había erigido en patrones normativos y que sirvieron como tales de fundamento de la teoría del derecho natural y de la crítica emancipadora de la cultura y de la tradición, contrapuso el Histerismo la comprensión de los fenómenos a partir de sus condiciones históricas. De aquí resulta el sesgo tradicionalista que le mereció a esta corriente un auge notable en los años pos-revolucionarios de la segunda mitad del siglo XIX. Lo histórico deja así de ser mera ejemplificación de determinaciones universales y gira ahora únicamente en torno a lo individual y a su desarrollo. La razón y las facultades naturales del ser humano hasta entonces tenidas por constantes y supraculturales quedan inmersas en el proceso

histórico; al no haber más arquetipos que garanticen *a priori* la racionalidad y la comprensión de este proceso la razón se ve reducida a historia. La nueva conciencia histórica se comprende a sí misma como algo histórico y finito y su autonomía se ve altamente limitada por el predominio de la historia en su conjunto; de ahí que esta conciencia se incline al escepticismo, al relativismo y a una cierta resignación ante el devenir. El rechazo de construcciones *a priori* bajo las cuales se subsuman los hechos históricos es también el rechazo de la sistematización y de la filosofía de la historia, a las cuales se contraponen el ver intuitivo, el acceso no mediado que permite la comprensión de lo individual histórico en su especificidad y en sus relaciones contextuales propias. Semejante visión intuitiva se compadece muy bien del carácter finito y limitado de la conciencia histórica, que sólo puede saber a pasos finitos de la historia en su conjunto. Valga anotar que la atención a los hechos individuales era también elemento programático del método empírico, inductivo y comparativo, en el que se apoyaba entonces el auge creciente de las ciencias físicas y naturales y de su aplicación técnica.

No obstante, la comprensión de lo individual requería de articulación y de sistematización, sobre todo a partir del momento en el que la historia se comprende a sí misma como ciencia y se carece de un marco metafísico global como el de la filosofía de la historia de Hegel. La relación de individualidad entre la abigarrada profusión de fenómenos con el todo de sentido fue mostrando toda su problematicidad a medida que los grandes sistemas de la filosofía idealista perdían su fuerza explicativa, en medio del agotamiento al que condujo tanta especulación metafísica que emulando con el Iluminismo había vuelto a someter la realidad a principios universales y únicos, desdeñando desde sus alturas la rica plenitud de la vida concreta. Es aquí donde se da lo que bien podemos llamar la coyuntura hermenéutica del siglo XIX. Romanticismo, Idealismo e Historismo son las tres fuerzas en cuyo encuentro gana importancia —en la primera mitad del siglo— la reflexión hermenéutica, que ya con Schleiermacher en los años veinte desborda la dimensión de preceptivas de interpretación de textos para surtir la función de teoría trascendental del comprender en su radical historicidad.

La coyuntura hermenéutica del siglo XIX se dio ante todo porque la comprensión llegó a ser un problema filosófico de igual

rango que los problemas que planteaban entonces la ciencia y la historia, y no porque la Hermenéutica terminara sirviendo de método de las ciencias humanas. El Idealismo de Hegel había conjurado la unidad de lo histórico y lo sistemático, integrando y neutralizando filosóficamente al naciente Historismo en el amplio sistema de la idea absoluta. Al quebrarse esa unidad y verse convertida la razón en algo primariamente histórico surge la pregunta por la unidad de ésta, unidad que no puede seguir siendo presupuesta sin más, y sí, por el contrario, tiene que ser ganada cada vez a través de la comprensión que surge del diálogo de los seres humanos con la multiplicidad de hechos históricos en la multiplicidad de horizontes, diálogo que se problematiza altamente una vez que la historización ha hecho patente la ajenidad propia de todo lo histórico y ha sacudido el carácter sistemático y sobreentendido de las tradiciones propias.

De la Hermenéutica se había echado mano siempre que se presentaban rupturas en las que la efectualidad de una tradición perdía su vincularidad, rupturas que tenían que ser compensadas mediante la reapropiación ceñida a las reglas del arte de la interpretación. El problema hermenéutico decimonónico se plantea allí donde el Historismo hace consciente la distancia temporal que separa al ayer del hoy como diferencia cualitativa, transformando con ello la noción misma del comprender hasta entonces fundamentada en la universalidad de la razón inmutable y en la continua unidad de las manifestaciones del espíritu que ella necesariamente implica; la razón y el espíritu estaban por encima de toda contingencia y toda fragmentaridad. El Historismo invierte en el ámbito hermenéutico semejante relación de razón e historia, insertando no sólo a la razón universal sino a toda producción de sentido y a todo acaecer de tradición en el proceso histórico y enseñando, al mismo tiempo, a verlos a la luz del principio de individualidad como algo histórico en el sentido moderno del término. El problema de la comprensión, desconocido para el reduccionismo racionalista, es ahora el de superar el abismo que separa al aquí hoy de cualquier contenido de sentido experimentado y respetado en su extrañeza. La oposición generalizada contra el racionalismo iluminista hizo que quienes se ocuparon de estos temas en Alemania, para acentuar la importancia del acceso directo a lo individual sin recurrir al aparato categorial de la Razón, se valieran de la terminología de lo intuitivo y lo adivinatorio, que

compromete con ribetes de irracionalidad a buena parte de la reflexión hermenéutica de la época.

La historización significa también que el comprender deja de ser un acto puntual y acabado para convertirse en tarea infinita, siendo como es acaecer temporal abierto siempre a nuevos horizontes y a nuevas constelaciones de sentido. Con la universalización del comprender como problema y como tarea da la reflexión hermenéutica un giro trascendental, al entrever que las condiciones históricas del comprender tienen significación constitutiva para lo que cada vez comprendemos y que no hay razón para excluir de la historia a condición alguna de la comprensión. La significación trascendental de las condiciones históricas del comprender vale no sólo para la comprensión histórica sino para la comprensión de sentido en cuanto tal. La historización de la razón no permite eso sí que se erija conciencia trascendental alguna por fuera de la historia a manera de conciencia hermenéutica "normal", como lo harán después los neokantianos; la intersubjetividad dialógica de la razón hermenéutica es algo siempre a alcanzar en procesos de comprensión.

El hecho de que la realidad de la razón historizada esté vinculada a la efectividad de los lenguajes históricos realmente hablados hace que la comprensión de sentido deje de ser una consecuencia de la razón y se convierta más bien en fundamento suyo. Si en principio no hay razón sin comprensión de sentido el problema del sentido precede sistemáticamente al problema del conocimiento, ya que todo conocimiento presupone comprensión. El peso filosófico del "comprender" radica en que atañe a la autocomprensión de la razón misma en su concepción historizada, con lo cual se impone la reflexión hermenéutica en toda teoría de la razón. La trascendentalización de la razón histórico-hermenéutica, como vemos, significa al mismo tiempo la historización de la filosofía trascendental.

II. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN HERMENÉUTICA

Lo que Vattimo llama "la vocación filosófica de la Hermenéutica"¹ sale a relucir de manera cabal con Friedrich Schleiermacher, quien en pleno romanticismo se dedicó a

¹ Gianni Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano: Mursia, 1967, p. V.

indagar los principios de una Hermenéutica General que para él sólo podía surgir si se abordaban conjuntamente el lenguaje y la esencia del pensar a efectos de que "a partir de la manera como se procede en la combinación y comunicación de pensamientos pudiese ser presentada con toda cohesión la manera como se tiene que proceder en el comprender"². La complementaridad y correspondencia de hablar y comprender hacen que en la comprensión del discurso podamos reproducir lo que acaece en el hablante mismo, y comprender de esta manera no sólo su discurso sino también a él mismo. Se trata así, ni más ni menos, que de la crítica de una razón en la que pensar, hablar y comprender van indisolublemente entretejidos, es decir, de una crítica de la razón hermenéutica, cuya base es la *Dialéctica* que se ocupa de los principios del diálogo en el ámbito del pensamiento puro. El giro trascendental alcanza por fin a la Hermenéutica cuando la crítica de la razón se transforma en crítica del sentido. La racionalidad supra-histórica de la hermenéutica iluminista es vista ahora como un dogma que resulta de proyectos de sentido; la razón instituida por el sentido no puede entonces anteponerse al comprender en el orden de fundamentación. Lo que ahora define al sentido no es la referencia a la racionalidad universal sino el diálogo de la interpretación. Comprender es por tanto un problema cuya solución requiere de arte, del quiebre de lo sobreentendido en un procedimiento crítico.

Schleiermacher es el pensador de la individualidad. En medio de la vastedad de su obra, especialmente teológica, lo hermenéutico y lo dialéctico anduvieron por desgracia largo tiempo refundidos. Ya desde el temprano distanciamiento de Schelling ve él con claridad que ningún saber puede valer como absoluto, ya que lo absoluto no es accesible a la reflexión de la conciencia individual finita. Buscando la unidad armónica de espíritu y sensorialidad Schleiermacher trató de transformar tanto la filosofía teórica como la filosofía moral de Kant; para corregir la unilateralidad de la noción kantiana de deber propuso una ética muy cercana al romanticismo, que veía en cada hombre la representación de la esencia de lo humano en forma

Friedrich D. Schleiermacher, *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch, Sämtliche Werke*, 111/3, Berlín, 1835, pp. 344-386, en Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993, p. 328.

individual. La *Dialéctica* radicalizó el punto de partida anterior al mostrar que el conocimiento no sólo es inacabado en razón de su inabordable particularidad sino que es pensar en común que necesita del lenguaje, cuya diversidad a la vez es evidencia de que la particularidad no se puede evitar. Por ello Meinecke reconoció a Schleiermacher como precursor espiritual del Historismo³. Al fundamentar al comprender en el diálogo Schleiermacher, según Gadamer, le dio mayor profundidad a los cimientos de la Hermenéutica e hizo así posible una teoría de la ciencia de basamento hermenéutico⁴.

Schleiermacher parte de que "toda habla se basa en un pensar anterior"⁵ y de que la tarea fundamental del comprender consiste en "la inversión de un acto del habla, para hacer consciente qué pensar esté a la base del habla" (*op. cit.*, p. 76). Y puesto que lo que se busca comprender es la expresión de lo pensado, el comprender no tiene otro objeto que el lenguaje, como lo indica el conocido aforismo: "Todo lo que se puede presuponer y encontrar en la Hermenéutica es únicamente lenguaje; la pertenencia de los demás presupuestos objetivos y subjetivos tendrá que averiguarse a partir del lenguaje"⁶. El lenguaje es un universal individual que cambia continuamente su sentido total en la medida en la que las innovaciones semánticas entran en el repertorio gramático, como sucede siempre en el ejercicio dialógico. El lenguaje puede ser visto por lo tanto desde dos perspectivas: la colectiva y la individual. En cada caso el lenguaje a interpretar es, por un lado, sólo una parte de la totalidad del uso lingüístico de una determinada sociedad; toda expresión se ciñe a una sintaxis dada, a un uso social. A este aspecto del lenguaje corresponde la "interpretación gramatical", cuyo objeto es el de aclarar una expresión a partir del contexto global de la totalidad lingüística respectiva. La expresión, por otro lado, no es tan sólo vehículo anónimo de un lenguaje colectivo sino también testimonio de una individualidad, pues los individuos no comprenden las mismas palabras de idéntica manera. De

³ Friedrich Meinecke, *Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermachers Individualitätsgedankens*, en F. Meinecke, *Werke*, Bd. 4, Stuttgart: Koehler, 1959, p. 341.

⁴ Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik", en Joachim Ritter(ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Darmstadt, 1974, pp. 1061-1073.

⁵ Friedrich D. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, ed. cit., p. 78.

⁶ Friedrich D. Schleiermacher, *Hermeneutik*, hrsg. von Heinz Kimmerle, *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg: Winter, 1959, p. 80.

ahí que para la perspectiva individual de la expresión se requiera además de una "interpretación psicológica" y "técnica", técnica en la medida en la que el intérprete busca comprender el arte o estilo especial que el autor despliega en el texto. Se trata aquí de un comprender que, rebasando la dimensión sintáctica, explora el lenguaje a partir del alma que lo conforma.

La Hermenéutica de Schleiermacher quiere al mismo tiempo cultivar el comprender a la manera de un arte. Esto se hace patente en la diferencia que ella establece entre una "praxis laxa" y una "praxis rigurosa" en el arte de interpretar. La interpretación laxa, la habitual hasta entonces, asumía que la comprensión se daba de manera sobreentendida, que uno comprendía todo llana y correctamente hasta tropezar con la dificultad o el conflicto, y "tenía por divisa el lema negativo de "hay que evitar el malentendido", haciéndose eco de la vieja Hermenéutica que se contentaba con dar instrucciones para descifrar pasajes oscuros, cuando uno excepcionalmente dejaba de comprender. El ejercicio más riguroso de la interpretación, por el contrario, parte de que "el malentendido se da de suyo" y de que "hay que querer y buscar al comprender en cada punto"⁷. Con esta diferencia Schleiermacher le da un vuelco completo a la reflexión filosófica del fenómeno de la comprensión, tomando a la malcomprensión como hecho fundamental de la vida humana, ante el cual hay que estar siempre alerta; de ahí que el comprender tenga que proceder paso a paso según las reglas del arte. La razón, cuyas pretensiones de conocimiento había problematizado Kant, se había vuelto insegura al ganar conciencia del carácter limitado, perspectivístico e hipotético de sus intentos de comprensión: ¡en adelante habrá que partir del primado del malentendido! Todos sabemos entretanto que en todo comprender, aún allí donde parece que éste se ha logrado por completo, jamás se puede excluir algún resto de malcomprensión, y que aun en la mente más despierta "el no comprender jamás quiere extinguirse del todo"⁸. Para conjurar el peligro permanente del malentendido, debemos poder "comprender el discurso primero tan bien y luego mejor que su autor"⁹, giro empleado ya por Kant y Fichte con el que Schleiermacher indica

⁷ Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, ed. cit., p. 92.

⁸ Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. cit., p. 141.

⁹ Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, ed. cit., p. 94.

que puesto que no disponemos de conocimiento inmediato alguno de lo que está en el alma del autor, tenemos que hacer conscientes muchas cosas que para él pueden ser y seguir siendo inconscientes. La exigencia de comprender mejor que el autor suena hoy ampulosa; a la luz de la universalidad potencial del malentendido debería comprenderse más bien como un llamado a no cejar en el esfuerzo interpretativo. Ese mejor comprender, como objetivo inalcanzable, troca en incentivo el hecho de que uno nunca comprende exhaustivamente, a sabiendas de que siempre resulta necesario y gratificante profundizar en aquello que se interpreta.

Es cierto que Schleiermacher declaró que se proponía ofrecer una verdadera preceptiva del comprender, y que fijó un cierto número de cánones y reglas sobre todo para lo que llamaba interpretación gramatical; él estuvo siempre consciente, sin embargo, de que para la aplicación misma de las reglas hermenéuticas no existe regla alguna (op. cit., p. 81). Tanto en la interpretación gramatical como en la técnica es imprescindible además el "método adivinatorio" que va de la mano y se complementa recíprocamente con el "método comparativo". Éste, la "fortaleza masculina" en el conocimiento humano, nos permite encontrar las cualidades generales que un individuo comparte con los de su género; aquél, la "fortaleza femenina" en el conocimiento, es el que busca aprehender de manera inmediata lo individual, al transformarse uno mismo simultáneamente en el otro. La adivinación, posible gracias a que "cada cual lleva en sí un mínimo de cada otro" y a que vive de la comparación consigo mismo (ibid., p. 170). La adivinación es la primera e inmediata evidencia de comprensión con la que se tiene que iniciar todo proceso de interpretación y sin la cual no se pueden dar las correcciones de la comprensión. No se trata eso sí de la proyección o afinidad sentimental que desembocaría en la subjetivización del comprender y en la reducción del sentido a la comprensión de lo que sucede psíquicamente en quien despliega empatía. Recordemos que detrás de toda palabra hay lo pensado que constituye el objetivo de la comprensión, lo pensado que, sin embargo, sólo se manifiesta en palabras. De ahí que al sentido sólo se accede cuando uno está dispuesto a romper el dogmatismo de lo puramente gramatical para alcanzar el alma de la palabra.

No podemos olvidar, además, el horizonte dialógico de la Hermenéutica y del pensamiento de Schleiermacher. Dialéctica, ciencia filosófica superior a la que se subordina la Hermenéutica, era para él la doctrina del arte de entenderse, cuya necesidad surge de la inaccesibilidad del saber absoluto a la reflexión de la conciencia individual finita¹⁰. En vista de nuestra finitud tenemos que aceptar que en cosas del pensamiento hay abundante materia de discusión, de manera que dependemos del diálogo de unos con otros y también con nosotros mismos para poder alcanzar verdades compartidas por lo menos temporalmente. Este planteamiento dialéctico que surge del derrumbamiento de los intentos metafísicos de fundamentaciones últimas entronca con la universalización del malentendido: el individuo que en principio yerra sólo puede acceder al conocimiento por el camino del diálogo. Para comprender un texto hay también que entrar en conversación con él, para ir más allá de lo que sus palabras enuncian inmediatamente.

MI. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

Las controversias en torno al Histerismo derivaban en la segunda mitad del siglo XIX hacia el relativismo, una vez que la cientifización de la historia hizo imposible hablar de normatividad alguna de lo histórico. El postulado central del relativismo es el de que todo fenómeno individual se tiene que comprender a partir de ese contexto; y puesto que a épocas pasadas no se les pueden aplicar patrones del presente, los hechos históricos se deben interpretar de manera "inmanente" como exponentes de su tiempo. Este postulado de aparente honradez elemental de cara a los fenómenos históricos dio lugar a explosivas cuestiones epistemológicas, que resultaban de la concepción metafísica aún dominante de la verdad como absoluta y atemporal: si nuestra visión de épocas anteriores se explica a partir del contexto de nuestro presente y se relativiza a partir de él, si nuestra época representa tan sólo una entre diversas épocas, ¿cómo será posible una ciencia medianamente rigurosa de lo histórico? ¿Cómo hablar a la luz del relativismo universal de una verdad vinculante que escape a ese relativismo? ¿Se agota todo saber en las perspectivas de la respectiva

Schleiermacher, *Dialektik* (1811), Hamburg: Meiner, 1986, p. 73 ss.

condicionalidad temporal? ¿Es posible en principio salir del círculo hermenéutico de la propia historicidad?

Semejantes preguntas tenían una significación especial en una época en la que se registraba de manera cada vez más amplia el auge de las ciencias naturales y el desarrollo de la técnica, junto con la transformación de la vida que se daba en una sociedad que de ser esencialmente agraria iniciaba el tránsito a la industrialización. La nueva Universidad de Berlín, concebida por Humboldt y Schleiermacher, vio a la ciencia como un saber que nunca podrá llegar a darse enteramente y al que por tanto se debe perseguir sin descanso, y unió docencia e investigación, siendo la investigación la formación de uno mismo en la búsqueda abierta de la verdad. La multiplicación de conocimientos aislados en las ciencias de la naturaleza había posibilitado entre tanto relacionar fenómenos diferentes y alcanzar síntesis novedosas. El análisis meramente cuantitativo de procesos se vio complementado y substituido por el seguimiento sistemático de cuestiones que surgen de la interpretación de observaciones o de resultados experimentales. Había comenzado también la investigación dirigida y con ella se volvía determinante la verificación experimental de hipótesis y de esquemas formulados matemáticamente. El empuje teórico de la época parecía incontenible como lo atestiguan el descubrimiento de la ley de la conservación de la energía, los avances de la física eléctrica, la producción de ondas electromagnéticas, la formulación y aplicación de la teoría cinética de los gases, la astrofísica de Fraunhofer, el rápido desarrollo de la química que culmina en la sistematización periódica de los elementos, la aparición de ciencias como la geología y la paleontología y la teoría de la evolución de Darwin, hasta llegar a la teoría de los cuanta de Max Planck y a la teoría de la relatividad. Al mismo tiempo el siglo que se había iniciado con la difusión de la máquina de vapor, con el aumento repentino de la velocidad del transporte y de la cantidad de gentes que se transportaban, registró luego la aceleración de la transmisión de noticias mediante el primer telégrafo eléctrico y el incremento maquinal de la producción industrial, a los que siguieron el transporte de energía eléctrica a distancia y la técnica de transmisión sin hilos. La marcha triunfal de ciencia y técnica incidió en la filosofía de manera notable: al cabo de medio siglo de idealismo y romanticismo comenzaron a hacerse fuertes el mecanicismo y el materialismo; y hacia 1870 los filósofos se

ocupan de muy variadas síntesis de ciencia y metafísica, mientras florecían el positivismo y el empirio-criticismo. Es el momento también de la vuelta a Kant de la filosofía académica que, distanciándose de la especulación, veía su nueva legitimación en la reflexión de lo que se dio en llamar "metodología".

Tal es el ambiente en el que en la segunda mitad del siglo XIX se plantea el tema de la fundamentación filosófica de las ciencias históricas y de la cultura en torno a versiones metodologizantes del comprender y de la Hermenéutica. La idea de un principio alternativo de cientificidad se enfrentaba al diagnóstico positivista que anunciaba y prescribía la asimilación metodológica de las ciencias humanas a las ciencias naturales. Comte, antiguo secretario del conde de Saint-Simón y de sus utopías, haciéndose eco de la ideología emancipatoria que circundaba entonces de optimismo al trabajo científico, había propuesto un esquema unitario del progreso del saber humano que en un futuro previsible culminaría en la positivización de la "sociología", es decir, en el momento cenital en el que el estudio de los fenómenos sociales y morales, desistiendo de toda metafísica, se redujera al igual que el estudio de los fenómenos físicos a la observación de hechos y a la indagación y comprobación de las leyes que resultan de la experiencia científica. John Stuart Mili, haciéndose eco de Comte, había visto en la inducción la unidad del método científico. Su *Lógica de las ciencias morales*, alentada por los avances de la psicología asociacionista en Inglaterra, consideraba que era sólo cuestión de tiempo llegar a disponer de leyes que permitieran la predicción causal del actuar humano. El positivismo de Comte y Mili estatúa así tres dogmas: 1) el del monismo metodológico, la idea de la unidad del método científico por sobre la diversidad de posibles objetos de la investigación; 2) el del monismo histórico, un esquema unitario del progreso del saber humano, ya que todos los saberes tenían que llegar a su positivización; y, 3) la determinación de la explicación científica como causal, es decir, como subsunción de los casos individuales bajo leyes generales hipotéticas de la naturaleza, que abarcan también a la naturaleza humana.

En medio de la polémica entre positivistas y anti-positivistas comienza a hablarse en Alemania de las "ciencias del espíritu", expresión de proveniencia idealista acuñada precisamente para traducir la noción inglesa de *moral sciences* en la *Lógica* de Mill. Se vivió entonces el auge de la historia cuando, en rápida

sucesión, aparecieron las obras de Droysen, Ranke, Savigny y Mommsen, que encontraron amplio reconocimiento en el mundo de la época. A la historia se sumaba la continuidad de importantes tradiciones alemanas en filosofía, filología clásica, literatura y teología protestante. Todas estas disciplinas, según la comprensión que tenían de sí mismas, se ocupaban de creaciones del espíritu, cuya vida no está sujeta a las determinaciones causales del mundo físico; a semejantes testimonios culturales no se accedía, por lo tanto, a través de observaciones externas sino mediante la interpretación congenial. A los historiadores, se insistía, no les interesaban las leyes universales a partir de las cuales se pueda deducir la significación de lo real sino los individuos y sus obras únicas e irrepetibles; así argumentaba la Escuela Histórica de Savigny, convencida de la incapacidad de las ciencias naturales, empíricas y exactas, y de la filosofía de la historia a la manera de Hegel, para abordar en profundidad campos como los de la sociedad, la cultura, la política, la ética, la religión, el arte, la historia, y la vida misma. Había pues que justificar filosóficamente el saber científico especial en todos esos campos frente a las pretensiones totalitarias tanto del método matemático-causal como del panlogismo hegeliano. Empero, como la expresión misma "ciencias del espíritu" lo sugería, el camino paradójico de la fundamentación estaba fijado de antemano: había que mostrar que esas "ciencias" eran totalmente distintas de las ciencias naturales, siendo al mismo tiempo tan ciencias como éstas. Semejante fijación en el paradigma frente al cual se trata de ganar distancia siguió determinando y agobiando los intentos de justificación teórica de las ciencias humanas hasta hace muy poco. Toda delimitación radical de los dos tipos de ciencias tiende en principio a ignorar los muchos elementos que les son comunes, comenzando por la interpretación y la generalización.

A la reflexión metodológica de la segunda mitad del siglo XIX, aguijoneada por la problemática del historismo, se impuso la tarea de suplir lo que Kant había descuidado, es decir, la elaboración de una "crítica de la razón histórica" para fundamentar la científicidad de lo que los historiadores, ahora tan famosos, producían. La expresión apareció por primera vez como subtítulo de la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey. La filosofía entendida como vuelta a Kant se rehabilitaba como teoría del conocimiento; de ahí que el único camino libre para

hacer teoría de la historia fuera el de la epistemología, la lógica y la metodología. Al giro epistemológico contribuyó también la evolución de las ciencias históricas mismas, ya que la 'Escuela Histórica que tanto insistía en la cientificidad cifraba su estatuto científico precisamente en el método. Se empezó así a sistematizar los métodos de las ciencias históricas, a crear como hizo Droysen toda una metodología, tarea que lo llevó a ocuparse de cuestiones generales de carácter epistemológico que le sirvieran de apoyo último al método. Y puesto que seguía pendiente el problema de la sistematización, la nueva filosofía de la historia en forma de "crítica de la razón histórica" se propuso buscar el fundamento de la singularidad, de la autonomía y la unidad de la historia en el modo de conceptualizar lo histórico. El remitirse a Kant no fue en ningún momento accidental, ni mera concesión a la moda. Droysen y Dilthey desde sus comienzos buscaron fundamentar por la vía crítica una ciencia empírica del espíritu y compartieron con los neokantianos de Marburgo la convicción de la necesidad de una crítica de la facultad de conocer para esclarecer las condiciones de la experiencia posible. Pero a diferencia de éstos, interesados primariamente en el conocimiento científico-natural, buscaron en Kant la legitimación epistemológica del trabajo de la Escuela Histórica. Sólo que la "crítica de la razón histórica" no fue únicamente la crítica de la razón historiadora que tiene ante sí como objeto a la historia, sino ante todo una teoría del conocimiento cuyo sujeto mismo es histórico.

La ciencia moderna de la historia debe buena parte de su solvencia a la incorporación de los métodos hermenéuticos desarrollados por la filología. El mérito de Droysen, discípulo de Hegel y de Boeckh, consiste en articular metodológicamente y en fundamentar teóricamente esa integración. Droysen sabía que el éxito de las ciencias naturales radica en la claridad que tienen en cuanto a su método; de ahí, pensaba él, que en el caso de que el saber histórico sea elevado a ciencia y oponga resistencia a la penetración del método físico-matemático, las ciencias históricas se verán obligadas a desarrollar sus propios métodos. Y puesto que la historia es una ciencia de índole especial las lecciones sobre *Histórica* se propusieron legitimar el sentido y procedimientos propios de los estudios históricos, sintetizar los elementos comunes a todos los métodos que se emplean en estos estudios y desarrollar una teoría que fije no las leyes de la historia sino las leyes del investigar y del saber históricos. Anticipando a

Dilthey sostenía Droysen que lo que se necesitaba era un Kant que examínese críticamente, no los materiales históricos, sino el comportamiento teórico y práctico ante la historia y en la historia.

Para facilitar semejante tarea Droysen, inspirado por Kant, propone una fundamentación trascendental de los dos grandes tipos de ciencia, a partir del hecho de que el hombre no sucumbe a un caos de impresiones sensibles y sí más bien las sintetiza bajo categorías, de las cuales las dos más universales son las de espacio y tiempo. En el espacio y en la naturaleza predomina lo inmóvil, siempre igual, perceptible por los sentidos; en el tiempo y en la historia predomina lo móvil e incesante. El doble acceso al mundo está íntimamente relacionado con la "duplicidad del ser humano"¹¹ que es espiritual y sensible a la vez, duplicidad que posibilita dos maneras de observar lo que es, dos clases de experiencias que encuentran su expresión justamente en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu. El método de las primeras consiste en encontrar leyes normativas para los fenómenos observados, en tanto que la esencia de la ciencia histórica consiste en "comprender investigando" (*op. cit.*, p. 30). Este es el enunciado central de la metodología de Droysen: en tanto que con el investigar se hace énfasis en el carácter empírico de la historia, el comprender, inspirado en la tradición hermenéutica de Schleiermacher, Wolf y Boeckh, cuida de la singularidad del conocimiento histórico.

En la integración de Histórica y Hermenéutica el concepto de comprender gana una notable ampliación, ya que para que sirva de fundamento del método de la investigación histórica el comprender no puede concernir sólo a los textos sino que, desbordando lo filológico, tiene que valer para todos los actos y artefactos humanos, para todo lo que el ser humano configura dejando su huella, para toda expresión que remita a una actividad humana y nos hable. Así también las obras industriales, los puertos, las fortalezas, las ciudades, las leyes y el Estado son comprensibles. "En pocas palabras: no hay nada que mueva al espíritu humano y que haya encontrado su expresión sensible que no pueda ser comprendido" (*ibid.*, p. 16). Comprender sigue significando lo que significó para Schleiermacher: remitir expresiones a lo que en ellas se quiso expresar.

¹¹ Johann Gustav Droysen, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona: Alfa, 1983, p. 12.

El comprender histórico es para Droysen "completamente el mismo con el que nos entendemos con quien nos habla" (*ibid.*, p. 34); para él la ciencia de la historia se despliega en la remisión a la potencia espiritual que se expresa en los testimonios y documentos históricos. Semejante comprender es no sólo "el conocer más perfecto que nos es humanamente posible" sino también "el acto más humano del ser humano, y todo quehacer verdaderamente humano se basa en la comprensión, busca comprensión y encuentra comprensión. El comprender es el lazo más estrecho entre los hombres y la base de todo ser moral" (*ibid.*).

La posibilidad de comprender radica en la índole congenial de las expresiones de que se compone el material histórico. La condición de esa posibilidad la da el hecho de que la naturaleza sensóreo-espiritual del ser humano exterioriza lo que le acaece interiormente a éste en forma sensorialmente perceptible; la expresión percibida al ser proyectada hacia la interioridad de quien percibe despierta a la vez el mismo acaecer interno. "El grito de miedo hace que quien lo oye perciba el miedo del que grita" (*ibid.*, p. 30). Frente a los seres humanos y frente a sus expresiones y obras nos sentimos en esencial congenericidad y reciprocidad; esta semejanza esencial entre quien comprende y aquel a cuya actividad remite lo que comprende es el fundamento de la congenialidad de toda humana expresión y como tal la condición de posibilidad del comprender. Valga anotar que Droysen, para efectos de la reconstrucción de lo que se quiso expresar, recurre también a la circularidad del todo y la parte y ve la expresión como lo singular que se comprende a partir del yo como totalidad de la que emerge, en tanto que la totalidad se comprende a partir de las singularidades en que se expresa. Las reglas clásicas de la Hermenéutica como vemos pasan a determinar la reflexión historiográfica, una vez que la historia resulta comprensible como un texto al que hay que reconstruir a partir de los restos del pasado y los fragmentos de tradición. Droysen, además, sigue muy de cerca a Schleiermacher en lo que se refiere al contrajuego de comparación y adivinación en el ejercicio del comprender. Por eso, a pesar de haber descrito de manera detallada la lógica de la comprensión y sus normas, sostiene que por ser la comprensión el conocer más perfecto posible el acto de comprender se realiza de manera súbita "como una intuición inmediata, como un acto creador, como una chispa de luz entre dos cuerpos electróforos", "sin que tengamos conciencia del mecanismo lógico que allí funciona" (*ibid.*, p. 34).

Esto anticipa de alguna manera la referencia de Gadamer a la dialéctica socrática para mostrar que a la pregunta, a la experiencia hermenéutica se llega de repente tal como a uno le llega una ocurrencia; las ocurrencias, sin embargo, no se improvisan por entero¹².

Al final vuelve el tema de la totalidad, el ideal de la historia universal. El comprender histórico vale para los restos del pasado que han llegado hasta nosotros, a partir de los cuales tratamos de reconstruir el espíritu del pasado; de ahí que resulte insensata la idea de que el historiador tenga que ver con hechos objetivos que, según Droysen¹³, no se dan en la realidad de su investigación. Lo que se logra en comprensión al cabo de la reconstrucción de lo sucedido, con base en el manejo crítico de las fuentes, es tan sólo nuestra interpretación y elaboración espiritual de ello. Si bien la historia sigue siendo una ciencia empírica que se apoya en testimonios, Droysen nos recuerda con Kant que para que haya ciencia es menester que a lo individual que aporta la "empíria" se añada algo universal y necesario, conocido no a través de los sentidos sino a través del entendimiento; lo que une a los hechos individuales de la historia y les otorga su valor genérico e individual es "la continuidad progresiva del desarrollo moral humano" (*ibid.*, pp. 36, 40), "el pulso de la vida moral": y puesto que los individuos son momentos de la historia sólo cuando se elevan hasta esa vida moral y participan en ella, la historia es en esencia la comprensión de las potencias morales en desarrollo progresivo. Droysen tiene en mente una comprensión investigativa o indagante no sólo para diferenciar el método de los estudios históricos de la recolección de datos a la manera positivista, sino también para dar a entender que la totalidad de la historia hacia la cual se orienta el comprender no es ni será jamás algo dado. Esto se pone también de presente cuando él toca el tema del fin de la historia, el cual sin ser descriptible empíricamente es algo cuya comprensión se incrementa y profundiza a través del tiempo, de lo que se sigue que las épocas de la historia sean en realidad estadios del conocimiento que la humanidad tiene de sí misma, e incluso estadios del conocimiento de Dios. Y puesto que la historia es inacabada, la comprensión histórica seguirá siendo inacabada,

¹² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme. 1977, p. 443

¹³ Droysen, *op. cit.*, p. 36.

es decir, investigativa. Al ojo finito se ocultan el comienzo y el fin de la historia; investigando, no obstante, se podrá conocer la dirección del movimiento que fluye hacia su fin.

Desde sus escritos de juventud hasta los escritos tardíos Dilthey, por su parte, vio el motivo central de su obra en una "crítica de la razón histórica", cuyo propósito era también el de legitimar epistemológicamente el rango científico de las ciencias del espíritu. Sus infatigables y apasionadas investigaciones, sin embargo, no llegaron a un término para él satisfactorio. De ahí que se negara a darle a alguno de sus libros el título de esa crítica y desistiera de la publicación del segundo volumen de su *Introducción a las ciencias del espíritu*, a pesar del ingente material de que llegó a disponer y de los muchos esbozos que hizo del volumen, publicados finalmente en 1982¹⁴. Dilthey se veía a sí mismo como el metodólogo de la Escuela Histórica; reconociendo la gran contribución de Droysen al valerse de la Hermenéutica para proponer una teoría de las ciencias históricas, no deja de reprocharle a él y a toda la Escuela el no haber profundizado hasta encontrar la fundamentación filosófica de la estructura epistemológica general de esas ciencias, que es precisamente lo que él se propone sacar adelante. En el prólogo al volumen publicado de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, Dilthey nos habla de la búsqueda de "fundamentos sólidos"¹⁵ y del "respaldo firme" (*op. cit.*, p. 5) que "presten seguridad" al entramado proposicional de las ciencias del espíritu. A pesar de proponerse liberar a éstas de la tutela del método científico natural que querían imponerles Comte, Mili y Buckle, el repetido hablar de cimientos sólidos muestra ya de entrada la fascinación que ejerció el paradigma científicista en la reflexión de Dilthey¹⁶.

Lo importante es que Dilthey critica a la razón no sólo en la medida en la que ella se ocupa de lo histórico sino también, y ante todo, porque ella misma es histórica; de ahí que su programa se entienda a sí mismo no como mera complementación del criticismo kantiano y sí más bien como un nuevo

¹⁴ Wilhelm Dilthey, *Grundleg'ung der Wissenschaften vom Menschen, der Cesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften*, Band XIX, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

¹⁵ *Obras de Wilhelm Dilthey*, vol I, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 7.

¹⁶ Jean Grondin., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, pp. 110-118.

y radical comienzo que se sigue nutriendo, no obstante, de impulsos iluministas. El otro punto de diferencia se echa de ver en el famoso reproche que Dilthey hace a Kant y a los empiristas, de que sus teorías han explicado la experiencia y el conocimiento sólo con base en el representar. "Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual". El "interés histórico y psicológico por el hombre entero" que mueve a Dilthey le lleva más bien a "colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa, también como fundamento de la explicación del conocimiento y de sus conceptos"¹⁷. El nuevo método a seguir será, por tanto, el de reintegrar todo elemento del pensamiento abstracto y científico "a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia", para luego buscar su interrelación; de esta manera se podrán explicar todos los componentes importantes de nuestro conocimiento de la realidad como son la unidad personal de vida, el mundo exterior y la existencia e interacción de los demás seres humanos. A las cuestiones que Dilthey va a plantear a la filosofía ya no puede responder un *a priori* cognoscitivo sino la historia evolutiva del ser humano tomado en su integralidad.

La parte analítica de la nueva "crítica" encuentra sus primeros cimientos sólidos en los "hechos de conciencia", ya que si toda ciencia es ciencia de la experiencia a su vez la experiencia fundamenta su validez en el *a priori* estructural de la conciencia. Hacia 1880 Dilthey adelanta la exploración metodológica de las ciencias del espíritu en nombre del principio fenoménico, según el cual toda la realidad se encuentra bajo las condiciones de la conciencia, y está convencido de que sólo una reflexión psicológica esté en condiciones de cimentar la objetividad del conocimiento de aquellas ciencias. Desde la monografía *Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado* de 1875 hasta el trabajo *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* de 1894, Dilthey repite los intentos de alcanzar la fundamentación psicológica que se ha propuesto. Él coqueteaba entonces con una psicología que procediera comprensiva y no explicativamente. Psicología explicativa era para él la explicación puramente causal de la vida del alma en

Dilthey, *op. cit.*, vol. 1, p. 6.

términos de la combinación de un número reducido de elementos simples; se trataba de una hipótesis constructiva, propia de las ciencias naturales, imposible de verificar de manera concluyente en el ámbito de la psicología. Contra semejante constructivismo explicativo introduce Dilthey la idea de una psicología comprensiva que parte del contexto global de la vida tal como se da en la vivencia. En lugar de explicar los fenómenos anímicos reduciéndolos a proto-elementos psíquicos o físicos, la psicología comprensiva busca describir la vida anímica en su contexto estructural original y así, entendiendo lo individual a partir del todo, comprenderla. "A la naturaleza la explicamos, a la vida anímica la comprendemos"¹⁸, reza el trajinado dictamen, introducido ya por Droysen, que aún hoy sigue siendo el gran ideograma metodológico de las ciencias blandas, grises, o "ciencias tiza" de lo humano.

Una descripción pura de la vida anímica era para Dilthey perfectamente posible ya que, a diferencia de lo que sucede con los fenómenos externos, accedemos en el vivenciar interior a los fenómenos anímicos tal como son en sí, de manera directa y sin mediación de los sentidos. En el directo percatarnos de esas vivencias interiores se nos da "de un modo directo y objetivo una estructura firme" y con ella gana la descripción en la psicología "un fundamento indubitable de valor universal" (*op. cit.*, p. 233); una psicología erigida sobre pilares semejantes puede muy bien asumir la función de paradigma metódico y convertirse "en el fundamento de las ciencias del espíritu como la matemática lo es de las ciencias de la naturaleza" (*ibid.*, pp. 240-241). Lo insatisfactorio de una psicología vivencial con funciones de paradigma no escapó, sin embargo, a los críticos contemporáneos, ni a Dilthey mismo años después. Es muy dudoso que una psicología puramente descriptiva, inspirada en Brentano, disponga realmente de acceso directo, libre de construcciones, al contexto global del alma cuya evidencia interior se postula; si esta evidencia fuera dada, difícilmente habría tanto disenso en cuanto a los principios y en cuanto al método en la psicología. Dilthey, por lo demás, no logró establecer un vínculo plausible entre su psicología descriptiva y las diferentes ciencias del espíritu cuya fundamentación quiso alcanzar.

¹⁸ *Obras de Wilhelm Dilthey*, vol. VI, *Psicología y teoría del conocimiento*, México: F.C.E., 1978, p. 197.

El punto de partida de la obra tardía está en los conceptos de 'vivencia' y 'comprender', empleados ya en 1895. En el papel central que pasa a jugar el concepto de vivencia hay todavía fuertes reminiscencias de los 'hechos de conciencia', los cuales siguen siendo "lo inmediatamente dado" y la base de la "conexión adquirida de la vida anímica"¹⁹, que abarca todas nuestras representaciones y valoraciones; no obstante, el principio fenoménico se ve ahora substituido por el principio vivencial: "todo lo que hay para nosotros sólo es como dado en el presente" (*op. cit.*, p. 255). La noción de vivenciar es de importancia medular para Dilthey y su escogencia fue afortunada, por tratarse de un concepto capaz de asumir funciones muy diversas de mediación. En él el sujeto y el objeto están aún prácticamente indiferenciados, ya que cuando uno habla de lo que ha vivenciado se refiere tanto al objeto vivenciado como a la vivencia subjetiva. La delimitación de lo físico y lo psíquico tampoco es clara en el concepto, ya que sólo teniendo que ver con lo físico puede el ser humano vivenciar. Lo más notable, sin embargo, es que vivenciar abarca al querer, al sentir y al representar, y con ello a la vida anímica en su totalidad. El vivenciar, además, siempre se inserta en un contexto vital que lo hace comprensible. Comprender consiste aquí en interpretar las cualidades de la vivencia como cualidades de expresión; y puesto que en la comprensión de vivencias tanto quien comprende como aquello que se trata de comprender pertenecen al mismo contexto vital, la tríada 'vivenciar, expresar y comprender' designa, en verdad el proceso auto-interpretativo de la vida. A la vida que se interpreta a sí misma Dilthey la llama 'espíritu', y las ciencias que siguen metódicamente ese proceso de auto-interpretación son las ciencias del espíritu.

El paso final se da al determinar Dilthey a la historia, siguiendo a Hegel, como espíritu objetivo en el sentido del conjunto de todas las objetivaciones de la vida que se interpreta a sí misma. "Si abarcamos el conjunto de todas las aportaciones del comprender veremos cómo surge en él la objetivación de la vida frente a la subjetividad de la vivencia. Junto a la vivencia, la visión de la objetividad de la vida, de su exteriorización en múltiples conexiones estructurales, se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu" (*ibid.*, p. 170). Semejante base vital

¹⁹ *Obras de Wilhelm Dilthey*, vol. VII, *El mundo histórico*, México: F.C.E., 1978, p. 100.

filosófica de la "crítica de la razón histórica" resulta ser un piso poco firme para la teoría de las ciencias del espíritu, ya que éstas mismas son objetivaciones de la vida y participan como tales en todas las transformaciones de la vida; también la conciencia histórica está inmersa en la corriente de la vida que se objetiva en la historia, y los "hechos" de esta conciencia se transforman de continuo. ¿Serán entonces perspectivismo y relativismo de nuevo la última palabra? La filosofía de Dilthey termina enredada en las aporías historicistas.

Últimamente autores como Riedel y Johach destacan el papel fundamentador de las ciencias históricas que Dilthey le otorga a la noción de reflexión sobre lo que uno hace (*Selbstbesinnung*), tanto como principio que vuelve a unir al saber teórico con la claridad vital práctica, separados por la teoría de la ciencia y su correspondiente teoría del conocimiento, que como respuesta a la inseguridad que resulta de la transformación de las formas de vida tradicionales a manos de la ciencia, la industria mundial y las máquinas, fuerzas productivas de nuestro tiempo. En la reflexión de las ciencias del espíritu Dilthey mezcla así conocimiento de la realidad social e histórica con contenidos normativos; de la profundización en el mundo de la historia espera él efectos moralizantes en la medida en que quien se acerca en comprensión a la historia participa de los logros del sujeto moral que está a la base del actuar histórico.

Mucho se ha discutido sobre el papel de la Hermenéutica en la obra de Dilthey. Es notable que el término "hermenéutica", no aparezca por parte alguna en los dos volúmenes de la *Introducción a las ciencias del espíritu*; lo cual contrasta notablemente con la intensidad con la que el joven Dilthey se había ocupado tanto de la vida y obra de Schleiermacher como de la historia de la Hermenéutica y con la importancia de la Hermenéutica en la obra tardía del filósofo, tal como lo dejan entrever los manuscritos publicados bajo el título de *El mundo histórico* en los que se apoya el prestigio de Dilthey como pensador hermenéutico.

En cuanto al papel de la Hermenéutica en los fragmentos tardíos de Dilthey, la interpretación clásica de Misch y Bollnow sostiene que la Hermenéutica desplaza a la Psicología como fundamento metodológico de todas las ciencias del espíritu, a partir del momento en el que se comprueba la imposibilidad de un acceso puramente psicológico a la vida anímica o del espíritu, vida que sólo se abre en comprensión, es decir, hermenéuti-

comente, a partir de sus expresiones. Contra esta interpretación hay quienes, como Rodi, creen demostrar que la Psicología conserva su función fundadora a través de la obra de Dilthey; éste al fin y al cabo nunca dijo que la Hermenéutica desplazara a la Psicología y además sería realmente exagerado asumir que el énfasis que se hace en una conferencia de 1905 sobre la tríada vivenciar-expresar-comprender, convertida a la Hermenéutica en nueva disciplina metodológica básica. No obstante hay en los últimos trabajos referencias que merecen atención: tal es el caso de los *Orígenes de la Hermenéutica*, publicado en 1900, que se apoya en los estudios sobre la historia de la Hermenéutica protestante de 40 años atrás. La comprensión se define allí como un "proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad"; (*ibid.*, p. 322) en la página siguiente, de manera harto reminiscente de Schleiermacher, se dice que la interpretación consiste en "la comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas" (*ibid.*, p. 323) sugiriendo que la Hermenéutica deba aportar la doctrina de tal arte de comprender. El planteamiento general de la conferencia sobre los *Orígenes* tiene mucho de enfrentamiento con el relativismo histórico, ya que en ella Dilthey de entrada espera que la Hermenéutica solucione la cuestión del "conocimiento científico de las personas individuales", que las "ciencias sistemáticas del espíritu" eleven la comprensión de lo singular a validez universal (*ibid.*, p. 321) y que se "fundamente teóricamente la validez universal de la interpretación, sobre la que descansa toda la seguridad de la historia", "frente a la irrupción constante de la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica" (*ibid.*, p. 336). Todo esto se queda en mera declaración. Y en cuanto a que Dilthey quiera ver una Hermenéutica semejante como método de las ciencias del espíritu, hay que tomar en cuenta su afirmación en el apéndice *Comprensión y Hermenéutica*, de que "el análisis epistemológico, lógico y metódico del comprender representa una de las tareas principales para la fundamentación de las ciencias del espíritu", tarea cuya significación se pone de relieve si "tomamos conciencia de las dificultades que supone la índole del comprender por lo que se refiere al desarrollo de una ciencia de validez universal" (*ibid.*, p. 339).

A la luz de la conferencia de 1900 Dilthey sigue concibiendo la Hermenéutica a la manera clásica preceptiva; él asumía que una doctrina de este tipo tuviese que ver con la metodología

epistemológica de las ciencias del espíritu, pero nunca articuló un programa o lo definió con claridad. Es posible que la no publicación de ese programa esté relacionada con el hecho de que el Dilthey de la obra tardía entreviera cada vez más la estrechez de su planteamiento epistemológico original, ya que, como Heidegger lo dirá en *Ser y tiempo*, el comprender mucho más que ser el proceder específico de las ciencias del espíritu es un rasgo fundamental de la existencia humana. Los últimos fragmentos de Dilthey anuncian algunas veces una filosofía universal de la vida histórica, que sus discípulos Misch y Bollnow trataron de continuar bajo el nombre de "filosofía hermenéutica". Se suele suponer, aunque los textos no lo hayan confirmado, que inspirado por su intercambio epistolar con el conde Yorck von Wartenburg hubiese Dilthey desistido de sus ambiciones metodológicas. Más adecuado, quizá, sería hablar de la tensión nunca superada por él entre la búsqueda científica esforzada de sólidos cimientos para las ciencias del espíritu y sus atisbos en la historicidad inabordable de la vida humana, que hicieron irrealizable el proyecto metodológico. La filosofía hermenéutica del siglo XX, inspirada por Dilthey, reconocerá tal contratensionalidad, pondrá en primer plano la universalidad de la historicidad y planteará una visión de la experiencia humana que relativice en su amplio espectro el alcance del método.

IV. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Hemos tratado de mostrar que en el entrecruzamiento de Romanticismo, Idealismo e Historismo afloran aporías y carencias para enfrentar a las cuales se moviliza la reflexión hermenéutica, que hasta entonces llevaba una vida filosófica muy marginal al servicio de la interpretación de textos cuya comprensión se dificultaba en medio de alguna ruptura de tradiciones. La historización de la razón y el vacío de unidad en lo histórico generaron la coyuntura hermenéutica del siglo XIX, dentro de la cual la instrumentalización de la Hermenéutica como método de las ciencias humanas, pese a sus graves consecuencias, no es el hecho central.

Especial importancia tiene sin duda la aparición de una filosofía hermenéutica con Schleiermacher, cuyos novedosos atisbos se apoyan en una aguda dialéctica que enriquece el giro trascendental de la reflexión sobre el comprender y lo hace afín

al análisis de la experiencia hermenéutica en Gadamer. De la reflexión metodológica de Droysen destacamos la ampliación que experimenta la noción de comprender en nombre de la congenialidad universal de todo lo expresado por el hombre, ampliación que le abre camino a la promoción del comprender como alternativa metódica al monismo positivista, al precio de desfigurar rasgos esenciales del fenómeno de la comprensión. La obra de Dilthey, finalmente, encarna todas las contradicciones que agitan al siglo XIX en el entrecruzamiento de los problemas en torno a ciencia, historia y comprensión como parte del conflicto no resuelto de modernidad e historia.

Es notable que todos los planteamientos hermenéuticos de los que nos hemos ocupado se conciban como transformaciones y complementos de la filosofía crítica de Kant, anticipando y compartiendo la vuelta a Kant preconizada a fines del siglo, ya que fue precisamente de Kant de quien inicialmente se distanciaron las corrientes que le dieron su impronta a la primera parte del siglo. En todos esos planteamientos, bueno es también destacarlo, alienta la presencia del finado Hegel.

LA CIENCIA COMPRENSIVA DE MAX WEBER

UNIDAD DE METODOLOGÍA Y ÉTICA EN UNA ANTROPOLOGÍA RACIONAL

METODOLOGÍA DE LA CIENCIA SOCIAL E HISTÓRICA

La ciencia social es para Weber una *ciencia de la realidad* cuyo objetivo es el de investigar la realidad pasada o presente de fenómenos culturales en su concreción respectiva, ya que real es sólo la unidad de una concreta diversidad. Característica de toda configuración de realidad es la de estar relacionada con configuraciones semejantes y la de estar determinada en su índole por la totalidad de la realidad precedente. Esto quiere decir que toda realidad se imbrica en un amplio y muy complejo contexto de causas y efectos; de ahí que el fin último de toda ciencia social sea el de sacar a luz nexos causales o efectuales que hayan discurrido y discurren en el ámbito del que ella se ocupa. La ciencia social es entonces una ciencia de relaciones causales justamente por ser una ciencia de la realidad. Mas como a la realidad que se caracteriza por ser un amplio nexo causal Weber la llama *historia*, resulta que la ciencia social en la medida en la que pretende ser ciencia de la realidad es ciencia histórica. De esto se sigue que una disciplina que no busque investigar nexos causales reales no se puede llamar ciencia empírica y que la ciencia histórica siempre tendrá que ser investigación causal-analítica; los términos *histórico*, *empírico* y *causal*, como vemos, son intercambiables en completa equivalencia. Valga anotar que todos los demás métodos o formas de investigación son tenidos por trabajo preliminar al servicio del análisis causal.

El concepto de realidad histórica como causalmente determinada es un concepto formal, como diría Rickert, que abarca a todos los sectores de la realidad, concepto que sólo gana

significado concreto en la reflexión sobre la manera como el contexto condicional se presenta en la "ciencia de la cultura". Aquí como en muchos otros casos Weber se vale de un concepto de eminente proveniencia positivista al cual, sin embargo, va llenando más y más de nuevo contenido hasta que revienta la noción original.

Antes de entrar a precisar de qué medios se dispone para aprehender los nexos causales Weber introduce una nueva característica de lo real de la que surgen todas las dificultades que se plantean en el análisis del aparato investigativo, cual es la de que toda realidad dada, incluyendo claro está a la de los objetos específicos de las ciencias sociales, es un *continuo heterogéneo*. Toda realidad dada, por pequeña que sea, se caracteriza por tener un número inmenso de rasgos para el entendimiento analítico tanto en su determinación espacio-temporal como en su especificidad cuantitativa. Tal la razón para que fracase todo intento de descripción cabal y exhaustiva por medio de enumeraciones. El análisis de esta hoja de papel, más allá de los cambios perceptivos que vayan resultando del estudio cada vez más preciso de sus partes, se irá ampliando a través de procesos químicos y físicos hasta abarcar todo el espectro de las ciencias naturales para luego insertarse en un contexto relacional con la totalidad de todas las demás cosas y con todo lo que en el tiempo ya ha acaecido: Para que fuera posible la hoja de papel tuvieron, que discurrir en el tiempo procesos cósmicos y complejas evoluciones biológicas amén de toda una historia de cultura espiritual. El sólo proceso de producción está determinado por una cantidad enorme de condiciones, el cambio de cada una de las cuales habría alterado notablemente el proceso entero. Así pues, el intento de ir tras las huellas de una serie cualquiera de las condiciones de un objeto o de alguna de sus partes nos permitiría muy pronto constatar que toda serie de encadenamientos causales termina imbricándose en la totalidad espacio-temporal de lo real. "La corriente del acaecer inconmensurable fluye de manera incesante hacia la eternidad"¹ afirma Weber sin el menor patetismo.

La afirmación de que la realidad dada sea un continuo heterogéneo nombra un nuevo rasgo de lo real como tal y no es producto de reflexión alguna sobre las condiciones bajo las cuales

Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1978, p. 73.

se da lo real a una conciencia cognoscente: es un enunciado empírico de la más alta generalidad. El enunciado no tiene que ver con teoría del conocimiento alguna; asume sin más que haya en principio verdad posible sobre estados de cosas empíricos, pretendiendo él mismo ser una verdad semejante. Weber mismo es en parte culpable de las muchas distorsiones filosóficas del concepto a raíz de formulaciones suyas poco cuidadosas al respecto: como cuando dice que "tan pronto como tratamos de reflexionar sobre la manera en que se nos presenta inmediatamente, la vida nos ofrece una multiplicidad infinita de procesos que surgen y desaparecen, sucesiva y simultáneamente, tanto dentro como fuera de nosotros mismos" (*op. cit.*, p. 61) aludiendo a que la forma inmediata de darse lo real se contrapone a la observación científica de la realidad, es decir, a que el continuo heterogéneo es la realidad en tanto no sometida a observación por parte de científicos. O cuando un poco más adelante, a propósito del número y naturaleza infinitos de las causas de lo que acontece y que hace que entre las cosas mismas no exista ningún rasgo que permita elegir de entre ellas a las que nos interesan, advierte que "el único resultado de cualquier intento serio de conocer la realidad *sin presupuestos* sería un caos de *juicios existenciales* acerca de innumerables percepciones particulares" (*ibid.*, p. 67). Los comentaristas y críticos kantianizantes suelen olvidar que el término *percepción*, en el contexto de su teoría de la ciencia, no tiene para Weber un sentido psicológico o epistemológico determinante ya que designa tan sólo la constatación de un estado de cosas dado.

Del enunciado de que la realidad sea un continuo heterogéneo como enunciado empírico sobre la índole universal de los entes inmediatamente dados se sigue que en la experiencia inmediata no se diga nada sobre la estructura especial de lo real particular del caso. Para hablar de propiedades concretas, de clases o de grupos de lo real, hay que valerse de un método que permita investigar el contenido de la realidad, pues en tanto se piense la realidad como continuo heterogéneo sólo se está nombrando una propiedad universal. Para ir más allá de tan simple descripción en búsqueda metódica de lo real en su especificidad es necesario salir de lo universal, convertir el contenido del continuo heterogéneo en objetos de la observación selectiva y metódica de la ciencia para así poder conocer estructuras reales. La teoría de los medios de acceso al contenido

concreto de la realidad será el tema de la metodología (*Methodik*). Los dos presupuestos que hemos expuesto, a saber, la caracterización de la ciencia de la realidad como investigación causal analítica y la presentación de lo dado inmediatamente como una variedad infinitamente compleja, son tratados apenas de paso. Lo sucinto de las referencias nos muestra la poca importancia que a ellos les otorga Weber, para quien los dos presupuestos son "sobreentendidos en parte de índole la más trivial". Weber sería sin duda el primer sorprendido de que se los interpretara como hipótesis filosóficas o como presupuestos metafísicos de su teoría de la ciencia.

La realidad contiene una inabarcable variedad de cosas y de relaciones que a su vez se componen de una abigarrada infinitud de elementos. En medio de semejante riqueza la conciencia cotidiana se orienta según necesidades accidentales y caprichos, y se va haciendo a un repertorio de observaciones guiadas por la mera adecuación a fines; a ella, no obstante, se le plantea gradualmente la necesidad de conocer articuladamente lo real, dejar de observarlo casi que juguetonamente y pasar a entenderlo en su especificidad; es así como surge la ciencia de la realidad, la ciencia de la historia en el sentido de Weber. La conciencia, claro está, no puede hacer transparente a la realidad en la total variedad de su contenido; tal es la situación en la que se encuentran tanto las ciencias naturales como las ciencias humanas al tratar de conocer lo concreto. Todo conocimiento de la realidad infinita por parte de la conciencia finita se basa en la premisa tácita de que sólo un fragmento finito de la realidad pueda constituir objeto de registro científico y pueda resultar *esencial* en el sentido de digno de ser conocido; sólo a partir de esta restricción a una parte finita de la variedad inmensa de los fenómenos tiene sentido la idea de una ciencia de la realidad. Toda apropiación pensante de la realidad es selección, lo cual vale tanto más de la conceptualidad metódica de la ciencia. Y ¿cuáles son los criterios según los cuales una parte determinada de lo real se vuelve objeto de conocimiento? Sin duda tendrá que tratarse de una parte de la realidad tal que se distinga de las demás por sernos importante saber algo de ella; el conocimiento científico deja de lado lo que carezca de interés desde algún punto de vista. Semejante punto de vista es lo que Weber llama *valor*.

Ahora bien, cada objeto singular que podamos observar se diferencia de todo otro objeto posible por una profusión de propiedades, y es por ello individual. La conceptualidad de la ciencia de la realidad no hace desaparecer esa individualidad: ella hace del material individual un *individuo histórico*. Individuo histórico es por tanto la unidad de determinaciones de una realidad que se convierte en objeto de investigación; de esta manera todos los objetos de la ciencia de lo real son individuos históricos. Más aún: para que tenga sentido decir que la conceptualización de la ciencia de lo real sólo es posible con respecto a ideas de valor, tendrá que haberse dado ya, precedentemente, una forma distinta de conocimiento de lo real. El interés científico presupone una multiplicidad provisoria de enunciados, así como la observación y la descripción de lo real; de esto se sigue que si la referencia de lo real a valores presupone ya un cierto conocimiento de lo real, la operación referencial no podrá arbitrariamente declarar individuo histórico a cualquier cosa. Si bien la conceptualización que refiere lo real al valor antecede lógicamente al conocimiento de las estructuras de la realidad, los nexos reales tienen siempre prelación óptica respecto a la operación que refiere al valor. Selección, restricción y exclusión seguirán remitidas al contexto relacional global de todo acaecer; ellas al fin de cuentas captan también nexos casuales. La manera en que los captan, sin embargo, no depende únicamente de la realidad dada. "Qué pase a ser objeto de la investigación, y en qué medida se extienda ésta en la infinitud de las conexiones causales, estará determinado por las ideas de valor que dominen al investigador y a su época" (*ibid.*, p. 73).

Para profundizar un poco en esta relación contratensional entre valores y realidad, es decir, en el papel que juega la referencia al valor en el *regressus* causal, veamos en algún detalle cómo procede la configuración del individuo histórico. Hablar de configuración no significa que el hecho de que el 15 de marzo de hace más de 2.000 años fuese apuñalado un hombre de nombre César, dictador de un Imperio, se constituya a partir de una vorágine caótica de impresiones dadas. Todo lo contrario: el acontecimiento real está determinado precisamente. Un cronista podría haber intentado escribir un relato con el propósito de legarnos la determinación del acontecimiento individual; solo que si él hubiese querido quedarse en el plano puramente descriptivo habría terminado perdiendo el juicio, apabullado por la multitud de hechos y de cosas que forman parte del

acontecimiento y tratando heroicamente de mantener a raya la multiplicidad de posibles puntos de vista para abordarlo. Al final habría comprendido que la crónica es una presentación y que toda presentación requiere de algunos puntos de vista; la muerte de César como objeto de una descripción pura, sin presupuestos, no es aún individualidad histórica. Toda una multiplicidad de visualizaciones y de grupos de hechos pueden ser llamados "muerte de César" a pesar de que en cada caso signifiquen algo distinto; todos se podrían determinar conceptualmente como el acontecimiento en el que César murió en una fecha determinada, sólo que tal determinación científicamente es irrelevante y demasiado provisional. El intento de exigirles a los intereses que resultan de los múltiples puntos de vista que indiquen todas las determinaciones propias de la muerte de César desembocaría en diferencias acordes con la disparidad de los puntos de vista; lo cual equivale a afirmar que paradójicamente la muerte singular de César es una posible multiplicidad de individuos históricos.

En su análisis Weber se ocupa del proceso fisiológico de desangre y de la conspiración, lo cual no significa que una de las dos explicaciones sea la correcta para la posibilidad de la multiplicidad de visualizaciones de "la muerte de César", es decir, para todo un continuo heterogéneo; ambas y muchísimas más fueron necesarias para poder fundamentar la posibilidad de los individuos históricos "la muerte de César". Esto quiere decir que en el regreso causal la respectiva abstracción del individuo histórico le fija su camino al conocimiento científico. Puede suceder, sin embargo, que al rastrear las causas desde el punto de vista político se tenga que salir de lo puramente político, por ejemplo, para pasar a causas sociales al servicio de una mejor comprensión del individuo histórico; podría incluso darse que no se encuentren causas políticas del asesinato: el análisis causal tendría entonces que plegarse a las causas dadas para alcanzar conocimiento. No hay duda, por otra parte, de que la configuración del individuo se realice en torno a expectativas de posible dependencia causal; pero aún dentro de una intención de expectativas subsiste la infinitud de la realización, si bien los sectores causales escogidos resultan ampliamente limitados frente a la determinidad global de lo dado originalmente. Como patrón de las causas complementarias son decisivos los puntos de vista que van más allá de las intención de expectativa, insita ya en el individuo histórico mismo; para eso en la naturaleza de la respectiva investigación causal están presentes no sólo los

puntos de vista que conforman al individuo histórico sino también las ideas de valor que dominan al investigador y a su época. Existe eso sí la limitación de que sólo puntos de vista afines puedan combinarse; afines son puntos de vista como expectativas de realidades ligadas dentro de una estructura real. Estamos así de vuelta en la contratensionalidad a la que apuntábamos: sin puntos de vista de selección la presentación histórica carece de sentido; la cuestión de los puntos de vista, sin embargo, no es arbitraria ya que tiene una relación necesaria con lo real.

Ya hemos hablado de los puntos de vista bajo los cuales procede la selección, del interés como presupuesto de todo trabajo histórico. Lo que aún no está claro es cómo pueda Weber llamar a ese punto de vista y a su función selectiva una *referencia al valor*. "Para una consideración que se mantenga estrictamente en el terreno de la metodología, la circunstancia de que ciertos elementos individuales de la realidad sean escogidos como objetos de tratamiento histórico ha de fundarse exclusivamente en la referencia a la existencia fáctica de un interés correspondiente: para una consideración semejante, que no cuestiona el sentido de ese interés, la *referencia a valores* no puede en efecto querer decir más que eso" (*ibid.*, p. 139). Con ello se está indicando que cuando se habla expresamente de la *referencia a valores* se rebasa la esfera de lo estrictamente metodológico para introducir una "interpretación filosófica" del interés. ¿Qué interpretación es ésta?

Comencemos por aclarar qué sentido tiene interesarse en una cosa individual. A través del sujeto que se interesa el objeto de interés se ve transpuesto a la dimensión del participar. El objeto participa en el sujeto interesado cuando éste tiende a hacer juicios sobre el objeto que vayan más allá de la mera afirmación de su existencia o de sus determinaciones; a los juicios que no son mero constatar de lo real se les llama juicios de valor. El ser interesado es la participación referida a valores que no se rinde cuentas a sí misma; es posible desde luego interesarse en todas las realidades posibles. Una realidad particular se torna interesante bajo un punto de vista: punto de vista es entonces el concepto de un posible nexo real, que juzga importantes nexos reales existentes. Hay así tantos puntos de vista como nexos reales, es decir, infinitamente muchos; todo posible punto de vista, además, puede llegar a ser principio real de selección. Pero

el que un posible punto concreto de selección sea punto de vista real se da sobre la base de un punto de vista que por naturaleza tiene siempre que ser punto de vista real; a un punto de vista semejante se le llama valor. Por tanto si el carácter de punto de vista del principio de selección, es decir, su capacidad de determinar lo interesante o no interesante de lo real, no se sigue de un punto de vista cualquiera sino de aquellos que tienen la propiedad de ser puntos de vista necesarios, entonces el interés en lo individual sólo se puede concebir razonablemente si se refiere a un punto de vista esencial, a un valor.

Ahora bien, ¿cómo se relacionan los puntos de vista reales con sus *centros de valor*? La actualidad de los puntos de vista del conocimiento histórico proviene de tomas de posición orientadas por valores; mas el poder tener puntos de vista y el poder asumir ante el mundo posiciones valorativas es específico del hombre y de su desarrollo cultural. La capacidad de poder enjuiciar cosas como significativas o no significativas respecto a un valor no es inmanente al conocimiento como tal; ella es más bien la raíz de todo comportamiento del ser autoconsciente frente al mundo, comportamiento que de manera intencional interviene configurando al mundo. El ser humano es el ser autoconsciente y su mundo configurado es la cultura, configurado con base en su referencialidad a valores. Si los puntos de vista valorativos son el presupuesto de todo conocimiento empírico pero hay un grupo determinado de realidades, el de la cultura, que se define por su referencia a valores, resulta lógico que el interés del conocimiento histórico se concentre en esas realidades. Se concluye entonces que el conocimiento de realidades individuales dentro del continuo heterogéneo sólo tiene sentido como conocimiento por parte de un entendimiento que está a su vez también al servicio de la realización de ideas de valor, ya que él es el único que puede seleccionar lo interesante. La esfera de la cultura abarca en el conocimiento histórico a la realidad en su conjunto, incluyendo a la naturaleza, en la medida en la que ésta se convierte en objeto de la historia. Por esto precisamente es la realidad cultural dentro del conjunto de la realidad el objeto por excelencia de la investigación histórica. "La premisa trascendental de toda *ciencia de la cultura* no consiste en que encontremos *plena de valor* a una determinada *cultura*, o a cualquier cultura en general, sino en que somos hombres de cultura, dotados de la capacidad y de la voluntad de tomar

conscientemente posición ante el mundo y de conferirle sentido" (*ibid.*, p. 70). De esto se sigue que si bien toda clase de puntos de vista pueden llegar a ser significativos para el ser humano, hay no obstante diferencias entre ellos en razón del grado de universalidad del respectivo interés. Investigar la historia de los antepasados de uno o la historia de una familia de perros no se diferencia lógicamente del estudio de la historia de la Constitución en el Imperio Romano; naturalmente a nadie que tenga suficiente interés en ello se le puede impedir escribir una historia de perros, ya que se trata al fin de cuentas de "las ideas de valor que determinan al investigador". Lo que no se podrá exigir es que semejantes ideas tengan que ser las que determinen "su época". Aquí se pone en evidencia que la determinación del contenido de lo que pueda llegar a ser origen de una referencia al valor no está necesariamente vinculada al análisis de la estructura lógica.

De lo que hemos expuesto quedan dos cosas en claro: 1) la actividad que se da en la ciencia de la historia está determinada por un interés universal, por tratarse siempre de la ciencia de una cultura; y, 2) todo punto de vista útil para el análisis científico tiene siempre, por indirecta que sea, una referencia al centro del ser humano como tal.

WEBER Y RICKERT

Ocupémonos ahora, así sea brevemente, de la diferencia entre Weber y Rickert en estas materias. En lo que a principios se refiere Weber se cree en total dependencia de Rickert, tema en el que insiste sobre todo en los escritos tempranos. Weber se remite siempre al libro metodológico de Rickert *El objeto del conocimiento*; lo que sí no es seguro es que Weber se haya ocupado en detalle de esa teoría del conocimiento. Weber nunca pretendió dominar ese campo; no se puede olvidar por lo demás que en el momento en el que Weber comienza a publicar sólo había aparecido una parte limitada de los trabajos de Rickert y que mucho de lo que se necesita para captar adecuadamente el sentido global de la obra de éste se conoció tan sólo después de la muerte de Weber. De manera que aunque hayan existido estrechas relaciones personales, la interpretación tiene que apoyarse en el torso de la filosofía de Rickert a la que tuvo acceso Weber hasta 1904. En cuanto a lo de estar de acuerdo en todo lo esencial trataré de

mostrar que a pesar de tanta aparente coincidencia, en la fundamentación de su metodología Weber se aparta por completo de Rickert y de la filosofía neokantiana.

La intención última de Rickert, como se sabe, fue la de desarrollar en su estructura los últimos posibles contenidos racionales del valor humano, en los que arraiga todo interés histórico; Weber está de acuerdo con el sentido de esta empresa: "Las disciplinas filosóficas pueden, con sus recursos conceptuales, ir más lejos y determinar el sentido de las valoraciones, esto es, su estructura última así como sus consecuencias provistas de sentido, es decir que pueden indicar su lugar dentro de la totalidad de los valores últimos posibles en general, y deslindar sus esferas de validez significativa" (*ibid.*, p. 239). De ahí que Rickert en la introducción a la cuarta edición de *Los límites de la conceptualización en las ciencias naturales* pueda reportar acuerdo "en todo lo esencial"² con Weber, aunque mencione el escepticismo de éste frente a la realizabilidad de una doctrina científica universal de la concepción del mundo. La diferencia importante entre los dos hay que buscarla más bien en torno al tema weberiano de los "cambios de los puntos de vista" al que Rickert jamás se refirió.

Recordemos lo que dice Weber en uno de los pasajes más importantes de su teoría de la ciencia: "La *objetividad* del conocimiento de las ciencias sociales depende más bien de esto: que lo empíricamente dado se oriente de continuo con relación a aquellas ideas de valor que le prestan valor cognoscitivo; que, en su significación, sea comprendido a partir de ellas, pero que jamás sea convertido en pedestal para la prueba, imposible empíricamente, de la validez de aquellas. Y la fe, que vive de alguna manera en todos nosotros, en la validez supraempírica de ideas de valor últimas y supremas, de las que tomamos el sentido de nuestra existencia, no excluye sino incluye la incesante mutabilidad de los puntos de vista concretos desde los cuales la realidad empírica recibe un significado: la vida en su realidad irracional y su contenido de posibles significaciones son inagotables; por ello, la configuración concreta de la relación de valor permanece fluctuante, sometida al cambio en el oscuro futuro de la cultura humana. La luz que brota de aquellas ideas

Heinrich Rickert, *D/e Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen: Mohr, 1922, XXV-XXVI.

de valor supremas cae sobre una parte finita, siempre cambiante, de la inmensa corriente caótica de los acontecimientos, que fluye a lo largo del tiempo"³.

El cambio de los puntos de vista no se refiere a aquello que funda originariamente el carácter valioso de un punto de vista: es así que un gran número de posibles puntos de vista se subordina en cada caso a un valor general. Además no todo lo que pueda ganar significado bajo un *valor último*, alcanza realmente significado y se conserva siempre así. ¿Cuál es entonces el criterio de selección de puntos de vista bajo un valor? La vida en su realidad irracional, es la simple respuesta de Weber. El rasgo fundamental del ser humano, no sólo en la ciencia de la cultura, es el de relacionarse tomando posición con la realidad circundante a la que configura actuando. La toma de posición se da en cada caso a partir de determinadas posiciones en los *órdenes de la vida* a partir de "un sitio dentro de la totalidad de valores posibles". Pero la toma de posición se da en referencia a una realidad dada; punto de vista es por tanto, cada vez bajo un valor último, aquello que dentro de la realidad dada en la que actúa el ser humano tiene referencia significativa al sitio del valor. Por eso cuando Weber habla de los cambios de los puntos de vista no piensa en religión, arte o Estado o en otros órdenes últimos de la vida sino en el capitalismo moderno, la racionalización de la vida europea, el surgimiento de la música armónica, etc.; estos son los problemas concretos que dominan la respectiva realidad cultural y que como puntos de vista irradian interés sobre la realidad afín de la cultura pasada. Y si bien es cierto que los problemas culturales sólo pueden ser siempre universales en razón de su significación para los órdenes de la vida, la idea última de valor respectiva necesita de determinación en cuanto al contenido.

Desde el punto de vista de la ciencia, la afirmación de que la religión determine siempre al ser humano es hueca. Las tomas de posición que interesan al investigador en materias religiosas se originan en una idea determinada y concreta de religión; a la historia de la música no le interesa la música como tal sino problemas de la armónica occidental, y al interior de problemas concretos, los detalles particulares. Así es como todo nexo concreto resulta significativo *bajo puntos de vista individuales*. La

Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, ed. cit., p. 1 00.

referencia de los problemas de la cultura a estructuras últimas de sentido en las que se fundamentan no tiene tampoco que ser unívoca: un problema cultural de una situación cultural puede perfectamente ser una cuestión que se oriente por varios valores, sin que se tenga conciencia de ello. Para efectos de la *Metodología* basta con registrar la existencia de ciertos puntos de vista selectivos y a partir de su constancia retroinferir constantes universales de valor. Esto es posible debido a que, como ya vimos, el sentido de la referencia a valores remite a estructuras humanas fundamentales; tales estructuras se ocultan tras conceptos como los de arte, religión, derecho, que Weber considera presupuestos del cambio posible de puntos de vista. Ahora sí podemos entender que Weber hable del cambio de puntos de vista como de algo *natural*⁴, observable y sobreentendido. El cambio no excluye el progreso científico y sí más bien lo fundamenta: "Los mayores progresos en el campo de las ciencias sociales se ligan de hecho con el desplazamiento de los problemas culturales prácticos y cobran la forma de una crítica de la formación de conceptos"⁵. Igualmente el que Weber rechace la formación de un sistema de las ciencias de la cultura quiere decir tan sólo que es imposible hacer enunciados sobre estructuras constantes de la realidad, o determinar *componentes fundadores* de la cultura: no es posible abarcar todos los nexos posibles que puedan darse dentro de la riqueza inabarcable de cultura posible.

¿Cómo hay entonces que ver la relación de Weber con Rickert en la cuestión de la validez de los valores? No es posible hablar de una oposición irreconciliable; ambos comparten la idea de que la universalidad del interés en determinadas cosas históricas se deriva de estructuras últimas de valor en el sujeto. Para Rickert, sin embargo, la tarea es la de fundamentar los métodos científicos en la subjetividad de la conciencia; esta fundamentación sólo es cabal si la ciencia que se refiere a valores puede remitirse a la objetividad trascendental del valor, tal como la ciencia natural se puede remitir a la validez universal de los juicios. Para Weber no existe tal fundamento del trabajo metodológico: fundamento de la objetividad es para él la comprobación de la posibilidad de conocer la realidad y en el caso de la *Metodología*, indicar e investigar métodos de acceso a la realidad.-Para Rickert la

⁴ Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr, 1922, p. 183.

⁵ Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, ed. cit, p. 95.

metodología de las ciencias se funda en la Teoría del Conocimiento, los *Límites de la conceptualización de las ciencias naturales* resultan de sus planteamientos en el *Objeto de conocimiento*. Max Weber libera a la metodología de las ciencias del contexto epistemológico; en su lugar plantea algo nuevo en lo que la teoría de la ciencia encuentra su unidad comprensiva.

LA CIENCIA COMPENSIVA

Hemos visto los estados de cosas elementales que están a la base de los métodos de investigación de la historia y cómo es que métodos que abarcan a todo lo que es se ocupan sin embargo preferentemente de un determinado sector de ello. Este sector es el de la transformación temporal de aquello que es presupuesto de la posibilidad del conocimiento histórico, al proveer la orientación según puntos de vista en medio de la rica profusión de todo lo que es, es decir, la historia del ser humano. Se plantea ahora el problema de cómo el método universal que se limita a la especificidad de un ente determinado, se determina en su estructura lógica.

De la inabarcable plenitud de lo real dado se vuelve objeto preeminente del conocimiento histórico aquella realidad que comparte con este conocimiento un presupuesto elemental, razón de su preeminencia; toda conceptualización histórica así como todo ser humano sólo son posibles en cuanto que en ambos —bajo puntos de vista directivos: en la una conociendo, en el otro actuando— es apropiada la realidad. Principios de interés histórico son ante todo aquellas realidades históricas que al mismo tiempo contienen tareas culturales para el historiador; de esta manera allí donde comprende a la cultura humana el conocimiento histórico es conocimiento de sus propios presupuestos en transformación histórica. El conocimiento de la naturaleza carece de esta relación de reflexión; y aún si en los dos ámbitos de la ciencia los principios metódicos son los mismos, en el caso del conocimiento histórico cultural la cercanía del material dado es mucho mayor. La historiografía de la historia del ser humano se diferencia de la historiografía de la naturaleza por haber en ella una relación distinta entre el que conoce y su objeto; esta relación más estrecha implica una diferencia en el grado de evidencia del conocimiento. Así en tanto que la naturaleza es algo inaccesible para quien la conoce, el punto de partida y el objetivo de la historiografía del ser humano son idénticos.

Comprender llama Weber al conocimiento de la realidad que se basa en la identidad de cognoscente y conocido.

Comprensibles son en la realidad sólo formas humanas de conducta, si bien el conocimiento comprensivo puede servir a manera de hipótesis en otros sectores; pero sólo en el caso del ser humano es conocimiento en el sentido de apropiación universalmente válida de una realidad dada. Hay, claro está, otras formas de conocimiento con el mismo grado de evidencia; Weber da como ejemplo a las matemáticas. Las proposiciones matemáticas designan preferentemente relaciones de índole cuantitativa dentro de un continuo homogéneo; las relaciones axiomatizadas valen para todas las realidades dadas en ese continuo; la posibilidad de emplearlas en el conocimiento empírico depende de que se dé o no una realidad semejante. La exactitud de las relaciones pensadas en cada caso dentro de un sector de la realidad es la exactitud de la intuición evidente de objetos irreales; apoyándose en Husserl llama Weber a esta evidencia *intuición categorial*. La propiedad de ser constitutiva para una esfera formal de objetos diferencia a la evidencia matemática del conocer comprensivo del historiador. La evidencia en la comprensión de un comportamiento humano se basa en la conciencia de que el vivenciar discurrido en otro pueda ser pensado como propio, para así llegar a percatarse del origen compartido de semejante actuar comprensible; un sujeto real experimenta una de entre la abundancia de sus vivencias posibles como siempre posible y reconoce que su propio posible vivenciar se haya dado en otra realidad. En esta experiencia de identidad radica el carácter de conocimiento del comprender, si bien el grado de evidencia se fundamente en el mero proyectar de la posibilidad; a esto alude Weber al afirmar que la evidencia de procesos empatizables es *fenomenológica*. De todas maneras la preeminencia del conocimiento comprensivo se basa en el hecho de que el discurrir del actuar humano y de las experiencias humanas de toda índole es accesible a una interpretación llena de sentido, que en el caso de otros objetos sólo tendría su análogo con apoyo metafísico⁶.

Ante la posibilidad de pensar que el trabajo del historiador consista en mediar" conocimiento a través de empatía que re-

⁶ Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1985, p. 17.

produzca vivencias, Weber delimita cuidadosamente al comprender. "Es preciso romper la opaca indiferenciación del vivenciar -leemos en la confrontación de la teoría de la ciencia de Gottl- si queremos dar el primer paso hacia una genuina comprensión de nosotros mismos. Cuando se dice que toda vivencia es lo más cierto de lo cierto es obvio que con ello se quiere decir que hemos vivenciado; pero qué vivenciamos propiamente es algo a lo que sólo podrá acceder la interpretación indicadora una vez abandone el estadio del vivenciar mismo y vuelva a lo vivenciado objeto de juicios, que en cuanto a contenido dejen de ser vivenciados en indiferenciada opacidad y sean reconocidos como valederos"⁷. Weber sabe bien que la realidad de personalidades y sucesos históricos es la unidad de un gran número de contenidos significativos; toda situación concreta significativa sólo es descriptible en su plena realidad mediante un grupo infinito de propiedades diferenciadas, todas las cuales están simultáneamente presentes en el momento de la consumación. Semejante indiferenciación del acto psíquico es lo que se llama vivencia; al que vivencia no le es explícitamente presente en la realización del acto psíquico el contenido de lo realizado.

Max Weber no comparte la idea de que el co-sentir una realidad espiritual pasada sea conocimiento; el simple posvivenciar de manera parecida algo, si es que de veras se hace, es un logro incontrolable en el ámbito de la subjetividad, ya que no hay criterio alguno para fundamentar en el vivenciar la originalidad histórica de lo que se trata de vivenciar análogamente. Comprender una vivencia significa más bien ir más allá de lo dado en el vivenciar, más no elaborando primero los contenidos del vivenciar en el conocimiento sino penetrando en los contenidos ocultos que influyen a la vivencia misma. En el conocer comprensivo del vivenciar éste se vuelve por fin consciente de sí mismo; al sacar de la indiferenciación del acto psíquico los contenidos comprensibles mediante la reflexión se comprende el sentido mismo del vivenciar, pues el vivenciar es un continuo heterogéneo. "El actuar real discurre en la gran masa de sus casos en oscura media conciencia o en inconciencia de su sentido. El que actúa lo siente demasiado indeterminado

⁷ Max Weber, *op. cit.*, p. 124. Ver *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. cit., p. 104.

como para saber de él o aclarárselo, y actúa la mayoría de las veces instintiva o consuetudinariamente. Sólo raras veces algunos individuos en medio del actuar masivo hacen consciente el sentido racional o irracional del actuar. Un actuar genuinamente consciente y claro es en la realidad sólo un caso límite" (*ibid.*, p. 523). Valga anotar que la indiferenciación del vivenciar no es un estado de cosas epistemológico o psicológico: es un simple dato de la realidad histórica, tal como siempre se ha dicho que el ser humano sabe muy poco de sí mismo y que conocer el propio yo es una tarea extremadamente difícil. Volver una vivencia, así se trate de una vivencia propia, objeto de conocimiento no es re-vivenciar o reproducir lo vivenciado sino permitir que la vivencia gane perspectivas y nexos que en el vivenciar jamás llegan a ser conscientes (*ibid.*, p. 280).

En el comprender se elevan pues a la claridad de la conciencia los verdaderos contenidos de las vivencias. Comprender es la índole general de las modernas ciencias del espíritu: ejemplos de ellas son para Weber el psicoanálisis, la teoría del resentimiento de Nietzsche y la teoría del materialismo económico⁸. Comprender quiere decir un distanciado penetrar en lo propio de aquello frente a lo cual se guarda distancia: manteniéndose el comprender a distancia de lo que se trata de comprender le procura a la vivencia conciencia de sí misma. El comprender descubre al no refugiarse en el encubrimiento del mero vivenciar pero sólo se alcanza en la evidencia de que lo comprendido podría ser contenido de un acto propio. El comprender alcanzado es conocimiento de la índole específica del otro que se basa en el saber de que la especificidad sea posiblemente compartida. Comprender es de esta manera una técnica mayéutica: así como Sócrates con el trato dialógico produce claridad consciente en otros, así también el historiador por sobre la distancia del tiempo pasado lleva la oscuridad del vivenciar significativo a la claridad del concepto. Por eso es el comprender conocimiento, en el que aparece en forma pura el contenido del vivenciar; comprendiendo la ciencia conduce al manifestarse de la idea a la verdad del saber la idea de sí misma. Propio de todas las ciencias de la cultura, sin importar las diferencias de sus procedimientos, es pues "el sacar a luz referencias no superficiales al valor de acontecimientos y

Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, ed. cit., pp. 182-183.

personalidades históricos"⁹. Referencia al valor es aquí mucho más que un elemento del método: es el rasgo característico del hombre histórico mismo también y sobre todo allí donde no se ha mostrado, donde no ha sido consciente. Podemos decir, en general, que la ciencia comprensiva se caracteriza no tanto por hacer visible algo eminentemente irracional sino por tener como única ciencia empírica el derecho metódico a salir de la irracionalidad de toda otra realidad dada, en razón de tener como objeto a un ente que es por esencia racional, referido al sentido. ¿Qué es esto de ser esencialmente referido a sentido, qué significa el término *sentido* para Weber?

Nos podemos remitir a cosas ya dichas. La posibilidad de ganar conocimiento histórico presupone que quienes lo busquen puedan tener puntos de vista selectivos; ellos los podrán tener si como seres de cultura invisten a sus puntos de vista de la dignidad de valores. La misma idea sirve de legitimación última de la teoría weberiana de la comprensión: comprensible es el ser humano por estar referido a ideas de valor. Si bien el ser humano se imbrica en *el contexto global del acaecer* y actúa valiéndose de un mecanismo psíquico que comparte con los animales, se distingue de estos por no tener que permanecer sometido a la coacción de afectos irresistibles, últimos e incomprensibles, coacción a la que puede superar. Para Weber *personalidad* es lo específicamente humano, no el fondo sordo, indiferenciado y vegetativo de la vida personal, es decir, la irracionalidad que se da en el entretrejimiento de una infinitud de condiciones psicofísicas del desarrollo del temperamento y de las disposiciones afectivas, que la persona comparte con el animal. El emerger de la unidad indiferenciada de la vivencia irracional es una tendencia esencial de todo ser humano; en el contexto de la teoría de la ciencia a esta emancipación de la irracionalidad de lo dado podría llamársela libertad. Lo humano es esencialmente libertad posible. "Y no sólo eso. Cuanto más *libre* en el sentido aquí planteado sea el *actuar*, es decir, cuanto menos ostente en sí el carácter de *acontecer natural*, tanto más vigencia tendrá finalmente aquel concepto de personalidad que tiene su esencia en la constancia de su relación interior con determinados últimos *valores* y significados de la vida, que en

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze*, ed. cit., p. 124.

el actuar se vuelven fines y lo convierten en actuar teleológico-racional" (*op. cit.*, p. 132).

En torno a los valores se estructura la tendencia esencial del ser humano a la racionalidad; a través de ellos se diferencian los significados del ser natural. Comprensión es la captación pensante del vínculo que hay entre el ser humano y los significados. Valores y significados se definen a la vez por necesitar de una comprensión racional para acceder a la realidad que les es propia. "Pues en contraposición al mero contenido emocional denominamos valor a aquello y sólo aquello que es capaz de llegar a ser contenido de una toma de posición, de un juicio articulado consciente positivo o negativo, a aquello que nos aborda exigiendo validez y cuya validez como valor nosotros rechazamos, reconocemos o enjuicamos en los más diferentes contextos valorativos" (*ibid.*, p. 123). A su vez la mayor comprensibilidad que tienen para nosotros las personalidades significativas se debe a que en ellas domina la pureza de un nexo de significado.

Comprender, repitamos, no es producir un contenido artificial de la vida espiritual sino desencubrir la realidad. La estructura de la realidad está condicionada por la índole del ser humano que se diferencia del ser natural psíquico y físico por el hecho de poderse subordinar conscientemente a significaciones, a valores, que de todas maneras lo determinan en el vivenciar; del rasgo distintivo del ser humano de ser asumidor de posiciones respecto a contenidos de sentido depende pues la posibilidad del comprender. No en el sentido del poder pensar sino en el de poder decidirse conscientemente, en relación con el mundo, por determinados contenidos de significación que luego determinan su actuar, es que el ser humano es un ser racional. Razón y libertad son en este sentido idénticas. Por ser esto así es que es posible la ciencia comprensiva: ella es la ciencia de la libertad posible. La teoría de la ciencia de Max Weber parte de la diferencia lógica entre ciencia de la naturaleza y ciencia de la cultura, diferencia que se basa en una determinación antropológica: el ser humano es esencialmente racional, él tiene la tendencia a actualizar su razón en la cultura.

Veamos finalmente cómo se relaciona con estos principios la noción de tipo ideal, "una conceptualización propia de las ciencias de la cultura humana que es en cierta medida

imprescindible" (*ibid.*, p. 190). Tipos ideales son reconfiguraciones de la realidad de un orden superior al de la determinación genérico-conceptual. "El tipo ideal se gana mediante la acentuación unilateral de uno o varios puntos de vista y mediante la reunión de gran cantidad de fenómenos individuales, difusos y discretos, que pueden darse en mayor o en menor número, o bien faltar por completo, que se subordinan a los puntos de vista destacados unilateralmente para formar un cuadro homogéneo de ideas. Resulta imposible encontrar empíricamente en la realidad este cuadro de ideas en su pureza conceptual, ya que es una utopía..." (*ibid.*, p. 191). El tipo ideal tiene la función de hipótesis para la atribución de causas, pero ésta no es la tarea que lo define como tal. La dignidad especial del tipo ideal frente a las hipótesis científicas proviene del hecho de que encierra un conocimiento comprensivo, de que es un medio de la mayéutica del comprender, ya que al pensar consecuentemente hasta el fin contextos de sentido que influyeron el vivenciar, o resulta posible captar la estructura última de las relaciones significativas de un ser humano o de una época, o se pueden seguir investigando las verdaderas significaciones una vez que se ha notado que las actuaciones dadas no coinciden con lo que se esperaba de ellas con base en las consecuencias pensadas.

Ideas de valor, significados, son constatables como elementos de todo actuar humano razonable. Si bien es cierto que la referencialidad original a valores tiene lugar la gran mayoría de las veces en la incontrolada indiferenciación del vivenciar, es cierto también que el salir del mero vivenciar de los significados va en interés de aquella referencialidad a valores específica del ser humano. El ser humano puede rendirse cuentas de los significados que lo determinan; precisamente el ser humano que se rinde cuentas de su orientación por valores, a la cual siempre está sometido, el que emerge del fondo vegetativo, es una personalidad. Y como ya se ha dicho, "para la interpretación del historiador es la personalidad lo único interpretativamente comprensible que hay" (*ibid.*, p. 133); el ser humano es pues interpretable y comprensible en la medida en la que sea personalidad. Todos los tipos ideales consecuentes, por otra parte, son proyectos de posibles orientaciones de sentido de una personalidad; como para Weber el actuar racionalmente

ajustado a fines resulta de una consciente orientación de sentido, también la construcción de tipos racionalmente ajustados a fines depende de que sea esencial al ser humano llegar a ser personalidad. Vimos ya, sin embargo, que en la realidad empírica del continuo heterogéneo el ser humano jamás, o sólo en momentos culminantes de su existencia, gana plena conciencia de sus relaciones de significado; por ello puede llegar a ser necesario construir tipos de errores, tipos de afectos, etc. Todos los tipos ideales están pensados como posible consumación o como posible restricción del actuar orientado por sentido; Weber nunca aplicó el concepto de tipo ideal al conocimiento histórico de la naturaleza no referida a sentido.

Así volvemos al principio de la teoría weberiana de la ciencia: los significados son componentes de todo ser humano, aún si no llegan a ser conscientes. Puesto que el ser humano es racional vive en él una tendencia esencial a la racionalidad actual; sucede, no obstante, que el ser humano está al mismo tiempo en la realidad del continuo heterogéneo, en la que una inabarcable variedad de realidades lo determinan, de manera que su racionalidad se mantiene sólo como tendencia y se realiza tan sólo dentro de ciertos límites. Si su más genuina posibilidad es la de ser personalidad, el hombre histórico real sólo llega a participar limitadamente de su propia esencia; la tendencia a la racionalidad está para el ser humano necesariamente ligada al peligro sobrepotente de la irracionalidad. De ahí que la ciencia comprensiva tenga que valerse de tipos ideales que le permitan mediante la acentuación unilateral de puntos de vista disponer de referentes homogéneos que la orienten en el destacar determinaciones del complejísimo entramado de la realidad. Recordemos una famosa afirmación de Weber a propósito de la idea de Estado: "Esta fe (en normas) es un patrimonio espiritual conceptualmente desarrollado, en parte sentido oscuramente, en parte aceptado de manera pasiva, proyectándose de las maneras más diversas en la cabeza de los individuos, quienes, si realmente concibiesen con claridad la idea como tal, no habrían menester, en primer lugar, de *la doctrina general del Estado*, que pretende desarrollar aquella"¹⁰.

Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, ed. cit., p. 88.

LA ÉTICA

Tratemos de entender la Ética de Weber a partir del mismo principio que la *Metódica* para ver si así se alcanza la unidad de su Teoría de la Ciencia; ello sólo será posible si esta Teoría contiene una Ética, no simples anotaciones y opiniones al respecto. Es bien conocido el *dictum* weberiano de una lucha necesaria entre valores ya que para toda situación es siempre imaginable una multiplicidad de tomas últimas de posición a partir de las cuales se orienten los seres humanos en su actuar en el mundo. La decisión científica de *la lucha entre los dioses* es una tarea en principio insoluble; los dioses viven en lucha eterna de manera que el plegarse a las exigencias de uno de ellos implica entrar en conflicto anunciado con todos los demás dioses. Esta visión suele caracterizarse como relativismo, yuxtaponiéndose arbitrariamente al atisbo metodológico del cambio histórico de puntos de vista. Para Weber un malentendido semejante tiene que apoyarse en una metafísica orgánica muy particular (*op. cit.*, p. 239), aludiendo con ello a la relación entre norma e historia que se da en la filosofía de la historia a partir de Herder.

Según esta filosofía es importante sin duda para el desarrollo de la cultura humana que los seres humanos actuando siempre sobre la base de ideas últimas de valor configuren al mundo. El que determinadas ideas de valor se vuelvan realidad histórica, sin embargo, resulta de un hecho muy distinto cual es el de que los individuos se insertan en el decurso universal de la historia cultural que se produce con la necesidad evolutiva de un organismo. Es cierto que luchas empíricas entre contenidos ideales son factores dominantes de la historia del mundo; sólo que este fenómeno a los ojos del historiador universal es apenas un síntoma externo. El que contenidos de valor entren en conflicto obedece a que por debajo de la conciencia de los seres humanos que luchan entre sí por ideas, el proceso histórico avanza y se vale de las luchas de los seres humanos para realizar su siguiente etapa; lo cual no obsta para que el individuo inserto en semejante proceso crea que la orientación por valores es cosa de su escogencia. Como "eslabón de la cadena sin fin" de la historia, sin embargo, cumple él su tarea dentro del progreso del todo y no puede saber a quien sirve su trabajo: la historia es un único discurrir universal que avanza hacia un objetivo predeterminado y la raza humana es el punto en el que paso a paso se realiza el objetivo. Tal la razón para que dentro de ese

todo resulte impensable una contraposición de valores. Las posiciones asumidas se abandonan cuando lo exija el objetivo de la historia misma, único valor verdadero; la voluntad humana es dentro de este juego majestuoso tan sólo necesaria ilusión.

Historia es la evolución de una verdad ante la cual todo contenido de valor es relativo como medio de un plan divino que desde el comienzo le asigna su tarea. Los valores son en verdad valiosos sólo como medios para permitir que se realice en la historia el verdadero valor; de ahí que todos tengan el mismo derecho pues cada uno cumple en su lugar su tarea. Semejante relativismo orgánico se basa en una metafísica que cree con certeza haber ganado un atisbo en el plan divino; dentro del proceso orgánico al ser humano sólo le queda obedecer la ley del universo histórico, ya que a través de él y de todos los demás individuos salen adelante los designios del espíritu del mundo. El individuo necesita únicamente abandonarse a los impulsos que suben desde el fondo de su espíritu para que actúe y ser así parte originariamente justificada del todo, que es el que le confiere sentido a sus actos. Todo lo que sin quiebre ni deformación proviene así de la sustancia de un individuo constituye su más alto valor de cara al plan divino; de ahí que esa sustancia o subsuelo de la vida humana sea el "verdadero santuario de la personalidad"¹¹. Libre es el ser humano, libre de rebelarse contra la sabiduría divina y libre de la coacción violenta de la reflexión, cuando vive por completo del fondo sustancial.

Weber llama *romanticismo* a la concepción del sitio del hombre en el proceso histórico que acabamos de esbozar. El romanticismo ve la esencia del hombre histórico en la indiferenciación del vivenciar y en los impulsos de acción que de ella afloran; de él resulta el relativismo valorativo toda vez que el romanticismo desprecia la decisión consciente del ser humano racional como decadente ilusión y hace que el tomar posición respecto a significaciones se vea sustituido por una secuencia natural de contenidos significativos al servicio de un objetivo universal. Tal como había ocurrido en la teoría de la comprensión, también en su Ética Weber contrapone al romanticismo el concepto de *personalidad*. El romanticismo encierra al ser humano en la unidad de la naturaleza y lo despoja con ello de la que es según Weber la más específica de sus posibilidades, ya que para él el

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. cit., p. 1 32.

ser humano es el único ser cuyo actuar no tiene que deslizarse como un acontecer natural y sí más bien debe ser guiado conscientemente. El subfondo vegetativo de la vida es personal sin duda, pero la esencia de la personalidad se basa en la capacidad de dar el paso que vaya más allá de la dependencia de ese subfondo. El patrón para saber qué tanto haya realizado el ser humano su esencia es por tanto el del grado en el que él haya sacado su vida de la indiferenciación vivencial y la haya llevado a la constancia consciente de la *significación de la vida*; y aunque afectos e instintos siempre influirán, sabemos que la libertad consiste en la seguridad de someterse en el actuar no a la unidad accidental de las vivencias sino a la unidad consciente de un nexo de sentido. A esta referencia consciente al valor Weber, como hemos visto, la llama *racionalidad valorativa*, racionalidad que en la práctica se convierte en orientación teleológica que busca los medios más adecuados para la realización del objetivo y es así racionalidad de fines en su más alto grado.

"Precisamente los elementos más íntimos de la personalidad no son las disposiciones naturales sino los juicios supremos y últimos de valor que determinan nuestro actuar y confieren sentido e importancia a nuestra vida"¹². Notable es la convergencia, hasta terminológica, que se da con la definición del concepto de cultura: "La cultura es un fragmento finito de la incomprendible infinitud del devenir del mundo al cual se ha conferido, desde el punto de vista del ser humano, un sentido y un significado" (*op. cit*, p. 70). Personalidad y cultura son lo mismo en la primera posibilidad del ser humano que consiste en la capacidad de mediar sentido y significado. Así se ve corroborado el motivo temático de este trabajo: La existencia humana es posiblemente valiosa, el mundo circundante configurado por la existencia humana deviene cultura, y la ciencia comprensiva es posible porque al ser humano le es inherente una tendencia esencial a la racionalidad. Para Max Weber el hombre como ser racional, el hombre como posible personalidad y el hombre como sujeto y objeto de la ciencia comprensiva son uno y el mismo concepto.

De su determinación del ser humano se sigue el mandamiento supremo de la Ética weberiana: dado que la tendencia esencial

¹² Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, ed. cit., p. 44.

del hombre es la racionalidad y que ésta como personalidad se realiza en la constancia consciente de la orientación valorativa propia, el hombre tendrá entonces que cuidar de no infringir la primera condición de la constante racionalidad valorativa, cual es la de "la ausencia de contradicción interna de lo querido" (*ibid.*, p. 43). Sabemos de la ausencia de contradicción mediante una operación lógico-formal, pero no por ello es cosa de arbitrariedad humana plegarse a ella o mantener un conglomerado de significaciones como máximas determinantes del actuar. Desde luego que es posible perseguir una pluralidad de objetivos diversos y servir a varios ideales; multiplicidad de orientación valorativa semejante, sin embargo, tiene que volver al consciente rendirse cuentas y tiene sus límites allí donde la escogencia de la máxima de un acto determinado es meramente accidental, es decir, allí donde el ser humano deja de poder determinar a partir de la constancia de su personalidad qué relación de sentido deba ser determinante para su acción. Es claro que mediante una reflexión ética no se puede impedir que los seres humanos dejen de atenerse a la posible unidad de sus personas en las relaciones de significación; el desistir de la voluntad de justificación equivale, no obstante, a renunciar a la racionalidad y con ello a recaer en la condición animal. La orientación consciente de sentido es la finalidad del ser humano; la "comodidad humana" y "lo superficializante de la vida cotidiana" (*ibid.*, p. 238) que no quieren someterse al rendir cuentas son los eternos obstáculos para alcanzar esa finalidad.

Con su capacidad de quebrar la indiferenciación del vivenciar puede la ciencia comprensiva servir a la realización del ser humano, al hacerle a éste claramente consciente el sentido de su vivenciar o las consecuencias de su no reflexionada orientación de sentido, y obligarle con ello a devenir personalidad o a sucumbir conscientemente a la superficialización de la vida cotidiana. "Llegamos así finalmente -argumenta Weber en *Ciencia como vocación*— al último aporte que puede hacer la ciencia al servicio de la claridad, aporte que muestra también los límites de la ciencia: nosotros podemos -y debemos- también decirnos: tal y tal toma práctica de posición se sigue con consecuencia interna y por tanto con honestidad de tal y tal posición cosmovisionaria fundamental -puede ser de una sola o de diversas- pero no de tal o tal otra. Vosotros servís, hablando figuradamente, a este dios y ofendéis a aquellos otros, si os decidís

por esta toma de posición. Pues llegáis necesariamente a estas y estas últimas consecuencias si permanecéis fieles a vosotros mismos. Esto es algo que se puede lograr, en principio por lo menos. La disciplina de la filosofía y la discusión en esencia filosófica de las diferentes disciplinas tratan de lograrlo. Así nosotros podemos, si comprendemos nuestra causa (lo que aquí hay que dar por presupuesto), instar al individuo, o por lo menos ayudarlo, a que se rinda cuentas del sentido último de su propio actuar. Eso no me parece demasiado poco, incluso para la vida puramente personal. Me siento aquí también tentado a decir, en caso de que un profesor lo logre: esté él al servicio de fuerzas morales, del deber de procurar tener claridad y sentimiento de responsabilidad"¹³.

Dado que la consciente orientación valorativa es esencia de la personalidad y por tanto finalidad de la existencia humana, la realización de esa esencia constituye la suprema tarea moral. Podemos entonces formular un primer imperativo así: esfuérzate en llegar a ser personalidad, procúrate claridad sobre los significados de tu actuar y sé siempre fiel contigo mismo una vez que hayas escogido un ideal racional, actuando consecuentemente con lo que quieres; sólo así te diferenciarás como ser humano de lo que tienes en común con todo lo real. O dicho en términos de la *Metodología*: puesto que eres un ser humano debes superar en tí la indiferenciación del vivenciar y alcanzar la libertad de la autodeterminación significativa. De esta manera habrá dejado de parecer absurdo que Max Weber, apóstol de la *neutralidad valorativa*, plantee una exigencia ética semejante como algo manifiestamente sobreentendido; él sabe bien que ella no es el presupuesto de legitimidad de su *Metodología* y por eso separa rigurosamente ambas esferas. Sólo que la *Metodología* procede del mismo origen y combate al mismo enemigo que la *Ética*; de ahí que la parte teórica y la parte práctica de la teoría de la ciencia constituyan fácilmente una unidad. La mayéutica de la comprensión es el eje metódico de la ciencia de la cultura y al mismo tiempo el medio para cumplir el mandamiento supremo para el ser humano que quiera realizar lo que le es más propio como ser racional.

¹³ Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. cit., p. 550.

¿Cómo hablar de un mandamiento supremo en Weber, podrá objetarse, si su teoría de la ciencia no se cansa de exponer la contradicción entre los diferentes ámbitos de valor, la *Wertkollision*? Weber es enfático al insistir en que "respecto de los valores, en efecto, siempre y en todas partes trátase, en definitiva, no sólo de alternativas sino de una lucha a muerte irreconciliable... Entre ellos no es posible relativización ni transacción alguna". Pocas líneas después afirma que la superficialidad de la vida cotidiana nos impide tomar conciencia del hecho de que "en casi cualquier toma de posición importante de los hombres, las esferas de valores se entrecruzan y enlazan"¹⁴. Tanto más sorprendente resulta constatar que si bien la teoría de la colisión de valores niega la posibilidad de dar instrucciones determinadas en cuanto a contenido, ella es todo lo contrario del relativismo y del agnosticismo valorativos.

Sólo el ser humano tiene la posibilidad de superar la constricción de la realidad natural, como lo hemos visto. Su razón le asigna la tarea de realizar esta posibilidad en la consciente conducción de la vida como personalidad, pero al mismo tiempo le muestra que por más determinada y general que sea la exigencia de configurar conscientemente, y según principios su mundo entorno, no le puede indicar al hombre qué principios deban ser los que tenga que poner a la base de su actuar. La misma razón que le permite salir de la indiferenciación del vivenciar le enseña que la vida consciente no se puede guiar sólo a partir de ella, ya que la consideración racional de la posible orientación de sentido permite entrever que todo ser humano como personalidad tiene que enfrentar las paradojas del comportamiento práctico. La razón no está en condiciones de señalar al hombre las máximas con la claridad suficiente como para determinar su actuar concreto, pero sabe que en la situación paradójica en que aquel se encuentra ello induce a dejar que la existencia humana se suma en la naturalidad del mero vivenciar. El concepto que Weber contrapone al de vivenciar natural es el de *decisión*: el ser humano tiene que ganar claridad sobre la multiplicidad de posibles relaciones de significación y luego escoger, escogencia que fundamenta la constancia de la relación interna con determinados valores y significaciones últimos. Toda

¹⁴ Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, ed. cit., p. 238.

decisión posible, claro está, presupone con necesidad la resolución de decidir; el hombre tiene que atreverse a querer la realización de lo que le es esencial y sustraerse así a la cómoda cotidianidad que por sus trillados caminos olvida la necesidad de la decisión. A todos los escritos científicos y políticos de Weber los anima el llamado a este atrevimiento de la razón, que no se satisface con la sublimación romántica del vivenciar. De ahí que Weber abogue fervorosamente por la renovación de la Ilustración para hacer de nuevo realidad la exigencia de tener el valor de realizar para uno mismo la propia razón.

Surge entonces la dificultad de mostrar cuál sea el fundamento del que resulta la decisión, que siendo racional no consiste en atisbo alguno de la razón. Una de las condiciones que debe satisfacer la decisión para cumplir el mandamiento ético más alto es la de la fe, "la fe que de alguna manera vive en todos nosotros en la validez supraempírica de ideas de valor últimas y supremas a las que atamos el sentido de nuestra existencia"¹⁵. Decidir entre valores en conflicto sólo es posible si el ser humano cree en lo justo de la relación elegida a pesar de que sabe que esa creencia no puede ser fundamentada mediante la razón. Por eso quien ha perdido la relación con la fe sólo puede alcanzar la evidencia que ésta aporta tratando de realizar cabalmente los posibles ideales de consecuencia racional y percatándose de cuál de ellos produzca en él la evidencia de necesidad. Y a quien acuda a la ciencia en busca de ideales orientadores, ésta sólo puede contestar: "deviene el que eres" (*op. cit.*, p. 38); tienes que encontrar y obedecer al genio que maneja los hilos de tu vida (*ibid.*, p. 555). También vivenciando el ser humano está dominado por significaciones pero se convierte en personalidad únicamente cuando hace de su autoconciencia racional la base de su actuar; base del actuar llega a ser la razón en una situación paradójica, sin embargo, sólo cuando se asegura de cuál sea el fundamento de la respectiva determinación significativa del vivenciar. El hombre es personalidad si somete su parentesco natural con significaciones al criterio de existencia racional. Así resulta evidente la unidad de Metodología y Ética, pues sólo tiene sentido hablar de devenir el que se es, si el ser del hombre está

¹⁵ Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. cit., p. 213. Ver *Ensayos sobre metodología sociológica*, ed. cit., p. 100.

ya siempre determinado por significaciones. Este es también el presupuesto de la parte metodológica.

Weber recoge el contenido de su *Ética* remitiéndose a Platón: "...la vida como un todo, si no ha de deslizarse como un fenómeno natural sino de ser conducida conscientemente, significa una cadena de decisiones últimas en virtud de las cuales el alma, como en Platón, *elige* su propio destino, el sentido de su hacer y de su ser"¹⁶. La elección se realiza de manera doble: la razón cumple el mandamiento de la personalidad y sume al hombre en situaciones paradójicas en las cuales la evidencia de la que es garante el genio de la vida hace posible tanto la decisión como la toma de posición. Al realizarse en la elección de la personalidad la tendencia esencial del ser humano, sin embargo, el alma misma, la unidad del ser humano se convierte en fundamento y garante de la legitimidad de la decisión y de su constancia en la pasión que une razón y vivenciar. La *Ética* de Weber se ocupa de los mismo rasgos del ser humano que hace conscientes la *Metódica* en el conocimiento histórico como estructura fundamental del hombre. "Para el historiador la personalidad no es un enigma sino lo único interpretativamente comprensible que hay en general" (*ibid.*, p. 133); la esencia de la personalidad, sin embargo, se determina tan sólo en el despliegue de la *Ética* de la Teoría de la Ciencia como humanidad bajo razón moral. La *Ética* pertenece por tanto a la *Metódica* de la ciencia social e histórica, ya que la teoría weberiana de la ciencia se condensa en el atisbo de que sólo la razón ético-práctica comprende lo social y lo histórico.

Op. cit., pp. 469-470. Ver *Ensayos sobre metodología sociológica*, ed. cit., p. 238.

HEIDEGGER

NEOKANTISMO Y FENOMENOLOGÍA EN EL INICIO DE LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

El punto de partida neokantiano de la filosofía de Heidegger no ha sido hasta ahora adecuadamente estudiado. A ello han contribuido, sin duda, las versiones autobiográficas de Heidegger, según las cuales la pregunta por el ser estuvo siempre en el centro de sus inquietudes ya desde los tiempos del colegio¹; a esto se suma la perspectiva de abierta polémica en que aparecen las relaciones de Heidegger con el sistema filosófico de Kant a partir del curso sobre la *Crítica de la razón pura* que dictó en Marburgo en el invierno de 1925, y muy especialmente a raíz de la famosa discusión con Cassirer en los Cursos Universitarios de Davos en marzo de 1939 y de la aparición del libro *Kant y el problema de la metafísica* pocos meses después. El estudio del neokantismo inicial de Heidegger es más que una complementación perfeccionista de su biografía filosófica, puesto que ayuda a comprender en su motivación ciertas constantes en su pensamiento -el anti-logicismo, por ejemplo— y la exclusión sistemática de los temas de que se ocuparon las *ciencias del espíritu*, a la vez que explica no pocas y despectivas alusiones marginales a disciplinas filosóficas como la Teoría de los Valores. En la primera parte de este ensayo nos proponemos tratar el neokantismo del joven Heidegger hasta llegar al claro rompimiento con la Escuela de Badén en *Ser y tiempo*, en busca de puntos de apoyo que faciliten

¹ Martin Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969, p. 81. Ver Martin Heidegger, *Jahresheft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg: Winter, 1957/58, p. 21.; Heidegger, *Für den Verleger H. Niemeyer*, Freiburg, 1963, p. 29.

la comprensión de la crítica del concepto de valor implícita en toda la obra de Heidegger y articulada en parte a propósito de la interpretación de Nietzsche.

Los primeros escritos de Heidegger -reseñas de libros, disertación doctoral, trabajo de habilitación profesoral- giran en torno a temas centrales de la Lógica, en especial a la doctrina de las categorías y a la teoría del juicio. Educado en el medio académico del neokantismo, corriente dominante en Alemania desde mediados del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX, entra el joven filósofo bajo la influencia creciente de Husserl a la lucha contra el "hechizo psicologista" que durante tanto tiempo había obstaculizado el acceso a la lógica pura. La intensa ocupación crítica con la problemática del sentido lógico llevó finalmente a la irrupción de planteamientos metafísicos; la insistencia en la necesidad de una delimitación categorial de las diferentes regiones de lo objetivo junto con la radicalización de la teoría de la inmanencia del sentido lógico le mostraron pronto a Heidegger lo imprescindible de la metafísica como la "verdadera óptica"² de la filosofía. El paso de la pregunta por el sentido del sentido lógico a la pregunta por el sentido del ser es a la vez un primer hito en el camino que, arrancando de la validez lógica, rápidamente se distancia de la filosofía de los valores, y, después del así llamado *giro*, desenmascara el concepto de valor como la última forma de encubrimiento de la pregunta por el ser dentro de la historia de la metafísica europea.

A la influencia de Husserl se sumó la de Dilthey en torno a la movilidad y a la autointerpretación de la vida, y el descubrimiento de un Aristóteles bien diferente del que conoció el joven estudiante de teología. Heidegger moviliza la *filosofía práctica* de la Ética y la Retórica aristotélicas en sus lecciones de los tempranos años veinte, en las que propone su *Hermenéutica de la facticidad*; la interpretación de la situación hermenéutica propia es vista como el medio para contrarrestar la tendencia cadente de la vida, destruyendo críticamente la concepción del ser humano como objeto de teorías indiferentes y desplegando en su lugar el poder ser que hay que asumir expresamente. La destrucción se dirigió en un primer momento contra la ahistoricidad de la Fenomenología, que había sido puesta en

² Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen: Mohr, 1916, p. 23, en *Frühe Schriften*, Frankfurt: Klostermann, 1972, p. 348.

evidencia por el reto del historicismo: la historicidad de la existencia se muestra en que ésta es siempre la del caso, y a esta existencia cada vez del caso se le plantea la tarea ininterrumpida de aclararse a sí misma en su facticidad. Lo que Heidegger llama ahora *fenomenología hermenéutica* ha dejado de ser reflexión, en el sentido de intencionalidad de orden superior, para convertirse en comprender proyectante e interpretador. El andar en lo que se anda, el cuidar o curar, pasa a ser el sentido originario de intencionalidad, pues el fundamento de todo sentido no es ya la subjetividad trascendental que constituye su mundo a través de actos intencionales, sino la facticidad de una apertura en comprensión actuante del ser de todo aquello con lo que tenemos que ver.

En lugar de ser una instancia puntual que se fundamenta a sí misma en reflexión, el ser del ser humano es un ahí, un entorno, mundo; la contraposición clásica de la modernidad de sujeto y objeto queda superada en la estructura *ser-en-el-mundo*. Tanto más que Heidegger, siguiendo a Max Scheler, ve al existir como a un estar volcado por fuera de sí, y a la percepción no como el acto básico de objetivación con un elaborado andamiaje de constitución intencional sino como la comprensión en familiaridad en el entorno en el que nos movemos y orientamos cotidianamente. Los atisbos revolucionarios de *Ser y tiempo* refuerzan a la vez el distanciamiento crítico frente a la filosofía de los valores, ya que ahora Heidegger puede mostrar la muy dudosa función que le corresponde al concepto de valor en la "constitución" del mundo de la vida a partir de la conciencia trascendental.

I. EL NEOKANTISMO INICIAL

1) VALER Y SENTIDO LÓGICO

La aclaración de los principios de la lógica "científica", que había recibido un fuerte impulso gracias a las "penetrantes y afortunadísimamente formuladas" *Investigaciones lógicas* de Husserl, se debía también, según Heidegger, a la interpretación de la filosofía de Kant por parte de Cohen, Stadler y Natorp, así como de Windelband y Rickert³. En

³ Heidegger, "Neuere Forschungen über Logik", en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, 38 (1912), col. 467. Ver C. Sentroul, M. Heidegger, "Kant und Aristóteles", en *Literarische Rundschau*, 40 (1914), col. 331.

oposición a la versión psicológica de Kant (Herbart y Fríes) los neokantianos de Marburgo y del suroeste alemán insistieron en que la *Crítica* de Kant no preguntaba por el origen psicológico del conocimiento sino por su validez lógica, poniendo así por fin de relieve el valor propio de lo lógico⁴. A las teorías que parten de este enfoque, la doctrina del sentido inmanente del juicio de Rickert y la teoría de la diferenciación del significado de Lask, Heidegger las considera interesantes y profundas "porque ellas, como difícilmente cualquier otra teoría del conocimiento en la historia, pueden decidir sobre las preguntas últimas de la filosofía con todas sus dificultades"⁵.

Los primeros esfuerzos filosóficos de Heidegger se centran en una nueva determinación de la realidad específica de los objetos lógicos. El sentido de un juicio no es un fenómeno físico ni psicológico, y mucho menos -habida cuenta de la inmediatez con que lo aprehendemos- objeto de una metafísica deductiva: ninguna de las formas tradicionales del ser corresponde al sentido lógico y, sin embargo, éste existe y "se hace valer con ímpetu e incuestionabilidad". Debe haber, por lo tanto, una nueva forma del ser: "ella sólo puede ser la del valer" (*op. cit.*, p. 112). Heidegger adopta así el "término decisivo" (*ibid.*, p. 111) que Hermann Lotze "descubriera" en el léxico alemán, un término cuya obscuridad ontológica Heidegger mismo se encargará de estigmatizar años más tarde. De momento deja abierta la cuestión de si es correcta o no la "ingeniosa" interpretación de la doctrina platónica de las ideas en la *Lógica* de Lotze. No obstante, Heidegger parece compartir la absurda opinión de Lotze, de que sólo merced al idioma alemán se había llegado a encontrar una designación "cómoda" y "técnica" (valer) para el modo del ser de los objetos ideales, poniendo con ello fin a la indigencia conceptual que agobiaba al pensamiento filosófico desde los tiempos griegos. Pues aunque Platón se diera cuenta de la verdadera índole de las ideas, tuvo que tolerar la hipóstasis de ellas debido únicamente al hecho de que la lengua griega carecía de una palabra para designar el valer, que estuviera libre de relaciones con las formas convencionales del ser⁶.

⁴ Heidegger, *op. cit.*, col. 467.

⁵ Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag*, en *Frühe Schriften*, ed. cit., p. 118. ⁶ Hermann Lotze, *Logik*, Leipzig, 1912, pp. 505 ss.

Heidegger, por lo demás, conocía bastante bien la obra de Lotze: a la *Lógica* la calificó de "libro fundamental de la lógica moderna"⁷. En los primeros escritos de Heidegger aparecen en repetidas ocasiones citas de la *Lógica y del Microcosmos*. Según Lehmann⁸, Heidegger dictó en el verano y el invierno de 1918 un curso doble con el título *Lotze y la evolución de la lógica moderna*. En un catálogo de sus cursos, revisado por Heidegger, se habla de servicio militar durante dichos semestres⁹. Hay que anotar, eso sí, que el primer curso que Heidegger dio después de la guerra se llamó *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores*. Al curioso papel de intermediario entre cientifismo e idealismo que le cupo a Lotze en el siglo XIX se referirá más tarde Heidegger en un apéndice de la conferencia *La época de la imagen del mundo*¹⁰.

La *Lógica* tiene la tarea de delimitar "el reino de lo que vale" y ponerlo de relieve en toda su extensión y esencialidad, exigencia planteada por primera vez en la *Lógica de la Filosofía* de Emil Lask, cuya influencia reconoce Heidegger de manera especial¹¹. En Lask, quien había abierto el camino hacia "una determinación conceptual más rigurosa de la filosofía como ciencia de los valores"¹², veía Heidegger al precursor que como él, se había visto "incesantemente" compelido a pasar de la profundización en los problemas de la lógica a la dimensión de los planteamientos metafísicos¹³. Lask invirtió el postulado de Rickert de la prioridad del deber ser lógico frente al ser. Los valores eran para Rickert las normas universales (el en sí de la razón) que garantizan el conocimiento del objeto, de acuerdo con la convicción neokantiana de que la forma del conocimiento, y sólo ella, determina todo lo que es dado. Lask, por el contrario, al hacer hincapié en el "valer hacia" de la forma lógica, desplazó

⁷ Heidegger, "Neuere Forschungen über Logik", ed. cit., col. 469.

⁸ Karl Lehmann, "Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers", en *Philosophisches Jahrbuch*, 71 (1963/64), p. 340.

⁹ W. j. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, Den Haag: Nijhoff, 1963, p. 663.

⁰ Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt: Klostermann, 1957, p. 94.

¹ Heidegger, "Akademie-Antrittsrede", en *Jahresheft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1957/58, Heidelberg: Winter, 1959, p. 20 ss.; *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, ed. cit, pp. .1 33, 277; "Neuere Forschungen über Logik", *op. cit.*, cois. 470, 521.

² "Neuere Forschungen über Logik", *op. cit.*, col. 470.

³ *Die Kategorien- und bedeutungslehre des Duns Scotus*, ed. cit., p. 236.

el centro lógico de gravedad hacia la materia o material, el otro elemento de la objetividad. Toda forma, según Lask, es indicación hacia un determinado material; así pues que para llegar a ser significado determinado depende la forma lógica vacía de la realización de contenido, ella "exige complementación"¹⁴. El material, a su vez, no es reducible a la forma y sí, por el contrario, es siempre más que ella. El material, por lo tanto, es el principio diferenciador de la significación (*op. cit.*, p. 62). Forma y material constituyen en la realidad una estructura, una ligazón de sentido, que sólo puede ser descompuesta en sus elementos a través de la reflexión (*ibid.*, p. 34). Lo que se conoce por medio del juicio ya se conocía, por anticipado; el juicio tan sólo saca a luz la estructura interna de lo prejudicial. El objeto es siempre ya algo, el tiene ya siempre sentido.

Lask retrotrae de esta manera el concepto de valor, que Rickert relaciona con el deber ser trascendental, al objeto y su significación, es decir, al sentido. A partir de este momento deja de existir un reino de los valores autónomo y aéreo. Al constatar que el sentido es siempre "de" y "para", la disyunción absoluta de ser y deber ser queda abolida: la forma ligada a un material coincide ahora con el ser, con la objetividad. Lask califica a la tesis de la unidad del ser con el deber ser de "mi revolución copernicana" (*ibid.*, pp. 113 ss., 273); él cree haber reivindicado la esfera del sentido lógico con toda su riqueza, después de entrever que el neokantismo del suroeste alemán no había podido ir más allá del tratamiento aforístico que Lotze le había dado al concepto de valer. A ambos, a Lotze y al neokantismo a la Rickert les faltaba "la delimitación fundamental frente a la región de lo sobrenatural" (*ibid.*, p. 270).

El ataque de Lask planteó toda una serie de interrogantes que se quedaron sin respuesta: el camino filosófico de Lask se vio truncado a raíz de su muerte prematura. Si bien es cierto que el ente en su calidad de principio diferenciador de significación recobra la translogicidad que había perdido dentro del neokantismo, ¿qué es, sin embargo, ese "algo más" que conserva el material frente a la forma? ¿No es menester acaso fundamentar metafísicamente la cuestión de la inmanencia del sentido? Este no es el lugar para entrar a tratar las supuestas

Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Gesammelte Werke*, II, Tübingen: Mohr, 1923, pp. 32 ss.

anticipaciones de la ontología fundamental de Heidegger en la obra de Lask; nos contentamos aquí con la referencia a su aportación a la crítica del concepto de valor. La renuncia a un deber ser en sí es, sin duda alguna, un primer paso hacia la relativización del concepto de valor. El valor, que pierde su pretensión normativo-incondicional, es una forma inmanente cuyo estatuto lógico ha sufrido un cambio radical.

Después de encontrar que la forma de realidad de lo lógico es el valer, Heidegger trata de aclarar la estructura del juicio apoyándose en la noción de "valer hacia" de Lask. El juicio es una relación de validez entre el objeto y el contenido significativo determinante¹⁵; el conocimiento es un "apoderarse del objeto" que se produce en el ámbito del sentido que vale (*op. cit.*, p.116). Con celo antipsicologista Heidegger hace al mismo tiempo hincapié en la identidad del sentido que vale frente a las perspectivas constantemente cambiantes de los actos judicativos concretos, y sobre esta base analiza los casos problemáticos de la teoría del juicio.

En tanto que los juicios negativos todavía se pueden explicar de manera relativamente fácil en términos de valer (*ibid.*, pp. 122 ss.), el juicio impersonal ofrece dificultades que difícilmente permiten una explicación en términos de la teoría del valor y siempre a riesgo de una desfiguración. Se trata aquí de juicios como "relampaguea" o "llueve", cuyos significados se distorsionarían al caracterizarlos como proposiciones designativas o como simples proposiciones existenciales. El meollo de la cuestión radica aquí en el aspecto temporal: "del relampaguear vale el acaecer ahora, el existir momentáneo" (*ibid.*, p. 127). Esta notoria re-formulación, sin embargo, no basta para captar la tensión entre el valer absoluto y la relación situacional actual de la proposición. Otro ejemplo, "apúrate, va a reventar" (*ibid.*) hace todavía más patente que a Heidegger le interesa ante todo el ser afectado que apunta en dirección de un horizonte concreto de expectativas y disposiciones.

Por de pronto él sólo deduce de este análisis el llamado a investigar el "sentido unívoco" de aquellas proposiciones que expresan un acontecer, un tener lugar. Sólo después de semejantes diferenciaciones lógicas se podrán abordar con mayor

Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, *op. cit.*, p. 123.

seguridad los problemas gnoseológicos y articular la esfera total del ser en sus diferentes modos de realidad, contrastando claramente las características propias de cada región y determinando con certeza la clase respectiva de conocimiento y el alcance de la misma" (*ibid.*, p. 127 ss.). Heidegger se ha dado cuenta, al mismo tiempo, de que una aportación crítica a la lógica, tal como la que busca en su disertación doctoral, sólo podrá satisfacer las pretensiones filosóficas si se "hace al servicio del todo último" (*ibid.*, p. 128).

2) VALER Y VERDAD

Las deficiencias de la teoría del valor a que se refiere la última parte de la disertación doctoral no se mencionan para nada en el trabajo de habilitación profesoral, en el cual, dentro del marco de un estudio histórico-problemático de la doctrina de las categorías, Heidegger se ocupa del *verum transcendens* medieval como determinación objetiva, y para ello recurre una vez más al valer. El trabajo, dedicado con "la más reconocida admiración" a Heinrich Rickert, se propone una nueva interpretación de la *Grammatica speculativa* de Thomas de Erfurt, entonces todavía atribuida a Duns Scotus, en calidad de teoría del significado. Animado por la "enérgica voluntad problematizadora"¹⁶ del neokantismo Heidegger relaciona la lógica escolástica con los planteamientos más recientes acerca del sentido lógico, para así poner de relieve el supuesto parentesco de las dos posiciones. Anticipando su futura violencia interpretativa Heidegger no vacila en "traducir" los conceptos de la Edad Media, "sumidos en la tensión metafísica", al lenguaje de la lógica contemporánea, una síntesis muy personal de Rickert, Lask y Husserl.

Así como Rickert considera que sólo el "objeto del conocimiento" puede ser verdadero, Scotus, según Heidegger, ve también en el objeto del conocimiento el *fundamentum veritatis* (*op. cit.*, p. 208). La *adequatio* deja entonces de ser una cuestión de coincidencia del sentido del juicio con el objeto real, ya que nosotros sólo a través del conocimiento, es decir, del juicio, sabemos acerca de este objeto: la verdad se constituye así pues en el juicio. La clásica definición nos presenta al juicio como una relación entre el sujeto y el predicado, una relación cuya *nota compositionis* es la cópula, el *est*. Sólo que el *est* -Heidegger

Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, en *op. cit.*, p. 146.

vuelve al argumento de la disertación doctoral- no denota un existir real. "A lo que aquí se alude es más bien al modo de realidad (*esse verum*) para cuya designación hoy disponemos de la afortunada expresión valer" (*ibid.*, p. 211). La cópula, una relación de valor, demuestra ser el "verdadero sujeto de la verdad" (*ibid.*, p. 212). "Consecuentemente", según Heidegger, Scotus abandona la teoría de la figuración para optar por la así llamada teoría de la inmanencia; cualquier cosa que conozcamos, aquello sobre lo cual pueda recaer de alguna manera el juicio, debe ser un sentido que valga. La convertibilidad así entendida del *ens logicum* con el objeto respectivo implica nada menos que el predominio o "dominación absoluta" del valer sobre la realidad; el primado del valer pasa ahora a ser el *fundamentwn inconcusum* de la verdad. De esta manera, opina Heidegger, ya en la Edad Media se rechazaban "todas las teorías fisiológicas, psicológicas y económico-pragmáticas del conocimiento" (*ibid.*, p. 215). El pensar que aprehende la verdad recibe también una nueva determinación con respecto a su actividad, ya que "a partir de los valores podemos penetrar en el sujeto y sus actos", como reza la afirmación de Rickert que Heidegger cita (*ibid.*, p. 227).

Heidegger utiliza aspectos sistemáticos de la filosofía de los valores para hacer que la Edad Media aparezca "fluida por lo menos en los más importantes grupos de problemas" (*ibid.*, p. 146). El joven docente, quien en la Introducción al trabajo de habilitación profesoral considera a la filosofía un "valor cultural" y un "valor vital" (*ibid.*, p. 137), se deja poseer de la "energía del apoderarse de problemas" (*ibid.*, p. 146) de una manera tal, que termina proyectando la teoría neokantiana del valor a la lógica medieval.

3) LA APARICIÓN DE LOS PLANTEAMIENTOS METAFÍSICOS

El trabajo de habilitación profesoral, terminado en la primavera de 1915, apareció como libro en septiembre de 1916. En el capítulo añadido a manera de epílogo para tal efecto, Heidegger expresa "la desazón que hasta entonces estuvo reprimida" (*ibid.*, pp. 341 ss.); libre de las consideraciones que seguramente le impuso su habilitación de profesor bajo la tutela de Rickert, Heidegger plantea en el epílogo "tesis de principio y de contenido" que desbordan el marco original del escrito.

El primer planteamiento programático va contra la forma eclámpsica en que se venía abordando el problema de las

categorías y contra "una cierta vacuidad mortal" que se había enseñoreado de la filosofía académica (*ibid.*, p. 341). A la aguda conciencia de crisis en medio de los años turbulentos de la primera guerra mundial, se imponía la necesidad de terminar a nivel metafísico (*ibid.*, p. 345) la discusión cada vez más estéril en torno a la teoría del conocimiento¹⁷; parafraseando a Lotze se podría decir que *la filosofía* estaba ya cansada de tanto afilar el romo cuchillo neokantiano: era ahora menester entrar a cortar. Heidegger se distancia de Lask al comprender que la insistencia en permanecer dentro de la esfera del sentido lógico sólo potenciaba pero jamás aclaraba la relación entre el material y la forma¹⁸; por eso y para sacar a luz las "profundas relaciones metafísicas" de la Lógica, Heidegger exige "insertar el problema de las categorías en el problema del sujeto" (*op. cit.*, p. 343). Él había comprendido entre tanto que los conceptos relativos de inmanencia y trascendencia sólo pueden ser tratados adecuadamente después de precisar aquello respecto a lo cual se piensa algo como inmanente o trascendente (*ibid.*, p. 346).

El sujeto que Heidegger avizora es, sin embargo, muy distinto del sujeto de la filosofía neokantiana. A este nuevo sujeto sólo se gana acceso mediante un "fino auscultar la vida inmediata de la subjetividad" (*ibid.*, p. 343). La nueva noción de subjetividad hace saltar en pedazos la camisa de fuerza del "sujeto de la teoría del conocimiento"; a la conciencia, en la que vive de manera originaria el sentido, "lo que vale", se la tiene que interpretar ahora metafísico-teleológicamente como espíritu viviente. Y sólo una lógica que se guíe por esta nueva concepción del espíritu y de sus "eternas afirmaciones" podrá llegar hasta el "significado óntico" del sentido y su valor (*ibid.*, p. 348). La teoría de la verdad gana al mismo tiempo un espectro incomparablemente más grande; dado que el conocimiento teórico es apenas una entre muchas otras facultades del espíritu, la filosofía no puede seguir contentándose con ser un simple deletreo de la realidad, tal "como la conciben las ciencias naturales, y sí más bien debe apuntar por sobre los *facti* de dichas ciencias a la verdadera realidad (*ibid.*), a la riqueza de la vida del espíritu que se extiende hasta lo trascendente (*ibid.*, p. 351).

Jahresheft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1 957/58, p. 21. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, en *op. cit.*, p. 347.

Para la filosofía que asegura para sí la "óptica metafísica" que le es propia, la historia pasa a constituir una nueva tarea. "El espíritu viviente es, como tal, esencialmente espíritu histórico, en el sentido más auténtico de la palabra" (*ibid.*, p. 349), razón por la cual sólo llegaremos a entenderlo cabalmente cuando retroagrupemos en él la plenitud de sus realizaciones. También las categorías filosóficas son parte de la historia; ellas son "un medio de la viva liberación del espíritu absoluto de Dios, un medio que se acrecienta sin cesar" (*ibid.*, p. 350). Heidegger, como vemos, se distancia ahora del neokantismo bajo la influencia de Dilthey y de Hegel. Él cree de momento haber encontrado en el espíritu viviente la dimensión dentro de la cual haya que tratar la cuestión del sentido como unidad de individualidad y generalidad, pero advierte, no obstante, que entre las cuestiones que aún quedan por resolver figura la del estatuto ontológico del valor. "El que el valer signifique un ser propio o un deber ser o ninguno de los dos, o que más bien tenga que ser considerado como un grupo más profundo de problemas incluido en el concepto del espíritu viviente y sin duda estrechamente relacionado con el problema del valor, es algo que no se puede decidir en este lugar" (*ibid.*, p. 347).

Heidegger anuncia además "una investigación más detallada sobre ser, valor y negación", en la cual aspira a lograr determinaciones de principio (*ibid.*, p. 349). Esta investigación no se llegó a realizar, o por lo menos no se publicó jamás, lo cual ha llevado a varios intérpretes a ver retroactivamente en ello una primera cesura dentro de la obra de Heidegger e incluso una primera indicación del *giro* famoso, del cual se ha abusado hasta la trivialidad¹⁹. A nosotros nos interesa ante todo ver cómo Heidegger va saliendo del ámbito de la problemática neokantiana, hecho determinante del comienzo de su filosofía, ya que con el distanciamiento de los "windelbandidos" (así apostrofaba Cohen a los miembros de la escuela neokantiana de Baden) se abre para Heidegger el horizonte de la indagación metafísica. El rompimiento, sin embargo, todavía no es total; si bien es cierto que en el prólogo a la publicación del trabajo de habilitación profesoral se anuncia una "posición propia", en el epílogo se recurre todavía a algunos teoremas de la filosofía de los valores. Allí no sólo considera Heidegger la vida del espíritu como un

¹⁹ Lehmann, *op. cit.*, p. 353.

proceso de diferenciación valorativa que únicamente podemos comprender mediante una empatía valorativa²⁰, sino que también piensa la relación de individualidad y universalidad dentro del dualismo "historia (formación de valores) y filosofía, (fijación de valores)" (*op. cit.*, p. 352).

Los vínculos persistentes de Heidegger con el neokantismo se manifiestan de manera *aún* más evidente en la conferencia de prueba, una formalidad adicional de la habilitación profesoral, que tuvo por título *El concepto de tiempo en la ciencia de la historia*, especialmente en aquellos pasajes en los que la interpretación del concepto de tiempo en las ciencias del espíritu se mueve por completo dentro del esquema de Windelband y de Rickert. Como es sabido, la escuela neokantiana de Baden contraponía las ciencias nomotéticas de la naturaleza a las ciencias idiográficas, es decir, las ciencias individualizantes de la cultura. Según esta concepción, la base *a priori* del tipo de conocimiento de las ciencias naturales no alcanzaba a fundamentar la legitimación objetiva de las ciencias históricas o de la cultura, cuyo método consiste en ir seleccionando de entre el ilimitado material de los hechos lo históricamente relevante. Y puesto que la determinación de la relevancia tiene que regirse por una norma, los neokantianos fundamentan la selección de los hechos por-parte del historiador en relaciones de valor. El carácter único individual del hecho histórico se legitima por medio de su relación con los valores de la cultura. Heidegger acepta esta teoría al deducir las estructuras del concepto de tiempo de la función que éste tiene que cumplir. En tanto que la Física hace del tiempo un orden puntual nivelado de carácter homogéneo, los tiempos históricos se diferencian entre sí cualitativamente²¹. El principio de esta diferenciación es precisamente el valor: "Se puede afirmar que incluso en el principio de la cronología se revela el principio de la formación histórica de los conceptos, a saber, la relación "valorativa" (*op. cit.*, p. 37.4).

Heidegger habrá de preguntarse poco más tarde, en *Ser y tiempo*, si la relación de valor fundamenta la experiencia histórica, o si no es más bien, por el contrario, la estructura fundamental de la historicidad la que- le sirve de base a la

²⁰ Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, en *op. cit.*, pp. 350 ss.

²¹ Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, en *Frühe Schriften*, ed. cit., p. 373.

experiencia histórica y a la experiencia en general; el gran descubrimiento de *Ser y tiempo* será justamente el de la constitución y fundamentabilidad ontológica original del tiempo. La inserción del sentido que* vale en el problema del sujeto, a su vez, habrá de desembocar en la analítica del *ser-ahí*, que abre el horizonte para la interpretación del sentido del ser. Lo que Heidegger llamará *hermenéutica de la facticidad* va a desenmascarar como "construcción" filosófica a la clásica pregunta por la relación sujeto-objeto. ¿Tiene entonces alguna plausibilidad insistir en la posición de partida de Heidegger, en sus vínculos iniciales con la filosofía neokantiana de los valores? ¿Se justifica acaso inventariar, por así decirlo, las deudas iniciales en que incurre todo filósofo principiante?

Una cosa es cierta: en la confrontación desde adentro con el neokantismo, confrontación que en poco tiempo lleva al abandono de dicha posición, Heidegger gana sus primeros atisbos sobre los presupuestos de un sistema que se proponía rescatar del positivismo hacia la esfera del sentido lógico y de las ciencias del espíritu y fundamentarla a la vez. En la confrontación con el neokantismo se ponen ya de presente importantes rasgos del pensamiento heideggeriano: la relativización de la teoría del conocimiento y de otras disciplinas especializadas de la filosofía; el propósito de renovar los planteamientos de la metafísica y la formación de un estilo interpretativo que se destaca por su fijación impertérrita en la cosa de que se trata. El involucramiento inicial de Heidegger en la filosofía de los valores brinda además un criterio para comprender el desprecio y arrogancia con que Heidegger habrá de referirse, sólo marginalmente, a la temática de los valores a partir de *Ser y tiempo*: contra nada se es más riguroso que contra los propios errores y lapsos de la juventud.

II. EL DISTANCIAMIENTO DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

1) CONCIENCIA Y SER-EN-EL-MUNDO

La filosofía como teoría del conocimiento se había esforzado por explicar la relación entre dos entidades previamente dadas, el sujeto pensante y el mundo como suma de todos los objetos posibles. El ulterior abandono de la Metafísica relegó a segundo plano la cuestión del ser en sí del sujeto y del objeto a favor de las teorías constitutivas de la experiencia del mundo: el concepto

de lo dado quedó reducido a simple producto metódico. Husserl, finalmente, creyó haber superado definitivamente el dualismo sujeto-objeto al concentrar el análisis filosófico en la relación intencional por medio de la *epoché*. Las fallas de la teoría husserliana de la intencionalidad, a su vez, motivaron la "radicalización" de la Fenomenología por parte de Heidegger.

Heidegger alude ya al "problema central" de la intencionalidad en su nota preliminar a las conferencias de Husserl²² sobre la conciencia interna del tiempo. Dicho problema central consistía en que allí donde la duración pura del flujo constitutivo del tiempo no se puede acreditar más como objeto de la conciencia se tropieza con los límites de la producción constitutiva, que no se puede garantizar a sí misma su propia validez ontológica. El intento de relacionar el flujo de la conciencia, es decir, la temporalidad misma con el yo como fuente puntual de toda constitución de sentido, lleva necesariamente a la aporía de una escisión iterativa del yo en la reflexión en un yo actuante y en el yo entendido en cada acto de la reflexión. Ante semejante dificultad Husserl postula un protoyo que se temporaliza a sí mismo y que es al mismo tiempo la proto-fuente de toda constitución²³; esta solución autoritaria, sin embargo, pone de relieve la dificultad principal de la Fenomenología, cual es la de que el esquema de objetivación no es capaz de comprender adecuadamente el fenómeno del tiempo. Al final, la reducción de toda vivencia al rendimiento intencional de la conciencia hace patente que la conciencia siempre se encuentra "por detrás de sí misma"; esta es la razón por la que la filosofía de la inmanencia de la conciencia confrontada con su aporía central tenga que apelar a la postulación de un proto-fenómeno con características de ego que trasciende el marco de la intencionalidad.

La auto-fundamentación de la conciencia intencional ha demostrado entre tanto ser un fundamento sin fondo; la prioridad "metódica" de la auto-conciencia ha quedado en tela

²² Heidegger, "Vorbemerkung des Herausgebers zu: Edmund Husserl. Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IX, Halle, 1928, p. 367.

²³ Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. I, Halle 1913, p. 163. Ver Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, Bd. VI, Den Haag: Nijhoff, 1954, pp. 187-190.

de juicio. La esencia de la conciencia, como Max Scheler lo había puesto de relieve, es la de ser "mundano-excéntrica"; la conciencia está siempre fuera de sí, en las cosas²⁴. Intencionalidad no significa al fin de cuentas otra cosa que el hecho de que la conciencia es siempre conciencia de algo; este hecho, bien conocido a partir de Brentano, significa que la conciencia no se caracteriza primariamente por el *cogito me cogitare*, que lo primero fenomenológicamente no es la conciencia de sí mismo: la conciencia está primariamente en el mundo. La errada interpretación de la conciencia de sí mismo, de clara proveniencia cartesiana, se basa en la concepción de la conciencia como objeto -por privilegiado que- éste sea- el cual se da a sí mismo en condiciones de accesibilidad iguales a las de los demás entes reales, es decir, en la intencionalidad objetivadora de la percepción; sólo que en este caso la evidencia objetiva se escala hasta el nivel de la apodicticidad absoluta.

Si la conciencia es "ekstática", surge inmediatamente la pregunta acerca del modo de ser en el que la conciencia y el objeto están indisolublemente relacionados dentro de un fenómeno global que los abarca a ambos. Heidegger llama a este modo de ser *ser-en-el-mundo*, rechazando con ello la aberrante idea ("el escándalo de la filosofía")²⁵ de un yo que es para sí sin mundo, tenga por tarea llegar a tener un mundo, constituirlo. *Mundo* no es para Heidegger la suma total de entes indiferentes que sólo afectan de manera secundaria al hombre, y sí por el contrario, el momento constitutivo de un *ser-ahí*, el cual, a su vez, no es una sustancia cerrada en sí misma sino que está siempre más allá de sí mismo, en el mundo. Al designar el fenómeno global mediante la expresión compuesta *ser-en-el-mundo*, Heidegger da a entender que el hombre no se encuentra a sí mismo como un ente fáctico ya dado en medio de los demás entes sino que mora, siempre con anterioridad a cualquier relación con lo ente y condicionando esta relación, en un espacio abierto de acción dentro del cual puede encontrar lo ente. Esto significa dos cosas:

a. El fenómeno global *ser-en-el-mundo* es, formalmente hablando, más originario que los relatos *ser-ahí* y *mundo*;

²⁴ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern: Francke, 1962, p. 90.

²⁵ Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 225.

b. *ser-en-el-mundo* es la estructura *a priori* que hace comprensible, que "funda" la disyunción de los relatos, o dicho formalmente, la separación de sujeto y objeto, en el momento en el que el original estar absorbido del *ser-ahí* en la totalidad de referencia del mundo que le rodea tropieza con obstáculos y se muestra que lo que hasta entonces había estado "a la mano" se resiste al uso irreflexivo y sobreentendido, convirtiéndose así en un objeto "muerto", inservible, que en adelante se ofrece a la mirada teórica de un usuario decepcionado, el cual se pregunta acerca de las causas de la inservibilidad y contempla las posibilidades de reparación de la función de uso.

Claro está que el *ser-en-el-mundo* es apenas un concepto primero, global, el título de la solución de un problema y no la solución misma; la solución se producirá sólo cuando se le dé plenitud de contenido al concepto. Sólo la "totalidad original del todo estructural del *ser-ahí*" que Heidegger analiza como *cura* (*op. cit.*, pp. 200 ss.) (no el concepto de *cura* como tal, sino los análisis existenciales realizados bajo este título) permite juzgar cómo y por qué el *ser-en-el-mundo* es una determinación ontológica originaria del *ser-ahí*, frente a la cual individualidad y personalidad, por una parte, cosidad y objetividad, por otra, resultan no ser más que abstracciones secundarias, si bien no arbitrarias. No nos proponemos repetir aquí los análisis de estos temas en *Ser y tiempo*; los damos por conocidos.

2) TEORÍA DE LA PERCEPCIÓN Y FAMILIARIDAD CON EL MUNDO

El novedoso planteamiento de Heidegger se dirige en primer término contra la concepción de todo comportamiento humano como posición objetivadora. Tal es la razón para que la analítica del *ser-ahí* comience con el enfrentamiento de la teoría de la percepción de la Fenomenología de Husserl. La percepción, el fenómeno paradigmático del darse en persona, en el cual intención y realización coinciden en la evidencia, tiene según Husserl una estructura de fundación²⁶. *Fundación* es el concepto de relación entre los dos diferentes elementos de que se compone la vivencia de percepción: la *hyle*, el substrato material de la corriente de vivencias, y el acto constituyente de sentido. Esta estructura le sirve de base a todo el programa de constitución

²⁶ Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle: Niemeyer, 1928, Bd. *Ideen* I, par. 85, 97.

trascendental: así los predicados de la percepción sensorial le sirven de fundación a capas superiores de actos, como por ejemplo, a los actos afectivos de valoración. La capa de los valores se superpone en estos actos a la capa de los predicados sensoriales²⁷ de manera que la *hyle* sensorial se convierte en *hyle* afectiva (objetos de valor) que impresiona o afecta a la conciencia superior de valor; Husserl llega a hablar aquí de una percepción de valor en la cual "se da el carácter de valor original e intuitivamente" (*op. cit.*, p. 186). Él, dicho sea de paso, jamás emprendió un análisis pormenorizado de los fenómenos valorativos; esto no es una coincidencia, pues a pesar de la idea programática de ontologías regionales, no se rimaba el diluir la filosofía en una serie de disciplinas parciales con el *pathos* que distinguió al trabajo filosófico de Husserl. Más que una ética concreta a él le interesaba el *éthos* que se manifiesta en la realización de la *epoché* fenomenológica.

Max Scheler caracterizó a la *epoché* como rechazo de la vida, "un no enérgico lanzado contra la vida"²⁸, y a la percepción *pura* como fenómeno derivado²⁹. La percepción *pura*, según Scheler, es el resultado de una actitud ascético-sublimante de la razón, una actitud en la cual, y bajo permanentes correcciones, la fantasía instintiva dirigida por el impulso vital se vuelve de manera crítica contra sí misma y se dedica a un indiferente percibir *objetos*, es decir, a abolir la realidad de las cosas³⁰. Heidegger, reacio a todo constructivismo, prosigue la crítica de Scheler a los prejuicios de la percepción; valiéndose de ejemplos muy simples logra él mostrar el carácter abstracto del concepto husserliano de evidencia. Recordemos el famoso ejemplo de la mesa: si tengo delante de mí una mesa, yo sé muy bien lo que ella significa para mí: algo sobre lo cual escribo, como, juego, etc.; Husserl, por el contrario, definiría la mesa como una forma de interpretación que yo le impongo a un objeto de percepción óptica, táctil, acústica y hasta olfativa, el cual, mediante penosas complementaciones del horizonte intencional de sus infinitos escorzos o matices llega por fin a darse adecuadamente.

²⁷ Husserl, *Ideen II, Husserliana*, Bd. IV, Den Haag: Nijhoff, 1952, p. 15. Ver, Alois Roth, *Edmund Husserls Ethische Untersuchungen*, Den Haag: Nijhoff, 1960.

²⁸ Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, ed. cit., pp. 52 ss.

²⁹ Scheler, *Aus dem Nachlass*, Bd. I, *Gesammelte Werke*, Bern: Francke, 1957, pp. 431 ss.

³⁰ Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfurt/M.: Schulte-Bulmke, 1948, p. 240. Ver *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, ed. cit., p. 55.

Heidegger parte de nuestra orientación en el mundo, dentro de la cual experimentamos a diario las cosas en su significación; así en lugar de arrancar del polo de la conciencia de la correlación intencional él parte de las cosas que encontramos en el mundo con su carácter de para algo, anterior a cualquier *fundación* en el sentido husserliano; gracias a este nuevo enfoque, la "cosa dotada de valor" de la metafísica tradicional se convierte en un utensilio, cuyo modo de ser es el de *ser a la mano*³¹, modo original de darse las cosas con las cuales tenemos que ver. El sentido del utensilio radica en su ser *para algo* y no en un ser dado sin finalidad alguna e insertado dentro de coordenadas espacio-temporales de índole matemática; el sentido de la percepción, por lo tanto, no consiste para Heidegger primariamente en hacer algo presente, sino más bien en orientarnos dentro del mundo en que vivimos. El conocimiento judicativo, como actitud observadora y objetivadora, es sólo un modo deficiente de nuestro tener que ver con el mundo, una interpretación que sólo es posible a distancia de él; el fenómeno del *ser a la mano*, por el contrario, es un modo de ser que escapa a toda objetivación y que únicamente puede convertirse en objeto si lo arrancamos de su contexto referencial y lo observamos en aislamiento artificial.

Nosotros nos movemos desde siempre en la familiaridad antepredicativa con nuestro mundo, propia del cuidar *viendo en torno* de nuestro andar en lo que andamos, familiaridad que con anterioridad a cualquier enunciación temática articula a todo ente que encontramos como algo *para algo*. Semejante *ver en torno* articulador no es un fenómeno "fundado": "él no arroja un 'significado' sobre el ente desnudo dado como objeto, ni pega sobre él un valor, sino que con lo que encuentra dentro del mundo, con ello en cuanto tal, se tiene ya en cada caso una relación abierta en el comprender del mundo, relación-que se expone a través de la interpretación" (*op. cit.*, p. 168). Tal relación se mantiene normalmente en la reserva de la discreción, de la no notoriedad: lo *a la mano* se repliega en su ser; cuando lo hacemos objeto de observación objetivadora pierde su modo específico de ser, se desfigura. De ahí que la reconstrucción de lo *a la mano* como lo dado a manera de objeto complementado con formas superpuestas de interpretación no logre dar en el

Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., pp. 63-72

fenómeno original. Aquí tropezamos una vez más con los límites de la conciencia objetivadora, límites que aparecen también si pensamos en la falta de una cosa, cuya carencia va más allá de su mero no estar dada como objeto y nos afecta de un modo peculiar. Algo parecido podría decirse de la obra de arte, la cual al ser considerada únicamente como objeto estético, es decir, abstrayéndola del contexto vital al que pertenece, queda insuficientemente caracterizada³². Lo *a la mano*, la cosa faltante, la obra de arte, son todos fenómenos que alteran su manera de ser al ser objetivados, en cuyo caso ninguna complementación valorativa de lo objetivado es capaz de restituirnos los fenómenos originales respectivos. La filosofía reconstructiva que partiendo de la abstracción que es la *res extensa*, la cosa "desollada", intenta construir con ayuda de los valores lo *a la mano*, necesita también de la mirada previa al mundo que nos es familiar, cuya totalidad pretende volver a producir. Mientras no haga explícito el estatuto ontológico del *ser-en-el-mundo* la filosofía de la constitución construye sin plano.

La interpretación del fenómeno *mundo* como la suma total de lo que siempre ya está dado a manera de posibilidad anónima para la percepción pura, resulta de una ontología que considera al ser de lo que es exclusivamente con respecto a su presentividad abstracta. De ahí que la crítica al concepto de valor en *Ser y tiempo* aparezca dentro de la *discusión hermenéutica* de la ontología cartesiana del mundo que sigue dominando al pensamiento filosófico hasta hoy³³. Para la ontología cartesiana mundo es fundamentalmente naturaleza material cuantificable. La cualidad primera que constituye la substancia de las cosas es la extensión; todas las determinaciones restantes de las cosas son cualidades secundarias, ya que la extensión es lo único que se mantiene invariable en medio de las mutaciones de las cosas. Las propiedades que no se pueden explicar por medio de modificaciones de la extensión son meras cualidades interpretativas que la *res cogitans* proyecta hacia las cosas. El mundo familiar a todos nosotros es para Descartes sólo un ilusorio marco de referencia en el cual no podemos confiar, ya que a través de las distorsiones y engaños de los sentidos no podemos obtener información concluyente alguna acerca de la verdadera

³² Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr, 1960, pp. 121 ss.

³³ Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 115.

naturaleza de las cosas; los sentidos reportan únicamente cualidades insubstanciales que dependen de la sensibilidad del sujeto respectivo, cualidades a las que la filosofía neokantiana habrá de llamar más tarde *valores*.

Todo programa de constitución que se guíe por la ontología cartesiana del mundo no está en condiciones, por tanto, de hacerle justicia al mundo familiar de la experiencia cotidiana. La reconstrucción filosófica del mundo que parte de una determinación extrema y deficiente del ente intramundano como *res extensa* no puede jamás alcanzar el fenómeno cuya desfiguración presupone; la forzada adición de cualidades secundarias interpretativas y el "pegar etiquetas de valor" no logran complementar ontológicamente a la *res extensa* de manera que ésta pueda convertirse en lo *a la mano*. La superposición de valores es una construcción que dependerá siempre de la capa o substrato fundamental que le sirve de base; ya que aún si se les otorga a los valores una dignidad ontológica propia (el valer), tal dignidad seguirá dependiendo de la substancia a la que supuestamente complementa. "La adición de predicados de valor no es capaz de aportar en lo más mínimo nuevos datos sobre el ser de los bienes, sino que se limita a presuponer una vez más en los últimos la forma de ser del puro 'ser ante los ojos'... Los valores tienen a la postre su origen ontológico únicamente en el previo sentir la realidad de las cosas como la capa fundamental" (*op. cit.*, p. 114).

Heidegger termina sus anotaciones críticas en torno al concepto de valor, en su confrontación de la ontología cartesiana del mundo, con una referencia a la historia de la metafísica. Él da a entender que el pasar por alto el fenómeno *mundo* no es un simple accidente, una omisión que pueda repararse, sino la necesaria consecuencia de toda una serie de asunciones dogmáticas en el transcurso de la historia de la filosofía europea, asunciones que gradualmente fueron cerrando el acceso al fenómeno *mundo*. Lo que hay que preguntarse ahora es ¿por qué ya desde los griegos se comenzó a pasar por alto este fenómeno, y por qué desde entonces se ha perdido de vista de manera tan persistente? ¿Por qué se interpreta *mundo* recurriendo a una substancia inmutable previamente dada? Y, finalmente, ¿"por qué la complementación que se considera necesaria de la ontología cartesiana del mundo se realiza apelando al fenómeno del valor"? (*ibid.*, p. 115). La respuesta a estos interrogantes se

esbozará más tarde en la *Introducción a la Metafísica* y se dará en el contexto de la interpretación de la filosofía de Nietzsche.

El tema de los presupuestos del pensar en términos de valores no se profundiza más en *Ser y tiempo*. Por lo pronto Heidegger se limita a aludir en el párrafo 33 de *Ser y tiempo* a la obscuridad lógica del término *valer*, "que desde Lotze se gusta de tomar por un 'fenómeno primitivo' e irreductible" (*ibid.*, p. 174). *Valer* designa, por una parte, la forma de realidad que le corresponde al contenido del juicio, el ser ideal de lo lógico frente a los cambiantes procesos lógicos de judicación y predicación; *valer*, sin embargo, significa al mismo tiempo objetividad, en cuanto relación del sentido del juicio con el objeto que en él se intente; y, además, carácter vinculante para todo sujeto razonable. Difícilmente se puede hablar aquí, por tanto, de un fenómeno originario, y sí, más bien, de un "fetichismo verbal" (*ibid.*) que obstaculiza y bloquea una genuina investigación fenomenológica de la proposición y del comprender, ya que cuando hablamos, cuando participamos algo, entendemos el ente mismo y no un "sentido válido" que pasa de mano en mano, el cual afirmamos o negamos.

El sentido no es algo que se crea primero en el juicio lógico para luego ser aplicado a un objeto. El acto predicativo presupone un antepredicativo saber orientarse en el mundo, o en otras palabras, la comprensión de ser que constituye la existencia del hombre y está en la base del respectivo proyecto de sus posibilidades. Toda interpretación tiene ya que haber comprendido lo que se trata de interpretar (*ibid.*, p. 170). La interpretación original del mundo no se efectúa por medio de proposiciones teóricas sino en el *ver en torno* existencial del *curar*, en el cual todo lo ente encuentra "como algo" que forma parte de un todo referencial. El sentido, lo dice Pöggeler, es "lo más originalmente propio de la vida fáctica y tiene que ser comprendido, según su estructura, a partir de la vida misma"³⁴.

³⁴ Otto Pöggeler, *Der Denkweg Heideggers*, Pfullingen: Neske, 1963, p. 27.

LA HERMENÉUTICA TEMPRANA DE HEIDEGGER

Quienes estudiamos con Gadamer supimos siempre de su cálida admiración por las lecciones del joven Heidegger en la primera mitad de los años veinte, primero en Friburgo y luego en Marburgo, de las cuales salieron los impulsos decisivos para lo que hoy conocemos como filosofía hermenéutica. Mucha curiosidad nos inspiraba el hecho de que, al aparecer *Ser y tiempo* en 1927, asistentes a esas lecciones tempranas se refirieran al nuevo libro en términos que sugerían que éste estuviera muy por debajo del nivel de originalidad filosófica alcanzado en ellas, coincidiendo aparentemente con la afirmación del autor, por razones bien diferentes, de que *Ser y tiempo* hubiese sido "un accidente fatal"¹. Y la nota al final del párrafo 15 de *Ser y tiempo*, en la que Heidegger advierte al lector que "desde el semestre de invierno 1919-20 expuso repetidamente en sus cursos" la "hermenéutica de la facticidad" del "ser-ahí" en general², atizaba nuestra curiosidad por el incógnito portento; pues si bien mucha de la Hermenéutica inicial quedó incorporada al libro, ello sucedió, en opinión de muchos, al servicio de preguntas que llegaron hasta hacer irreconocible el horizonte hermenéutico fundamental. Para no hablar de la obra tardía de Heidegger en la que, si se exceptúa el diálogo acerca del habla (escrito a propósito de la visita del profesor japonés Tezuka entre 1953 y 1954), prácticamente desaparecen las

¹ Max Kommerell, *Briefe and Aufzeichnungen 1919-1944*, Freiburg: Olten, 1967, p. 405.

² Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 85.

referencias a la Hermenéutica hasta llegar al claro deslindeamiento según la afirmación de 1973, de que "la filosofía hermenéutica es el asunto de Gadamer, que constituye un buen contrapeso a la filosofía analítica y a la Lingüística"³.

La situación ahora es muy distinta toda vez que las más importantes de aquellas lecciones como son las que se ocupan de las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (1921)⁴ y de *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)* (1923)⁵ ya han salido a luz, lo mismo que el importante manuscrito *Indicación de la situación hermenéutica*⁶, introducción a las interpretaciones de Aristóteles que Heidegger escribió en el otoño de 1922 por solicitud de Paul Natorp para efectos de su nombramiento como catedrático en Marburgo. Las nuevas fuentes evidencian los trazos y los motivos de la Hermenéutica anterior a *Ser y tiempo* de la cual nos vamos a ocupar en este trabajo a fin de mostrar los impulsos decisivos que de ella resultan para la articulación de lo que hoy se conoce como filosofía hermenéutica, años antes de la radicalización de la temporalidad de la existencia humana en la analítica ontológica del *ser-ahí*.

UN ARISTÓTELES NOVEDOSO

Heidegger, fuertemente impresionado aún por la fenomenología de Husserl, descubre a un Aristóteles bien distinto del que conoció como joven estudiante de teología y lo hace ahora en medio de la agitación de la República de Weimar, desde el horizonte de las más candentes cuestiones de la filosofía en torno al concepto de vida, del que se valían por aquella época, con razón o sin ella, las muchas variantes de la "filosofía de la vida", ese grito de protesta contra el progresismo liberal y la racionalidad técnica e industrial que se hizo sentir de un extremo a otro de Europa a raíz de la Segunda Guerra Mundial. El problema de la auto-interpretación de la vida del que se había

³ Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München, 1983, p. 395.

⁴ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe*, Bd. 61, Frankfurt/M.: Klostermann, 1985.

⁵ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe*, Bd. 63, Frankfurt/M.: Klostermann, 1988.

⁶ Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (*Anzeige der hermeneutischen Situation*)", en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 6, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

ocupado leyendo a Dilthey, le sirve a Heidegger de inspiración para bosquejar a partir de Aristóteles y ahora influenciado por Kierkegaard los lineamientos de una antropología filosófica y fenomenológica⁷. La motivación, sin embargo, seguía siendo ante todo teológica: en búsqueda de una interpretación adecuada y de una comprensión antropológica de la conciencia cristiana en contra de la neoescolástica y de la teología católica de entonces, Heidegger cree que haya que volver a Aristóteles para comprender realmente la historia cristiana de Occidente y para hacer transparente la situación histórica que se vive. Se trataba pues de hacer hablar de nuevo, a partir de la comprensión vital del momento, a la Antropología de Aristóteles, ganada a su vez a partir de la vida vivida fácticamente tal como se echa de ver en la Retórica y en la Ética. Podría decirse que el joven Heidegger buscaba entonces desplegar sus interrogantes radicales a partir de la experiencia de su propia vida y en el reconocimiento de las experiencias de la propia vida en las experiencias de los griegos.

Heidegger, quien había dado ya varios seminarios sobre la *Ética a Nicómaco*, sabía de la importancia de la *phrónesis* como aclaramiento práctico de la propia vida, como prudencia que se manifiesta en el actuar mismo. Ahora, no obstante, le interesa la relevancia de la filosofía práctica para la ontología, por dos motivos encontrados que lo llevan a movilizar a Aristóteles contra Aristóteles, en lo que ya da en llamar "destrucción de Aristóteles"⁸: de un lado, el distanciamiento crítico frente al concepto de ser y de lo divino como lo ente que se mantiene en el presente de una constante plenificación que no deja absolutamente nada por fuera de sí; y por el otro, el llamado a lo propio del ser del ser humano, que trata de encontrar en la facticidad del existir y en su aclaramiento en Aristóteles. Éste, como es sabido, le reconocía a la *sophia* un rango superior al de la *phrónesis* ya que en la primera se da en su plenitud el percibir de lo constante que en la segunda sólo se da de manera imperfecta; Heidegger, guiándose por la forma originaria del saber de la vida, retro-refiere la forma desarrollada de la filosofía teórica a la forma originaria de la filosofía práctica: puesto que en la *phrónesis* se percibe directa e inmediatamente la presencia de

⁷ Ver Hans-Georg Gadamer, "Heideggers 'theologische' Jugendschrift", en *Dilthey-Jahrbuch*, op. cit., p. 230.

⁸ Klaus Figal, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1992, pp. 56-64.

aquello en razón de lo cual se hacen consideraciones y se toman decisiones, en la *phrónesis* hay *nous*; la filosofía práctica resulta así ser la verdadera filosofía teórica. Podríamos decir que Heidegger se empeña en reemplazar el sentido teórico por el sentido "frenético" de la filosofía, buscando al mismo tiempo la ontologización de los rasgos fundamentales de la vida.

De ahí que el centro de gravedad del pensamiento aristotélico se desplace para Heidegger a la *Física*, que se ocupa de la cualidad de ser movido y no de la idealidad del orden matemático de sesgo pitagórico o platónico. Esa cualidad no es movimiento; a ella no se opone por tanto la quietud. La cualidad de ser movido es el íntimo entretejimiento de quietud y movimiento en que consiste ser; para ella Aristóteles acuñó el término *energeia* que designa a un ser activo que no se encamina primeramente al logro de objetivos sino que está siempre en camino, en obra. "El ser movido de la vida fáctica es precedentemente interpretable y descriptible como la intranquilidad"⁹; el investigar filosófico mismo es visto ahora como "la explícita consumación del ser movido fundamental de la vida fáctica que siempre se mantiene dentro de él"¹⁰. Las que Heidegger llama "categorías del sentido relacional de la vida", a saber: inclinación, distancia y cerramiento contienen ya en la expresión, según él, "la indicación de movimiento"¹¹. En el conjunto mocional de "relucencia" (alumbramiento de sí y del entorno del curar) y "prestrucción" (cuidar anticipante) se da el ser movido de la vida que resulta en un automovimiento propio en cuanto que la vida vive hacia afuera a partir de sí (*op. cit.*, p. 130). El arruinamiento (caída) se define como "el ser movido de la vida fáctica que consume en ella misma como ella misma para ella misma a partir de sí y en todo ello contra sí misma" (*ibid.*, p. 131). A Heidegger le interesa en especial la ambivalencia o contraten-sionalidad indisoluble que distingue al movimiento de la vida como tal: en la lección de 1921, bajo el rubro de "Categorías fundamentales de la vida", se encuentran inseparablemente entrelazadas de un lado la "inclinación" (sentido relacional de la vida con el mundo) y del otro el "arruinamiento", la tendencia cadente que resulta de la indigencia, de las carencias de la vida

⁹ Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles", ed. cit., p. 93.

¹⁰ Martin Heidegger, *Anzeige der hermeneutischen Situation*, ed. cit., p. 239.

¹¹ Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles", ed. cit., p. 100.

fáctica (*Darbung*) (*ibid.*, p. 155). A esto justamente alude también la célebre afirmación de que "la vida es brumosa, se enniebla siempre de nuevo a sí misma"¹².

A la pregunta acerca de la importancia real de su planteamiento, es decir, al interrogante de por qué necesite la vida de Hermenéutica, Heidegger responde en términos de razón práctica; la vida necesita de interpretación porque lo que cuenta en la vida es un ser despierto que la mayoría de las veces se marra o se encubre, un ser despierto o alerta que sólo puede volverse consciente a través del ejercicio hermenéutico. Del tratado *Peri hermeneías* de Aristóteles dice Heidegger que "trata del *lógos* en su logro fundamental de des-encubrir lo que es y de familiarizarnos con ello" y unas líneas más adelante hace énfasis en que "el *lógos* tiene la destacada posibilidad de obrar *aletheúein* (hacer disponible lo previamente oculto y encubierto como desoculto y abierto)"¹³. La Hermenéutica, en otras palabras, procede contra el auto-encubrimiento de la facticidad. La movilidad inclinante de la vida tiene un aspecto cadente o arruinante, toda vez que el ser humano en vez de asumir y tomar en sus manos la propia existencia cae en la interpretación pública de su ser; de ahí que la Hermenéutica tenga por tarea la de seguirle la pista a la enajenación (*op. cit.*, p. 15) y hacerla consciente, ya que en tanto que el ser humano se abandone acríticamente a determinaciones que le son ajenas se excluye a sí mismo del lúcido poder ser que él es como ser-ahí. La *Hermenéutica de la facticidad* se esfuerza por abrir al *ser-ahí* como un ente que no es como tal "objeto de indiferente opinar teórico" (*ibid.*, p. 3). Y puesto que con la objetividad indiferente se erige como principio a la acriticidad, la Hermenéutica se entiende a sí misma como crítica de la acriticidad de la concepción tradicional del ser humano. El joven Heidegger, como vemos, cree que a raíz del aclaramiento buscado la existencia humana pueda llegar a volverse transparente a sí misma y permitir con ello, a pesar de su .condicionalidad, la escogencia de una posibilidad propia. La obra tardía, por el contrario, mostrará que una opacidad última constituye la esencia verdadera de la historia y de la destinación humana.

¹² Hans-Georg Gadamer, *Erinnerung an Heideggers Anfänge*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen: Mohr, 1995, p. 11.

¹³ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, ed. cit., pp. 10-11.

Con Heidegger en 1922 no es la teoría de la interpretación sino el interpretar mismo el quehacer de una Hermenéutica elevada a filosofía con miras a alcanzar la auto-transparencia del ser del ser humano, sabiendo que el trabajo filosófico de esclarecimiento tan sólo lleva cabalmente hasta su fin la interpretación inherente a la movilidad del existir. La interpretación de la situación hermenéutica propia es la instancia que le permite al ser humano contrarrestar su tendencia cadente, destruyendo críticamente la concepción del ser humano como objeto de teorías indiferentes, supuestamente neutras, y desplegando en su lugar el poder ser que hay que asumir expresamente. Frente a la auto-conciencia enajenada del ser humano se evidencia la necesidad de una *Hermenéutica de la facticidad* que vuelva a recordar a la existencia de sí misma. Muchos ven aquí, siguiendo a Riedel¹⁴, el inicio de la rehabilitación de la filosofía práctica en el siglo XX, que habrán de adelantar discípulos del Heidegger temprano entre quienes se cuentan Gadamer, Leo Strauss, Hannah Arendt y Hans Jonas. Como quiera que sea, la Hermenéutica inicial de Heidegger habla a trechos con el tono de una crítica ideológica de sesgo jovenhegeliano que en nombre de un ser despierto por conquistar se rebela contra la auto-enajenación actual del ser humano¹⁵. No está de más anotar que por aquel entonces Georg Lukács propone también su crítica a la enajenación bajo el título de *Historia y conciencia de clase*. En el fondo, sin embargo, lo que la *Hermenéutica de la facticidad* critica es el malentendido de sí mismo, al no dar en sí mismo del *ser-ahí* o "arruinamiento" que en *Ser y tiempo* se va a llamar "caída".

El análisis de Heidegger mantiene eso sí un carácter indicativo-formal. No se trata para él ni de precisar las formas sociales de auto-enajenación ni de ofrecer un catálogo de soluciones; ni muchísimo menos de filosofemas que otros tengan que repetir. Los conceptos de que se vale ofrecen tan sólo orientación formal hacia una situación de decisión, cuya forma concreta queda siempre en manos del *ser-ahí* respectivo; el ser despierto, de alcanzarse, debe acaecer como logro propio. El

¹⁴ Manfred Riedel, "Seinverständnis und Sinn für das Tunliche", en *Hören auf die Sprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 131 ss.

¹⁵ Jean Grondin, "Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität", en *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

sentido primario de los enunciados sobre el ser del existir humano no es el de describir teóricamente algo dado como objeto sino el de "permitir comprender *ser-ahí*" que suscite la realización interpretativa específica del *ser-ahí*; enunciados filosóficos semejantes tienen, pues, el carácter de indicaciones que uno sólo comprende en la medida en la que uno mismo, a su manera y bajo responsabilidad propia, trate de realizarlas. Estamos en el ámbito de la "indicación hermenéutica"¹⁶ que se articula en conceptos "accesibles únicamente en la constante renovación interpretativa"¹⁷. Hermenéutico es aquí el enunciado que llama a la auto-aplicación, con lo cual estamos de nuevo en la cercanía de Aristóteles; la indicación es "vacía" en cuanto carece de objeto pero "decisiva" y determinante en cuanto a orientación¹⁸.

Aquí vuelven a plantearse serias dudas en cuanto al estatuto filosófico de la Hermenéutica. "No hay un 'universal' del comprender hermenéutico que rebase lo formal"¹⁹, insiste la lección de 1923; la Hermenéutica que surge de la movilidad del *ser-ahí* no puede en su formalidad substituir al respectivo existir. No debe entonces sorprender que Heidegger opte por situar a la Hermenéutica por fuera de la filosofía: "Yo supongo, si se permite esta acotación personal, que la Hermenéutica no es en absoluto filosofía sino algo bien provisional, que no obstante tiene su más alta peculiaridad: no se trata de terminar con ella tan rápido como sea posible, sino de permanecer en ella tan largo como se pueda". Y añade: "La Hermenéutica misma no es filosofía: ella se limita a ofrecer al filósofo de hoy un objeto hasta ahora caído en el olvido para que le preste decidida atención" (*op. cit.*, p. 20). La Hermenéutica parece valer como auto-crítica de la filosofía y tener por tanto que asumir la forma de destrucción de la filosofía precedente. El objetivo de una Hermenéutica crítica de la facticidad, que llama al *ser-ahí* de retorno a sí mismo y a su posible libertad, es el de desmontar las definiciones del ser humano legadas por la tradición y como tales incuestionadas; para ello Heidegger se vale ya de su formidable talento para desentrañar tanto la multiposicionalidad de las palabras como

¹⁶ Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe*, Bd. 21, Frankfurt/M.: Klostermann, 1976, p. 410.

¹⁷ Martin Heidegger, "Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* (1919/21)", en *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, p. 9.

¹⁸ Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles", ed. cit., p. 33.

¹⁹ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, ed. cit., p. 18.

la fuerza interna de gravedad del uso vivo de ellas y de sus implicaciones semánticas. "Hermenéutica es destrucción!" (*ibid.*, p. 105) afirma Heidegger categóricamente en el primero de los manuscritos complementarios de la lección. La destrucción se dirige, por lo pronto, contra la ahistoricidad de la Fenomenología, que había sido puesta en evidencia por el reto del historismo. La historicidad de la existencia humana se muestra en que ésta es siempre la del caso, y a esta existencia cada vez del caso se le plantea ininterrumpidamente la tarea de aclararse a sí misma en su facticidad. El atisbo medular de la *Hermenéutica de la facticidad*, por curioso y paradójico que parezca, es el de que en el *factum* de la existencia haya comprender y de que el *ser-ahí* mismo sea hermenéutico. Originalmente *factum* y *facticidad* fueron conceptos contrapuestos a todas las verdades de razón y designaban, tal como el *factum* racional de la libertad, todo lo que uno no puede explicar y tiene por tanto que limitarse a aceptar, es decir, el límite insuperable de toda constatabilidad histórica y de toda objetivabilidad. ¿Qué es entonces, podemos preguntar, la "fenomenología hermenéutica" de la que tanto se habla en las lecciones? La Fenomenología deja ya de ser reflexión, es decir, intencionalidad de orden superior, para convertirse en comprender proyectante-interpretador²⁰; el curar de, el andar en algo, pasa a ser el sentido cabal y originario de intencionalidad²¹. El fundamento de todo sentido no es ya la subjetividad trascendental que constituye su mundo a través de actos intencionales sino la facticidad de un ahí, de una apertura en comprensión actuante de lo que es.

La expresión *Hermenéutica de la facticidad* resulta pues altamente paradójica. "Facticidad", en el contexto neokantiano en el que se movió el joven Heidegger, era el término opuesto a "lógicidad"; en tanto que lo lógico concernía a lo universal transtemporal, lo fáctico aludía a lo temporal, a lo contingente, individual e irrepetible. En-un contexto más amplio, sin embargo, "facticidad" era el concepto contrapuesto a todo lo que fue conciencia, autoconciencia o espíritu en el idealismo alemán o ego trascendental en Husserl. *Hermenéutica de la facticidad* no puede significar algo así como un interpretar que pretenda

²⁰ Ver Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Bd. I, Frankfurt/M.: Klostermann, 1987.

²¹ Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles", ed. cit., p. 98.

comprender a la facticidad como tal, pues sería un contrasentido querer comprender lo que no es más que fáctico y como tal cerrado a todo sentido; *Hermenéutica de la facticidad* quiere decir más bien pensar la existencia misma como realización o consumación de comprensión e interpretación. La reflexión filosófica sería entonces la explicitación de la interpretidad fundamental de la vida.

LA PRE-COMPREENSÓN

Ocupémonos ahora de los principales atisbos en torno al fenómeno del comprender a lo largo de las lecciones tempranas de Friburgo y Marburgo hasta desembocar en *Ser y tiempo*. El comprender humano se guía siempre por la pre-comprensión que surge de la respectiva situación existencial, pre-comprensión que determina el marco y la amplitud de validez de todo intento interpretativo explícito. Esta estructura previa del comprender o "comprender primario" significa que el ser del ser humano se caracteriza por un ser ya interpretado que le es propio y que precede a toda enunciación, ser cuyo carácter fundamental corre permanente peligro de quedar encubierto por la tendencia niveladora del juicio proposicional. Así pues la *Hermenéutica de la facticidad* quiere ser la Hermenéutica de todo lo que obra detrás del enunciado o previamente a él y, como tal, una interpretación del curar fundamental de la existencia humana que se pronuncia antes y por detrás de todo juzgar proposicional. El comprender como la forma más elemental de realización del ser del hombre se ve así despojado de su carácter puramente epistémico, en abierto contraste con la Hermenéutica decimonónica que en un principio tuvo al comprender por un inteligir teórico en el que se trataba de aprehender intelectualmente algo con sentido. Con Droysen, Dilthey y los neokantianos del suroeste alemán el comprender llegó a ser tenido por un proceso autónomo de conocimiento llamado a fundamentar la índole metodológica específica de las-ciencias del espíritu; para Heidegger comprender deja finalmente de ser el concepto metodológico de una operación que a contrapelo de la vida tiende hacia la idealidad del sentido y deviene rasgo ontológico fundamental de la vida humana misma.

Valga anotar que el interés de Heidegger en el tema de la pre-comprensión se nutre en parte de atisbos ganados en indagaciones en torno a la noción de *ousía* en el libro VII de la

Metafísica de Aristóteles, noción que como es sabido guarda relación semántica con el patrimonio del labrador, con aquello de lo que está a su disposición en su trabajo y en su granja, es decir, con lo tenido y lo propio como pertenencia. En el curso de 1921 sobre *De Anima* anota Heidegger que para que ser sea intuitivamente dado tiene primero que ser tenido²². El principio fenomenológico del darse algo en completud perceptiva es puesto en tela de juicio a la luz del sentido pre-científico del tener: es a partir de las experiencias previas del tener que surge toda cuestión científica o filosófica; el cómo del preguntar ya está determinado por el sentido del que antes de ser consciente es un "tener vivido". Justamente la formación de los conceptos aristotélicos muestra aún una estrecha cercanía con la actitud natural de familiaridad pre-científica, una ingenuidad teórica en sentido eminente y positivo.

La lección del semestre siguiente, en el invierno de 1921, se ocupa del carácter intrínsecamente histórico de la indagación ontológica de acuerdo con la movilidad histórica de la vida misma. "Filosofía es conocimiento histórico (es decir, histórico-consumantemente comprensivo) de la vida fáctica"²³. A propósito de la definición de filosofía Heidegger recuerda más adelante que definir es un determinar "quod *tenendum et credendum* declaratur, manifestatur et indicatur" (*op. cit.*, p. 17) y articula por primera vez una noción cabal del contexto presuposicional de la interpretación bajo el nombre de "situación hermenéutica" (*ibid.*, p. 38), llamada pocas páginas atrás "situación del comprender", como introducción a los textos aristotélicos. Un año más tarde la introducción al proyectado libro sobre Aristóteles llevará por título *Indicación de la situación hermenéutica*.

La concepción heideggeriana del comprender primario se remite a la expresión alemana *sich aufetwas verstehen*, entenderse en o hacia algo, entender de algo, ser capaz de algo, expresión que gracias a su forma reflexiva tiene una valencia más ontológica que cognitiva y apunta por tanto menos a un disponer de información teórica que a una determinada habilidad o capacidad. Entender de algo equivale a estar a la altura de algo, a estar en condiciones de arreglárselas con algo, aludiendo con

²² Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley: University of California Press, 1995, p. 233.

²³ Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles", ed. cit., p. 2.

ello generalmente a una capacidad no ostentativa ni sofisticada, más bien a la manera de un arte. Toda nuestra vida se entreteje con semejantes habilidades; es así como decimos que alguien entiende del trato con la gente, de política, de fútbol, de construcción, de baile, de la buena mesa, de mujeres -o de hombres, según sea el caso- y ¡hasta de filosofía!, sin que la persona en cuestión disponga de una articulación teórica especial para ello. No olvidemos que comprender teóricamente algo significa también al fin y al cabo estar a la altura de ese algo, arreglárselas con ello. El saber práctico de que hablamos es para Heidegger un "existencial", un modo de ser fundamental del ser humano. El comprender visto así es menos una manera de conocer que un orientarnos en el mundo en el diario curar de, en el andar en algo en que consiste fundamentalmente nuestra existencia.

La comprensión actuante en que consiste nuestra orientación fundamental no es explícita de ordinario. Como manera de ser del ser humano no es para sí temática; vivimos demasiado en ella y de ella como para que necesite ser notoria o señalada. Y, sin embargo, todo aquello con lo que tenemos que ver en el mundo de la vida está siempre ya pre-interpretado como algo para esto o para aquello dentro de ese pre-comprender orientador. Fue así que el término griego para cosa, *pragma*, emergió del contexto de la *praxis*, del tener que ver en lo que andamos con las cosas. El *como o en tanto que* práctico nombra rasgos de comprensión que se dan siempre de una manera no llamativa en el tener que ver el *ser-ahí* con su mundo; Heidegger pone de relieve esta no notoriedad al diferenciar el *como* hermenéutico del *como* apofántico (*ibid.*, p. 177). Más originalmente que el *como* apofántico, es decir, que el ser interpretado de los fenómenos que se articula en la predicación expresa de enunciados declarativos, actúa el *como* hermenéutico que resulta del pre-comprender interpretativo fundamental de la existencia humana. Esta tesis, que contradice buena parte de la filosofía contemporánea del lenguaje, se corrobora a cada paso; así, por ejemplo, cuando entramos a un recinto o a un vehículo comprendemos para qué sirve una puerta sin perder palabra alguna sobre tamaña trivialidad. "La estructura del *como* no está al mismo tiempo necesariamente ligada a la predicación. En el tener que ver con algo no hago enunciados temáticos predicativos sobre ello"²⁴. La estructura del *como* es esencialmente ante-predicativa pues forma simplemente parte

de nuestro comportamiento: "yo soy qua ser-ahí trato comprensivo" (*op. cit.*, p. 146). Es muy dicente que Heidegger llame "hermenéutico" justamente al comprender ante-predicativo, haciéndose eco del empeño de la Hermenéutica a partir de Schleiermacher en alcanzar lo que está antes del enunciado, radicalizándole eso sí al fundamentar la universalidad de ese comprender en el "curar de" como rasgo ontológico del ser humano.

La insistencia en la dimensión ante-predicativa del "comprender primario" no significa que se desconozca el lenguaje; se trata de precavernos, eso sí, ante la desfiguración de la relación hermenéutica primaria con el mundo que resulta de la tendencia objetivizante y como tal niveladora de los enunciados proposicionales. Lo que quiere Heidegger es que en el lenguaje oigamos al curar de que habla allí también y atendamos al *como* de la pre-comprensión actuante que hace posible la estructura lenguajica de la predicación (*ibid.*, p. 145). Recordemos el trillado ejemplo del martillo a propósito del ser a la mano de los útiles, cuyo rasgo esencial es el de retraerse, de no llamar la atención sobre sí, de manera que el operario pueda adelantar su labor sin tener que ocuparse temática y observacionalmente de la herramienta²⁵. Al martillar, sin embargo, el obrero muchas veces se cansa y al sentir de manera cada vez más gravosa la pesantez comprende al martillo prácticamente *como* pesado, interpretación que normalmente se lleva a cabo poniendo a un lado el martillo, descansando, maldiciendo o cambiando de herramienta y no articulando explícitamente un enunciado preposicional sobre un objeto observacional al que ahora se atribuye una propiedad. El enunciado cosifica pues la relación hermenéutica original de manera que el *con* del tener que ver actuante se transforma en el *sobre que* de un distanciado señalar observacional; la cosificación es tan radical que al final los enunciados tienden a ser tenidos por meras opiniones subjetivas sobre hechos dados con objetividad total, tendencia que nos lleva a desconocer el arraigo del lenguaje en la estructura del curar de y a volvernos sordos a lo que en el habla inmediatamente no se dice y, sin embargo, es parte de lo que se quiere decir.

²⁴ Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe*, Bd. 21, Frankfurt/M.: Klostermann, 1976, p. 144.

²⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., § 15.

Detrás del ocuparnos dispositivamente de las cosas del mundo está en precedencia ontológica el curar fundamental, el curar de sí mismo del *ser-ahí*. Éste, el *ser-ahí*, se caracteriza porque en su ser a él le va su ser, su poder ser en el mundo; el comprender como modo de ser viendo en torno tiene sus raíces en el curar de sí mismo del *ser-ahí*, a partir del cual se determina el carácter específico de proyecto de nuestro comprender. Para adelantarse al mundo se guía nuestro comprender por ciertos proyectos tácitos que encarnan nuestras posibilidades, nuestro poder ser; comprender es así realizar una determinada proyección y no otras. Originalmente no están dadas las cosas en objetiva pureza para que adquieran luego cierta coloración a través de nuestra comprensión "subjetiva". No. "El simple tomar, tener algo, en el tener que ver a la manera del 'como algo' es tan originario que un concebir que habría que llamar libre del 'como', del 'en tanto que', requiere primero de una redistribución transformadora, asumiendo que sea ella en principio posible"²⁶ Lo que hay originalmente es nuestro tener que ver con el mundo en la forma de proyectos comprensivos; la visión puramente teórica del mundo, cuya posibilidad jamás cuestiona Heidegger, se basa en una suspensión expresa de esos proyectos del curar fundamental. Primaria es la dimensión del "como" hermenéutico en la que todo lo que es se encuentra y nos afecta.

Claro está que nuestros proyectos no están a nuestra disposición; somos más bien nosotros los que estamos arrojados, insertos en ellos. Forma parte de la pre-estructura fáctica del comprender el que éste se encuentre dentro de perspectivas previamente dadas que orientan sus expectativas de sentido. "Estos respectos tácitamente disponibles la mayoría de las veces, en los que cae la vida fáctica más por vía de costumbre que por apropiación expresa, la pre-determinan a la movilidad del curar los caminos de su realización"²⁷. Sin embargo, no estamos ciegamente abandonados en manos de la pre-estructura de lo ya interpretado como si estuviésemos presos sin remedio de nuestros prejuicios, tal como lo sugieren los críticos ilustrados del círculo hermenéutico; muy por el contrario, la Hermenéutica de Heidegger busca el esclarecimiento explícito de esa pre-estructura, esclarecimiento que ahora se llama "interpretación".

²⁶ Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. cit., p. 145.

²⁷ Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", en *Dilthey-Jarbuch*, 6/1989, ed. cit., p. 241.

INTERPRETAR COMO EXPUCITACIÓN DE LA COMPRENSIÓN

Tradicionalmente fue la interpretación el medio para llegar a la comprensión como intelección; por eso quien no comprendía un texto acudía a una interpretación, cuya finalidad natural era el logro de comprensión. Primero *venía* pues la interpretación y luego, a partir de ella, el comprender. En una nueva contes-tación de la tradición Heidegger invierte el orden de los elementos: primario es ahora el comprender, la interpretación es tan sólo su desarrollo o elaboración.

La nueva noción de interpretación es, sin embargo, crítica²⁸. El comprender que vive siempre de un determinado y, para su situación, específico ser ya interpretado, tiene la posibilidad de desarrollarse como tal, de comprenderse a sí mismo; tal es el auto-esclarecimiento que aporta la interpretación cabal como análisis de lo ya implícitamente comprendido. En la interpre-tación, dice Heidegger en el párrafo 32 de *Ser y tiempo*, "el comprender se apropia comprendiendo lo comprendido. En la interpretación el comprender no se vuelve otra cosa, sino él mismo"²⁹. En realidad la interpretación ayuda a que el pre-comprender se haga transparente a sí mismo; ella sirve ante todo para apropiarse la situación propia de la comprensión y los presupuestos que determinan el conocer y el comportarse del curar del *ser-ahí*; su empeño crítico busca evitar hasta donde sea posible el malentendido propio, el malentendido de sí mismo. Puesto que nuestro comprender puede equivocarse, todo esfuerzo de comprensión requiere de "apropiación, de consolidación y de salvaguardia"³⁰; de ahí que la primerísima tarea de toda honesta interpretación deba ser la de hacer consciente en reflexión la propia pre-estructura del comprender. No en vano insiste Heidegger en la Segunda Sección de *Ser y tiempo* en la necesidad de aclarar la situación hermenéutica de la analítica del *ser-ahí para* poder pasar a una exégesis original .del ser del hombre al hilo de la temporalidad³¹.

²⁸ Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991/p. 125 ss.

²⁹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 166.

³⁰ Martin Heidegger, *Prolegomeno zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, Gesamtausgabe, Bd. 20, Frankfurt/M.: Klostermann, 1979, p. 358.

³¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., párrafos 45 y 63.

Esto no quiere decir, para dar un ejemplo, que la interpretación de un texto se agote en desplegar la pre-comprensión del intérprete sin consideración alguna del texto a interpretar y sí, más bien, que para interpretar adecuadamente un texto haya primero que hacer transparente la situación hermenéutica propia para que así lo ajeno o lo otro del texto pueda hacerse valer por sí mismo, es decir, sin que los pre-juicios inconscientes del intérprete ejerzan su imperceptible dominio y encubran la alteridad del texto. Para comprender hay que hacer consciente lo previamente juzgado y así arriesgarlo y ponerlo en juego frente a la alteridad de lo diferente; si no lo hacemos quedaremos condenados a la prisión de lo propio. Así como se dice que quien ignora la historia termina repitiéndola, cabe aquí decir que quien ignora su situación hermenéutica corre el riesgo de abandonarse acríticamente a ella. Heidegger alude a esto en la *Indicación de la situación hermenéutica* a propósito de la confrontación de la filosofía con su historia: "Todas las interpretaciones en el campo de la historia de la filosofía e igualmente en otros, que en contraposición a 'construcciones' de las que se dan en las historias de problemas se ufanan de no proyectar lo propio en los textos, tendrán que dejarse sorprender en flagrante cometer lo que repudian sólo que sin orientación y con medios conceptuales de la más variada e incontrolada proveniencia"³². Por tanto sólo mediante el volver reflexivo a la pre-estructura propia será posible controlar en cierta manera el ser ya interpretado de transfondo a fin de que la alteridad de aquello que se trata de comprender pueda salir a relucir frente a él.

Es a partir de este empeño crítico en la auto-comprensión como se puede explicar en la filosofía de Heidegger la acogida del círculo hermenéutico por cuya superación tanto se afanó el histerismo. Desde luego que hay circularidad entre interpretar y comprender, sólo que esta circularidad es parte de la estructura ontológica del ser-ahí. Lo que cuenta no es cerrar los ojos ante el supuesto círculo vicioso deseando que desaparezca y que se dé más bien una objetividad libre de *ser-ahí*; "lo decisivo -dice Heidegger— no es precisamente salir del círculo sino entrar en él del modo justo"³³. Lo cual significa que es y seguirá siendo tarea

³² Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles", *op. cit.*, pp. 237-8.

³³ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 1 71.

prioritaria de una interpretación confiable la de desarrollar e interpretar sus propias anticipaciones; lo que se busca no es una reflexión que logre neutralizar o abolir tales anticipaciones sino el hacer reflexivamente consciente la pre-estructura propia para así entablar un diálogo genuino con lo que es y con los otros. Si no lo hacemos el comprender corre peligro de que "ocurrencias y conceptos populares le impongan su tener, ver y concebir previos "(*ibid.*).

Digamos, a manera de recapitulación, que la Hermenéutica de Heidegger se presenta como radicalización de la tendencia interpretativa inherente al comprender. Heidegger toma el término *hermenéutica* "en la significación original de la palabra, en la que designa el quehacer de la interpretación" (*ibid.*, p. 48), para enfrentarse al enfoque dominante desde mediados del siglo XIX, que ve la razón de ser de la Hermenéutica en la elaboración de una doctrina sistemática del comprender con miras a la fundamentación de las ciencias del espíritu. La Hermenéutica filosófica apunta así tanto a una auto-interpretación de la facticidad como a una interpretación de la interpretación, buscando que el *ser-ahí* pueda llegar a ser transparente para sí mismo. Surgida del curar de sí mismo del *ser-ahí*, la indagación filosófica, concebida en *Ser y tiempo* todavía como la realización explícita de la tendencia interpretativa de la movilidad fundamental de la vida, refiere la función auto-esclarecedora de la interpretación al ser del *ser-ahí* mismo. Esta intención es manifiesta en la lección de 1923 sobre la *Hermenéutica de la facticidad*, donde se afirma que "la Hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible en su carácter ontológico el ser-ahí en cada caso propio a este *ser-ahí* y de tratar de aclarar la auto-enajenación en que se encuentra. En la Hermenéutica se formó para el *ser-ahí* la posibilidad de llegar a ser comprensivo para sí mismo.

El ser-ahí tiende a pasar de largo ante sí mismo y no asumir sus más propias posibilidades de transparencia como algo que el mismo conformo. Esto se echa de ver, ante todo en el echo de que el hombre es absorbido por su mundo perdiéndose con ello a sí mismo; así en vez de comprender la propia interpretación de sí mismo, adopta la interpretación acostumbrado que le libera de la

³⁴ Martin Heidegger; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, ed. Cit., p.1 .

carga del auto-esclarecimiento. El *ser-ahí* "cae en su tradición"³⁵; tal la razón para que la Hermenéutica sólo pueda realizar su tarea "por el camino de la destrucción"³⁶. Destrucción significa aquí desmontaje de la tradición en la medida en la que ella encubre el *ser-ahí para* sí mismo y lo dispensa de la auto-apropiación; en sentido afirmativo busca la destrucción reabrir experiencias originarias del *ser-ahí*, relegadas hace mucho bajo el andamiaje de las categorías ontológicas convencionales. Para volver nuevamente accesibles tales experiencias fundamentales la Hermenéutica filosófica no puede eludir la tarea de elaborar una conceptualidad propia. El joven Heidegger fue muy cuidadoso en este punto: para soslayar el peligro de incurrir en una nueva escolastización él introduce sus conceptos a manera de "indicaciones puramente formales", para destacar que los enunciados sobre el ser de la existencia humana exigen un ejercicio de apropiación por parte del que comprende. Estos enunciados no deben ser comprendidos como proposiciones que describan teóricamente un estado fáctico dado sino como llamados a la apropiación del ser propio a partir del *ser-ahí* respectivo.

EL HEIDEGGER TARDÍO Y LA HERMENÉUTICA

Nos hemos ocupado hasta aquí de la Hermenéutica temprana de Heidegger que está a la base de la filosofía hermenéutica desarrollada en la segunda mitad del siglo XX. Al término de este trabajo el lector se preguntará si los atisbos de esa Hermenéutica temprana encontraron su desarrollo en el pensamiento tardío de Heidegger a partir de *Ser y tiempo*. Parecería que la concepción hermenéutica del lenguaje sufre una profunda transformación en la obra tardía, ya que la referencia al lenguaje como "morada del ser" haría evidente que la patencia del ser pase a ocupar el sitio central que tuvo inicialmente la facticidad *del ser-ahí*.

En las recientemente publicadas *Contribuciones a la filosofía*, escritas de 1936 a 1938, el documento quizá más completo del nuevo acento en el pensamiento de Heidegger, se lee en una de las primeras páginas: "En la filosofía jamás se pueden demostrar

³⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 31.

³⁶ Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles", *op. cit.*, p. 249.

las proposiciones... porque aquí en principio "proposiciones" no son lo verdadero ni tampoco aquello sobre lo cual ellas enuncian"³⁷. Esta advertencia se mantiene vigente hasta 1962, cuando al final de la conferencia *Tiempo y ser*, para algunos último hito en el camino del pensamiento heideggeriano, se insiste en que "se trata de superar sin descanso los obstáculos que fácilmente tornan insuficiente un decir semejante. El decir del acontecer en forma de conferencia sigue siendo uno de tales obstáculos. Ella ha hablado tan sólo en enunciados proposicionales"³⁸. Bien podemos imaginar las arduas dificultades con las que tropieza ese decir en tanto no se dé en medio de la lucha con el lenguaje, el esfuerzo por mantener el carácter hermenéutico de éste. Una filosofía que se ha percatado del rehusarse como forma fundamental del ser no puede seguir creyendo ingenuamente que el experimentar la finitud se pueda decir en enunciados preposicionales auto-suficientes; así se explica la tenaz rebeldía de Heidegger contra la funcionalización del lenguaje como medio informático, impuesta por la técnica planetaria.

Si la comprensión hermenéutica del lenguaje no desaparece con el *giro*, otro tanto puede decirse de la tarea crítica de esclarecimiento de la situación hermenéutica propia a través de la interpretación³⁹. La ocupación intensa con la historia del ser, vista por algunos como distanciamiento final de todo esclarecimiento, no es otra cosa que el proseguir la destrucción de la tradición, planteada ya en *Ser y tiempo*, en el sentido de la apropiación reflexiva de nuestra situación histórica de comprensión. El ser ya interpretado que sirve de fundamento a la pre-estructura de nuestro comprender tiene ahora que, valiéndose de la historia del ser, hacerse transparente, es decir, llegar a ser interpretación cabal. El Heidegger tardío está tan consciente del carácter situado o yecto del comprender humano que se concentra casi exclusivamente en la interpretación y 'en la confrontación del legado ontológico que nos determina. La travesía de la historia avanza sin duda en búsqueda de la transparencia que todo *ser-ahí* debería ganar, transparencia que

³⁷ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe*, Bd. 65, Frankfurt/M.: Klostermann, 1989, p. 13.

³⁸ Martin Heidegger, "Zeit und Sein", en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969, p. 25.

³⁹ Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, ed. cit., pp. 1 34 ss.

no es distinta del socrático conocerse a sí mismo, del atisbo en los límites propios, en nuestro inabolible ser yecto, como conciencia de nuestra finitud ante la historia del ser que ahora es.

La filosofía del *giro* surge en último análisis de pensar hasta el fin el carácter de yecto del *ser-ahí* en torno al cual gira la *Hermenéutica de la fadicidad*. El *ser-ahí* ya no vale, lo que parecía ser el caso en 1927. como autor potencial de sus proyectos de comprensión, los que ahora, recibe de una historia del ser, muy difícilmente perceptible, cuyo esclarecimiento se convierte en la tarea primordial de la *Hermenéutica*. El pensamiento de Heidegger sigue siendo hermenéutico. El que se deje de lado el término "*Hermenéutica*", al igual que casi todos los términos claves de *Ser y tiempo*, tiene que ver con el destronamiento de la subjetividad que resultó de la radicalización del ser yecto y de la finitud del ser del hombre. Heidegger sucumbió quizá a un cierto malentendido de sí mismo al creer que la filosofía hermenéutica formara parte de la modernidad subjetiva y trascendental, debido probablemente a que en *Ser y tiempo* concibió su *Hermenéutica* como contrapunto de la modernidad, en nombre del cual hizo el llamado a la destrucción de la tradición ontológica.

Las poquísimas referencias a la *Hermenéutica* en la obra tardía se encuentran casi todas en el volumen *De camino al habla*, aparecido en 1959, justamente en el *Diálogo acerca del habla entre un japonés y uno que indaga*. Interrogado en cuanto al sentido del nombre "*Hermenéutica*" Heidegger cita sin comentarios la definición que de ella da Schleiermacher como "el arte de bien comprender el discurso de otro, principalmente el discurso escrito"⁴⁰, remitiéndose así a algo de lo que se había distanciado explícitamente en la lección de 1923 y tácitamente en *Ser y tiempo*. A la pregunta de cómo entienda el nombre "*Hermenéutica*" en ésta su obra principal, Heidegger responde sibilina y hasta tautológicamente que significa "más bien la tentativa de determinar, ante todo, lo que es la interpretación a partir de lo hermenéutico" (*op. cit.*, p. 90), ¿Y qué quiere decir "lo hermenéutico"? No se debe esperar demasiado, replica Heidegger, "porque la cuestión es enigmática y tal vez ni siquiera se trate de una cosa" (*ibid.*). De nuevo la sospecha de lo objetivo y de su disponibilidad, sospecha que apunta hacia lo enigmático

⁴⁰ Martin Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona: Ediciones de! Serbal-Guitard, 1987, p. 89.

e inefable para cuya comprensión se requiere justamente de la Hermenéutica.

Hacia la mitad del diálogo, sin embargo, Heidegger da respuesta a la pregunta de qué sea propiamente lo hermenéutico, explicando que se ha de entender a partir del verbo griego *érmeneúein*, "aquel hacer presente que lleva al conocimiento en la medida en que es capaz de prestar oído a un mensaje" (*ibid.*, p. 110). En la obra tardía, como vemos, Hermenéutica significa traer un mensaje que reclama un oír. Podría decirse que en ningún otro momento de su filosofía haya estado Heidegger más cerca de la tradición hermenéutica. Traer un mensaje sólo es posible por medio del habla; más aún, éste es el quehacer elemental de ella. "El habla es la que da voz (sostiene) a la relación hermenéutica" (*ibid.*, p. 111). Al final, como vemos, la cuestión de la Hermenéutica se funde con la cuestión del habla, pues ¿qué otra cosa es el habla que el participar un mensaje al que un escuchar comprensivo ha de acoger?

"Entonces -concluye el japonés-, cuando yo le pregunto acerca de lo hermenéutico y cuando usted me pregunta acerca de la palabra para lo que entre ustedes se llama habla, nos preguntamos lo mismo" (*ibid.*). "Esto es manifiesto" (*ibid.*, p. 112), replica Heidegger. El camino de su pensar que se sabía camino del habla es también transitable como camino de la Hermenéutica.

NIETZSCHE SEGÚN HEIDEGGER Y VICEVERSA

I. NIETZSCHE SEGÚN HEIDEGGER

En la base interpretación de la obra de Nietzsche bosquejada en las lecciones de Friburgo de 1936 a 1940 Heidegger pone de relieve el importante papel que juega el concepto de valor en el despliegue final del subjetivismo moderno. Los dos volúmenes sobre Nietzsche aparecidos en 1961, que contiene los textos de aquellas lecciones junto con los de algunos trabajos que vinieron inmediatamente después y que según Heidegger permite ver el rumbo que toma su filosofía desde 1930 hasta la *Carta sobre el humanismo*, se proponen mostrar que el planteamiento de Nietzsche no rebasó la órbita de la metafísica que tanto criticó por haberse valido de sus propósitos crítico – ideológicos de una conceptualidad totalmente inadecuada, cual fue la terminología de los valores. Tan gravosa vinculación hizo que la obra de Nietzsche terminara siendo más bien la plenificación de esa Metafísica.

El pensamiento de Nietzsche, que junto con el de Kierkegaard y el de Marx despertó de su letargo académico a la filosofía alemana de los años veinte, había ido ganando cada vez más importancia para Heidegger en su empeño en renovar la pregunta por el ser; la puesta en evidencia del platonismo latente a lo largo de toda la historia de la filosofía fue sin duda el precedente decisivo del cuestionamiento de la Metafísica por parte de Heidegger. Pero en tanto que Nietzsche denunció y combatió, ese platonismo como la historia de un error al que había que superar mediante la afirmación de lo que esa historia desvalorizó, Heidegger, bajo el creciente influjo de Hölderlin, interpretó la historia de la filosofía como la historia del creciente olvido de una pregunta, la pregunta por el ser de lo que es en su

diferencia frente a todo lo que es, pregunta cuya comprensión como pregunta trata de volver a ganar. Nietzsche tuvo una importancia muy grande para el primer Heidegger como precursor y aliado; al constatar, no obstante, que con la transvaloración se continuaba con signo invertido y en plan de escalación la historia de la Metafísica, Heidegger no vacila en declarar a Nietzsche el último gran metafísico. Con ello, paradójicamente, la interpretación heideggeriana que tuvo puesta la mirada en la unidad del pensamiento de Nietzsche y en las premisas ontológicas de su transvaloración disipó definitivamente la leyenda de Nietzsche como mero diletante de brillantes aforismos. El que Nietzsche sea para Heidegger el filósofo que agotó en una dilección decisiva las posibilidades de la Metafísica le abre al mismo tiempo, cosa que no hay que perder de vista, la posibilidad de ser con ello paso o pasaje hacia el otro comienzo, hacia lo pos-metafísico.

Si bien la filosofía neokantiana de los valores había reducido todos los actos de conciencia a juicios de valor, fue Nietzsche quien, según Heidegger, llevó la noción de valor a sus últimas consecuencias. Su revaluación de los valores tradicionales no fue otra cosa que el intento de pensar todas las determinaciones ontológicas como valores¹ y de reinterpretar la historia de la Metafísica como historia de valoraciones, dando así el paso hacia la cabal realización de la más profunda tendencia de la metafísica. Nietzsche, no obstante, se había propuesto exactamente lo contrario: él quería sacar a la metafísica de sus goznes. Como trasfondo de la filosofía europea esclavizada a la moral y del platonismo omnipresente en ella había distinguido él una valoración continua e inconfesa en contra de la vida; tras las certezas inmediatas ante las cuales se detienen la Epistemología y la Lógica entrevió él relaciones de dominación, configuraciones volitivas: él desenmascaró además a la moral como venganzomanía y al Dios cristiano como vampiro de lo vivo. De ahí que en contraposición al sistema de valores dominante Nietzsche exigiera volver a la vida misma, como principio de una nueva valoración y de una nueva experiencia de mundo en las que se superase por fin a la metafísica.

La revaloración, para Heidegger, simplemente paró en la cabeza a la Metafísica y quedó prisionera del esquema categorial

Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 111.

de la antología clásica. Al limitarse a invertir el ordenamiento jerárquico tradicional que quería abolir Nietzsche puso en evidencia que no había logrado penetrar hasta el origen profundo de ese ordenamiento. Su revolución no pasó así de cartelazo dentro del campo de acción acotado por el enemigo, y no pudo por tanto rebasar el ámbito metafísico. La interpretación de la cuestión del ser como cuestión de valores y de valoración es tan sólo una mitificación más en tanto el concepto de valor, tenido por último e inderivable, siga encubriendo la cuestión fundamental de la antología. De ahí que Heidegger tome al concepto de valor como guía de la interpretación de Nietzsche que se apoya ante todo en la obra póstuma *La voluntad de poder*. "La clave para comprender la Metafísica de Nietzsche es una explicación suficientemente clara de lo que piensa con la palabra valor"². La ecuación de ser y valor³ es el supuesto fundamental que le sirve de base a las otras dos determinaciones ontológicas introducidas por Nietzsche: los valores como condiciones de escalación de la voluntad de poder son presupuestos por ésta; la doctrina del eterno retorno sostiene a su vez que el devenir es esencia y fundamento de todos los valores, fuera del cual la palabra valor carece de sentido⁴.

Sobre su proverbial violencia interpretativa Heidegger dice hacia el final de su libro sobre *Kant y el problema de la metafísica*: "Es cierto que toda interpretación, para extraer de las palabras todo lo que éstas quieren decir, debe recurrir necesariamente a la fuerza. Pero esta fuerza no puede ser un vago capricho. La exégesis debe estar animada y conducida por la fuerza de una idea inspiradora. Únicamente esta fuerza permite que una interpretación se atreva a emprender lo que siempre será una audacia, es decir, confiarse a la secreta pasión de una obra, para penetrar, por su medio, hasta lo que quedó sin decir, y tratar de expresarlo. He aquí un camino para que la idea directriz misma aparezca en su propia fuerza esclarecedora"⁵. Y en la conferencia *La frase de Nietzsche Dios ha muerto* Heidegger hace algunas precisiones que salen al encuentro de los críticos: "Naturalmente, una explicación no debe limitarse a extraer el asunto del texto,

² Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1995, p. 205.

³ Heidegger, *Nietzsche II*, ed. cit., pp. 222, 254.

⁴ Nietzsche, *Werke*, Leipzig: Naumann, 1901, vol. XV, aforismo 383, p. 408.

⁵ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México: Fondo de Cultura Económica,

sino que también debe aportar algo suyo al asunto, aunque sea de manera imperceptible y sin forzar las cosas. Es precisamente esta aportación lo que el profano siempre siente como una interpretación exterior cuando la mide por el rasero de lo que él considera el contenido del texto y que, con el derecho que se autoatribuye, critica tachándola de arbitraria. Sin embargo, una adecuada explicación nunca comprende mejor el texto de lo que lo entendió su autor, sino simplemente de otro modo. Lo que pasa es que ese otro modo debe ser de tal naturaleza que acabe tocando lo mismo que piensa el texto explicado"⁶.

LA REVALORACIÓN COMO SUPERACIÓN DE LA AUTOENAJENACIÓN DE LA ACTIVIDAD VALORATIVA DEL SER HUMANO

El punto de partida de Nietzsche está signado por la lucha contra la "ilusión de la verdad", contra la desfiguración de la vida por parte del intelecto. De su dedicación inicial al arte griego surgió una "óptica de la vida", una concepción del mundo cual fluido contrajuego de fuerzas constructivas y destructivas. Este anti-socratismo afirmador de la vida se enfrentaba a la ciencia, cuyas categorías despedazaban el flujo vital convirtiéndolo en falsa permanencia, a la Metafísica, que engañaba al ser humano finito con el espejismo de la infinitud, y a la religión, que empobrecía la vida al despojarla de todo su colorido para colorear con él la imagen del más allá. Nietzsche desenmascaró toda esta enajenación de la vida humana como auto-enajenación y mostró ante todo el cómo y el por qué de ella. En medio del incesante fluir de la vida necesita el ser humano creer en lo permanente y duradero para poder sobrevivir: en razón de la vida misma tiene él que reprimir el caos vital por medio de normas y de conceptos. Los conceptos son las categorías que hacen inteligible el devenir incomprensible bajo el cual colocan por así decirlo un soporte, la sustancia, a la que se aferran los hombres para salvarse del caos. Las categorías filosóficas representan así una necesaria antropomorfización del mundo; la sustancia no es más que una forma de la voluntad de vivir que le hace violencia a la vida. La voluntad humana, sin embargo, olvida de tal manera su logro que termina creyendo tener ante sí la realidad en lo que ella misma ha tenido que

Heidegger, *Caminos de bosque*, ed. cit., p. 194.

producir. Ella olvida por completo que la verdad es tan sólo un error necesario para la vida, una estimación de valor que la vida consume por mor de sí misma⁷; ella olvida que los enunciados de verdad son meros juicios de valor que nombran condiciones de conservación y crecimiento que "proyectamos como predicados del ser en general"⁸ y asume en contraposición a la mera apariencia que lo que es, es lo constante e invariable. Nietzsche encara el olvido y remite la contraposición de ser y apariencia a relaciones de valor, a la vida valorante misma (*op. cit.*, 546); sólo hay la vida que sienta y conserva sus condiciones, es decir, los valores. Valorar es el proceso fundamental de la vida misma, es el modo en el que ella resuelve y cumple su esencia (*ibid.*, p. 539).

Consecuencia práctica de estos atisbos de Nietzsche tiene que ser la superación de la ontología enemiga de la vida, la superación de "la historia del error más largo". La actitud indicada es por lo pronto el nihilismo. Decepcionado constata el nihilista que el sentido que había buscado en todo lo que acaece no se encontraba en donde lo creía; el nihilista se da cuenta de que la idea de un ser imaginario y eterno no sólo fue falsa sino también de que constituyó un desperdicio de energías. Fortalecida por este atisbo la conciencia humana queda en condiciones de quitar del mundo los valores que había venido proyectando en él; "las categorías 'fin', 'unidad', 'ser' mediante las cuales le habíamos insertado un valor al mundo, las volvemos a sacar, y ahora el mundo se ve sin valor..."⁹. Así se da la desvalorización como un primer paso de la revalorización. "Hemos vuelto a retirar los predicados de las cosas, o nos hemos recordado por lo menos de que fuimos nosotros los que se los habíamos conferido: cuidemos de que con este atisbo no perdamos la facultad de conferir"¹⁰. Nietzsche vio claramente que valor es posición, que el valor vale porque ha sido puesto como válido. Los valores no son algo dado de antemano o en sí, susceptible de ordenamiento *a priori*; los valores *son* solo donde se calcula, donde la voluntad de poder pone las condiciones de su conservación y de su escalación. Nietzsche dice por fin sin

⁷ Heidegger, *Nietzsche I*, ed. cit., p. 551.

⁸ Nietzsche, ed. cit., vol. XV!, 507, p. 24.

⁹ Nietzsche, ed. cit... vol. XV, 5, p. 16.

¹⁰ Nietzsche, ed. cit., vos. !V, 210, p. 214.

tapujos lo que la filosofía de los valores y la fenomenología de los valores se esforzaron por mitificar, creyendo poder escapar al nihilismo mediante el recurso a la esfera ideal del deber ser. Nietzsche abordó el tema del valor de manera muchísimo más radical que la rezagada filosofía de los valores, pues destapó la hipocresía platónica de la Metafísica y pensó hasta el final el antropocentrismo de la filosofía moderna. Al declarar todo lo que es y como es "propiedad y producto del hombre" lleva él a su cabal despliegue la doctrina cartesiana según la cual toda verdad se reduce a la certeza que de sí mismo tiene el sujeto. La revaloración lleva la idea de valor a sus últimas consecuencias al hacer valores de todas las determinaciones del ser. La ontología, el ser y sus "regiones", es un proyecto de la voluntad de poder, cosa que olvidamos bajo la coacción de las necesidades morales con que nos agobia el cristianismo platonizado.

La revelación de la productividad valorativa relegada hasta entonces al olvido suscitó una nueva concepción de la existencia humana. Valorar dejó de ser un comportamiento discrecional: el ser humano valora en la medida en que es humano. Nietzsche redujo además toda trascendencia a valoración; el ser humano se trasciende al fijar los valores bajo los cuales encuentra las cosas y se encuentra a sí mismo. Dicho en otras palabras, en vez de que el acaecer del ser sea el fundamento de todo comportamiento humano, la actividad valorante del hombre se convierte en fundamento del ser. Ha terminado el tiempo "en el que el hombre deja de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en la que la cuerda de su arco no sabe ya vibrar" del que habló Zaratustra; al volver los valores trascendentes al sujeto que los proyecta, éste queda liberado hacia su genuina capacidad creadora. El hombre que ahora entiende la vida como un ilimitado y creativo proyectar de valores es el superhombre, amo de sí mismo y amo del mundo al que hace humano.

LOS VALORES Y LA VOLUNTAD DE PODER

El principio de la nueva valoración es la vida, que siempre quiere ser más. A la ambiciosa movilidad de la vida Nietzsche la llama voluntad de poder; la determinación del ente como voluntad de poder se inspira en una interpretación de la vida, que en veces recurre al uso arbitrario de nociones biológicas. Nietzsche, por lo demás, no ve como Darwin la esencia de la vida en el instinto de conservación y sí más bien en la tendencia

de la vida a escalar por sobre sí misma; todas las formas vivas quieren, según él, "un más de poder", comenzando ya por el protoplasma que estira sus pseudópodos "no por hambre sino por voluntad de poder"¹¹. La voluntad de poder es así "el último *factum* al que podemos descender" (*op. cit.*, p. 415). En el momento mismo en que se piensa la voluntad de poder como carácter fundamental de lo ente, todo en la vida tiene que ser enjuiciado en cuanto a que acrezca o no la voluntad. Lo que ambiciona la voluntad no son objetos externos a ella, ya que no conoce fines en sí en los que pudiera realizarse: ella se quiere a sí misma, ella quiere únicamente poder; de ahí que una vez que ha asegurado su respectivo estadio de poder tenga que abrirse a nuevas dimensiones en las que divise nuevas posibilidades de incremento de poder. "Querer en general es tanto como querer llegar a ser más fuerte, y querer además los medios para ello" (*ibid.*, 675, p. 138). Los medios fijados por la voluntad misma son los valores; la voluntad de poder es la voluntad que quiere valores. Fijar y sopesar valores es, como ya se había dicho, la función central de la vida.

El concepto de valor en Nietzsche es de índole básicamente económica: en el acto valorativo sólo se calcula la utilidad demostrada que algo tiene para la vida; dicho en otras palabras, valorar es el cálculo de todo lo que es según el principio fundamental de la voluntad de poder. "El valor-dice Nietzsche es el punto de vista de condiciones de conservación e incremento respecto a formas complejas de vida de relativa duración dentro del devenir" (*ibid.*, 715, p. 171). La determinación del valor como punto de vista del horizonte visual de la voluntad resulta del carácter perspectivístico de la vida: todo lo vivo tiene una perspectiva, un ángulo visual, desde el cual interpreta todo lo que encuentra con relación a su propia vida. La ficción del mundo verdadero del ser constante e inmutable de raigambre platónica no es otra cosa que la congelación, abstracta, aislada, de una sola de las múltiples perspectivas en lucha recíproca que tiene la vida. En realidad, sin embargo, no hay ser ideal semejante sino el fluir incesante de la vida en su lucha por poder; lo que aparece cada vez como un ente es apenas una configuración temporal de la voluntad, un cuántum de poder que jamás puede estar quieto. La falsificación de la realidad

Nietzsche, ed. cit., vol. XVI, 702, p. -162.

que reduce la ondeante marea de la vida a presencia constante es a pesar de todo condición para el auto-afirmarse de la voluntad de poder; de manera que tanto la idea de "ser" como la de "verdad" son valores necesarios puestos por la voluntad. Añadamos eso sí que mientras que la verdad ha resultado ser condición de conservación de la vida, al arte le corresponde la función superior de acrecentar y de intensificar la vida por ser armónico con el devenir; su valor es por tanto superior al valor de la verdad, que inmoviliza a la vida en las categorías del ser. De ahí que la máxima suprema de la doctrina de la voluntad de poder sea la de que "el arte es más valor que la verdad".

Con la determinación del ser como ficción necesaria de presencia constante Nietzsche, según Heidegger, adopta el núcleo mismo de, la tradición platónica. No obstante, al declarar al mismo tiempo al ser un valor y hacer evidente que los predicados del ser no son más que la proyección de las necesidades de conservación del hombre occidental, Nietzsche deja sin piso a la filosofía de los valores, tanto en su vertiente neokantiana como en la fenomenológica. Esta filosofía, como se sabe, legitimaba el concepto de valor recurriendo a la inteligibilidad de una región especial del ser. Ahora, sin embargo, el ser o la presencia constante queda reducido o la voluntad que lo fija como valor, en tanto que la verdad, que desde Platón había consistido en la conformidad con un objeto ideal, pasa a ser una orden que la vida en su calidad de voluntad de poder se da a sí misma. Al desaparecer todo ser en sí y haber tan sólo voluntad de poder no le queda a los valores posibilidad alguna de legitimación distinta de la que le confiera el sujeto que los fija y los quiere; la justicia de la voluntad de poder es la única instancia que le queda a la filosofía. A partir de aquí pierden su sentido muchos de las cuestiones clásicas de la Antropología y de la Ética, las preguntas por el ser del hombre y por la obligación moral que la filosofía de los valores como complemento de la crítica kantiana creía resolver, toda vez que la voluntad que sólo se quiere a sí misma pasa a valer como único patrón.

LA JERARQUIZACIÓN DEL SER COMO ORDENAMIENTO VALORATIVO

La crítica de Nietzsche a la Metafísica se basa en una interpretación de la historia de ésta cómo despliegue de una decisión valorativa tomada en el inicio mismo de la filosofía europea por Platón. Nietzsche entrevió sin duda alguna un aspecto fundamental de dicho comienzo, atisbo que le sirvió de guía para entender la historia de la Metafísica en su totalidad. Él captó que la introducción de una jerarquía del ser jalonaba el ámbito dentro del cual tenía que desarrollarse toda ontología posterior. Mas puesto que en aquella primera posición metafísica vio él tan sólo la expresión de una falsa valoración y que a la ontología en general la consideró un logro de valoración, su vuelta a los comienzos de la filosofía mediante una inversión valorativa terminó siendo el cerrar de un círculo en el que se consumó la tendencia fundamental de la Metafísica. Nietzsche no se dio cuenta de que aún si la forma clásica de la jerarquización del ser implicaba algo así como una estimación valorativa, ello en manera alguna justificaba pasar por alto la pregunta por el ser de lo ente, cuya comprensión hace primero posible la valoración, y descartar la diferencia ontológica como mera ficción. Nietzsche, el primero en seguirle la pista a la decisión sobre la experiencia del ser en la filosofía de Platón, pagó el precio muy alto de entrar a la historia como el último de los grandes platónicos por haberse valido de la poco reflexiva conceptualidad de los valores.

Desde su comienzo griego la Metafísica tiene su fundamento en la diferencia que hay entre el ser y lo que es, y desde entonces su tarea consiste en inquirir acerca de la relación diferenciante de los dos. Ya los presocráticos pensaron el ser de las múltiples cosas finitas como un ser permeado por la nada, a diferencia del ser de lo uno, que servía de patrón para determinar el rango ontológico de todo ente individual; en el comienzo mismo de la filosofía europea hay así una diferencia entre el ser propiamente dicho y el ser impropio. Desde entonces se piensa el ser en un horizonte de escalación, dentro de un orden a partir del cual se le distingue como *próteron*, como lo primero respecto a todo lo que es. La jerarquía ontológica se consolida con la doctrina platónica de las ideas que introduce una ambigüedad especial en la interpretación del ser: el ser es presencia pura y al mismo tiempo posibilidad de todo lo que es. Respecto a los entes que

posibilita el ser es *prius*, precedente. Con la modernidad, a medida que lo ente pasa a primer plano, se va invirtiendo la relación jerárquica: al *a priori* le queda tan sólo una función regulativa hasta que el neokantismo lo replatoniza como valor.

La ambigüedad de la doctrina platónica de las ideas relacionó también al ser con la percepción humana, de tal manera que la idea como paradigma constituyese la condición del percibir correcto, es decir, del conocimiento. Este es el presupuesto para que en la filosofía moderna el ser humano se convierta en el "tribunal" que decide sobre lo ente, a cuyo efecto asume la idea la función de condición de posibilidad de objetividad en general. El ser se concibe ahora kantianamente como sistema de condiciones necesarias con las que tiene que contar por adelantado el sujeto en la constitución de sus objetos. "¿Cómo no se tenía que llamar un día a estas condiciones valores y como valores calcularlas?", pregunta con razón Heidegger¹². Nietzsche, sin embargo, consideró la tendencia de la Metafísica a concebir el ser como *a priori* desde un punto de vista psicológico y la comprendió así como el constreñimiento a mezclar cuestiones ontológicas con ideas morales. Por eso para él toda metafísica es "moral", en la medida en la que se base en la diferencia del mundo suprasensual como mundo en sentido propio con el mundo sensual de las apariencias. La Metafísica degrada al ente plural en proceso de devenir; ella menosprecia la vida instintiva o pulsional, en la que no ve sino el mal. Lo constante y eterno, por el contrario, es para ella lo bueno sin más, hacia lo cual debe dirigirse el ser humano trascendiendo lo sensual bajo el lema de "entre más abstracto tanto mejor".

Nietzsche no se cansó de insistir en el giro platónico-cristiano que transfirió el patrón de todo lo ente al *summum bonum*, a lo divino. Su lucha contra Dios y la "moral de esclavos" no fue otra cosa que una lucha contra la diferencia al interior del ser. Él quería más bien la indiferencia, la afirmación desinhibida de la vida a la que no le importan las diferencias. "Nosotros inmoralistas, quiere decir: nosotros los que estamos por fuera de la diferencia fundamental de la Metafísica"¹³. Las dos ideas centrales de la voluntad de poder y del eterno retorno son en el fondo un grandioso intento de dejar de pensar metafísicamente,

² Heidegger, *Nietzsche II*, ed. cit., p. 230.

³ Heidegger, *Nietzsche I*, ed. cit., p. 628.

pues apuntan a un devenir que no conoce el más allá, que no conoce algo fuera de sí. En opinión de Heidegger, sin embargo, Nietzsche no logró llevar sus ideas centrales hasta las últimas consecuencias porque pensó sólo en términos de valores. De esta manera la "Onto-teología" no resultó para él del encubrimiento de la experiencia original del ser y fue más bien sólo un proyecto valorativo que se devaluó por depreciar el valor fundamental de la vida. De ahí que su atisbo en la tendencia moral de la Metafísica sólo le sirviera de argumento en- favor de una nueva valoración. La diferencia platónica entre un ser paradigmático y un ser reflejo sobrevivió con todo a la revaloración, que siguió atada a la diferencia de ser y devenir; incluso dentro del devenir introdujo Nietzsche una nueva jerarquía valorativa desde el punto de vista de la fortaleza y de la debilidad. Nietzsche siguió así siendo platónico y metafísico.

A la luz de lo expuesto parecería plausible interpretar ya las ideas de Platón como valores. Semejante salto es injustificado, pues, como Heidegger lo anota, "esta ecuación pasa por alto lo que hay entre Platón y Nietzsche, y ello es la totalidad de la historia de la Metafísica"¹⁴. El fundamento de esta historia es una transformación de la esencia de la verdad, que en la modernidad se convierte en certeza, en la manera como el sujeto representacional se asegura de lo ente. Lo que es es el objeto al que según Kant hace posible la representación. La representación a su vez está animada por un ímpetu, ella es la objetivación impulsada por la voluntad. La metafísica de la subjetividad comienza con la interpretación que hace Leibniz de la sustancia como mónada, que aúna apetito y percepción, y alcanza su plenitud allí donde el representar "se atiene incondicionalmente a sí mismo y estipula a partir de sí y para sí todas las condiciones del ser" (*op. cit.*, p. 234), es decir, con Nietzsche. Con él representar se convierte en calcular y estimar, en valorar.

Heidegger, *Nietzsche II*, ed. cit., p. 226.

EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO Y SU CARENCIA DE VALOR

Lo que es, que como tal tiene el carácter fundamental de voluntad de poder, sólo puede ser en total eterno retorno de lo mismo. Lo ente como tal, comenta Heidegger, es voluntad de poder y con ello eterno devenir; empero, puesto que la voluntad de poder excluye el progreso infinito hasta alcanzar un fin en sí, y dado que el eterno devenir de esa voluntad es limitado en sus posibles configuraciones de dominación ya que no puede ser nuevo hasta el infinito, lo ente en total como voluntad de poder tiene que dejar que vuelva lo mismo y este retorno de lo mismo tiene que ser eterno. Vemos así que con la idea del eterno retorno, con el pensamiento más difícil de su metafísica, cuando se disponía a alcanzar lo máximo de la voluntad "imprimiéndole al devenir el carácter de ser", Nietzsche se estrella contra los límites de su filosofía de valores y se ve obligado a renunciar al concepto mismo de valor, al constatar que "el devenir tiene el mismo valor en todo instante: la suma de su valor se mantiene igual: *dicho de otra manera, no tiene ningún valor*, puesto que falta aquello con lo que pudiera medírsele y en relación con lo cual la palabra 'valor' tuviese sentido"¹⁵. Fijarle un valor a la totalidad de lo que es equivaldría a condicionar lo incondicionado. El devenir carece por tanto de valor ya que no tiene fin alguno por fuera de sí. El punto de vista del valor se convierte en últimas en punto absoluto. La falta de valor del mundo en su totalidad es la última palabra del nihilismo. La noción de valor, concepto operativo de la filosofía de Nietzsche, no alcanza a abarcar la última y absoluta posición. La cuestión del ser, que había sido traspuesta en términos de valores, reaparece al final como falta de valor.

La interpretación de Heidegger que hemos esbozado ha estado abierta a muchas críticas. Mencionemos tan sólo que con el uso selectivo y preferencial de manuscritos póstumos, desdeñando la mayor parte de la obra publicada, Heidegger se construye el Nietzsche que necesita. Heidegger maximiza además la importancia reducida que tuvo en su momento la filosofía de los valores y retroproyecta hacia Nietzsche la creciente aversión que fue ganando contra la filosofía de los valores del

Nietzsche, ed. cit., Vol. XVI, 708, p. 168.

neokantismo del sudoeste alemán, encabezado por Rickert y Windelband; contra nada es más implacable un filósofo que contra los propios desvíos en sus tiempos de principiante. El involucramiento de Heidegger en la filosofía de los valores, condicionado en parte por el hecho de que Rickert dirigiera su tesis de doctorado y su trabajo de habilitación profesoral, explica en buena parte no sólo el rechazo sino el desprecio que muestra a partir de *Ser y tiempo* por todo lo que tenga que ver con el concepto de valor.

Se puede pensar también que así como fue de grande inicialmente la importancia de Nietzsche para Heidegger como precursor y aliado, así también pudo ser grande la decepción al ver que Nietzsche no alcanzaba las mismas conclusiones que él y por ello decidió erigirle en el último gran metafísico y en culmen del subjetivismo moderno de impronta cartesiana. Olvidó, sin embargo, que en vez de buscar la certeza cartesiana Nietzsche buscó más bien la incertidumbre; su filosofía, como lo anota Löwith, es una especie de aventurada expedición hacia lo desconocido. Al ver, por otra parte, en la afirmación de que el todo de lo que es carece de valor el fracaso de la supuesta filosofía de los valores de Nietzsche, Heidegger olvida la tesis de que el objetivo último de la voluntad de poder es el de liberarse de sí misma para acceder a un mundo desprovisto de objetivos y finalidades.

II HEIDEGGER SEGÚN NIETZSCHE

CON HEIDEGGER CONTRA HEIDEGGER

Dos elementos centrales en la discusión filosófica europea de los últimos treinta años son sin duda el renacimiento de Nietzsche y el pensamiento del "segundo Heidegger"¹⁶. Los dos están fuertemente vinculados entre sí. Sólo que la vinculación se había visto hasta ahora únicamente en una dirección: se consideraba que quien leía a Nietzsche no podía ignorar las interpretaciones propuestas por Heidegger, para el cual Nietzsche no fue sólo un tema entre otros en su volver sobre la historia de la filosofía sino un término de confrontación parangonable en importancia sólo

¹⁶ Gianni Vattimo, "Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers", en Walter Biemel y Friedrich-Wilhelm von Hermann (eds.), *Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989, p. 141.

a los pre-socráticos o quizás a Hölderlin. Los dos volúmenes de *Nietzsche* fueron al fin de cuentas factor determinante del renacimiento nietzscheano. La situación ha cambiado en la medida en la que la filosofía de Heidegger, como lo pretende Vattimo, comienza a ser comprendida a través de Nietzsche. Buena parte del heideggerianismo contemporáneo ve a Nietzsche, más que como a una de las figuras de la Metafísica que hay que superar, al pensador que como Heidegger estaba ya camino de un pensar del ser que deja tras de sí a la Metafísica. Es cierto que Heidegger mismo situó a Nietzsche en posición privilegiada al ver en él el punto culminante en la historia del olvido del ser y con ello el inicio del giro hacia lo posmetafísico; al mismo tiempo, sin embargo, Heidegger sintió a Nietzsche abisalmente distante como alguien que dentro de la tradición metafísica teorizó consecuentemente al ser como voluntad de poder, llevando así a sus últimas consecuencias la idea moderna de subjetividad.

Es justamente esta distancia la que tiende hoy a desaparecer entre filósofos que siguen a Heidegger. Gadamer, quien ha sido muy crítico de la tesis global de la historia de la filosofía como olvido del ser, en un paso central de *Verdad y método* considera que entre los pensadores precedentes a *Ser y tiempo* "el verdadero precursor del planteamiento de la pregunta heideggeriana por el ser y del remar contra la corriente del sentido cuestionador de la Metafísica occidental no podría ser Dilthey o Husserl sino en todo caso Nietzsche"¹⁷. El pensamiento de Foucault se podría caracterizar también como una síntesis en espíritu nietzscheano de Nietzsche y de Heidegger, que deja muy poco espacio para las cuestiones ontológicas a la manera de este último. Para Deleuze y Derrida, tanto Heidegger como Nietzsche jalonaron el camino de superación de la Metafísica. Y Vattimo, como se sabe, ha venido elaborando una lectura nihilista de Heidegger y de la filosofía hermenéutica. Llama la atención la situación, paradójica de que todos ellos leen a Nietzsche en una perspectiva que se remite a Heidegger pero que no acepta, o acepta solo muy en parte, las tesis específicas de la interpretación heideggeriana de Nietzsche; ellos ven así una continuidad entre Nietzsche y Heidegger que contrasta con el distanciamiento del propio Heidegger frente a Nietzsche. Hasta el punto de que Vattimo

¹⁷ Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, p. 323.

afirme rotundamente que sólo se puede acceder a las intenciones profundas del pensamiento de Heidegger si se vuelve sobre su relación con Nietzsche, en términos bien distintos de aquellos en los que Heidegger mismo la ha descrito. Dicho en otras palabras: para ser fieles a los más importantes atisbos de Heidegger es necesario abandonar, "traicionar" su polémica y problemática interpretación de Nietzsche¹⁸.

NIETZSCHE METAFÍSICO CONTRA NIETZSCHE ENSAYISTA Y CRÍTICO DE LA CULTURA

Heidegger le dio un vuelco a la interpretación de Nietzsche al proponer leerlo en relación con Aristóteles, es decir, como un pensador cuyo tema central es el ser, y dejar con ello de tratarle ante todo como moralista, como psicólogo o como crítico de la cultura. Con base en esta decisión Heidegger se remite casi exclusivamente a los escritos tardíos de Nietzsche, en especial a los apuntes que deberían haber servido para la *Voluntad de poder*, dejando de lado la obra más ensayística como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* o *La ciencia jovial*. No obstante fueron precisamente estos escritos junto con ciertos libros aforísticos del último período, tales como *Más allá del bien y del mal* y *Así habló Zaratustra*, los que determinaron la imagen de Nietzsche que prevaleció en los primeros decenios del siglo XX (en los que Heidegger se inicia como filósofo), tal como la captó Dilthey en el breve ensayo *La cultura actual y la filosofía*, al que alude Vattimo, escrito como introducción a una lección en 1898. Nietzsche aparece allí entre "humanistas del mundo" como Carlyle, Emerson, Ruskin, Wagner, Schopenhauer, Tolstoi y Maeterlinck, figuras representativas de una situación en la cual, "agotadas ya las posibilidades de la Metafísica" y "creyendo que se vivía el fin de la filosofía científica", surge la "filosofía de la vida" en su "cercanía natural a la poesía", filosofía que en lugar de ocuparse de cosas serias buscaba el "camino definitivo a la felicidad"¹⁹. Vale la pena destacar que Dilthey coincide con Heidegger en situar a Nietzsche al final de la metafísica pero de una manera quizá más consecuente: ya que en lugar de buscar en Nietzsche

¹⁸ Vattimo, *op. cit.*, p. 143.

¹⁹ Dilthey, *Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie*, en *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, pp. 196-198.

enunciados sobre los temas de la Metafísica que lo singularicen como culminación de lo tradicional, Dilthey destaca la forma poética de abordar los temas que de manera pesada y aburrida había expuesto hasta entonces la *Kathederphilosophie*, la filosofía académica, desprestigiada por completo gracias a Kierkegaard, Marx y Nietzsche, y a escritores de la talla de Dostoiewski y Tolstoi.

Para Heidegger todo un abismo separa a los temas metafísicos de Nietzsche (nihilismo, voluntad de poder, eterno retorno, superhombre) de la crítica a la moral, a la religión, al sujeto, etc. ¿Por qué razón los mantuvo siempre tajantemente separados? Un motivo posible sería la desconfianza y el rechazo que Heidegger sentía hacia la "filosofía de la cultura" de impronta neokantiana y hacia la crítica ideológica hegeliano-marxista, en cuya cercanía estuvo su temprana *Hermenéutica de la facticidad*. Con todo es difícil contentarse con esta explicación si se tiene en cuenta que, por lo menos en el sentido de Dilthey, en Heidegger se da la cercanía de filosofía y poesía, que su estilo es más expresionista y edificante que científico y que su filosofía es básicamente una reflexión sobre la historia de la cultura transformada en historia del ser, rasgos todos compartidos con Nietzsche como propios de la "filosofía de la vida". Bien podría ser entonces -la sospecha es de Vattimo- que Heidegger ignore en gran medida el vínculo que une al Nietzsche metafísico con el Nietzsche crítico de la cultura, porque el reconocerlo lo forzaría a reconocer también su propia cercanía a Nietzsche y a su época.

EL VÍNCULO EN LO ESENCIAL

La ontología de Nietzsche está sin duda entretejida con su repensar genealógicamente la historia de la moral, la historia de la conciencia del europeo. Su arqueología del saber no tiene nada que ver con un intento de desenmascarar las mentiras de la Metafísica y encontrar para ésta un fondo verdadero a manera de escalación en profundidad; Nietzsche desenmascara más bien la idea misma de verdad, la idea de fundamento último. De ahí que su arqueología celebre en las confrontaciones de la Metafísica "fiestas conmemorativas" de las que uno celebra" en la vejez al acordarse de la juventud, fiestas conmemorativas como las de Paestum, ciudad griega de Italia meridional que "un solo día al año, seguía celebrando sus fiestas griegas, presa de la melancolía y congoja de que la barbarie extranjera triunfara cada vez más

sobre las costumbres que ellos habían traído consigo; sin duda, nunca se ha gozado tanto de lo helénico, en ninguna parte se ha sorbido con tal fruición este dorado néctar, como entre los helenos en vías de extinción". En esas fiestas se rememoraba el arte desaparecido en la certeza de que "lo mejor de nosotros es, tal vez, herencia de sentimientos de épocas anteriores a los que ahora apenas tenemos ya acceso inmediato; el sol se ha puesto, pero el cielo de nuestra vida todavía refulge e ilumina gracias a él, aunque ya no lo veamos"²⁰. Como lo indica al final de *Humano, demasiado humano*, develar los intereses que están a la base de la verdad y del valor eternos no significa eliminar los yerros sino descubrir que en definitiva "esos errores graves y sensatos de las representaciones morales, religiosas y metafísicas" son la única sustancia a partir de la cual puede ennoblecerse y alegrarse el hombre y ganar sentido nuestra experiencia del mundo (*op. cit.*, vol. II, pp. 219-220); tal es la "necesidad del error" o en palabras de *La ciencia jovial*, el despertar a la conciencia de que precisamente se sueña y de que se tiene que continuar soñando "para no perecer: así como el sonámbulo tiene que continuar soñando para no despeñarse"²¹. El ser del que tanto habló la Metafísica es error; sólo que el error, las formas simbólicas que ha producido la cultura a través del tiempo, es el único ser que hay y nosotros somos tan sólo en relación con él.

La concepción heideggeriana del pensamiento pos-metafísico como *Andenken*, como rememoración, es muy cercana a estas fiestas conmemorativas ya que Nietzsche y Heidegger piensan al ser no como estructura y fundamento sino como evento. Para ellos el pensamiento es rememoración, conmemoración y no representación o fundamentación, ya que no hay otro ser que las aperturas histórico-destinales en las que los seres humanos hacen su experiencia del mundo; lo cual quiere decir que el ser no es una estructura constante que la Metafísica habría tan sólo olvidado y que ahora se trataría de reencontrar. El hecho de que esas aperturas no sean manifestaciones de una estructura eterna sino eventos, lejos de aniquilarlas les confiere la dignidad que la Metafísica sólo le confería a lo constante y eterno. Todo aquello que en la historia de la Metafísica es presentado como principio

²⁰ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, vol. I, trad. Alfredo Brotons, Madrid: Akal, 1996, pp. 149-150.

²¹ Nietzsche, *La ciencia jovial*, trad. José Jara, Caracas: Monte Ávila, 1990, 54, p. 63.

y fundamento de una cultura no es otra cosa que posición, evento. ¿Qué acceso queda al ser? La rememoración no recupera al ser como algo que podamos encontrar como objeto; la rememoración recuerda al ser justamente como algo que se puede sólo recordar y jamás re-presentar. El ser no es pues distinto de los eventos.

Aquí sale a relucir lo que Vattimo llama la "vocación nihilista" de Heidegger. La superación de la Metafísica sólo puede darse en la medida en que, como dice Heidegger del nihilismo nietzscheano, con el ser como tal no pase nada, en la medida en que del ser como tal no quede nada. La superación de *la* Metafísica no es el reversamiento del olvido metafísico del ser sino este mismo olvido llevado a sus extremas consecuencias. Heidegger no puede escapar a esta conclusión si no quiere volver a pensar el ser como principio o fundamento. La única manera de que la Hermenéutica, *koiné* de la cultura de hoy, pueda evitar el quedar reducida a metateoría del juego de interpretaciones, a la trivialidad de afirmar que no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo, es la de pensarse "como conclusión de una historia que no podemos narrar (interpretar) si no es en los términos nihilistas que encontramos por primera vez en Nietzsche"²². Se trata de que la Hermenéutica reconozca su propio estatuto de interpretación como respuesta a un "envío" y elimine el equívoco metafísico que la amenaza de presentarse como descripción finalmente verdadera de la estructura interpretativa de la existencia humana.

La radicalización de la Hermenéutica implica ante todo el reconocimiento de "la continuidad sustancial que, incluso contra la letra de los textos, persiste entre los pensadores que más han influido en la definición de la teoría de la interpretación, esto es, Nietzsche y Heidegger"²³, dice Vattimo. La continuidad entre ellos es el nihilismo entendido como "un nuevo pensamiento del ser capaz de superar la metafísica", de superar al pensamiento que identifica al ser con lo ente, ya que no sigue considerando necesario buscar fundamentos eternos ni nada semejante, ya que esto significaría que el ser hubiera de tener la estructura del ente, del objeto, de la sustancia como lo dado permanentemente. Esta nueva ontología piensa, por el contrario,

²² Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1995, p. 45.

²³ Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 10.

que se debe captar al ser como evento escuchando los mensajes de épocas precedentes y de la propia época en toda su amplia variedad, mensajes que constituyen el sentido del ser tal como se nos da hoy. En estos mensajes no se revela ninguna esencia ni estructura profunda; en ellos se anuncian configuraciones de experiencias y formas simbólicas que son las concreciones de ser que piden ser escuchadas como lo efímero y cercano. Tal es la posición de la "izquierda heideggeriana", la lectura que hace Vattimo de la historia del ser como historia de un "largo adiós", de un debilitamiento interminable del ser, en oposición a la "derecha heideggeriana" (en la cual parecería militar el mismo Heidegger) que se propone superar la Metafísica preparando de algún modo el retorno del ser, renovando la pregunta por el ser que lo vuelva a hacer presente. Para la izquierda la superación de la Metafísica se entiende meramente como un acordarse del olvido con el propósito de permanecer fiel a la diferencia ontológica, es decir, al programa de no identificar al ser con lo ente. La diferencia ontológica se efectúa precisamente en el darse del ser como sustracción²⁴.

Se instaure de esta manera un profundo y complicado entrelazamiento de las dos filosofías. Heidegger, no hay duda, es determinante para darle sentido al pensamiento de Nietzsche, ya que traza el marco dentro del cual todos los conceptos centrales de éste ganan significado como aspectos de la historia del ser en la época final de la Metafísica; así la voluntad de poder es destino del ser y no mero juego de fuerzas a desenmascarar mediante una crítica ideológica. Al mismo tiempo, sin embargo, la cercanía de la rememoración heideggeriana y las fiestas conmemorativas que evoca Nietzsche nos advierten que, recíprocamente, Nietzsche le confiere un profundo sentido al ser de la filosofía de Heidegger, al poner en claro que el destino del ser pensado por fuera de la Metafísica es el nihilismo. El ser se despide de su configuración metafísica no sólo cuando se ha deslarvado a los principios como eventos sino cuando él se da en la forma de aquello que no es pero es ya siempre sido, vigente sólo de manera atenuada y débil como recuerdo. Vigencia continuada en el recuerdo y como tal muy débil continuidad. Este destino de debilitamiento del ser, que disuelve la forma autoritaria y violenta en la que siempre se ha presentado el

²⁴ Vattimo, *Más allá de la interpretación*, ed. cit., p. 51.

fundamento, es propio del nexo entre el evento del ser y la mortalidad del ser humano y también del proceso de disolución descrito en el *Crepúsculo de los ídolos* en el capítulo que lleva por título "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula"²⁵. Al disolverse todo principio y toda objetividad queda el ser no identificable como principio, objeto o fundamento alguno, sino como envío al cual co-responde el pensamiento rememorando o celebrando fiestas de memoria. ¿Cabría aquí, me pregunto, hablar de una débil perpetuación del envío a manera de estructura constante a la que responde de maneras variadas el ser humano finito e inconstante?

La cercanía así manifiesta de Heidegger y Nietzsche le da un nuevo alcance a la afirmación del primero: "Nietzsche es un pasaje (*Übergang*), lo máximo que se puede decir de un pensador. Un pasaje que introduce pasajes a un nuevo comienzo"²⁶. Quizá hayamos también avanzado algo hacia la comprensión de otras dos líneas de Heidegger, hasta ahora arcanas, que hablan de una cercanía muy especial a Nietzsche; esas líneas dicen: "Aquí la acritud de la polémica sólo es posible si se funda en la más íntima afinidad, en el sí a lo esencial" (*op. cit.*, p. 277). En cercanía semejante Nietzsche sería también y sin duda un buen intérprete de Heidegger.

²⁵ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1979, p. 51.

²⁶ Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst, Gesamtausgabe*, ed. cit., Bd. 43, p. 278.

LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DEL ACTUAR HUMANO, CRÍTICA RADICAL DE VALORES Y PATRONES NORMATIVOS

UNA NUEVA DETERMINACIÓN DEL ACTUAR

En *La doctrina platónica de la verdad* Heidegger había trazado una imagen desalentadora del Humanismo. Se hablaba allí a un mismo tiempo de la "acuñación de una actitud ética", de "la salvación del alma inmortal", del "despliegue de las fuerzas creativas", del "culto de la personalidad" y de "la disciplina del cuerpo", para documentar que allí donde se relaciona al hombre como animal racional con una "estructura metafísica fundamental fija de lo que es"¹, los ideales resultan intercambiables a discreción. Tal estructura fundamental puede asumir formas diferentes, pero siempre delimita el dominio único dentro del cual se puede realizar el hombre, dominio que dispone los ideales que él deba o no perseguir en su actuar.

"Medura y valor"² son, por cierto, dudosas categorías fundamentales cuando se trata de emprender la lucha contra la dictadura de consignas ideológicas esclavizantes: en el mejor de los casos perpetúan su impotencia convertidas en estéril habladería o en el peor caso erigen un contramundo de consignas positivas, contra las cuales justamente a causa de su positividad no se puede levantar objeción alguna. Y lo que en lucha abierta pueda aún valer como legítimo, en tanto que jamás se sabe claramente si el sentido del ser de una lucha coincide por completo con el sentido de las consignas, para el pensar a largo plazo es un peligro que amenaza su sustancia misma.

¹ Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Bern: Francke, 1954, p. 49.

² Así se llamo la revista de los emigrantes alemanes en la época del nacionalsocialismo, cuyo editor fue Thomas Mann.

Uno vez que se fija un patrón valorativo tiene el pensar o que abdicar ante un ideal que sólo aprehende adecuadamente quien en él crea, o que comparar diferentes valores a partir de un patrón que, de no ser ya dado, lo fija para sí el pensar mismo. Este, sin embargo, es un buen ejemplo de contraposición abstracta, ya que el valor o patrón valorativo fijado libremente también debe tener carácter vinculante si no se quiere que se disuelva en inasible fugacidad; y aún si este no es el caso se tendrá por lo menos que declarar valor supremo al valorar sin traba alguna y al hombre como su sujeto. El actuar según valores e ideales es y seguirá siendo así acomodación a un esquema metafísico previamente dado.

Frente a ello Heidegger no pretende hacer valer un ideal libertario, que a la vez y por fuerza no pasaría de ser una nueva contraposición abstracta; lo que él busca es más bien una nueva determinación de la esencia del actuar. Con esta propuesta comienza la carta a Jean Beaufret *Sobre el "humanismo"*, publicada inicialmente y no por casualidad en el mismo tomo a continuación del ensayo sobre *La doctrina platónica de la verdad*. Ya en las primeras líneas de la Carta se da por sentado que toda orientación por valores implica una noción de actuar en términos de "efectuar un efecto"³, cosa comprensible si se piensa que actuar según valores significa realizarlos; sólo una noción subjetivista semejante del actuar permite, claro está, su enjuiciamiento objetivo desde afuera. Si el actuar, por el contrario, se despliega según su propia determinación interna, determinación que el actuar no se fija a sí mismo ni la encuentra ya dada en el mundo exterior, caen los criterios a los cuales tendría que ceñirse el actuar, actuar que no por ello queda en el aire, sin vínculos, ya que corresponde al ser.

Corresponder no significa aquí la observancia de un patrón y sí tal vez resulte comprensible a propósito del lenguaje: quien habla una lengua no sigue tan sólo las reglas de la gramática y quien expresa algo en el lenguaje, más que obedecer a un patrón, se expresa a sí mismo, lo cual no quiere decir que esté haciendo algo meramente subjetivo. Lo que el lenguaje puede significar está ya dado pero no como algo que se pueda constatar objetivamente, pese a que los diccionarios despiertan equivocadamente semejante ilusión como fácilmente lo comprueba todo

Heidegger, *op. cit.*, p. 53.

aqué que sin hablar una lengua trata de traducir a ella, sino como algo que se realiza cada vez de nuevo en el habla. Esta ejemplaridad del lenguaje explica por qué al comienzo de la carta *Sobre el "humanismo"*, inmediatamente después de la nueva determinación del actuar, se encuentra la frase "el lenguaje es la morada del ser" (*ibid.*).

A la luz de la nueva determinación del actuar el hombre no corresponde a valores sino al ser, porque el actuar humano no es originariamente realización de un valor y sí más bien plenificación, es decir, "desplegar algo en la plenitud de su esencia, conducir ésta hacia la plenitud, *producere*" (*ibid.*). Lotze ya había sostenido que el actuar moral, en contraposición al proceder kantiano, no es reducible a la producción de obras; lo sostenía, sin embargo, porque según él los actos humanos se guiaban por valores a los que accedíamos y percibíamos con el sentimiento, con lo cual si bien se distanciaba verbalmente de la comparación externa de valores seguía enredado en la contraposición abstracta a ella. El sentimiento es apenas un gran criterio nebuloso, una referencia global a la que sólo su imprecisión salva de figurar entre las teorías calculadoras de valor. Valor, al fin de cuentas, es en sentido general algo a lo que uno se puede remitir para legitimar el actuar. Entre más oscuro y menos desarrollado sea el concepto de valor como tal, entre más se reduzca su significado a ser objeto de apelación legitimadora, tanto más se enredará el pensar en valores en su propio círculo: el concepto de valor se declara verbalmente solución del problema que él mismo designa.

Esta solución no sólo sigue siendo meramente verbal sino que se orienta además por la situación de decidir entre alternativas de acción que compiten entre sí, como lo muestra con toda claridad Helmut Kuhn, uno de los últimos defensores de la "proto-realidad" de los valores. Para decidirse' ante una alternativa se necesita de un patrón, patrón que según él sólo puede tener el carácter de valor. A Kuhn no se le escapa el hecho de que la comparación valorativa, con base en la cual un ser humano en una situación determinada se decide de cierta manera, es inconsciente y por ello no una decisión en el sentido racional acostumbrado. Tanto más insiste él en que tras el actuar instintivo del hombre surte sus efectos una "comparación valorativa que regula nuestro hacer", un "para nosotros mismos sólo parcialmente conocido principio de nuestra economía

existencial" que decide "quiénes somos". "Precisamente el actuar impulsivo clama interpretación"⁴.

Si el hablar de valores tiene aquí más que un mero sentido formal indicativo, "interpretación" sólo puede ser una consideración comparativa externa de proyectos de vida, subordinados a patrones de medida. El actuar humano queda así sometido a los conceptos generales de puntos de vista económico-existenciales o de cálculo valorativo, lo cual presupone que las diferencias en el actuar de los diferentes seres humanos se den a raíz de que en una determinada situación haya por lo menos dos alternativas de acción en principio comparables, lógicamente equivalentes, así no sean del mismo valor, susceptibles de ser ordenadas en una escala valorativa coherente en sí. Heidegger controvierte semejante esquema que parte de que el actuar humano se consuma en un desarrollo en principio necesario dentro del cual hay momentos destacados, los instantes de decisión, en los que somos libres de elegir entre un número limitado de alternativas. Esta contraposición metafísica de necesidad y de libertad lleva a que, en la medida en la que la libertad no se determine como arbitrariedad absoluta, tengan que fijarse en adelante valores que orienten la libre decisión. Por más que se rechace de dientes para afuera la función de los valores está pensada en analogía con las causas naturales determinantes.

Cuando Heidegger trata de retroreferir esta contraposición de necesidad y libertad a una libertad originaria, cuya necesidad interna no se puede enjuiciar según criterios genéricos y generales, tiene que haber dejado atrás no sólo el concepto de valor sino también todo análisis filosófico que subsuma el actuar del hombre bajo conceptos generales. El falso actuar deja de ser entonces la alternativa lógicamente equivalente del actuar correcto, actuar entendido aquí como concepto general, para tener ahora como "yerro" su propia necesidad, necesidad no puede ser rebajada o devaluado. Así también hay que entender el rechazo de Heidegger de la "Antropología": quien pregunta por el hombre, presupone por lo menos que se trate de una pregunta con sentido y que, así sea sólo en la generalidad más formal, esté ya delimitado aquello por lo cual en rigor deberíamos preguntar ante todo, a saber, el ser del hombre. Sólo

Helmut Kuhn, *Werte - eine Urgegebenheit*, en Hans-Georg Gadamer y Paul Vogler (eds.), *Neue Anthropologie*, Bd. VII, Stuttgart, 1975, pp. 349 ss.

que la delimitación y precisión de lo que es el ser del hombre ha presupuesto hasta ahora la interpretación del ente hombre sin la pregunta por la verdad de su ser; semejante determinación es por tanto, a sabiendas o no, metafísica (*op. cit.*, p. 64).

Hemos visto lo que Heidegger rechaza. Empero, ¿cómo determina él positivamente al ser del hombre? Una pregunta semejante, que supuestamente obligaría a concretar formulaciones que parecen vagas, terminaría sucumbiendo de nuevo a la contraposición abstracta de manera que al inquirir por lo positivo estaría de nuevo asumiendo lo que se había rechazado. El que el actuar sea un plenificar y el que esto quiera decir "desplegar algo en la plenitud de su esencia" no se puede malinterpretar como si se tratara de una formulación escolástica; aquí, por el contrario, se da a entender, si bien de manera aún provisional e insuficiente, que la esencia no es ningún universal y mucho menos valor alguno. La plenitud se despliega con naturalidad pero no según un plan de desarrollo previamente dado.

Mas ¿cómo mantener abierto el ser del hombre y evitar al mismo tiempo el peligro del silencio embarazoso? La idea central de Heidegger a este respecto es la de que conceptos generales, criterios, patrones y con ello la libertad de decisiones aislables, son fenómenos secundarios derivables de una relación fundamental originaria. En *Ser y tiempo* Heidegger habla aún de "fundamentación"; después evitará el término a causa de la ambigüedad que le es inherente. Pero ya en los análisis de *Ser y tiempo* no se desenmascara simplemente como errada a la antología de la objetividad (de lo *ante los ojos*) que le sirve de base a una posible filosofía de los valores, sino que se describe su yerro como necesariamente anejo al proyecto del *ser-ahí*, necesidad que, sin embargo, no es de tal naturaleza que permita deducir la "caída" a partir de una estructura universal determinista del *ser-ahí*.

En el texto de una lección dictada poco después de haber terminado la parte publicada de *Ser y tiempo* afirma Heidegger que "en últimas las interpretaciones erradas tienen que ser consumadas para que por medio de su rectificación gane el ser-ahí el camino hacia los fenómenos propiamente dichos"⁵. "Tienen" no significa necesidad; las interpretaciones erradas son

⁵ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Bd. 24, Frankfurt am Main: Klostermann, 1975, p. 459.

necesarias más bien en la medida en que no representan alternativa de libre escogencia a una interpretación correcta. "Ellas tienen su fundamento y su necesidad en la existencia histórica del ser-ahí mismo" (*op. cit.*, pp. 458 ss.)- Verdadero y falso no son valores de verdad dentro de un concepto universal sino plenificaciones del *ser-ahí* que vive de la plenitud del ser, lo cual quiere decir que toda acción o acto individual contiene mucho más que lo que pueda subsumirse bajo conceptos genéricos superiores precisamente definidos. Esto concuerda con la experiencia que hace el hombre de sí mismo: normalmente no tiene a lo general y a lo individual por contrarios que se den dentro de él; antes bien, a lo propio para sí lo experimenta justamente como necesario y general sin que por ello se sienta determinado ajenamente.

Así, pues, queda descartado el enfoque analítico, al que Heidegger califica de "lógico", y con ello quedan sin piso toda una serie de preguntas que se quisiera plantear a pesar de todo. No obstante, ¿cómo se podrá seguir hablando del hombre y de su actuar? ¿Cómo se tendrá que consumir un actuar que no sea un efectuar? Si la plenitud de ser no se representa adecuadamente ni en el pensar lógico ni en su contraparte, el sentir, sólo queda la instancia del lenguaje, que se sustrae a las alternativas abstractas descritas y que sirve al mismo tiempo como ejemplo de la superación de contraposiciones. "El pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser"⁶.

Los pensadores y poetas plenifican "la patencia de ser, en cuanto en su decir la traen al lenguaje y en él la guardan" (*op. cit.*, p. 53). El actuar, originariamente comprendido, tiene su lugar en este pensar; y este pensar no es un efectuar sino un consumir que se hace visible y asible en el modo como habla desde la plenitud del lenguaje, o también desde la pobreza del lenguaje en el discurrir de la interpretación errada, necesaria en la realización histórica del *ser-ahí*. Es por esto por lo que el poetizar se vuelve importante para Heidegger, no como modelo o como medida sino como un paralelo inconmensurable, si se me permite tan paradójica expresión, este paralelo se expone claramente en el breve comentario que Heidegger hace a *Eisgeschichte* (Historia de hielo) de Adalbert Stifter.

⁶ Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, ed. cit., p. 53.

Heidegger cita la historia en su integridad, remitiéndose a la apreciación del propio Stifter de que esta historia tenga que calar hondo (*tief wirkerí*). Se trata del invierno; a raíz de un brusco cambio de temperatura el hielo se ha fijado en los árboles y al ir engrosando con la humedad y el frío termina quebrándolos bajo su peso. Los campesinos de la aldea tienen miedo ante la naturaleza en general y de manera inmediata por sus casas, cuyos techos ya están sobrecargados de hielo; poco después se levanta una tormenta tibia y los campesinos temen que cause aún más estragos que la helada. El médico que regresa de una difícil jornada tras visitar a un enfermo les aclara, no obstante, que la inquietante tormenta va a tener un efecto benéfico, aún no visible, pues derretirá el hielo de los árboles, liberándolos así de su agobio; los árboles que llegue a tumbar la tormenta se habrían partido de todas maneras en poco tiempo bajo la carga del hielo, de continuar el frío intenso sin viento. Heidegger interpeta la historia comentando: "Así dirige el poeta el pensar de los hombres apartándolo del impetuoso fragor y del estrépito, del quebrarse y del precipitarse, hacia algo modesto que impera sosegado y benigno" (*ibid.*, p. 36). Heidegger está de acuerdo con Stifter, para quien los efectos aparentemente insignificantes de la naturaleza son "superiores" a los grandiosos o espantosos espectáculos de ella.

Heidegger había ya advertido en la página precedente que "el obrar de la palabra es un llamar y un mostrar. Ella no produce efectos como los de presión o empuje en el ámbito de los procesos mecánicos" (*ibid.*, p. 35). Lo decisivo en la referencia de Heidegger es que él no ilustra el llamar y mostrar de la palabra poética con la poesía narrativa de Stifter y sí más bien con las palabras para nada poéticas y completamente cotidianas del médico de la historia, es decir, con palabras que se proponían actuar e influir sobre el miedo y la preocupación de los campesinos, palabras cuyo efecto poético para el lector es apenas secundario. *La Historia de hielo* no es estética en el sentido de que deba despertar agrado o placer desinteresado; ella muestra más bien de qué calidad tienen que ser las palabras para poder actuar, para calar en lo profundo del sentir humano, palabras que no han sido premeditadas psicológicamente y, sin embargo, hacen valer con evidencia la profusión de fenómenos naturales.

En la interpretación del fenómeno da Heidegger "aún un paso imperceptible más para comprender mejor el decir de la palabra

poética" (*ibid.*, p. 36), con lo que se echa de ver que el carácter poético de la palabra se determina a partir de su obrar y no por encontrarse en una obra de arte. El paso adicional lleva a Heidegger a decir: "...las fuerzas y leyes hacia las cuales señala el poeta son ellas mismas aún una señal. Ellas señalan hacia lo totalmente invisible y que sin embargo antes de todo a todo determina, a lo que el hombre tiene que corresponder desde el fundamento de su *ser-ahí* si ha de poder vivir sobre esta tierra. La palabra poética señala hacia lo profundo de este fundamento. Stifter lo llama "lo grande" (*ibid.*). El poeta no sólo describe estados de cosas exteriores sino que muestra lo que a todo determina en su "temple de ánimo", es decir, no en un sentimiento secundariamente asociable con los estados de cosas, sino en el "estado de ánimo" que expresa la plenitud del todo de la naturaleza y a partir del cual surgen secundariamente y mediante abstracción de "lo grande" la representación de estados de cosas exteriores y los ordenamientos jerárquicos de conceptos.

Este "imperceptible paso más" no parece ser tan inofensivo, pues encumbra las simples frases de explicación científica del médico a las alturas de un mostrar y decir poético que alcanza hasta lo profundo del fundamento del *ser-ahí*. Lo que de todas maneras se ha observado correctamente es que el obrar de las palabras del médico no se sigue únicamente de su valor explicativo racional; es también la autoridad médica la que aquí sin premeditación interviene, infunde confianza y habla de un fenómeno conocido también en el ámbito médico cual es el de que causas insignificantes, de poca monta, pueden llegar a tener efectos enormes que deciden de la vida y de la muerte. Dejemos abierta la cuestión de si Heidegger no sobreinterpreta a Stifter, aproximándole a "la magia de las cosas simples" en la poesía de Rilke. Lo decisivo en el "paso más" sigue siendo cierto, sin embargo, también para Stifter: "El mostrar lo verdaderamente grande en lo pequeño, el mostrar hacia lo invisible por cierto a través de lo manifiesto y a través de lo cotidiano del mundo humano, el dejar oír lo no dicho en lo dicho, este decir es lo que obra en la palabra del poeta" (*ibid.*, p. 37), y, podríamos añadir, en toda palabra viva que genera más que lo conceptualmente aprehensible.

Lo no dicho no es cualidad oculta de un lenguaje especialmente elevado; por el contrario, es de la esencia del lenguaje el que uno tenga siempre que haber oído más que las palabras

sueñas para comprender. La retórica no es una ciencia, la fuerza de la palabra no se puede forzar; el hombre tiene sin duda un sentido natural para saber dónde termina el verdadero decir y dónde comienza el razonar formalmente irrefutable. El lenguaje tiene en sí mismo los criterios de su obrar, criterios que no son aplicables desde fuera. Los deslices o lapsos de estilo que arruinan el obrar se pueden notar seguramente; y, sin embargo, no es posible dar recetas generales de cómo evitarlos. Variando una frase ya citada podríamos decir que en últimas hay que cometer tales yerros lenguajicos para que el *ser-ahí*, mediante su rectificación, gane el camino hacia el decir propio (Cf. nota 5). Se trata de algo no misterioso que vivimos continuamente, por ejemplo en los intentos de formular algo por escrito. Lo no logrado de un giro de lenguaje nos es ahí mismo consciente aun cuando no demos con el giro adecuado en el momento, por mucho tiempo o nunca; presentimos de alguna manera lo que buscamos, pero no lo tenemos ante nosotros como patrón disponible al cual debemos tan sólo acomodarnos cual modelo a imitar.

Esto vale también para el fenómeno del actuar que nos ocupa, el cual perdería una importante dimensión si se ve en él tan sólo la ejecución de un proyecto previamente dado y diseñado a la luz de una teoría que se propone transformar la totalidad de lo que es en estructura transparente de cálculo. El hecho de que el actuar político, para mencionar un caso conocido de todos, no alcance irrestrictamente lo que estaba previsto en su proyecto teórico inicial justo cuando es exitoso, debería servirnos de advertencia. Es propio de la virtud del actuar el que éste se proyecte libremente, si bien no en abstracta arbitrariedad, a cuyo efecto no puede garantizar por adelantado la legitimación de su hacer. Análogamente se puede proponer al "Humanismo" como programa y bajo este título se pueden plantear exigencias y posiblemente llegar a realizarlas; al hombre, no obstante, se le constriñe así de una manera que le priva de lo más importante del "Humanismo", a saber, del libre despliegue a partir de la plenitud de sus posibilidades, despliegue del que forma parte que el hombre encuentre dadas las condiciones externas que le permitan ser más que un mero animal laboral funcional. Es posible que estas condiciones externas se construyan también con base en un programa, pero el logro o plenitud del resultado no se podrá en manera alguna garantizar por anticipado; la racionalidad del proyecto de mundo es siempre ulterior. Frente

al pensar planificador-, el actuar, en la medida en que es más que la ejecución de una orden o de una prescripción de valor, es lo primero, lo más decisivo, lo fundamentante.

El intento heideggeriano de un 'pensar originario' no es más que el intento de corresponder a aquel actuar que de hecho es el único eficaz a la larga y de encontrar palabras que no sólo describan correctamente el fenómeno sino que como palabras vivas y obrantes sean ya además encarnaciones de ese actuar originario, es decir, que representen la posibilidad más originaria de él. Quien insista por el contrario en lo positivo, y quiera saber en dónde se pueda constatar y verificar la esencia del hombre de tal manera que el actuar esté subordinado a modelos de eficiencia, si bien no necesariamente aniquila la libertad humana, que al exteriorizarse pasa a veces por las más increíbles y riesgosas metamorfosis, sí le impide una consumación en la que el hombre pueda captar su vida como unitaria y autónoma. Semejante posibilidad originaria no se puede asegurar ni contra malentendidos ni contra coerciones internas o externas. El intento mismo de asegurarla la despojaría de su originalidad ya que "asegurar" significa asegurar contra objeciones, lo cual desemboca a su vez en la cimentación de posiciones antitéticas y en rebajamiento de la originalidad al nivel de las objeciones. El pensamiento de Heidegger, en cambio, no se orienta por su antítesis; sólo gracias a no definir "autonomía", como lo hace Kant, mediante la contraposición a "heteronomía", logra él alcanzar el punto en el que libertad, más que mera liberación, es "atreimiento" y "aventura"⁷. Es así que la filosofía de Heidegger, precisamente como pre-racional, es eminentemente crítica.

Esto no obsta para que los filósofos de los valores se quejen amargamente de la pérdida de los patrones de valor a raíz de la crítica heideggeriana. Para ellos la actividad del espíritu humano consiste ante todo en valorar; la libertad en esta perspectiva radica en poder disponer de objetos alternativos de valoración. De ahí que ellos crean que al reintroducir una estructura del "uno-todo" en la filosofía Heidegger priva de toda libertad de movimiento a la iniciativa del ser humano. En medio de la

Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik als praktische Philosophie", en Manfred Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, Freiburg: Rombach, 1972, p. 342.

apodicticidad del ser no hay, según ellos, escogencia: sólo hay ser y nada más⁸. Los humanistas del valor destacan acremente la evolución negativa de la filosofía heideggeriana del ser, que en un principio entendió aún la interpretación del ser como decisión y asoció el proyecto existencial con lucha y con violencia. Después, sin embargo, la ontología fundamental suprime el papel interpretativo del ser humano y condena a éste a la contemplación del ser. De ahí que Heidegger se remita al *éthos* "en la Grecia temprana como modelo de una sabiduría inmediata; toda actitud humana que diverja de la contemplación es estigmatizada por él como decadente.

No sorprende, por tanto, que la filosofía de los valores que ve en la noción heideggeriana de ser tan sólo una estructura global y abstracta bajo la cual se subsume todo lo que es, formule contra Heidegger las mismas acusaciones que él le hace a ella. El pensar del ser, que impide que se plantee la cuestión del valor, llega incluso a ser comparado con un escenario vacío en el que, más allá del bien y del mal, el ser ofrece siempre la misma representación infinita (*op. cit.*, p. 96). Se repiten así las críticas que Christian Weisse y Hermann Lotze movilizaban a fines del siglo XIX contra la Lógica de Hegel, cuando ésta era tenida por un mero esquema deductivo sin relación alguna con la vida. Los teístas especulativos al igual que los críticos de Heidegger, no pudieron darse cuenta de que el permanente remitirse a la vida concreta seguirá siendo abstracto en tanto no se esté en condiciones de acreditar mostrativamente lo concreto.

Vuelve, pues, a elevarse el cargo de "deshumanización del ser"⁹. A Heidegger, dicen los críticos, le interesa ante todo el ser de las cosas, el ser de la tierra; el ser humano, por el contrario, no se desempeña en su filosofía siquiera como administrador o mayordomo del ser, es tan sólo su guardián. Guardián de un santuario cuya llave se ha perdido. De ahí que se exija que el hombre recupere la llave que le permita acceder al tesoro¹⁰. Con el tesoro, tal es la esperanza de los filósofos de los valores, el hombre re-activado podrá crear los patrones o baremos para su agitada existencia; pues lo que Heidegger llama ser no es otra

⁸ Felice Battaglia, *Heidegger e la filosofia dei valori*, Bologna: Il Mulino, 1 967, p. 83.

⁹ Vicente Ferreira da Silva, *A concepcao do Homen segundo Heidegger*, en *Obras completas*, Sao Paulo, 1964, pp. 25 ss.

¹⁰ Felice Battaglia, *op. cit.*, p. 100.

cosa que "el valor", el principio supremo de emancipación, del que todos los valores humanos participan (*ibid.*, p. 107). No se deben, sin embargo, bagatelizear las exigencias de patrones para el actuar humano. El mismo Heidegger admite que en la precaria situación en la que se encuentra el hombre contemporáneo surja la pregunta por "la vinculación mediante la Ética"¹¹. ¿Qué puntos de apoyo da Heidegger para responder la pregunta?

ACREDITABILIDAD E HISTORICIDAD DE LA VERDAD

Pretensiones de acreditabilidad y de adecuación sólo se llenan si está dada la posibilidad de ello. Una filosofía que presuponga compleción semejante y busque apenas los criterios determinantes de la validez de valores, por ejemplo, sería dogmática ya que no podría seguir cuestionando el fundamento de su posibilidad y la idea de tal fundamentación. Este fundamento de posibilidad puede ser entendido como trascendental y en esta medida legitimante, caso en el cual no sólo se presupone una idea de legitimación que deja de ser justificable sino que se da por sentado desde un primer momento que lo que se va a legitimar es un hecho tal que parezca legitimable en razón de la idea de legitimación presupuesta. Este dogmatismo anejo a la idea formal de fundamentación trascendental se ve si no superado sí por lo menos problematizado cuando se afirma, como lo hace Kant del sistema de la *Crítica de la razón pura*, que "no pone como base nada dado fuera de la razón misma, y, por tanto, que trata de desarrollar el conocimiento desde sus gérmenes originarios sin apoyarse en *factum* alguno"¹². Heidegger cita estas líneas como prueba de que a diferencia de sus sucesores neokantianos Kant no parte de un *factum* a legitimar.

Por este camino se muestra, según Heidegger, que lo fundamentante no se puede seguir entendiendo en analogía con lo que se pone a la base ya que la fundamentación se consume a partir de un círculo originario del presuponerse: el presuponer tiene el carácter del proyectar que se comprende a sí mismo, a cuyo efecto lo a interpretar en la comprensión no es ya dado como tal y sí más bien accede a la palabra sólo en la interpre-

¹ Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, ed. cit., pp. 1 04 ss.

² Kant, *Prolegomeno zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Akademie^Ausgabe, Band IV, A 39-40, Berlin: De Gruyter, 1968, p. 274.

tación, "para que decida por sí mismo si, como el ente que es, manifiesta aquella constitución de ser hacia la cual se le abrió formal indicativamente en la proyección"¹³. Si esta decisión se produce de manera que se encubra a sí misma su propia estructura circular o que el *ser-ahí* se encubra su propia estructura de cuidado, éste termina dejándose dar de lo ente intramundano el modelo para la comprensión de sí mismo; con ello el *ser-ahí* se subordina a un patrón de medida inadecuado para él, por el cual se guía. El *ser-ahí* que no cae sino que se asume en su estructura circular, por el contrario, es al mismo tiempo histórico y en su verdad o propiedad transparente a sí mismo.

De estas consideraciones se desprende que la exigencia de patrones de medida y el intento de reivindicar carácter vinculante para las máximas del actuar humano se malentienden cuando se trata únicamente de fijar patrones objetivables y disponibles, o puntos de vista valiosos, y de anteponerlos al actuar. El actuar originario no es para Heidegger un dominio separado y reservado a la Ética como disciplina filosófica y sí más bien idéntico con el ámbito del acaecer originario de verdad. El actuar como mero efectuar efectos presupone este ámbito de un acaecer de verdad históricamente pre-estructurado. La Ética como una doctrina del actuar en situaciones de conflicto, es decir, en situaciones aisladas, es por ello una abstracción que se vale de implicaciones a las cuales; justamente en cuanto Ética, ella misma se cierra el acceso.

La vincularidad resulta en el actuar como consumación o plenificación; no obstante, jamás se puede garantizar un resultado obligatorio, ni tal resultado se puede presuponer como algo objetivamente realizable, ya que resulta de un acaecer histórico que tanto más se escapa a la intervención del hombre cuanto más cree éste poderlo dominar. La ilusión de que el hombre pueda dominar las circunstancias de su obrar surge sólo allí donde hay que tomar decisiones no problemáticas y sí más bien arbitrarias, allí donde se puede actuar de una manera u otra y alcanzar uno y otro resultado sin mayores dificultades. Esto vale no sólo de las condiciones externas del actuar práctico, sino también e igualmente de los criterios morales con base en los cuales el actuar se comprende a sí mismo como vinculante. No obstante, la cuestión de qué criterios en general puedan con sentido llegar a ser criterios no es un acontecer fatal de determinación

Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 342.

histórica sino obra, que hay que hacer comprensible, del ser que a través de su historia se hace patente y se encubre a un mismo tiempo en el actuar humano. Objetivos pueden llegar a ser los criterios sólo allí donde se haga abstracción del acaecer de verdad en la historia, allí donde éste se "olvide" y gracias a ello se interprete la vincularidad como propiedad constatable en un valor efectivamente dado.

El círculo original del presuponerse como proyectar que se comprende a sí mismo es lo único que puede hacer comprensible al actuar como plenificar a partir de la plenitud de ser y al modo como la idea de criterios universales se fundamenta en aquel círculo. Heidegger no sólo se refiere a la Ética cuando a propósito de su investigación de la idea platónica en *La doctrina platónica de la verdad* muestra que el concepto universal, en cuanto se convierte en patrón de medida de lo concreto individual, es un fenómeno "fundado". Esto es lo que ahora vamos a comprobar en el respecto especial en el que el fenómeno de la verdad como vinculante e histórico es concebido en el pensamiento de Heidegger, ante todo en *Ser y tiempo*. Allí, si bien lo que se va a interpretar "decide a partir de sí mismo" en qué forma de ser se interpreta, tal decisión es históricamente resuelta: "La resolución constituye la *fidelidad* de la existencia a su peculiar sí mismo... En la resolución estriba la constancia existencial que, por su esencia, se ha anticipado ya a todo posible instante que de él surge... En la historicidad impropia, por lo contrario, la extensión originaria del destino queda oculta... Inconstante, en cuanto uno mismo, presenta el ser-ahí su "hoy" e interpreta los acontecimientos de su destino, que no es capaz de asumir, como momentos de un presente sin tiempo y sin extensión (*op. cit.*, p. 422).

Propiedad e impropiedad, empero, se consuman como posibilidades históricas por ser anejas ambas a la estructura del *ser-ahí* que se rebasa a sí mismo. El presuponerse del *ser-ahí* tiene como tal ya una dimensión histórica; incluso cuando malentendiendo su propio ser, el *ser-ahí* se decide por una posibilidad históricamente mediada, una por cierto en la que él desfigura su historicidad. Si esto es así, el acceso metódico al ser deja de ser garantizable y el sujeto trascendental no puede seguir siendo tenido por "fundamento inconcuso". Puesto que el *ser-ahí* es absolutamente histórico sólo puede reconocer un patrón externo si malinterpreta su propio ser, lo cual, a pesar de todo, es una de sus posibilidades.

Semejante malinterpretación del propio ser lleva en efecto a la adopción de valores supuestamente objetivos, de los cuales sin embargo se afirma al mismo tiempo que no "son" en sentido estricto sino que "valen". La introducción de estos valores es con todo una ilusión tras la cual, como se echa de ver en doctrinas públicas de la moral, se esconde una mucho más desafortada subjetividad del valorar que tras la actitud más modesta y razonable, que fortalece en sí misma la fuerza de lo posible con una visión sin ilusiones de la historia. Lo cual, desde luego, no significa que mediante una mirada objetiva a la historia se pueda determinar lo históricamente posible, ya que de actitudes semejantes resulta más bien la debilidad eimpirista del actuar; pero lo que sí puede el anticipar decidido de lo no pensado en la historia es hacer más fuerte la propia tradición de lo que ella lo está en manos de los tradicionalistas. En *Ser y tiempo* se dice a este respecto que el *ser-ahí* como "curar de", como ser hacia el fin, como ser yecto que siempre se comprende a partir de una tradición, no puede dominar su propio fundamento; pero tampoco es dominado por potencia intramundana o extramundana alguna. El actuar histórico no es justamente un fenómeno de dominación; tampoco la historicidad del *ser-ahí* se puede interpretar como un inventario de datos objetivables que él pueda enfrentar en su totalidad para asumir una posición frente a ellos. La historicidad es un carácter del alcance temporal del *ser-ahí*; objetivables para el *ser-ahí* son tan sólo momentos aislados de su ser histórico, no éste mismo.

Tratemos ahora de aplicar estos atisbos al problema de la normatividad de los valores, a cuyo efecto podemos tratar el tema del valor bajo el rubro de la verdad. Pues aún si en su esfera el *ser-ahí* no encuentra como ya dados valores autónomos porque sólo se presupone (si bien se entiende a sí mismo como arrojado y no como auto-constituyente), sigue él estando en la verdad o en la no verdad, en cuyo ámbito se manifiestan los patrones eventuales a los que está sometido. A la cuestión del valor se la puede interpretar en términos del fenómeno de la verdad tal como Nietzsche, al contrario, pudo interpretar a la verdad como valor. Así un enunciado válido es tenido por verdadero y también un valor puede caracterizarse como verdadero, en tanto no lo impida un acuerdo terminológico artificioso.

La normatividad se puede estudiar ejemplarmente a propósito del fenómeno de la verdad. En el parágrafo 44 de *Ser y tiempo* la

verdad como adecuación se funda en la verdad como aperturidad; allí se precisa que el enunciado "como-modo de apropiación de la aperturidad y como modo de *ser-en-el-mundo* se funda en el descubrir, en la aperturidad del *ser-ahí* " (*ibid.*, p. 247). El enunciado que se agota en "un ser hacia la cosa ente misma" (*ibid.*, p. 238), no envuelve una relación de adecuación con dicha cosa; "lo que está por acreditar es tan sólo el ser descubierto de lo ente mismo, éste en el cómo de su descubierta" (*ibid.*, p. 239). En interés de una comprensión más precisa de la idea heideggeriana de acreditación (*Ausweisung*) vale la pena confrontarla con el empleo que Husserl hace del término. En tanto que Heidegger se remite al capítulo quinto de la VI *Investigación lógica* a propósito de "la idea de acreditación como 'identificación'", piensa él la "identificación", que escribe entre comillas y que presupone la distinción entre intención y realización, como identidad y gana con ello una noción de comprobación (*Bewährung*) bien diferente de la de Husserl: comprobación significa ahora mostrarse lo ente en sí mismo (*ibid.*). La distanciamiento del enunciado de lo que en él se entiende es para Heidegger un fenómeno a todas luces secundario; el enunciado es ante todo "un ser descubriente relativamente a lo ente real mismo" y la comprobación, en tanto no se malogre, ocurre en éste. Mientras ello sea así "no se comparan representaciones ni entre sí ni con relación a la cosa real" (*ibid.*): el "ser relativamente a" no es relación alguna sino mismidad que se comprueba.

La comprobación para Husserl, por el contrario, está siempre "supeditada al objetivo final de escalación de realización"¹⁴ del contenido intencional del caso. Tal objetivo de consumación definitiva también está pensado como identidad, mas no como identidad dada a partir de un ser "relativamente a" que vincula al enunciado como ser descubriente con lo ente real sino como identidad que se alcanza mediante un proceso de identificación. Antes de alcanzar el objetivo se pasa por distinciones, por "aproximaciones de la percepción a la compleción de su presentificación objetiva" y en general por la diferenciación de actos posicionales, en cuya consumación si bien se puede alcanzar la coincidencia identificante siempre se necesita un acto específico que dirija su mirada a la coincidencia como verdad

¹⁴ Husserl, *Logische Untersuchungen*, II Band, 2. Teil, Halle: Niemeyer, 1922, p. 117.

dada y la haga intencionalmente consciente de manera expresa (*pp. cit.*, pp. 122 ss).

La verdad como evidencia que se alcanza en una escalación teleológica de compleción intencional tiene para Husserl carácter normativo; para Heidegger sólo puede haber normas o patrones allí donde existan relaciones entre entes dados a la manera de objetos, lo cual no es el caso del ser del enunciado que se funda en la aperturidad del *ser-ahí*. El enunciado sólo se vuelve objeto cuando mediante el repetir y la habladuría pierde su carácter de experiencia originaria y se troca en útil hablado que está en relación objetiva con lo ente des-encubierto. No olvidemos que el modelo de evidencia de Husserl fue el de la cosa que en penosas complementaciones del horizonte intencional de sus infinitos escarzos o matices de percepción óptica, táctil, acústica, olfativa, etc., llega a darse adecuadamente. Heidegger ve en la percepción un fenómeno secundario que se fundamenta en la estructura primaria de ser-en-el-mundo y del cuidado, en la cual el enunciado como ser desencubriente explicita aspectos de nuestro tener que ver en comprensión actuante con lo que es; de ahí que en los actos de percepción pueda darse comprobación pero no escalación necesaria de compleción ni intención vacía previa, cuyas deficiencias se echen de ver en relación con la posterior compleción¹⁵.

Así, en tanto que para Husserl la verdad, por lo menos en su génesis, resulta de la comparación de representaciones entre sí y con relación a la materialidad, por lo cual la podemos llamar "verdad óptica"¹⁶, la verdad para Heidegger, lo mismo que el enunciado, es originariamente ser y no ente. "El ser verdadero como des-encubrir acaece como un modo de ser del *ser-ahí* mismo"¹⁷. Esta verdad ontológica fundamenta a la verdad óptica pero no se agota en semejante función fundadora, de manera que no es simplemente el presupuesto de la verdad óptica y en manera alguna su posibilidad trascendental. De la verdad como modo de ser del *ser-ahí* hay que hablar más bien análogamente a como lo hacemos del *ser-ahí* mismo: la verdad, también la verdad óptica en tanto originaria y no mera relación objetiva, es en sí misma ontológica. Y si bien no es posible ni se

⁵ Carlos B. Gutiérrez, "Neokantismo y Fenomenología en el inicio de la filosofía de Heidegger", ver *supra.*, pp. 73-93.

⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 225.

⁷ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. cit., p. 308.

exige que el *ser-ahí* se mantenga en esa delación original con la verdad como aperturidad, el sentido posible de lo que pueda llamarse acreditación se tendrá que orientar por semejante relación originaria.

En el ensayo *De la esencia de la verdad* va Heidegger un paso más allá, al vincular al enunciar representacional con la verdad ontológica de manera más inmediata que en *Ser y tiempo*. Es cierto que el enunciar representacional correcto se adecúa a lo abierto o des-encubierto; pero lo des-encubierto se define ahora como "el ente abierto cada vez en un comportamiento que se mantiene abierto". En tanto que la adecuación representativa toma su patrón en lo abierto, ella se expone como un dejar ser "a lo ente como tal y desplaza todo comportamiento hacia lo .abierto"¹⁸, cuya aperturidad no ha sido producida por el representar "sino sólo referida y asumida cada vez como un ámbito relacional" (*op. cit.*, p. 11). A diferencia de *Ser y tiempo* aquí ya no se considera al representar que se somete a un patrón de medida como un modo derivado de una relación originario de ser; la relación externa del enunciado representacional con la cosa misma se determina más bien como el consumarse de aquella relación de ser en la que lo ente se abre al "comportamiento que se mantiene abierto". El "tomar patrón" requiere para su despliegue justamente de aquel espacio abierto que es la aperturidad de la verdad ontológica misma. Por poco claro que resulte en qué sentido condicione la aperturidad del comportamiento a la corrección de la torna representacional de patrón, tanto más manifiesta es la intención de fondo de Heidegger: no es sólo que la toma representacional de patrón se fundamente en la relación ontológica fundamental del *ser-ahí* con el ser desencubriente de la verdad sino que él mismo es una modificación de la plenificación de esa relación,

Ernst Tugendhat se queja de que Heidegger escamotea en su análisis el concepto específico de verdad, es -decir, el concepto normativo de corrección, argumentando en últimas que la verdad ontológica en vez de fundamentar a la verdad óptica simplemente la sustituye. Tugendhat insiste ante todo en mantener la diferencia entre intención vacía y realización correctiva al interior de la verdad como ser desencubriente y en que, de ser

Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*, Caracas: Monte Ávila, 1968, p. 70.

nivelada y abolida esta diferencia, lo verdadero dejaría de ser acreditable y la verdad quedaría en manos de la arbitrariedad¹⁹.

Hay que admitir que la primera sección del párrafo 44 de *Ser y tiempo* sub-determina la noción tradicional de verdad al orientar la reflexión del concepto por la teoría del conocimiento de Rickert, aunque no se menciona ni el nombre de éste ni el de su obra *El objeto del conocimiento*, con lo cual se expone a una crítica fácil; de ahí que la conclusión del párrafo. 44 a) contenga sólo la mitad de la teoría heideggeriana. Tugendhat no se ocupa de la otra mitad en la que se habla del modo "fundado" de ser de la verdad enunciativa como constatable hacia el final de la sección b) del párrafo, con lo cual su crítica pierde parte de su fuerza persuasiva. En lo que dice Tugendhat no llega a ser claro que Heidegger no está interesado primariamente en la verdad óptica, entendida ésta como la que abarca a la verdad enunciativa y a la verdad de las cosas y a la que se suele llamar "corrección"²⁰. Verdad como aperturidad no se puede seguir entendiendo como el presupuesto que hace posible agrupar indiscriminadamente un número caprichoso de verdades ópticas y legitimar la corrección de ellas a manera de fundamento trascendental, que Heidegger había ya modificado de manera notable en *Ser y tiempo* para después eliminar del todo. La esencia óptico-ontológica de la verdad exige ante todo que la verdad óptica se transforme sustancialmente en razón de la fundamentación que aporta la verdad ontológica. Ésta no fundamenta cualquier cosa y sí más bien hace evidente la alternativa entre el *ser-ahí* propio y el *ser-ahí* impropio, a cuyo efecto el *ser-ahí* propio se acredita como tal asumiendo, no encubriéndose, el carácter ontológico que lo distingue según el párrafo 4 de *Ser y tiempo*. El *ser-ahí* óptico que no reprime su esencia ontológica se transforma también ópticamente.

Lo que dice el *ser-ahí* cuando se expresa puede ser ópticamente correcto y, sin embargo, según la aperturidad o encubrimiento ontológico puede ser diferente el significado así se mantenga constante la verdad enunciativa. El lenguaje natural ofrece bastantes ejemplos de enunciados que sin menoscabo de la verdad óptica afirman una vez en cadente hablaría algo

¹⁹ Ernst Tugendhat, *Der Vtfahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín: De Gruyter, 1967, pp. 331-362.

²⁰ Heidegger, *De la esencia de la verdad*, ed. cit., p. 70.

correcto pero arbitrario e intercambiable y otra vez, por el contrario, abren o des-encubren ser como en el caso de enunciados de apelación ética, o de valencia, estética, es decir, dicen más que lo que contiene el simple sentido enunciativo de la expresión, sin que por ello ésta remita simbólicamente más allá de sí misma. Heidegger rechaza un pensamiento que lleva a agrupar toda una serie potencialmente infinita de verdades neutras, tal como se da en Husserl y en Scheler, a favor de un pensar esencial que trata de comprender la verdad óntica siempre como "testimonio pre-ontológico", es decir, como indicación hacia la verdad ontológica y como encarnación de ésta. De ahí que Heidegger siempre se esfuerce por la interpretación de poesía y no se interese ni por una antología general clasificatoria a medio completar ni por una fundamentación trascendental que desemboque en la neutralización del ámbito de lo objetivo en el sentido de una antología de lo dado.

De ahí que también Gethmann se equivoque al interpretar la filosofía de Heidegger hasta 1930 como una doctrina trascendental-ontológica de método. Gethmann toma el planteamiento trascendental de *Ser y tiempo* al pie de la letra y lo interpreta con tenaz consecuencia; los fundamentos trascendentales que allí salen a luz ostentan, sin embargo, un carácter marcadamente formal y poco explicativo. Gethmann constata además que el principio trascendental pasa a ser visto por el tardío Heidegger como un momento de la historia cadente del olvido del ser. Mas en tanto que en *Ser y tiempo* la historia se funda trascendentalmente en la historicidad y ésta a su vez en la temporalidad, falta una fundación explícita semejante para la historia del ser, que Gethmann erradamente describe como historización fáctica: "Si se rechaza al pensamiento trascendental mismo como expresión de la metafísica de la subjetividad ya no se puede especificar más en qué consiste la diferencia entre la verdad histórica del ser y la historia fáctica, a menos que se presuma que la historia fáctica misma sea trascendental y por tanto un absoluto auto-fundamentante, lo cual equivaldría a afirmar la imposibilidad de superar la metafísica de la subjetividad que determina a la época actual"²¹. Esta crítica sería muy grave para Heidegger si la historia del ser representase un

²¹ C.F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier, 1974, pp. 323-324.

discurrir unilineal. No obstante, al tratar Heidegger de sacar de los textos fácticamente existentes de la Metafísica europea lo presupuesto y no pensado en ellos se hace visible una corriente subterránea de la historia que no consiste a su vez de hechos previamente dados. Y justamente lo no pensado en la metafísica de Platón a Nietzsche constituye su fundamento posibilitador, sólo que éste no puede seguir siendo caracterizado como trascendental, en la acepción normal de la palabra. No es que la historia fáctica sea trascendental y un absoluto que se auto-fundamenta sino que en la historia fáctica se esconde lo no pensado que la fundamenta, cuyo desencubrimiento en el pensamiento de Heidegger no puede ser entendido como un suceso fáctico dejado a la arbitrariedad del pensar y sí más bien como acaecimiento.

Cuando Heidegger declara en 1940 qué el pensamiento trascendental en la medida en la que investiga las condiciones de posibilidad de todo lo que es se arraiga en la metafísica de la subjetividad, está diciendo algo sólo parcialmente nuevo respecto a *Ser y tiempo*, ya que allí el concepto de fundación tenía un doble significado: uno neutro, que jugaba un papel insignificante, y uno más específico, según el cual lo fundado correspondía a la vez al modo de ser del *ser-ahí* cadente. Así como el *ser-ahí* cadente se encubre su propia estructura ontológica, así también a la mirada de la historia del ser se va sustrayendo crecientemente el ser; el "paso atrás" hacia lo no pensado de la historia del ser tiene también su paralelo en el *ser-ahí* que se asume a sí mismo en su propio ser. Este paralelo no es tan sólo formal: dado que el *ser-ahí* mismo es histórico, libremente se escoge él una posibilidad que le es legada por una tradición de comprensión, posibilidad a la que no está abandonado y que él a la vez no se puede buscar caprichosamente.

Ni en la historicidad de *Ser y tiempo* ni en la tardía concepción de la historia del ser es la historia una fatalidad heterónoma, a no ser que el *ser-ahí* sucumba a una tradición que no comprende y que le quita la decisión o que el hombre se deje arrastrar del poderío del cálculo técnico que emplaza a todo lo que es. No deben pesar tanto los tonos crítico-culturales que se cree percibir en Heidegger como la idea de que libre ante la historia es justamente el hombre que se la puede legar como su propia herencia. En tanto que la libertad hegeliana como atisbo en la necesidad parece violentar al individuo, Heidegger logra hacer

plausible la idea de libertad frente a la propia historia y mostrar por qué a esta libertad no la pueden suprimir ni la coerción determinista o fatalista ni la arbitrariedad subjetiva. La historia no es una historia fácticamente dada en cuyas manos esté ónticamente abandonado el hombre. La idea expuesta en *Ser y tiempo* de un *ser-ahí* que se proyecta en su futuro y vuelve sobre sí mismo para "reiterar" las posibilidades existenciales que le lega una tradición, se supera y conserva en la idea de la historia del ser, en la cual si bien es cierto que el hombre no se encuentra de manera inmediata a sí mismo también lo es que él no encuentra instancia ajena alguna en ella.

Tugendhat²² le reprocha a Heidegger que pensara la libertad al comienzo, en *Ser y tiempo*, de tal manera que desaparecía toda relación de obligatoriedad vinculante en tanto que en la obra tardía, por el contrario, al sobreacentuar la vincularidad hace desaparecer la idea de libertad. Esta crítica resulta posible gracias a que Tugendhat fuerza a la nueva acepción de vincularidad, que Heidegger avista tanto en *Ser y tiempo* como en los escritos posteriores, a encajar en un esquema inspirado por la ontología de la objetividad constatable a la luz del cual la vincularidad, prescindiendo de limitaciones y precisiones secundarias, es vista más o menos como coerción externa, en tanto que la libertad es tenida por arbitrariedad subjetiva. Heidegger trata, por el contrario, de pensar la libertad justamente de modo que ella se pueda abocar a la vincularidad de lo no pensado.

A pesar de que este intento deja abiertos, sin duda, muchos interrogantes hay que admitir que el acentuar una vez la libertad y otra la vincularidad no es algo que afecte a la estructura fundamental del actuar libre y al mismo tiempo vinculante, estructura que Heidegger analiza ya a partir de *Ser y tiempo*. El que el Heidegger tardío acentúe más la vincularidad de la historia del ser que la libertad del *ser-ahí* frente a ella es algo que ningún lector de Heidegger puede discutir: aquí se manifiesta un cambio de actitud. Después de que *Ser y tiempo* fue entendido insistentemente como uno de los documentos básicos de un existencialismo activista, si no nihilista, y tras el fracaso lastimoso de su querer influir políticamente, a Heidegger seguramente le pareció conveniente redistribuir las cargas en interés del propósito que siempre lo animó. Antes como después queda en pie, sin embargo,

²² Ernst Tugendhat, *op. cit.*, p. 383.

que la vincularidad que conceptualmente presupone Tugendhat no existe ya desde *Ser y tiempo*.

En empeño similar al de Tugendhat, no quiere Gethmann renunciar al ideal de la "comunicación crítica", de la cual, según él, se margina el pensar del ser al rechazar al pensar metódico como inadecuado para la pregunta por el ser. Gethmann no se tonía el trabajo de indagar en qué sentido pueda ser cierta la afirmación de Heidegger de que el pensar de la historia del ser deba ser más crítico que la filosofía misma. Este pensar más crítico, como sin querer lo muestra entre tanto la historia de la recepción de Heidegger, no es institucionalizable; allí donde sin embargo se le institucionaliza se pierde él fácilmente en la comodidad de un pensamiento que se repite como si se entendiera y se expresa en "habladurías". ¿Justificaría ello la vuelta a un criticismo dogmático como el que recomienda Gethraann?

El tipo de crítica implícito en el pensar onto-histórico no se puede entronizar como procedimiento racional aplicable en todo momento. Es así que el hombre malinterpreta su relación con la historia tanto cuando espera encontrar en ella los patrones de medida para su actuar como cuando trata de comprender a la verdad exclusivamente como lo correcto, y a su actuar bajo las condiciones de la verdad como actuar regido por valores. La historia no es ni un dato objetivo ni subjetividad petrificada. La historia, en y a través de su facticidad, precede *a priori* a todo humano actuar que se enraiza necesariamente en lo fundante no pensado en la historia y puede al mismo tiempo, sin embargo, negar y olvidar mucho de lo fáctico en ella. La historia, por así decirlo, tiene dos niveles, niveles que no se pueden separar tajantemente; en la elección de las posibilidades legadas por la tradición y proyectadas hacia el futuro hace el hombre necesariamente distinciones semejantes entre más esencial y más efectivo sea su actuar, lo cual implica que la vincularidad de éste no se pueda fijar o atar a criterios externos, previamente constatables.

Esta duplicidad de niveles, esta contratensionalidad, es propia, como se sabe, del fenómeno de la verdad. Como desencubrimiento libra ella al comprender humano en lo sobreentendido de un caer o sucumbir a la vacuidad de lo que es; y si de contragolpe surge la necesidad de asegurar la verdad, se fija entonces lo verdadero como lo des-encubierto a la manera de las cosas dadas como objetos constatables. El poder que de

esta manera gana el hombre sobre las cosas es y sigue siendo abstracto; es cierto que aún así sigue viviendo el hombre como antes del todo, del entretrejimiento de desocultación y ocultamiento, ya que la concreción de sus posibilidades puede realizarse también, en la caída, en una objetivación de su proyecto, sólo que de esta manera no toma él en cuenta la necesidad que pese a todo nunca deja de servirle de fundamento. El intento mismo de objetivar y asegurar a la verdad procede de un acaecer originario de verdad que al mismo tiempo niega. El ímpetu ético de la filosofía de Heidegger se propone superar esta negación o contradicción para conciliar al hombre con su posibilidad existencial.

Por más que el hombre viva de la verdad tanto menos se podrán subsumir su existir o las máximas de su actuar bajo reglas previas. Las reglas las fija más bien el hombre mismo mas no a partir de nada sino en razón de una verdad que es al mismo tiempo no verdad y que le procura tanto su posibilidad más propia como la tentación de caer. El fundamento de todo, la verdad en su contratensionalidad, no es objetivable: ella es histórica, es decir, acreditable sólo en su concreción. Ella se resiste a un sometimiento que trate de objetivarla como algo dado y disponible; intentos semejantes parecen sin duda tener éxito, ya que es inherente a la esencia del hombre el que su actividad objetivadora no encuentre límites. Justamente así sigue él envuelto en aquella verdad oculta que obra como *vis a tergo*.

Si volvemos la vista al momento que vivimos encontramos que al derrumbarse el edificio ético que Hegel aún tuvo ante sus ojos, la sociedad no reconoce nada ante lo cual tenga que responder: la responsabilidad se ha vuelto arbitraria y manipulable. En la condición en la que se encuentran las sociedades y el Estado de hoy, en medio de una pluralidad de valores de los que nadie puede decir cuáles valgan y para qué situación, el actuar responsable se ve sustituido por un instintivo andar a tientas centrado en la ventaja propia, que no es tan individual como parece y sí más bien algo estandarizado que sigue marcadas tendencias. Cuando uno no sabe si se escoge entre posibilidades igualmente buenas o igualmente malas y si además hay que sospechar que de todas maneras da lo mismo como se escoja puesto que se impone la tendencia, la escogencia entonces carece de importancia. La verdad científica formal que en parte se ha elevado a canon único de verdad no ha servido

en la práctica sino para deslarvar conductas prácticas como cosmovisiones más o menos folclóricas y para sustituir a la *ética* por análisis del lenguaje ético.

A diferencia de todos los que a partir de un enjuiciamiento crítico de la evolución de la humanidad quieren postular un contra-activismo, Heidegger moviliza un pensar sereno. Él nos recuerda que el pensar no se convierte en acción sólo porque se aplique o porque de él resulte un efecto; pensar es la relación más próxima a ser en la medida en que deja que lo que es sea y como tal es la condición necesaria para saber del acaecer contratensional de verdad y para entrever vincularidad en el obrar. Dentro de la tradición metafísica llegó a ser imposible desarrollar una teoría adecuada del ser humano y de su actuar, de esa Metafísica sólo resulta una teoría del hacer. En lugar de seguir ocupados tan sólo con la cuestión de la disponibilidad de lo que es, Heidegger desde los tiempos de su temprana *Hermenéutica de la facticidad* ve la posibilidad de superar la auto-enajenación del ser humano en torno a la cuestión del ser de lo que es. La razón instrumental fijada en el hacer ha llevado a la absolutización de lo estratégico disolviendo todas las nociones clásicas de vida buena, de lo cual ha resultado una libertad absoluta que no tiene nada por qué orientarse, aparte de la pretensión universal de ser libre. Lo ético y lo político sólo se plantean en términos de técnicas para corregir y reparar disfunciones. Heidegger propone un giro que permita pasar al primado del actuar sobre el hacer, insistiendo en que el presupuesto del actuar es la disposición a aceptar vincularidad que no sea fijada por la estrategia del hacer.

FILOSOFÍA Y POESÍA

VECINDAD COMO CERCANÍA Y DIFERENCIA

PENSAR Y POETIZAR

Pensar y poetizar, poetizar y pensar, giros que aparecen en los escritos de Heidegger desde mediados de los años treinta, no quieren decir que el pensar, tanto tiempo replegado en sí mismo a la búsqueda del fundamento explicativo absoluto en su interioridad, se vuelque ahora hacia la poesía y se aventure a la interpretación filosófica de poemas; y menos aún sugieren ellos que el pensar se vuelva poesía o que asuma siquiera rasgos poéticos o medio poéticos. *Pensar y poetizar, poetizar o pensar*, son más bien indicación formal de un cambio fundamental en lo determinación de qué sea filosofía.

De la determinación esencial de la filosofía hasta comienzos del siglo XX forma parte su autocomprensión como ciencia, como ciencia primera y suprema o como ciencia de fundamentación absoluta, cuyos agentes son la razón y el entendimiento. Tal la tradición que a partir de Platón y de Aristóteles pasa por Descartes, Kant, Fichte y Hegel, hasta llegar a Husserl. Como ciencia suprema de la razón y del entendimiento la filosofía se deslinda tajantemente de la poesía, cuyo ejercicio se sitúa en la imaginación o fantasía, es decir, en una facultad espiritual diferente. El vuelco que se anuncia en los giros *pensar y poetizar, poetizar y pensar*, es un vuelco en esa autocomprensión de la filosofía y en la separación rigurosa de filosofía y poesía que ella entrañaba, una vez que se entreen las insuficiencias de la determinación filosófica tradicional de lo que es el ser humano. La filosofía se ve ahora en esencial cercanía a la poesía, cercanía que al mismo tiempo encierra una diferencia esencial. Y es precisamente para hacerle justicia a semejante relación sobre

la base de una nueva determinación del ser del hombre que Heidegger no habla más de *filosofía* y *poesía* sino de *pensar* y *poetizar*. A la relación así planteada Heidegger termina llamándola *vecindad*.

Ya en 1934, al ocuparse Heidegger por primera vez en una lección del tema de la esencia del lenguaje¹, comienza a moverse la determinación del pensar a partir de su cercanía al poetizar hacia el centro de la reflexión heideggeriana. En el semestre siguiente (1934-1935) dio él su primera lección sobre Hölderlin bajo el título de *Los himnos 'Germania' y 'El Rin de Hölderlin'*². Es muy dicente que la última lección en Friburgo en el verano de 1944 se llamara *Introducción a la filosofía. Pensar y poetizar*. Para Heidegger era ya completamente evidente que el camino hacia el pensar genuino pasaba por la reflexión sobre la relación esencial de pensar y poetizar. En la conferencia de 1955 en Cerisy-la Salle *¿Qué es eso — la filosofía?*³, en la que Heidegger piensa la esencia de la filosofía verdadera, se echa pronto de ver la inevitabilidad de buscar las determinaciones de esa filosofía por venir en la profundización de la relación entre pensar y poetizar. "La filosofía -dijo Heidegger en esa ocasión- es el corresponder propiamente asumido y desplegado que corresponde al don asignante del ser" (*op. cit.*, p. 43). Al ser sólo se le puede pensar en la medida en que él se dirige al que piensa.

Recordemos que en el comienzo de *Ser y tiempo*, superando la fundamentación egocéntrica de la filosofía en la conciencia, Heidegger concibe la existencia **humana** como un *ahí*, como un ámbito abierto en el des-encubrirse y encubrirse de ser en general. El fundamento de todo sentido no es ya la subjetividad trascendental que "constituye" su mundo "intencionalmente", como afirmaba Husserl, sino la facticidad de una apertura en comprensión del ser de lo que es, Existir es ahora ser relativamente al salir a luz y al encubrirse de ser en la comprensión de ser en que consiste el ser del hombre. La relación fundamental de ser y *existencia* significa que la comprensión de ser pertenece al ser mismo. Ahora bien, el *ahí* fáctico del existir en el que el ser humano ya siempre se encuentra arrojado es asumido por este último a manera de

¹ *Sobre la lógica como indagación de la esencia de! lenguaje*. El texto de esta lección aparecerá como volumen 38 de las obras de Heidegger.

² Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, en S. Ziegler (ed.), *Gesamtausgabe*, Bd. 39, Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.

³ Martin Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen: Neske, 1 936.

proyecto, en el cual se despliega el contrajuego de facticidad y posibilidades. Ser arrojado y ser proyectante son pues los rasgos ontológicos fundamentales del existir como comprensión de ser, rasgos que Heidegger pone de relieve para distanciarse de la filosofía racionalista.

El *giro* o vuelco del pensamiento de Heidegger va a radicalizar este comienzo, para lo cual fueron decisivos dos nuevos atisbos: 1) el de que la facticidad ontológicamente proviene del acaecer autodestinante de ser, lo cual hace que el proyecto no sea visto sólo como yecto sino también como un recibir de lo que se prodiga y, que al hacerlo, corresponde desplegado al envío de ser; 2) el pensar filosófico es visto a su vez como un corresponder al reclamo de ser, del que se dice: *Este corresponder es un hablar. Está al servicio del habla (ibid., p. 44)*. Se llega así a entrever que el pensar la esencia de ser sea al mismo tiempo pensar la esencia del habla, es decir, que la esencia de ser sea también la esencia del habla. El reclamo del ser se muestra ante todo como asignación y promesa de la esencia del habla.

En esto pues consiste el *giro*: en *Ser y tiempo* se había dicho que el ser del habla tenía sus raíces en la apertura de *ser-en-el-mundo* en la luminosidad de ser, pero no se había llegado a que la esencia del ser mismo fuese la esencia del habla. En la conferencia que indaga por las determinaciones de la filosofía venidera se dice ahora que "sin una reflexión suficiente sobre el .habla, jamás sabremos verdaderamente lo que sea la filosofía como modo eminente del decir (*ibid.*, p. 46). Pensar como corresponder es un eminente decir y hablar; cuando oye al prometerse de la esencia del habla, el pensar le despliega y trae al habla lo pensado del pensar. Con la nueva determinación de pensar como corresponder al reclamo de ser y al don asignante de la esencia del habla, destella una cercanía o proximidad del pensar al poetizar, en tanto el poetizar está de manera eminente, si bien "muy distinta", al servicio del habla. La relación es calificada provisionalmente de "parentesco oculto": hay parentesco "porque ambos se aplican y dilapidan al servicio del habla para el habla" (*ibid.*, p. 45). En su parentesco, sin embargo, pensar y poetizar están separados por un abismo de manera que no puedan llegar a identificarse. En la lección de 1952 *¿Qué significa pensar?* se dice al-respecto: "Sólo que la proximidad es algo esencialmente distinto de la simple compensación de las diferencias. La cercanía esencial de poetizar y pensar excluye tan poco a la diferencia, que más bien

permite que surja de manera abisal"⁴. El análisis de semejantes cercanía y diferencia lo encontramos dos años más tarde en las tres conferencias sobre *La esencia de! habla* en el invierno de 1957, publicadas en el volumen *De camino al habla*. Valga anotar que se trata del último texto en el que Heidegger se ocupa extensamente del tema *pensar y poetizar*.

EXPERIENCIAS CON EL HABLA

En la primera conferencia se caracteriza al preguntar por la esencia del habla como el ponerse quien indaga en posibilidad de "hacer una experiencia con el habla". Puesto que hacer una experiencia con algo significa, según Heidegger, "que algo nos acaezca, nos alcance, se apodere de nosotros y nos transforme", hacer una experiencia con el habla querrá decir por tanto "dejarnos abordar en lo propio por la interpelación del habla", "entrando y sometiéndonos a ella"⁵. Esto no es mística descontrolada; se trata, más bien, de la actitud fenomenológica a la que aludía el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*: "Permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo"⁶. Dejarnos abordar expresamente por la interpelación del habla no quiere decir que sólo cuando hagamos una experiencia pensante con el habla nos encontremos en el ámbito de su interpelación. Corno *ser-ahí* hablante existe el hombre ya siempre de manera no expresa a partir de su relación con la interpelación del habla, en tanto que al pensar la esencia del habla él se deja abordar expresamente por *la* interpelación, dándose así una experiencia "fenomenológica".

Heidegger bosqueja las diversas posibilidades de hacer experiencia con el habla, haciendo notar previamente que en el hablar cotidiano "el habla misma no llega precisamente nunca al habla". Al habla llega en el cotidiano hablar aquello de lo que se habla: un hecho, algo que nos concierne, etc. En una reflexión que guarda cierta similitud con la de Hegel sobre el lenguaje al comienzos de la *Fenomenología del espíritu*, Heidegger sostiene que sólo "porque en el hablar cotidiano el habla misma no llega propiamente al habla sino que se repliega en sí y se contiene, estamos precisamente capacitados para hablar un

⁴ Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen: Niemeyer, 1951, p. 154.

⁵ Martin Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona: Alianza, 1987, p. 143.

⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 45.

habla; para tratar de algo y a propósito de algo en el hablar, para entrar en el diálogo, para permanecer en el diálogo"⁷.

LAS POSIBLES EXPERIENCIAS CON EL HABLA
SON DE TRES TIPOS:

a) La primera es aquella que puede despuntar en medio del hablar cotidiano, justamente cuando el despuntar interrumpe el curso del habla cotidiana. Al abordarnos algo inesperado de manera que nos arrastre, nos oprima, nos anime o sorprenda, bien puede suceder que no encontremos la palabra adecuada. En tales momentos, paradójicamente, habla el habla como tal mientras que lo que tenemos en mente no viene al habla. Vivimos entonces, dice Heidegger, "unos instantes en los que el habla misma nos ha rozado fugazmente y desde lejos en su esencia" (*op. cit.*, p. 145). En la mudez se patentiza la esencia del habla como roce.

b) Hay aquellas otras experiencias en las que la esencia del habla no se limita a anunciarse en la falta de palabras sino que accede a la palabra en el habla misma. En ellas se trata de llevar al habla algo que hasta ahora no ha sido jamás hablado; "todo depende de si el habla obsequia o rehúsa la palabra adecuada" (*ibid.*). Hablamos aquí de la experiencia poética, en sus dos vertientes: la una es la de las obras de arte habladas en las que, a diferencia del hablar cotidiano o del científico, la esencia del habla accede propiamente a la palabra; el poetizar es siempre experiencia poética con la esencia del habla. En la otra vertiente la experiencia poética misma y con ella la relación del poeta con el habla, son poetizadas propia y expresamente: es lo que acaece cuando el habla y el hacer poéticos son tema de una obra poética. A la pregunta de si para el poeta haya algo más excitante y peligroso que la relación con la palabra, Heidegger responde con un enfático "difícilmente" (*ibid.*, p. 189). Entre los poetas que poetizan la esencia de la poesía Hölderlin fue el primero del que Heidegger se ocupa; en la conferencia *Hölderlin y la esencia de la poesía* que dictó en Roma en 1936, Heidegger llama a Hölderlin "poeta del poeta"⁸.

⁷ Martin Heidegger, *De camino al habla*, ed. cít., p. 145.

⁸ Martin Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona: Ariel, 1983, p. 56.

c) La última posibilidad de experiencias con el habla se da con la experiencia pensante, la cual pretende experimentar la esencia del habla de manera que pueda pensarla como tal. En tanto que el poeta trae al habla la esencia del habla poéticamente experimentada, el pensador lo hace con la esencia experimentada pensantemente. La una es la obra lingüística del arte, la otra la obra lingüística del pensamiento. Aquí lo aún no hablado que se trae a la palabra pensante es la esencia del habla que es al mismo tiempo la esencia del ser, encubierta hasta ahora en las determinaciones del habla en la filosofía del lenguaje y en la ciencia del lenguaje, las cuales han impedido que esa esencia fuese pensada y dicha pensantemente.

La anterior tipificación de las posibles experiencias con el habla parece tener un carácter marcadamente jerárquico, lo cual reforzaría de nuevo la sospecha de arte al servicio de la filosofía. El filósofo, como lo ilustra la obra de Heidegger, se vuelve primero a las experiencias poéticas, buscando en ellas pistas o señas para la experiencia pensante.

UNA EXPERIENCIA POÉTICA CON EL HABLA

Experiencias poetizantes del poetizar se pueden reconocer ya en los títulos de ciertos poemas, como *El oficio del poeta* de Hölderlin, *Palabras* de Gottfried Benn o *La palabra* de Stefan George. Heidegger entabla con algunos de ellos un diálogo hermenéutico. Uno de los diálogos mejor documentados se da con el último de los poemas mencionados, que dice:

Sueño o prodigio de la lejanía
 Al borde de mi país traía

 Esperando a que la Norna antigua
 En su fuente el nombre hallara —

 Después denso y fuerte lo pude asir
 Ahora florece y por la región reluce...

 Un día llegué de feliz viaje
 Con joya delicada y rica

 Buscó largamente e hízome saber:
 "Sobre el profundo fondo nada así descansa"

Entonces de mi mano se escapó y
nunca el tesoro mi país ganó...

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra⁹.

¿A qué renuncia el poeta? El poeta aprende a renunciar a la opinión que hasta ahora ha tenido de la relación entre la cosa y la palabra. El poeta entendía su poetizar como logro de su facultad de imaginación poética; en el poetizar, según creía, se trataba de traer los productos de la imaginación a la fuente del habla, confiando en hallar allí siempre el ropaje ornamental adecuado a ellos. "Antes el poeta pensaba que las cosas poéticas, prodigios y sueños, se mantenían ya desde sí mismas bien sólidamente en el ser; que sólo faltaba el arte de hallar para ellas la palabra que las describía y que las representaba" (*op. cit.*, p. 153).

Ahora, sin embargo, ha aprendido que la palabra no es sólo expresión de vivencias interiores y que es más bien, y ante todo, la palabra que confiere ser, que permite que lo poetizado salga a luz y aparezca como lo que es. "Lo verdaderamente misterioso del habla es dejar ver de manera que algo esté ahí"¹⁰, señala Gadamer. "El poeta hace la experiencia del oficio de poeta como vocación a la palabra como fuente de ser. La renuncia que el poeta aprende es de una clase de abdicación colmada; sólo a ella está prometido aquello que estuvo largamente oculto y propiamente ya destinado"¹¹. Se ha reconocido que nada es donde se quiebra la palabra: "la palabra se declara al poeta como lo que mantiene y sostiene una cosa en su ser" (*op. cit.*, p. 151). ¿Cómo no recordar que en el comienzo griego de la filosofía el término *lógos* hablaba a un mismo tiempo de ser y de decir? La palabra misma es la relación que en cada instancia retiene en sí la cosa de modo que sea la cosa que es. "Sin la palabra que de este modo retiene la totalidad de las cosas, el 'mundo' se hundiría en la oscuridad incluyendo al 'yo' que lleva al borde de su país, hasta la fuente de los nombres y todo lo que encuentra como prodigio o sueño" (*ibid.*, p. 158). De ahí la validez de la

⁹ Martin Heidegger, *De camino al habla*, ed. cit., p. 146.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Von der Wahrheit des Wortes*, en *Martin Heidegger-Gesellschaft, Jahresgabe 1988*, Messkirch, 1988, p. 12.

¹¹ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 151.

aserción "el habla es la morada del ser" al comienzo de lo *Carta sobre el humanismo*.

Ha cambiado pues la comprensión que la poesía tenía de sí misma. El poeta ahora aprenderá a esperar hasta que se le conceda la palabra poética en su dación de ser. George ha experimentado poéticamente la co-pertenencia de habla y ser, co-pertenencia que el pensar querrá luego tematizar y desplegar en su estructura.

Heidegger da un paso más en el diálogo con el poema al destacar, en torno a la nueva experiencia con la palabra, la contratensionalidad de alegría y tristeza en la que discurre la experiencia poética. El poeta debería alegrarse de la experiencia que le brinda "la mayor alegría que pueda serle acordada a un poeta" y, sin embargo, aprende triste la renuncia. Sólo que la renuncia no es una pérdida y la tristeza en consonancia con la verdadera alegría es verdadera siendo como es "la serena disposición de ánimo para la proximidad de lo que se ha retirado y que así está, a la vez, reservado para un advenimiento inaugural" (*ibid.*, p. 152). La sugestiva contraposición de estados de ánimo nos dispone, por así decirlo, para avistar el tesoro que se escapa. "El tesoro que el país del poeta no ganará nunca es la palabra para la esencia del habla. El reino y la permanencia súbitamente entrevistos de la palabra, lo esenciante en ella, quisiera llegar a la palabra propia. Empero la palabra para la esencia de la palabra no es concedida" (*ibid.*, p. 212). La palabra dadora de ser no es ella misma cosa alguna, y se nos escapa (*ibid.*, p. 171). La palabra para la palabra y lo esenciante en ella es la joya, comenta Heidegger, que a pesar de su cercanía en la mano del poeta se escapa, mas como escapada y nunca ganada se mantiene "como lo más lejano de la más próxima proximidad", Desde semejante proximidad "la joya le es misteriosamente familiar al poeta, pues de lo contrario no podría cantarla como 'rica y delicada' " (*ibid.*, p. 212).

¡El lenguaje como milagro cotidiano misteriosamente familiar! El poeta guarda memoria de la joya gracias a la renuncia que asiente al secreto de la palabra. La joya es lo que el poeta, en tanto que hablante, dignifica por encima de todo, lo que para él es digno de pensar. Por eso si escuchamos el poema como canto nos dejaremos decir del poeta lo digno de ser pensado de la poetidad. Y "dejarse decir lo que es digno de pensar se llama pensar. Al escuchar el poema, pensamos tras la poesía.

De este modo es: poetizar y pensar" (*ibid.*, pp. 212-213). Poetizar y pensar se pertenecen así mutuamente si bien su encuentro es de procedencia lejana. Si retornamos a ella pensando, llegaremos frente a lo que desde tiempo ancestral es digno de pensar. Es lo que súbitamente iluminó al poeta y a lo cual él no se negó, al decir: "Ninguna cosa sea donde falta la palabra". Todo decir esencial es un volver a prestar oído a la mutua pertenencia de decir y ser. Poetizar y pensar son un decir eminente, en la medida en que ambos permanecen librados al secreto de la palabra como a lo más digno de pensar; así, y desde siempre, están juntos en parentesco mutuo.

De ahí que no debamos creer, dice Heidegger, a quienes hayan visto en él a un nuevo defensor de la superioridad de la filosofía sobre la poesía, "que una experiencia pensante con el habla, en lugar de la experiencia poética, lleve antes a la claridad y que le sea lícito levantar los velos. De lo que es capaz un pensar recibe su determinación del hecho de si oye y de cómo oye el decir confiador dentro del cual habla la esencia del habla en tanto que habla de la esencia" (*ibid.*, p. 165). Ahora comprendemos mejor las líneas finales de la conferencia *La palabra*, dictada bajo el título de *Poetizar y pensar* en el Burgtheater de Viena a mediados de 1958, en donde dice Heidegger: "Para poder seguir y anticiparse adecuadamente en el pensar a lo que es digno de ser pensado en tanto interpela al poetizar, abandonemos ahora todo lo dicho al olvido. Escuchemos el poema. Nos tornamos aún más pensativos ante la posibilidad de que, cuanto más sencillo cante el poema, tanto más ligeramente podamos errar al escuchar" (*ibid.*, p. 214).

La experiencia de George con la palabra "desaparece en la oscuridad y así permanece ella misma velada" (*ibid.*, p. 164). Se trata, concluye Heidegger, de que "la experiencia poética de Stefan George nombra algo tan esencial y tan antiguo que ya ha alcanzado el pensamiento y lo mantiene cautivo, pero de modo tal que nos ha llegado a ser tan común como indiscernible". De ahí que "ni la experiencia poética con la palabra ni la experiencia del pensamiento con el decir llevan el habla al habla en su ser propio". El habla nos retiene su propio origen"; semejante retención o negación es propia de la esencia misma del habla. Parte de la razón de que nos pase tan fácilmente inadvertida el habla propia del despliegue del habla "reside en el hecho de que los dos modos eminentes del decir, la poesía y la

filosofía, no han sido propiamente buscados, esto es, no han sido buscados en su mutua vecindad" (*ibid.*, p. 166).

HÖLDERLIN LA PENURIA DEL HABLA

Nos HEMOS demorado en el diálogo hermenéutico de Heidegger con George para poder comprender mejor las pistas que, desde la poesía hacia el pensamiento, encuentra Heidegger en Hölderlin. El poeta suabo, nacido en 1770, fue desconocido en Alemania hasta 1916, fecha en la que aparece la edición de los poemas tardíos de Norbert von Hellinrath. El descubrimiento del poeta prácticamente desconocido se produjo a raíz de los hallazgos de Hellinrath en manuscritos de Munich, Stuttgart y Hamburgo, mientras preparaba su tesis doctoral sobre las traducciones de Píndaro hechas por Hölderlin, hallazgos que posibilitaron la edición completa de los grandes himnos conocidos hasta entonces sólo fragmentariamente¹². La importancia de la edición fue reconocida inmediatamente por Stefan George, quien anunció el descubrimiento epocal cuya resonancia fue amplísima. Lo más notable, sin embargo, al decir de poetas y filósofos, es que al recién descubierto Hölderlin se le lea y se le sienta como contemporáneo en los primeros decenios del siglo XX. Hubo varias razones para ello.

El recién descubierto Hölderlin se constituye en impulso decisivo para el distanciamiento frente a los ideales formativos del clasicismo alemán, que habían llegado a convertirse en religión de la burguesía y que languidecían ya en medio de las sacudidas de los inicios del siglo XX. Un teólogo católico como Guardini reconoce que Hölderlin sea el único entre los grandes poetas alemanes en cuyos dioses haya que creer¹³; esos dioses encarnaban una experiencia religiosa de cuya realidad no cabía duda. "Lo que construye en la obra poética" de Hölderlin, en palabras de Gadamer "ya no es una nueva anunciación religiosa, legitimada por una revelación divina, sino la interpretación del ente y del mundo desde la certeza del alejamiento de los dioses"¹⁴. Un abrirse de lo divino en su privación. De allí que Heidegger viera en Hölderlin a quien a él

¹² Hans-Georg Gadamer, *Poema y diálogo*, Barcelona: Gedisa, 1993, p. 36.

¹³ Romano Guardini, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Leipzig, 1939.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 42.

y a sus contemporáneos los "emplazaba en la decisión", en un momento en el que, ante el ocaso de los grandes sistemas conceptuales, se planteaba la alternativa de la extrema indigencia del ser en medio del auge de la técnica o de una salida en términos de vislumbre y de presentimiento: "¡Sólo un dios puede salvarnos!" era el lema. Para Heidegger y sus compañeros de generación Hölderlin, lejos de ser una gran figura del idealismo, era el exponente de un futuro que podría significar la superación del olvido del ser.

En la empresa de superar a la metafísica del logocentrismo se tuvo que afrontar una indigencia lingüística que en la tradición sólo se había dado en casos tan extremos como los de Meister Eckhart. Fue precisamente la penuria del habla, "el sufrimiento en la búsqueda de la expresión", lo que fascinó en Hölderlin; la misma penuria que encontramos en la filosofía de Heidegger, ante todo en la fase tardía, que no es una simple carencia o falla del pensar o del poetizar y sí, por el contrario, lo que le da solvencia al pensar y al poetizar. "Ningún otro de nuestros grandes poetas —anota Gadamer— ha buscado tanto como él la palabra, casi balbuciendo, ni interrumpido una y otra vez esa búsqueda tan desesperanzado. Ningún otro estuvo como él tan penetrado por la incapacidad, por la imposibilidad de expresar aquello que vislumbraba" (*op. cit.*, p. 10). Y es justamente "la sabiduría del balbucir y del enmudecer" lo que sustenta la actualidad continuada del redescubierto Hölderlin.

Quizá no esté de más recordar que dar con la palabra correcta para lo que uno quiere decir o para lo que se le quiere decir a alguien, es y seguirá siendo una meta, y en caso de logro, una suerte. Hablar es fundamentalmente buscar la palabra. "Encontrarla es siempre una limitación. El que de verdad quiere hablar a alguien lo hace buscando la palabra, porque cree en la infinitud de aquello que no consigue decir y que, precisamente porque no se consigue, empieza a resonar en el otro" (*ibid.*, p. 12). De ahí que notemos inmediatamente, muchas veces con fastidio y rechazo, el que alguien lea textos pre-fabricados, ya que ello nos impone la tarea adicional de tratar de comprender lo ya encontrado como si aún fuese buscado. Por eso el hablar libremente merece consideración y tolerancia: su inexactitud se ve compensada por el hecho de que el buscar del hablante contagia a los oyentes, y se transmite mucho más fácilmente que cualquier palabra preparada, por bien preparada que sea.

Al cumplirse en 1943 el centenario de la muerte de Hölderlin publicó Heidegger un extenso análisis del poema *Conmemorar* (*Andenken*), en el que el poeta evoca su estancia en Burdeos, su primer y único contacto con la vida del mediodía europeo. En la desembocadura del Garona, poseído de distancia, Hölderlin evoca todo su pasado; él siente la insustancialidad de los diálogos que ha tenido desde su regreso al recordar los diálogos con sus amigos, las esperanzas de la liberación de Grecia conjuradas por Hiperión y Belarmino. De repente habla de los marineros que van de Gironda a la India exponiéndose a fatigas y peligros para traer bellos tesoros: el poeta que vuelve de su ensoñación se encuentra con las figuras de osados navegantes que vio realmente en Burdeos. El héroe guerrero y el navegante son las dos altas formas de vida en torno a las cuales gira la conmemoración, conmemoración que en su último verso alude a otra forma de vida: "Mas lo que permanece lo fundan los poetas". Hölderlin alude aquí a la fuerza que supera distancias, salvaguarda memoria y retiene cercanía. No es que el poeta conozca mejor que los demás lo verdadero; lo que él sí tiene es el don o el poder de elevar a permanencia la fuerza que reside en todo retener lo ausente en medio del dar y recibir de la memoria que concede el ahí. El poema *Conmemorar* describe, al decir de Gadamer, "la nunca lograda superación de la lejanía, y, al mismo tiempo, la garantía que arraiga en el permanente arriesgar de despedida y memoria y en el atento fijar la mirada del amor"¹⁵.

Resulta a esta altura fácil comprender por qué la producción poética más lograda de Hölderlin no fuese inteligible a sus contemporáneos y tuviese que esperar más de un siglo para una adecuada comprensión. Era, como ya dijimos, un lenguaje completamente nuevo que quería dejar tras de sí el ámbito del humanismo cristiano para cantar lo divino y lo humano. De ahí que frente a los versos "Desde que un diálogo somos / y podemos oír unos de otros" carezca de sentido la pregunta de si se trata de un diálogo de los hombres con los dioses o de uno de los dioses con los hombres. A los hombres nos es dado poder ir más allá de nosotros mismos, sea que escuchemos a los demás o que tratemos de corresponder a lo totalmente otro.

¹⁵ Hans-Georg Gadamer, *Von der Wahrheit des Wortes*, op. cit., p. 20.

En *De camino al habla* Heidegger cita versos del himno *Germania* y de las elegías *El paseo al campo* y *Pan y vino*, en los que el poeta sugiere que "el habla es la flor de la boca" para mostrar que en ellos se da "el despertar de la mirada más amplia"¹⁶. ¿Por qué razón? Cuando la palabra es tenida por florecimiento oímos entonces, según Heidegger, la resonancia del habla surgir en su sustancia terrenal, desde el decir dentro del cual se cumple el dejar aparecer de mundo. "La sonoridad resuena a partir de la resonancia, de la llamada congregadora que, abierta a lo abierto, deja aparecer mundo en las cosas" (*op. cit.*, p. 186). El habla es un decir que pone en camino mundo, es decir, que sostiene los cuatro entornos de mundo (tierra, cielo, hombres, dioses) en la íntima cercanía de su en-frente mutuo. El decir es, pues, ante todo, "lo que hace don de aquello que denominamos con la minúscula palabra 'es' ". La poesía por fin nos da una pista en cuanto a la remota procedencia de la palabra esenciante, dadora de ser: esta procedencia se muestra al pensar como el dejar aparecer, como el despuntar luminante y ocultador del mundo. Ya que la luminosidad de mundo tiene su sitio esenciante en el decir del habla, Heidegger llama al habla *Sage*, saga, decir. El decir, como lo encaminante de mundo, "lo congrega todo a la cercanía del en-frente mutuo, y esto sin ruido, calladamente como el tiempo temporaliza y el espacio especializa" (*ibid.*, p. 193). Al llamado silencioso del congregar según el cual el decir encamina mundo lo denominamos "el son del silencio. Es el habla de la esencia" (*ibid.*).

Tal vez ahora comprendamos mejor aquello de que no hay cosa donde la palabra se quiebra. La palabra resonante retorna a lo insonoro, al son del silencio congregante y encaminador de mundo. Este es el verdadero "paso atrás" en el camino del pensamiento, que piensa lo que en una experiencia poética con la palabra se llegó a entrever.

VECINDAD INVISIBLE

Pensamiento y poesía son vecinos. Sólo que "su vecindad no les ha caído del cielo, como si, por sí solos, pudiesen ser lo que son por fuera de su vecindad" (*ibid.*, p. 186). Su vecindad es cercanía que es a un mismo tiempo lejanía. Por- ello "debemos

Martin Heidegger, *De camino al habla*, ed. cit., p. 184.

abdicar de la opinión de que la vecindad entre poesía y pensamiento se agote en la turbia y vociferante amalgama de ambos modos del decir, donde cada uno se apropie de aspectos del otro. Aquí y allá puede, a veces, parecerlo" (*ibid.*, p. 175). A la poesía y al pensamiento les mantiene separados "una delicada aunque luminosa diferencia, cada uno sostenido en su propia oscuridad" (*ibid.*). Delicada porque es diferencia en cercanía, clara porque ninguno de los dos deja de ser lo que es al volverse hacia el otro. Heidegger se refirió en una ocasión a las "montañas más separadas" para sugerir la manera como se acercan pensar y poetizar; en un sistema orográfico lejanía y cercanía se condicionan mutuamente¹⁷. Él se vale también de la imagen de "líneas paralelas" para aludir a que si bien pensar y poetizar discurren separados, ellos se entrecruzan como las paralelas en el infinito, en un "cruce que no hacen ellas mismas"¹⁸.

La experiencia pensante con el habla consistirá entonces en aprender a prestar atención a la vecindad misma en la que moran poetizar y pensar, "pues esa vecindad se mantiene invisible. Nos hallamos en la vecindad pero aún no estamos camino de ella, aún no hacemos la experiencia de esa vecindad". Se trata pues de dirigir nuestros pasos hacia donde ya siempre estarnos. "El retorno tranquilo a donde ya nos encontramos es infinitamente más difícil que los viajes hacia donde aún no estamos, ni estaremos jamás" (*op. cit.*, p. 170).

¹⁷ Martin Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?*, ed. cit., p. 45.

¹⁸ Martin Heidegger, *De camino al habla*, ed. cit., p. 175.

GADAMER

DEL CÍRCULO AL DIÁLOGO

EL COMPRENDER DE HEIDEGGER A GADAMER

Para Rüdiger Bubner

Se tiende a ver la filosofía hermenéutica alemana a manera de acervo monolítico, congenial y acumulativo que se da sin fisura alguna en la continuidad de Heidegger a Gadamer. Estoy entre quienes disienten de semejante apreciación. Apoyándome en algunos planteamientos de Bubner¹ y de Riedel² me propongo mostrar en detalle cómo en el inicio mismo de su propio camino, hacia finales de los años veinte, Gadamer se distancia de Heidegger animado por su entusiasta receptividad a la dialéctica platónica, entusiasmo que le acompaña hasta el día de hoy y que en aquel momento le permitió apartarse de la rigidez de la pregunta heideggeriana por el ser, y poner en el centro de su proyecto hermenéutica no sólo el contrajuego de lo uno y lo múltiple del sentido sino también, y ante todo, la experiencia del diálogo, ajena en principio a la analítica existencial. Con lo abierto e irrepitible del diálogo contrastaré el énfasis en la circularidad del comprender y de la existencia que hace Heidegger.

El encuentro con Heidegger, que llena de entusiasmo los años de aprendizaje en Marburgo, no fue cabalmente una conversión y sí más bien terminó moviendo a Gadamer a escapar de regreso a los griegos, que siempre amó, y a la filología clásica, que le sirve ahora de escudo frente a los excesos expresionistas y al *pathos* de la época. Desde entonces la vida de Gadamer ha sido

¹ Rüdiger Bubner, "Acerca del fundamento del comprender", en *Isegoría* (Madrid), no. 5, mayo 1992, p. 6 ss.

² Manfred Riedel, "Hermeneutik und Gesprächsdialektik. Gadammers Auseinandersetzung mit Heidegger", en *Hören auf die Sprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 96-130; "Seinsverständnis und Sinn für das Tunliche", *op. cit.*, pp. 131-162; "Die akroamatische Dimension der Hermeneutik", *op. cit.*, pp. 163-176.

un diálogo ininterrumpido con Platón y Aristóteles, para él los interlocutores más vivos que sigue habiendo, en tanto que sus mejores conocimientos filológicos han animado la oposición al talante heideggeriano. La diferencia de fondo entre Heidegger y Gadamer se hizo ya manifiesta: en tanto que Heidegger se proponía destruir la tradición cual costra desfigurante que con el transcurrir de los siglos se hacía más gruesa para poder penetrar hasta la originareidad que yace bajo ella, Gadamer desde el comienzo veía en la tradición el bastión que las generaciones han venido erigiendo para consolidar la comunidad humana en torno a los grandes logros del pensamiento y de la poesía. El histerismo aún reinante en los primeros decenios del siglo XX sugería, por otra parte, que la verdad renunciase a su pretensión de validez universal y planteaba la urgente tarea de volver a asegurar la vincularidad de nuestros juicios y de la orientación de la vida. La respuesta de Gadamer a tan urgente cuestión terminó alejándole de Heidegger mucho más de lo que él entonces supuso. Heidegger dirige su mirada escatológica hacia adelante: las carencias del presente menesteroso anunciaban para él la inminencia de lo totalmente otro, lo que lo llevó a esperar del destino tan sólo un nuevo comienzo de la historia del ser. Gadamer mira en la dirección opuesta hacia la sustancia amenazada del legado humanista secular que *aún* se podía afirmar hermenéuticamente y se remite a fenómenos y nociones tradicionales no completamente olvidados como son el diálogo, la razón práctica y la capacidad de juicio.

I. LA CIRCULARIDAD ONTOLÓGICA DEL SER HUMANO

El énfasis del parágrafo 32 de *Ser y tiempo* en el tener, ver y entender previos apunta a algo distinto de la prejuicialdad o de la historicidad de todo comprenden. Para Heidegger, como es sabido, el ser humano deja de ser visto como una instancia puntual que en la aislada y oscura intimidad de la introspección se fundamenta a sí misma: el ser del ser humano es un *ahí*, como apertura del ser, como entorno de orientación actuante en el que diariamente nos movemos andando en lo que andamos. Ese entorno es mundo, no como suma de objetos sino como ámbito de todo aquello con lo que tenemos que ver en nuestro andar en algo, de aquello de lo que cuidamos cuidando de nuestro propio ser. En ese cuidar, que constituye la versión

hermenéutica de la intencionalidad de Husserl, lo que es tiene para nosotros determinaciones que se dan dentro del conjunto relacional en el que nos movemos, con anterioridad a cualquier objetivación, y a cualquier enunciación explícita. Tal es la dimensión de la significaciones primarias a las que "les brotan palabras"³ y que es susceptible de diferentes niveles de articulación enunciativa, incluyendo claro está el de la actitud observacional a distancia. Pero siempre será aquella previa a éstos; de ahí su nombre de pre-comprensión -o comprensión primaria. Quizás no esté de más anotar que el interés de Heidegger en ei terna de la pre-comprensión se inspira en parte en atisbos ganados en sus lecturas en torno a la noción de *ousía* en el libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles, noción que guarda relación semántica con patrimonio, con lo tenido y con lo que ya es propio.

La fenomenología hermenéutica del *ser-ahí* quiere ser interpretación del cuidar fundamental de la existencia humana que se despliega antes y por detrás de todo juzgar proposicional. Así para Heidegger comprender deja de ser el concepto metodológico de una operación que a contrapelo de la vida tiende hacia la idealidad del sentido y pasa a ser rasgo ontológico de la vida humana misma: comprender se identifica con la existencia y con su orientación actuante. La nueva concepción del comprender primario va referida al giro alemán *sich aufet was verstehen*, entender de algo, ser capaz de algo, expresión que gracias a su forma reflexiva tiene una valencia más ontológica que cognitiva y apunta, por tanto, menos a un saber de información teórica que a una habilidad o capacidad. Entender de algo quiere aquí decir estar en condiciones de arreglárselas con algo, aludiendo ante todo a una capacidad no ostentativa ni sofisticada; se trata de un saber práctico que incide en nuestra orientación en el mundo de todos los días andando en lo que andamos. Esta comprensión actuante no es explícita normalmente; "en el tener que ver con algo no hago enunciados temáticos predicativos sobre ello"⁴. La determinación básica de aquello con lo que tengo que ver, por su parte, no está en principio ligada a la predicación pues forma simplemente parte

³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1 997, p. 1 84.

⁴ Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe*, Bd. 21, Frankfurt/M.: Klostermann, 1976, p. 144, citado por Jean Crondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, p. 123.

de mi comportamiento: "yo soy qua *ser-ahí* trato comprensivo" (*op. cit.*, p. 146). De ahí que en el lenguaje cotidiano lo que habla y de lo que se habla es ante todo el cuidar de lo que cuidarnos.

Es justamente a partir del cuidar que se determina el carácter específico de proyecto que tiene el comprender. Se trata, claro está, de proyectos que no están a nuestro arbitrio, ya que resultan de la situación respectiva en la que estamos insertos; de ahí que forme parte de la pre-estructura básica del comprender el que éste se dé siempre en perspectivas dadas que orientan sus expectativas de sentido. "Estos respectos tácitamente disponibles la mayoría de las veces, en los que cae la vida fáctica más por vía de costumbre que por apropiación expresa, le pre-determinan a la movilidad del cuidar los caminos de su realización"⁵. A esta pre-estructura podemos eso sí hacerla explícita valiéndonos de la "interpretación", interpretación que para Heidegger ha dejado de ser la ayuda que fue en casos de difícil comprensión para convertirse en articulación de lo primario e implícitamente comprendido. "En la interpretación -leemos de nuevo en el párrafo 32 de *Ser y tiempo*- el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él; así en la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquella"⁶. En nuestra ocupación las cosas con las que tenemos que ver tienen su sentido cabal dentro del conjunto referencial de nuestro actuar; sólo que ese sentido al igual que el ser de lo a la mano es discreto, es decir, no notorio. De ahí que necesitemos de la interpretación para hacerlo enunciativamente expreso, ganando así una distancia que no es todavía la de la actitud objetivizante. En esta medida la interpretación ayuda al auto-esclarecimiento de la comprensión. Todo esfuerzo genuino de comprensión requiere de "'apropiación, de consolidación y de salvaguardia"⁷; de ello precisamente se ocupa la Hermenéutica entendida hasta *Ser y tiempo* como "el quehacer de la interpretación"⁸.

⁵ Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", en *Dilthey-Jahrbuch*, 6/1989, p. 241.

⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 172.

⁷ Martin Heidegger, *Prolegomeno zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Cesamtausgabe*, Bd. 20, Frankfurt/M.: Klostermann, 1979, p. 358.

⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 60.

Así en su empeño explicitante la interpretación, al apropiarse de la comprensión previa, "se funda siempre en una *manera previa de ver* que 'recorta' lo dado en el haber previo hacia una determinante interpretabilidad" (*op. cit.*, p.174); la interpretación discurre pues en la circularidad, "se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respectiva ya comprendida" (*ibid.*), lo cual reduce considerablemente el espacio para las pretensiones críticas y hasta crítico-ideológicas que tuvo originalmente la *hermenéutica de la facticidad*⁹. Este círculo, sin embargo, lejos de ser vicioso es para Heidegger expresión de la estructura ontológica del existir. "El 'círculo' en el comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura existencial del *ser-ahí*, en el comprender interpretante" nos dice él, para luego afirmar de manera rotunda que "el ente al que en cuanto ser-en-el-mundo le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular"¹⁰.

Recordemos que el mismísimo parágrafo I^o de *Ser y tiempo*, en el que Heidegger se ocupa de justificar la empresa filosófica alternativa que emprende mostrando la necesidad y primacía de la pregunta por el sentido del ser, nos remite al hecho de que el ser humano ya siempre ha comprendido de alguna manera lo que es ser, ser cuyo sentido, sin embargo, sigue siendo oscuro, de manera que la "comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprendibilidad" (*op. cit.*, p. 27). Se trata pues de comenzar a hacer explícito algo que pre-comprendemos siempre de manera confusa: el sentido de ser. La circularidad de la comprensión de ser se hace aún más evidente en el parágrafo 2^o en el momento en el que la elaboración de la pregunta por el ser se entremezcla con la pregunta por el ser del hombre, ya que el preguntar es un modo de ser de aquel ser cuyo ser consiste en comprender de alguna manera lo que es ser. "¿Qué cosa es sino moverse en un círculo -se anticipa a decir Heidegger- determinar primero un ente en su ser, y sobre esta base querer plantear, en seguida, la pregunta por el ser?" (*ibid.*, p. 30).

Heidegger, no obstante, niega aquí también que este ejercicio de circularidad hermenéutica revista características de viciosidad,

⁹ Ver Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles", ed. cit., pp. 151 ss., y *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, *Gesamtausgabe*, Bd. 63, Frankfurt am Main: Klostermann, 1988, pp. 15 ss. Ver Jean Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 71-102.

¹⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 177.

dato que el ser se presupone no como concepto sino como pre-comprensión, como "una previa visualización del ser, en virtud de la cual el ente dado se articula provisionalmente en su ser", visualización que "brota de la comprensión mediana del ser en la que siempre nos movemos, y que en definitiva pertenece a la constitución esencial del ser-ahí mismo" (*ibid.*, p. 31). Se trata pues no de ponerse a hacer deducciones sino de explicitar la comprensión primaria de ser; la pregunta por el *ser-ahí* apunta a su fundamento ontológico, fundamento que implícitamente siempre ya se ha comprendido en él. No hay pues círculo vicioso sino una singular "referencia retrospectiva o anticipativa" del ser al preguntar mismo en cuanto modo de ser de un ente; no hay deducción sino "una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición" (*ibid.*). La pregunta por el fundamento de lo que es pregunta por algo que como fundamento es desconocido pero que fundamentando es siempre y siempre de alguna manera, comprendido. El comprender ontológico tiene entonces que preguntar por algo que de manera no temática ya siempre se ha consumado y comprendido como tal.

La circularidad radica en que el comienzo esté condicionado por el fundamento en él implícito; el comienzo tiene que ser remitido al fundamento que está en él. El fundamento, a su vez, tiene que permitir una mejor comprensión del comienzo, la que a su turno permite una exposición más completa del fundamento. Hay por tanto un movimiento circular entre comienzo, fundamento y repetición en el que se mueve la ontología fundamental. "Repetición" justamente es algo que Heidegger exige de la analítica existencial para poder tomar rumbo hacia la cuestión de la temporalidad del ser-ahí y hacia un concepto esclarecido de ser (*ibid.*, pp. 41, 332, 349, 350); y es justamente en la repetición que se manifiesta la polaridad básica en la filosofía del primer Heidegger. La pregunta por el ser, de una parte, sólo se puede adelantar gracias a su entretajimiento con la pregunta por el ser del *ser-ahí*; la pregunta por el ser del *ser-ahí*, de otra parte, presupone ya una idea de lo que es ser. Es por eso que "el planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (el *ser-ahí*) en lo que respecta a su ser" (*ibid.*, p. 30), en tanto que "la posibilidad de llevar a cabo la analítica del ser-ahí depende también de la previa elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general" (*ibid.*, p. 36).

La circularidad que ha salido a relucir entre ser y *ser-ahí* como aperturidad de ser no es otra cosa que "la estructura fundamental del cuidado" (*ibid.*, p. 333), tal como Heidegger la plantea en la segunda mitad de *Ser y tiempo*. Negar, ocultar o querer superar el círculo equivale a consolidar el desconocimiento de que el comprender constituye un modo fundamental del ser del *ser-ahí* y de que este ser está constituido por el cuidar. Siendo así las cosas sólo queda "saltar de un modo originario y pleno dentro del círculo, para asegurarse desde el comienzo del análisis la visión completa del carácter circular del ser-ahí" (*ibid.*, p. 334).

La circularidad del comprender remite en últimas a la manera de ser del *ser-ahí* desde siempre referido al mundo, lo que de hecho le abre el camino a las cosas: el *ser-ahí* por sí mismo es la posibilidad de su actuar en el mundo. Al *ser-ahí* y a su estructura se debe al mismo tiempo el que toda cosa posea sentido, y la enunciación de este sentido por parte del *ser-ahí* es interpretación; pero en rigor no se interpreta cosa alguna sino un determinado rasgo del *ser-ahí* en su relación con el mundo, un aspecto del conjunto relacional en el que se mueve y en el que consiste su existir. Sentido es un existenciarío; sólo lo tiene el *ser-ahí* en la medida en que la aperturidad del ser-en-el-mundo pueda ser colmada por el ente en ella descubrible" (*ibid.*, p. 175). En la comprensión todo proviene del *ser-ahí* y todo apunta hacia él. Por ello se afirma en *Ser y tiempo* que el *ser-ahí* es "iluminado en sí mismo, no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la luminosidad" (*ibid.*, p. 157). Para Heidegger comprender es sinónimo de iluminación no referida a objetos concretos sino al mundo en su totalidad; comprender no se relaciona para él con apropiación alguna de contenidos particulares sino con las posibilidades de realización de la existencia, con las posibilidades que tiene el *ser-ahí* de comportarse en el mundo: por eso es el comprender la aperturidad de todo lo que encontramos. La Hermenéutica heideggeriana tiene entonces que ser vista a la luz de la intención principal de fundamentar ontológicamente al *ser-ahí*; la dimensión ontológica del *ser-ahí* es el fundamento último de nuestro comprender. Comprender es la manera originaria en que un *ser-ahí* es como tal; así en la medida en que vivimos comprendemos y desde siempre hemos comprendido. Tenemos aquí una fundamentación práctica de la antología; la reflexión filosófica "trascendental" queda restringida a un poner de manifiesto prácticamente, lo cual permite que la intención

ontológica de "Heidegger culmine asignándole globalmente al *ser-ahí* el rasgo del comprender"¹.

A estas alturas cabe preguntar si todo lo esencial en el comprender sea ya pre-comprendido, ya que es un hecho innegable que la comprensión vive también de la confrontación permanente de lo diferente, de lo otro, en el diálogo sin fin con los otros. Y son justamente los otros los que brillan por su ausencia en la analítica existencial. La Hermenéutica heideggeriana de los tempranos años veinte buscaba que la existencia humana llegara a ser transparente para sí misma y permitiera con ello, a pesar de su tendencia cadente o arruinante, la escogencia de una posibilidad propia¹². El planteamiento de *Ser y tiempo* mantiene la misma tónica con el agravante de que al abordar el fenómeno del mundo lo que cuenta ahora es el ente intramundano, las cosas; los demás seres humanos aparecen sólo a manera de complemento y sin incidir mayormente en la determinación del fenómeno mismo. Para complicar las cosas la repentina introducción del *co-ser-ahí* en el párrafo 26 propone una misma estructura ontológica para todos los seres humanos, existencial que no rima para nada con la noción de existencial trazada en los párrafos 4 y 9. Tal vez se trate de una concesión que Heidegger se vea precisado a hacer pero no de un elemento fundamental de su pensamiento; el *co-ser-ahí* es apenas la exigencia enunciativa de que el *ser-ahí* deba de alguna manera dejar valer también al otro. Y puesto que la "cura", el cuidar, es siempre y ante todo cuidar del propio ser nos queda una idea muy débil de los otros, idea que desconoce que nuestro ser es fundamentalmente un ser en relación a otros y con otros y que desconoce la auténtica entrega del humano existir. La idea es tan débil que exige como contrapartida la omnipresencia omnipotente y aplastante de la anonimidad de lo público, ésta sí analizada en detalle en el párrafo 27 como epítome de la cotidianidad cadente en la que discurre la vida contemporánea.

El muy citado pasaje del párrafo 34, allí donde Heidegger dice que "el oír constituye la oportunidad primaria y auténtica del ser-ahí para su poder ser más propio, en cuanto oír la voz del amigo que cada *ser-ahí* lleva junto a sí"¹³, no desvirtúa nuestra

¹ Rüdiger Bubner, "Acerca del fundamento del comprender", ed. cit., p. 8.

² Carlos B. Gutiérrez, "La Hermenéutica temprana de Heidegger", ver supra., pp. 95-114.

¹³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. Cit., p. 186.

lectura. Compartimos la apreciación de Derrida de que ésta no pasa de ser una referencia ejemplar, "ejemplaridad que porta en sí misma todas las figuras del *Mitdasein como Aufeinander-hören*"¹⁴: el amigo es la ilustración del "escuchar a alguien" como lo concibe Heidegger en su análisis del habla y del lenguaje. Quienes relacionan la voz del amigo con la voz de la conciencia para realzar la importancia de la primera, como tan ponderadamente lo hace Róbson Ramos dos Reis¹⁵, saben que "el llamado de la conciencia no proviene de un otro que esté conmigo en el mundo"¹⁶ ya que en la voz de la conciencia heideggeriana es el *ser-ahí* el que se llama a sí mismo a su más propio poder ser; vocante e interpelado coinciden de tal manera que el diálogo interior de la filosofía moral cristiana termina siendo edificante monólogo ontológico. La analítica existencial de la conciencia neutraliza además la alteridad toda vez que el ser culpable no se toma en su acepción intersubjetiva sino en la connotación ontológica de ser "fundamento de una nihilidad" (*op. cit.*, p. 302); la voz de la conciencia pierde así su dimensión dialógica y queda reducida al soliloquio obsesivo de la finitud. Valga señalar que en el tardío Heidegger voz se identifica con la interpelación histórico-destinal del ser; allí ni siquiera la referencia a un destino común puede paliar la pérdida de, la voz del otro puesto que la comunidad sometida al destino es, como bien lo anota Lévinas, un nosotros neutro anterior a cualquier intersubjetividad real¹⁷ y "el ser del ente es un *lógos* que es el verbo de nadie" (*op. cit.*, p. 303). En general, como bien lo capta Pedro Cerezo, es "innegable que la relación intersubjetiva está en Heidegger depotenciada con respecto a la relación ontológica de trascendencia al mundo"; si ya en *Ser y tiempo* "hay más diferencia ontológica que real alteridad" en la filosofía, del Heidegger tardío será el ser la instancia que nos interpela y hacia la cual se desplaza la esencia del habla¹⁸.

¹⁴ Jacques Derrida, *Políticas de amistad seguido de El oído de Heidegger*, Madrid: Trotta, 1998, p. 357.

¹⁵ Róbson Ramos dos Reis, "Ouvir a voz do amigo...", en *Ventas*, vol. 43, no. 1, Porto Alegre, marzo 1988, pp. 43-54.

¹⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 295.

¹⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1987, p. 91.

¹⁸ Pedro Cerezo, "De la existencia ética a la ética originaria", en Félix Duque (comp.). *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Ed. del Serbal, 1991, p. 69.

Sabiendo como sabemos hoy que el comprender lejos de ser un espectáculo autista se da en el contrajuego de lo propio y lo ajeno, hay que aceptar que él presuponga de todas maneras la receptividad a la alteridad. Pues por fuerte que sea la pre-comprensión que surge de la previa vinculación al asunto y de la pertenencia a la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores, hay que introducir en la tradición una buena dosis de extrañeza, ya que de no hacerlo se corre el riesgo de convertirnos en nombre de la auto-referencialidad ontológica en celosos y torpes guardianes de posiciones filosóficas que descalifican como olvido o yerro a toda idea que difiere de las suyas. El enfrentamiento con lo diferente es lo único que puede provocar a algunos de nuestros prejuicios a correr el riesgo de volverse conscientes, y esta posibilidad es vital para la experiencia ya que la inmensa mayoría de los prejuicios son inconscientes y nos mantienen así bajo su sustancial dominio. Es cierto que lo otro, lo diferente, gana su pleno sentido en contraste con lo previo propio; mas para que eso suceda tiene lo previo propio que haber cambiado ya a raíz de una experiencia de lo otro. Quizás la crítica de que la fundamentación trascendental de la ontología fundamental en la analítica del *ser-ahí* no permita el tratamiento adecuado y positivo del ser de la vida¹⁹, valga también para la versión heideggeriana del comprender. De nada sirve, por lo demás, el llamado heideggeriano a las cosas mismas si se olvida que ellas, lejos de tener sentidos únicos, hablan siempre en una pluralidad de voces y de perspectivas a través del tiempo. Con esto hemos entrado en la Hermenéutica de Gadamer.

II. LA FÍNITUD ASUMIDA COMO DIÁLOGO

Gadamer se había dedicado de lleno a la filología clásica a partir de 1925, buscando entre otras cosas un cierto distanciamiento de la violencia interpretativa de Heidegger. Cuando absuelve en 1927 su examen estatal en griego y latín Heidegger, quien se había venido distanciando de Gadamer, le ofrece al día siguiente dirigir su trabajo de habilitación profesoral; tema de la habilitación conferida en 1929 fue la *Interpretación del Philebos platónico* publicada poco después bajo el título *La ética dialéctica de Platón*. Entre tanto, el interés en la cuestión del ser y el empeño

¹⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977. p. 329.

en la destrucción de la historia de la Metafísica habían ido alejando a Heidegger de su interés en la problemática que afloró entre Platón y Aristóteles. A Platón comenzó él a estilizarlo, bajo la influencia de Nietzsche, ciertamente, como el comienzo del fin, como inicio del olvido del ser. La interpretación de los conceptos fundamentales de la filosofía antigua se fue convirtiendo en tratamiento distanciado que no corresponde más a lo que el joven Heidegger había encontrado en ellos. Gadamer disiente de esta lectura e inicia su propio camino, al sentir la necesidad de pasar de una analítica existencia a una dialéctica existencial de la que surja la Hermenéutica a partir del principio histórico efectual de la participación interpretativa.

El trabajo de habilitación dirigido por Heidegger fue escrito en 1927 en una atmósfera desbordante de *Ser y tiempo*, obra que había aparecido en febrero de ese año; de ahí que *La ética dialéctica de Platón* se ocupe de la problemática que une a los dos grandes clásicos griegos con un lenguaje rebotante de giros heideggerianos y ponga en evidencia una notable dependencia "no sólo en las muchas referencias expresas y no expresas a *Ser y tiempo*" sino también y ante todo "en el todo de la actitud metódica"²⁰. La segunda parte, originalmente la primera, lleva incluso por título *Interpretaciones fenomenológicas del Filebo*, título que sugiere una emulación acuciosa de las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* a las que Heidegger había dedicado su lección en el invierno de 1921.

Gadamer retoma en su primer libro la reflexión sobre la pregunta socrática por lo bueno, asumiendo que la Ética aristotélica constituye la consumación verdadera de las exigencias socráticas. La proyección de Platón al plano de la explicación conceptual aristotélica resulta, sin embargo, problemática "porque no puede captar la tensionalidad y energía internas del filosofar platónico que tan convincentemente nos interpela desde sus diálogos" (*op. cit.*, pp. 5-6); de ahí que aquella proyección sea como la de un volumen sobre un plano, en la que por correcta que sea la proyección uno se queda con las líneas sombreadas de algo aplanado, que ya no evoca a la figura original en su dimensión completamente distinta. Se trata aquí no de una malcomprensión sino del gran problema sistemático de la filosofía misma: lo que de la realidad viva alcanza a quedar

Hans-Georg Gadamer, *Platons dialektische Ethik*, Hamburg: Meiner, 1968, p. XIV.

en el concepto es aplanamiento y así "lo que se gana en clara perceptibilidad y en certeza repetible tiene su contrapartida en lo que se pierde en excitante ambigüedad" (*ibid.*, p. 6).

Esto tiene que ver para Gadamer con el hecho de que la ciencia aristotélica es monológica, no necesita del asentimiento de interlocutor alguno, ya que es "un mostrar a partir de una necesidad a la que no le importa el asentimiento fáctico de otros". La Dialéctica, muy por el contrario, "vive de la fuerza del entendimiento dialógico, del acompañamiento comprensivo del otro, y en cada uno de sus pasos tiene su soporte en el cerciorarse del asentimiento del interlocutor" (*ibid.*, p. 13). Este contraste crítico es muy marcado, como vemos; el entusiasta seguidor de Heidegger comienza a perfilarse como el Gadamer que conocemos. Hay que volver a la Dialéctica, pero no a la que enredándose en contradicciones sugería la connotación negativa de alejarse de las cosas mismas, sino a aquella cuya positividad desplegó Platón y que consiste en que en medio de las múltiples propiedades de algo y del permanente abordarlo siempre como otro, hay un habla que avanza a pesar de la contradicción de lo uno y lo múltiple (*ibid.*, p. 15). El *lógos* en el diálogo platónico tiene su fuerza no en la irrefutabilidad cierta de sí misma que excluye toda contradicción antes de abocarse a la cosa, y sí únicamente en la relevancia que resulta de ver conjuntamente a la diversidad en su sentido unitario (*ibid.*, pp. 52, 64). Por eso "la teoría de la dialéctica en Platón es la teoría de la posibilidad pertinente del diálogo" (*ibid.*, p. XII).

De ahí que ya el segundo acápite *El diálogo y el lógos* se refiera al habla original como "un conjunto tener que ver con algo" (*ibid.*, p. 22) y se ocupe de un sosegado observar, libre de las preocupaciones del producir, que tiene "la tendencia característica de querer estar con otros" y en el que priman el participar y el escuchar; en él lo que se participa no es tanto el ser hacia la cosa sino "la comunidad en este ser hacia ella" (*ibid.*, pp. 25-26). Gadamer, cauteloso, no omite mencionar aquí que para su maestro Heidegger ésta es ya la esfera de las habladurías y de la chismosa curiosidad. Él pasa luego a ocuparse de la comprensibilidad específica del habla científica, no sin precisar que "en sí todo hablar es hablar-con-alguien que intiende como tal un llegar a ser comprendido de aquello sobre lo que se habla, como aquello que hace visible el hablar. Incluso allí donde fácticamente no hay ningún otro que escuche rni habla, lo hablado sigue siendo según su idea comprensible para otros" (*ibid.*, p. 27).

Destaquemos finalmente que al analizar la dialéctica de *La república* allí donde se afirma que la idea de lo bueno es no sólo el fundamento ontológico de todo sino también y por ello fundamento del conocimiento de todo, Gadamer hace fuerte la implicación de que el ascenso a la idea de lo bueno se haga también en razón del descenso. Porque esa idea, que no es ente o determinación entitativa alguna, es justamente lo que hace que todo lo que es sea comprensible en su ser; de esta manera la idea de lo bueno se constituye en el fundamento último de todo entenderse unos con otros. En su lectura del *Filebo* Gadamer vuelve a insistir en que Platón se vale allí "expresamente de la teoría de la dialéctica como fundamentación de la posibilidad de genuino entendimiento dialógico" (*ibid.*, p. 91). Es notable, por lo demás, que en la glosa de su primer libro publicada en el periódico *Frankfurter Allgemeine* en 1989 Gadamer afirme que el propósito de la obra haya sido el de tratar de hacer hablar de nuevo en la Alemania de los años veinte al diálogo socrático y a la pregunta socrática por lo bueno, como trasfondo mundano-vital a partir del cual Platón pudo llamar en principio *Dialéctica* a su filosofía, dialéctica como arte de adelantar una conversación²¹.

El favorecimiento de la dialéctica platónica que envuelve una lectura crítica de Aristóteles anima al mismo tiempo el distanciamiento de Heidegger. Éste, como sabemos, había encontrado en Aristóteles crítico de Platón al mejor aliado para su temprana *hermenéutica de la facticidad*. ¿Por qué? Con el énfasis en la razón práctica y en el sentido de lo viable, en la virtud del estar a la altura de una situación, Aristóteles había separado la pregunta por lo bueno, tal como se la tiene que hacer el ser humano para efectos de su humano actuar, de la cuestión teórica del ser. Al mismo tiempo criticó Aristóteles la doctrina platónica de las ideas, desplegando a la luz de la *Física* el primado ontológico de la movilidad de todo lo que es, lo cual le permitió fundamentar la pregunta por el ser en los *physei onta* y no en la universalidad del *eidos*. El primer "empujón" aristotélico, sin embargo, lo había recibido muy temprano el joven Heidegger al leer el trabajo de Franz Brentano sobre los varios significados de *ente* en Aristóteles, cuya cuidadosa enumeración de los diferentes matices de sentido latentes en el concepto de ser le fue

²¹ Hans-Georg Gadamer, <Platos dialektische Ethik> literalmente hablando, en *Plato im Dialog, Gesammelte Werke*, Bd. 7, Tübingen: Mohr, 1991, p. 123.

- ²² Martin Heidegger, "Mein Weg in die Phänomenologie", en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969, pp. 81-82.
- ²³ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Gesamtausgabe*, Bd. 26, Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, pp. 237 ss.
- ²⁴ Hans-Georg Gadamer, "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", en *Plato im Dialog*, ed. cit., p. 1 30.

apasionando cada vez más, según su propio testimonio, por la pregunta de qué yazca oculto tras semejante multiplicidad²². La pregunta de Heidegger suscitada por Aristóteles asumió desde el comienzo la perspectiva de la diferencia ontológica que tajantemente separa al ser de lo ente, marginándose así de la dimensión dialéctica platónica, marginación que se ve reforzada en los años de Marburgo con la interpretación de la idea del bien como *por mor de*, que la remite en términos de fundamentación al *ser-ahí* y a su trascendencia²³. A ello se suma la transformación heideggeriana del atisbo de Nietzsche de la platonización de todo filosofar después de Platón en la interpretación de la historia de la metafísica como olvido de la pregunta por el ser a partir de Platón.

Gadamer se va viendo obligado a marcar distancia y a ir desbrozando su propio camino. Como lo ha dicho, cincuenta años después: "los impulsos filosóficos, que yo por mi parte había recibido de Heidegger, rne llevaron más y más a los ámbitos de la dialéctica tanto platónica como hegeliana... empujado por el reto constante que para mí significó el rumbo propio del pensamiento heideggeriano y, en especial, su interpretación de Platón como el paso decisivo hacia el olvido del ser del 'pensar metafísico'. La elaboración de mi proyecto de una hermenéutica filosófica en *Verdad y método* da testimonio de como traté yo de salir teóricamente airoso de este reto"²⁴. Hay una espléndida ilustración de la disyunción de caminos a que aquí se alude en el ensayo que Gadamer originalmente tituló *Platón y Heidegger*, en el que muestra que ya el famoso epígrafe de *Ser y tiempo*, la cita que hace Heidegger del *Sofista* en cuanto a que ya no se comprenda lo que quiere decir *ente*, desconoce que la argumentación "para superar la noción eleática de ser que allí se inicia apunta en una dirección completamente distinta a la de la pregunta por la unidad oculta de los diferentes significados de ser que mueve a Heidegger". Éste omite además la referencia al pasaje pocas páginas más adelante, "que encierra la constante perplejidad a la que se remite Heidegger y que como perplejidad

²² Martin Heidegger, "Mein Weg in die Phánomenologie", en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969, pp. 81-82.

²³ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Gesamtausgabe*, Bd. 26, Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, pp. 237 ss.

²⁴ Hans-Georg Gadamer, "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristóteles", en *Plato im Dialog*, ed. cit., p. 1 30.

en el siglo cuarto antes de Cristo es la misma que en nuestro siglo veinte", añade Gadamer sugiriendo que la cuestión del ser haya gozado siempre de muy buena salud a través de toda la historia de la filosofía y siga gozando de ella²⁵.

En este pasaje el forastero se refiere a la quietud y al movimiento como modos de ser del ente, mutuamente excluyentes, que parecen agotar las posibilidades que de manifestarse tiene el ser. Surge entonces la pregunta de ¿hacia dónde haya que mirar cuando no se quiera ver ni a la una ni al otro y sí más bien al ser? Parece que en tal caso no quede posibilidad abierta alguna de pregunta. Lo que Platón quiere aquí mostrar, comenta Gadamer, es que el hablar de ser conlleva una diferenciación, que en vez de separar diferentes esferas del ser nombra la íntima estructura de éste. De todo hablar del ser forma parte tanto la mismidad o identidad como la alteridad o heterogeneidad, ya que ambos aspectos son tan poco excluyentes que más bien se determinan recíprocamente; lo que es idéntico consigo mismo precisamente por ello se diferencia de todo lo demás, ya que al ser lo que es no es todo lo demás. Ser y no ser están pues indisolublemente entretnejidos. Y la distinción del filósofo en contraposición a todas las artes aparentes de los sofistas consiste en que para él el sí del ser y el no de la nada constituyan la determinación de lo ente sólo en su conjunción (*ibid.*).

Esta confrontación del punto de partida de *Ser y tiempo* en nombre del atisbo fundamental de la dialéctica platónica nos habla ya, sin duda, del rumbo que va tomando en su despegue decisivo el proyecto de Gadamer y anticipa el motivo medular de *Verdad y método*: la comprensión como unidad y contra juego de lo uno y lo múltiple. No hay sentido en sí de un texto que coincida con el designio intencional de su autor; todo texto remite más allá de sí mismo. El sentido es más bien un rumbo que nos empuja fuera del texto y se multiplica en lo otro de sí mismo al ponerse en obra al comprender. "Si realmente se comprende, se comprende de modo diferente"²⁶. Al advenir de nuevo al habla interpretativamente el sentido se multiplica y se espejea en la productividad del comprender que ensancha y fusiona horizontes. Y sólo en ese despliegue el sentido está consigo mismo pues su destino es el de ser siempre otro en la experiencia

²⁵ Hans-Georg Gadamer, "Plato", en *Heideggers Wege*, Tübingen: Mohr, 1983, p. 72.

²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, ed. cit., p. 367.

pensante de lo mismo. El ejercicio hermenéutica apunta entonces desde sí hacia la dialéctica. En la medida en la que todo lo que se nos lega en el tiempo es "mezcla de extrañeza y familiaridad" habrá que ejercitarnos cada vez más conscientemente, en medio del fragor massmediático de lo sobreentendido, en la mediación del escuchar la inseparabilidad de lo uno y lo múltiple.

La Hermenéutica inicial de Heidegger, incluyendo lo que de ella quedó en *Ser y Tiempo*, se apoya en Aristóteles para sustituir el sentido teórico por el sentido fronético de la filosofía, buscando al mismo tiempo la ontologización de los rasgos fundamentales de la vida. La *phrónesis*, la razonabilidad práctica, se dirige a lo viable en cada caso y tiene la estructura de un concluir inquiriente y reflexionante, además de ser un deliberar consigo mismo, un aconsejarse en asuntos propios. Empero, como sugiere Aristóteles en el capítulo 11 del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, ¿no va implícita en todo deliberar consigo mismo la posibilidad de deliberar con otros y de acudir al juicio de ellos? Este es el punto en el que Gadamer aborda la expansión dialógica de la razonabilidad práctica, poniendo en juego una virtud que Heidegger había dejado sin analizar²⁷.

El artículo *Saber práctico*, escrito en 1930 y publicado sólo en las *Obras completas*, ilustra aquella ampliación dialógica de la razonabilidad práctica. Profundizando en la diferencia del saber práctico frente al saber teórico Gadamer recuerda que a la síntesis platónica de filosofía y política se la suele hacer comprensible a partir de la indiferencia supuestamente inherente al concepto de lo bueno, como si se tratara de un universal supremo, más universal aún que las matemáticas. Como tal universal se trataría de un mismo conocimiento tanto del mundo como del actuar humano. La cosa es al contrario. Platón puede dejar en pie tal indiferencia porque no cree en saber alguno de lo universal que como la cosa más propia de un saber para sí del alma, no esté ligado al sitio más bello de la propia individualidad. Si Aristóteles rompió el vínculo que unía a la política con la filosofía no fue con base en la imposibilidad de una fundamentación matemático-general de la política sino, al contrario, porque él hizo realidad la posibilidad de separar la universalidad filosófica de lo sabido de la vida de las almas individuales. Sólo a partir de la noción de una filosofía teórica como ciencia autónoma de

Manfred Riedel, "Hermeneutik und Gesprächsdialektik", *op. cit.*, pp. 102 ss.

lo general pudo y tuvo el saber práctico en su especificidad que acceder al concepto. Pero esa conceptualización tiene sus límites pues de otros se puede aprender lo teórico pero no cómo tenga uno que existir; ningún saber disponible previo puede dispensarnos de la deliberación sobre lo que sea conveniente para el propio existir²⁸.

¿Quiere esto decir que el saber práctico queda confinado al ámbito de la subjetividad? No., replica Gadamer, la *phrónesis* no es un saber meramente subjetivo puesto que en su discurrir se ve complementada siempre por la *synesis*, la virtud del encuentro, del entenderse unos con otros. Si acudimos al juicio de otros ellos juzgan por uno y sobre lo que sea mejor para uno, planteándose entonces la cuestión de si el saber de ellos sea también sentido práctico, con lo cual se abre la posibilidad de que el saber para sí no sea determinación esencial del buen sentido: podría haber *phrónesis* que en vez de ser para sí fuese para otros. La nueva perspectiva tiene la ventaja de hacer aún más visible la naturaleza incomparable de la razonabilidad práctica, que Gadamer está tratando de resaltar. *Synesis* es la comprensión con la que seguimos a otro que nos cuenta de sí mismo y de sus consideraciones acerca de lo que para él es mejor; no se trata obviamente de un saber u opinar teórico que a gusto se pueda traspasar a otros o que se pudiese llegar a poseer a la manera de un saber para todos. Tanto el contenido como el modo de conocer de la *synesis* corresponden a los de la *phrónesis*, con la diferencia de que la *synesis*, el entenderse los unos con los otros, no da instrucciones u órdenes para actuar sino que aconseja y juzga comprensivamente, con lo cual supera la distancia que separa al saber para sí del saber para otro, si bien la distancia insalvable del juzgar por otro no significa que este juicio carezca del ser para sí, esencial del saber práctico (*op. cit.*, p. 245).

Comprender en este caso no es un mero adquirir o acumular información sino la aplicación del saber propio al juicio sobre un caso práctico de otro; así quien comprende debe tener ya buen sentido y, lo que es más, tiene que usarlo para juzgar, no para actuar. Él tiene, concluye Gadamer, que concebir el caso del otro como problema práctico con sentido práctico, no con mera sensatez. Uno no puede juzgar la viabilidad de algo, ni

²⁸ Hans-Georg Gadamer, *Praktisches Wissen*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Tübingen: Mohr, 1985, p. 239.

diferenciar el camino mejor del peor, a menos que tenga una visión previa del objetivo en vez de la visión teórica de todas las posibilidades en sí, y parta de lo que prácticamente hace al caso para el otro. Sólo cuando uno se pone en la situación del otro y consulta el propio sentido práctico, tiene uno la comprensión y el juicio para el otro que éste necesita. Este saber comprensivo no es así saber a distancia, ya que a pesar de la distancia fáctica entre el que *juzga* y el que actúa el juicio se propone precisamente pensar para el otro como si uno mismo tuviera que poner manos a la obra (*ibid.*).

La capacidad de juicio que se despliega en el concebir comprensivo del caso del otro no saca su fuerza de técnica o de ciencia algunas sino del sentido práctico en que se apoya la comprensión en medio de las cambiantes situaciones del actuar. Para Gadamer eso significa que el enjuiciamiento del caso no simplemente aplica un patrón universal sino que el enjuiciamiento mismo lo co-determina, complementa y corrige; se trata de la capacidad hermenéutica del juicio, del despliegue complementario de *synesis* y *phrónesis*, del sentido práctico que Heidegger llegó a acoger como conciencia en la analítica del *ser-ahí*, y allí dejó completamente aislado. Hay que volver, pues, a pensar la índole del *lógos* de la filosofía práctica que se despliega tanto en relación a un estado de cosas como en relación a poder escuchar la palabra adecuada como capacidad de la virtud ética de la que sigue dependiendo el buen sentido.

Al final del artículo Gadamer vuelve a la carga sobre los límites de la "logización" del *éthos* en Aristóteles para dejar en claro que es la realidad insoluble del espíritu ético comunitario lo que circunscribe la autoconciencia de los griegos. Y concluye con un dictamen a favor de la cercanía a la vida del pensamiento de Platón: "El destino de la filosofía en su forma histórico-mundial se hace visible por vez primera en Aristóteles: la figura de vida que él pintó con el gris en gris del concepto había envejecido y no se podía rejuvenecer sino apenas conocer. En ello se diferencian Aristóteles y el comienzo de la historia de la filosofía de la dialéctica dialógica de Platón" (*ibid.*, p. 248).

Si damos el salto hasta *Verdad y método* encontraremos de nuevo que "comprensión es, para empezar, acuerdo. Las más de las veces los hombres se comprenden entre sí inmediatamente, esto es, se entienden hasta llegar a un acuerdo. Entenderse es por tanto siempre entenderse sobre algo... La comprensión sólo

se convierte en una tarea especial en el momento en que esta vida natural en el referirse conjuntamente a las mismas cosas, que es un referirse a una cosa común, experimenta alguna distorsión"²⁹. El verdadero carácter del comprender se vuelve a hacer evidente a partir del modelo del diálogo platónico. Quienes con sus diversos puntos de vista participan en una conversación, lo hacen orientados por algo que interesa en común; el proceso del diálogo, cualquiera que sea su resultado, no es sino el desarrollo de una comunidad originaria de la cual los interlocutores no eran al comienzo suficientemente conscientes pero que terminan percibiendo como bien común. Comprender es siempre entenderse mutuamente por estar referido a algo sobre lo cual llegamos a un acuerdo a través de la conversación.

La conversación se despliega en forma de intercambio de opiniones acerca de lo que es común, y supera peculiaridades, conocimientos previos y posibilidades de los interlocutores, quienes reconocen sus límites y se abren a una comunidad superior y, con ello, a la continuidad de las tradiciones y a la historia. La historia que nos determina y que a la vez requiere de nuestra activa recepción, fija los límites de nuestro contexto hermenéutico efectivo, límites siempre susceptibles de ampliación en la posibilidad de apropiarnos de lo ajeno mediante la comprensión, en la posibilidad de que todo lo ya comprendido pueda ser superado por la apertura de un mejor comprender, en un esfuerzo infinito en el que siempre nos desborda la riqueza de la historia. Mas que ser lo que comprendemos, pertenecemos a esa riqueza que apropiamos en la medida en que dialogando con ella oímos en las preguntas que nos lega respuestas a los interrogantes de nuestro propio tiempo³⁰. El diálogo que se despliega en la dialéctica de pregunta y respuesta, es el rasgo universal de nuestra experiencia lingüística de mundo; con ello pierde la conciencia su autonomía auto-posesiva. El lenguaje, por lo demás, no se consume en enunciados que abstraen de todo lo que no se dice expresamente sino como diálogo. El impulso platónico que animó a Gadamer a distanciarse de Heidegger a fines de los años veinte, anima también como vemos la propuesta hermenéutica madura de *Verdad y método*.

²⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., pp. 232-233.

³⁰ Rüdiger Bubner, "Acerca del fundamento del comprender", ed. cit., p. 14.

III. EXPANSIÓN Y FUSIÓN DE HORIZONTES

No podemos desconocer el hecho de que a pesar de poner al diálogo en el centro de su filosofía Gadamer acoge el planteamiento heideggeriano del "círculo hermenéutico" en *Verdad y método*, al inicio mismo de la exposición de su teoría de la experiencia hermenéutica, si bien con el propósito de hacer frente al "problema de cómo hallar la salida del círculo de las propias posiciones preconcebidas" (*op. cit.*, p. 334). Sin olvidar que la mala fama de la circularidad hermenéutica obedece en buena parte a la rehabilitación de los prejuicios y al papel central que juega la tradición en la filosofía de Gadamer.

Circularidad es un término que compromete a la pre-estructura de todo comprender con el determinismo. El que la comprensión no se dé sin presupuestos no implica, sin embargo, la circularidad cerrada de ella. Gadamer entiende la circularidad en términos de nuestra insoslayable pertenencia a la historia, pertenencia que condiciona al comprender muchísimo más allá de lo que podamos llegar a hacer consciente. Nuestros prejuicios, trasuntos en buena medida de la historia efectiva, nos determinan mucho más de lo que nos gustaría admitir gracias a que son inconscientes. La comprensión, no obstante, no es un mero carrusel ya que en el encuentro con razones distintas a las nuestras los prejuicios pueden volverse conscientes, correr el riesgo de perder y permitir así que prevalezca el punto de vista ajeno. De ahí que el horizonte de la situación de todo comprender esté siempre en movimiento expansivo y que ese horizonte se traslape y converja con los horizontes de los muchos temas históricos a comprender.

Al abrirnos al diálogo tenemos que estar dispuestos a dejarnos decir algo por los otros, a que ellos tengan razón y no la tengan nuestras viejas opiniones. Se trata pues de hacer a éstas conscientes a fin de que los otros dejen de ser invisibles y puedan hacerse valer por sí mismos. Darle razón al otro es sin duda algo difícil de aceptar. Hay entonces que aprender, contra uno mismo, a estar equivocado, hay que aprender a perder en el juego de la comprensión. Las reflexiones de Gadamer en torno a la alteridad ponen en evidencia que frente a las viejas y nuevas ideologías del consenso la Hermenéutica representa la cultura del disenso. De lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Hay que aprender

a vivir con la inestabilidad de la alteridad, aprendizaje siempre frágil y precario que no conoce una solución final.

Hace poco dijo Gadamer que lo que él quiso mostrarle a Heidegger es que la dimensión más propia de nuestra finitud, de nuestro ser arrojados al mundo, se da en los límites de los que ganamos conciencia al relacionarnos con los otros, ya que en esta relación se hace clara toda nuestra incapacidad o imposibilidad de comprender adecuadamente las exigencias de los otros. La manera de no sucumbir a 'semejante finitud y de vivirla debidamente es la de abrirnos al otro en diálogo³¹.

³¹ Hans-Georg Gadamer con Riccardo Dottori, *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*, Milano: Reset, 2000, p. 13.

ÉTICA Y HERMENÉUTICA

Hablar de ética en la filosofía hermenéutica de Heidegger y Gadamer es hablar de la rehabilitación de la filosofía práctica de inspiración griega en nuestros días. Aquí valen ya dos acotaciones hermenéuticas: no se trata, por una parte, de restaurar sin más una manera de pensar que se dio en la antigüedad sino de acoger desde nuestro horizonte impulsos que sirvan para atender aspectos de la vida ética descuidados ante todo en el transcurso de la filosofía moderna y para enriquecer así la discusión actual en torno a la ética; debemos, por otra parte, tener muy consciente que nuestros conceptos morales tales como los de culpa, deber y conciencia moral llevan la impronta de la historia cristiana de Occidente, lo cual hace que tales conceptos no encuentren equivalencia cabal en el ámbito de la filosofía griega, que mantiene respecto a nuestro tiempo una fundamental asimetría. Para que nos hagamos una idea de qué sea la filosofía práctica me permitiré contrastar brevemente y en sus rasgos principales la reflexión moral de Kant y la Ética de Aristóteles con el fin de ilustrar lo contratensionalidad entre lo universal y lo particular que ha animado y animará siempre a la reflexión filosófica en esta materia.

FILOSOFÍA PRÁCTICA EN CONTRASTE CON LA MORALIDAD RACIONAL UNIVERSALISTA

Para Kant, como es sabido, la moralidad sólo destella en aquellos momentos excepcionales en los que, superando toda dependencia de afectos e inclinaciones y venciendo a todos sus intereses personales, logren los seres humanos que el principio según el cual actúan sea de absoluta universalidad. Empeñado como estaba en rescatar a la filosofía moral de quienes la

reducían a un análisis de estrategias y cálculos para alcanzar la felicidad, a Kant le cabe el mérito de haber recuperado el elemento de incondicionalidad formal inherente al deber ser. Pero a un precio muy alto.

En la *Crítica de la razón pura* Kant inicialmente se propuso mostrar que lo decisivo en el conocimiento científico del mundo es lo que aporta el entendimiento mismo con prescindencia total de lo empírico, por ser allí y sólo allí en donde se dan los juicios universales y necesarios, es decir, los juicios que no admiten excepción alguna. Tal es el reino de lo *a priori*, el de las leyes constantes e inmutables de las que según Kant se vale el científico para obligar a la naturaleza a que conteste las preguntas que él le hace. La fundamentación kantiana de la moral sigue después un lineamiento análogo al de la fundamentación de la ciencia. Lo que todos conocemos como deber ser en la vida cotidiana está siempre en función de particularidad, es decir, se encuentra siempre al servicio de nuestros fines concretos y egoístas. El verdadero deber ser, por el contrario, sólo se puede encontrar en un ámbito completamente distinto del de la racionalidad del mundo de la vida, a saber, en el ámbito de la razón pura, de la Razón con mayúscula, "independientemente de toda experiencia"¹, porque en él, libre de la tiranía de inclinaciones e intereses subjetivos y libre de todo contenido real se da la forma lógica de la universalidad incondicionada, único fundamento posible de la moralidad, según Kant. Gracias a semejante vacuidad el nuevo principio de la moralidad emula en universalidad con las leyes científicas y entra a detentar el título entre sublime y ominoso de "imperativo categórico".

De ahí que "el imperativo categórico puede expresarse así: obra según máximas que puedan al mismo tiempo tenerse por objeto a sí mismas, como leyes naturales universales" (*pp, cit.*, p. 50). Armada de semejante principio de la más pura observancia moderna y protestante la filosofía moral deja por fin de sufrir frente a la muy humana proclividad al goce particular y frente a la sagacidad aún más humana que se pasa la vida entera buscando subterfugios y excusas de todo tipo para seguir en ese goce, eludiendo la exigencia de universalidad. El imperativo categórico al igual que su modelo, la ley científica, no conoce ni tolera excepción; "pues sólo la ley lleva consigo el concepto de

¹ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México: Porrúa, 1 972, p. 31.

una necesidad incondicionada y objetiva, y, por tanto, universalmente válida, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aún en contra de la inclinación" (*ibid.*, p. 36).

Parecería, por lo que vamos viendo, que la racionalidad moral kantiana quedara por fuera del alcance del humano mortal, pecador cotidiano y esclavo de la sensualidad. Kant, sin embargo, a pesar de ser prusiano o justamente por serlo, sabía muy bien de "la fragilidad de la naturaleza humana"⁷ (*ibid.*, p. 30), sabía que estando el ser humano sometido a la determinación de afectos e inclinaciones "es imposible derivar la existencia real del imperativo categórico de las propiedades específicas de la naturaleza humana" (*ibid.*, p. 42). No menos grave resultaba su constatación de que "es en realidad absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un sólo caso en el que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber" (*ibid.*, p. 30). Para resolver tamaña contradicción, es decir, para reconciliar la pureza racional del imperativo categórico en su universalidad absoluta con las flaquezas particularistas del hombre de carne y hueso, Kant vuelve a echar mano del arbitrio del que ya se había valido para hacer frente a las antinomias de la razón teórica, arbitrio de eminente raigambre platónico-cristiana: el hombre es declarado ciudadano de dos mundos, del mundo sensible y del mundo inteligible. Se admite, eso sí, que el concepto de mundo inteligible "es sólo un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar por fuera de los fenómenos para pensarse a sí misma como moral" (*ibid.*, p. 63). Tal punto de vista nos permite imaginarnos libres de los mecanismos de la causalidad, libres de toda determinación natural para así poder atender sin traba alguna al llamado absoluto de la razón.

La idea de libertad "cuya realidad objetiva no puede exponerse en ninguna experiencia posible" (*ibid.*, p. 64) se convierte con ayuda del artificio en la "suposición necesaria" de la teoría kantiana de la moralidad ya que sólo en gracia de ella tiene sentido hablar de la autonomía de la voluntad, que libre ahora de condicionamientos terrestres puede autoimponerse el ideal de la universalidad. De esta manera la razón que en el campo teórico se había erigido en tribunal de la naturaleza se arroga ahora en el ámbito moral la función de legislador, de un

legislador reminisciente del legislador divino que más que dar o darse una ley es simplemente idéntico con ella.

No vamos a abundar en otros aspectos de la fundamentación kantiana de la moral que han sido expuestos críticamente a partir de Hegel. Volvámonos ahora hacia la Ética de Aristóteles, el otro polo de la reflexión filosófica moral, que se orientó más hacia los contenidos sustanciales, históricamente dados, de la eticidad y el caso normal de observancia de usos que hacia el caso excepcional del conflicto heroico entre deber ser y voluntad, buscando con ello superar la unilateralidad del intelectualismo platónico.

La posición central de la noción de *éthos* (lo usual, las costumbres, el hábitat de un ser vivo) indica ya que la virtud no radica exclusivamente en el saber y que la posibilidad del saber ético depende más bien de cómo sea uno (*héxis*), ser que a su vez está previamente determinado por la formación y por la socialización, es decir, por las formas comunitarias de vida². Aristóteles está más atento a la determinabilidad de nuestro ser ético, a la dependencia de toda decisión individual de sus determinantes prácticos y sociales, que a la supuesta incondicionalidad del enjuiciamiento moral. Así el análisis aristotélico de la *phrónesis* o buen sentido ve en el saber ético un modo del ser ético mismo, inseparable por tanto de la respectiva concreción global en que se actúa (*op. cit.*, 1140 b). El saber ético es saber de lo viable, de lo que una situación reclama, y lo sabe mediante una deliberación que relaciona la situación concreta del caso con el saber general y compartido de lo que es tenido por justo y correcto. No se trata, insistamos, de meros ejercicios lógicos de subsunción de lo particular bajo lo universal, ya que el que la deliberación se lleve a término o no depende del modo de ser de quien delibera.

El punto medular de la ética filosófica de Aristóteles, como bien lo anota Gadamer, es la mediación e inseparabilidad de *lógos* y *éthos*, es decir, de la subjetividad del saber y de la sustancialidad del ser³. El saber de lo ético no culmina en nociones generales como las de justicia sino en la aplicación

² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid: Gredos, 1985, 1103 a 17, 1103 a 25-27, 1103 b 20, 1179 b -1180 a.

³ Ver Hans-Georg Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, en *Kleine Schriften I*, Tübingen: Mohr, 1967, pp. 187 ss.; *Verdad y método I*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, pp. 383 ss.

concreta que es la que a la luz de este saber determina lo viable aquí y ahora. El saber ético no se da a distancia, no se da en tal forma que primero se posea y luego se aplique a situaciones reales: lo que es justo, por ejemplo, lo que afirmamos o negamos en juicios sobre nosotros y sobre los demás, se ciñe a nuestras ideas generales de lo que es bueno y justo pero no se determina jamás con independencia de la situación que pide justicia, situación que lejos de ser el ejemplo de una regla universal es por el contrario lo propio de que se trata. De ahí que la ética aristotélica no gire en torno a conceptos modélicos ni a tablas de valores y sí más bien se centre en la sencillez y seguridad de la conciencia ética concreta que habla en términos que dicen poco y todo lo abarcan como "lo que es del caso", "como es debido", "lo que está bien".

El buen sentido (*phrónesis*), la virtud gracias a la cual damos con el medio justo y logramos la aplicación que hace de lo viable lo bueno practicable, es cosa de la práctica que se va adquiriendo en un contexto histórico y social y en modo alguno monopolio de quienes se dedican a la filosofía. "Se dice muy bien, pues —comenta Aristóteles— que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado; y sin hacerlas, nadie podrá llegar a ser bueno. Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder así ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que tienen que hacer. Y así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquellos sanarán del alma con filosofía" (*op. cit.*, 1105 b 5-17). Lo decisivo para una ética filosófica es que no intente suplantar a la conciencia moral, ni ser un conocimiento ahistórico meramente especulativo, y sí más bien trate de ayudar a esa conciencia a saber más de sí misma a través de la aclaración de los fenómenos éticos. Esto presupone que quien reciba la ayuda haya ganado ya tanta madurez, mediada por los usos y costumbres de la *polis*, como para no esperar de la aclaración que se le ofrece más de lo que ésta puede dar.

El actuar moral, que siempre dependerá más de lo que somos que de lo que expresamente sabemos, no sólo obra lo que es del caso sino que, al mismo tiempo, nos va haciendo más lo que realmente somos. Sin embargo y en la medida en la que el todo de lo que somos depende de posibilidades y de circunstancias que no están en nuestro poder, los fines de nuestro obrar y el

bienestar que buscamos rebasarán siempre lo que cada uno de nosotros es. Nuestro actuar se da en el horizonte de la *polis* y amplía con ello nuestra elección de lo viable insertándola en la totalidad del contexto histórico-social. La ética forma parte de la política, concluye Aristóteles en el segundo capítulo del libro primero de la *Ética a Nicómaco*; antes de que nos' hable la razón los usos e instituciones sociales nos han ido formando y determinando, haciendo así posible que la razón nos pueda hablar.

Los condicionamientos de nuestro *éthos* y de nuestro saber ético no son una mera carencia: ellos son, ante todo, el contenido positivo de nuestro ser social y político siempre determinado. Todos dependemos de las ideas de nuestro tiempo, de las circunstancias cambiantes de la vida social en la historia. Esto no legitima, sin embargo, ni al escepticismo moral ni a la manipulación de la opinión en nombre del poder político de turno; los cambios de las costumbres y del modo de pensar de una época, tenidos por muchos por disolución moral, se dan siempre sobre cimientos mucho más estables de lo que parece. La familia, la sociedad y el Estado son elementos constitutivos del ser humano, cuyo *éthos* seguirá siempre conociendo nuevos contenidos. Aristóteles, como vemos, reconoce en su *Ética* la limitante condicionalidad de todo ser humano sin que esa *Ética*, a renglón seguido, pretenda desconocer su propia condicionabilidad. Filosofía moral semejante, que no sólo sabe de su propia cuestionabilidad sino que hace de ella su elemento esencial, quizás esté más cerca de nuestras necesidades actuales que el absolutismo kantiano. Aristóteles, como dice Gadamer, responde a la pregunta de cómo sea posible una ética filosófica, una teoría humana de lo humano, que no termine convertida en inhumana presunción⁴.

LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

A LA SERENIDAD DE LA ESCUCHA

La rehabilitación de la filosofía práctica en el siglo XX se inicia con el programa de una *Hermenéutica de la facticidad* propuesto por el joven Heidegger en sus lecciones en Friburgo y luego en Marburgo a comienzos de los años veinte, cuyos textos han venido siendo publicados en los últimos años dentro de la edición completa de las obras del filósofo. Distanciándose de la

Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften I*, ed. cit., p. 189.

Fenomenología de Husserl, Heidegger descubre a un Aristóteles bien distinto del que había conocido como joven estudiante de teología y lo hace desde el horizonte de las más candentes cuestiones de la filosofía de aquellos agitados tiempos de la posguerra en torno al concepto de vida. Del problema de la auto-interpretación de la vida del que se había ocupado en Dilthey gana Heidegger el hilo conductor para bosquejar a partir de Aristóteles una antropología filosófica; después de enfrentarse a Agustín y al neoplatonismo Heidegger cree que haya que volver a Aristóteles para comprender realmente la historia cristiana de Occidente y para hacer transparente la situación histórica que se vive. Se trataba pues de hacer hablar de nuevo, a partir del horizonte de la época, a la Antropología de Aristóteles, ganada a partir de la vida vivida fácticamente tal como se echa de ver en la Retórica y en la Ética⁵.

Heidegger, quien había dado varios seminarios sobre la *Ética Nicomáquea*, sabía de la importancia de la *phrónesis* como aclaramiento práctico de la propia vida, como el buen sentido que se manifiesta en el actuar mismo. Ahora, no obstante, le interesa la relevancia de la filosofía práctica para la ontología, por dos motivos encontrados que le llevan a movilizar a Aristóteles contra Aristóteles, en una especie de "destrucción de Aristóteles"⁶: de un lado el distanciamiento crítico frente al concepto de ser y de lo divino como ente que se mantiene en el presente de una constante plenificación sin dejar absolutamente nada por fuera de sí; y de otro, el llamado a lo propio del ser del ser humano que trata de encontrar en el análisis aristotélico de la facticidad del existir. Podría decirse que Heidegger se empeña en reemplazar el sentido teórico por el sentido "frenético" de la filosofía, buscando al mismo tiempo la ontologización de los rasgos fundamentales de la vida. La "fenomenología hermenéutica" de la que tanto se habla, en las lecciones apunta al hecho de que la fenomenología deja de ser reflexión, es decir, intencionalidad de orden superior, para convertirse en comprender proyectante-interpretador⁷. El curar o cuidar pasa a ser

⁵ Carlos B. Gutiérrez, "La Hermenéutica temprana de Heidegger", ver supra., pp. 95-114.

⁶ Klaus Figsal, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1992, pp. 56-64.

⁷ Ver Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Bd. I, Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.

el sentido cabal, y originario de la intencionalidad⁸; el fundamento de todo sentido no es ya la subjetividad trascendental que constituye su mundo a través de actos intencionales sino la facticidad de un ahí, de una apertura en comprensión actuante de lo que es.

La vida necesita de interpretación porque lo que cuenta en la vida es un ser despierto o alerta que la mayoría de las veces se marra o se encubre, de un ser despierto que sólo puede volverse consciente a través del ejercicio hermenéutico; la Hermenéutica, en otras palabras, procede contra el auto-encubrimiento de la facticidad. La movilidad de la vida tiene un aspecto cadente o arruinante, toda vez que el ser humano en vez de asumir y tornar en sus manos la propia existencia se inclina a caer en la interpretación pública de su ser, de ahí que la Hermenéutica tenga por tarea la de ir tras la pista de la enajenación⁹ y hacerla consciente, ya que en tanto el ser humano se abandone acríticamente a determinaciones que le son ajenas se excluye a sí mismo del lúcido poder que él es como *ser-ahí*. La *Hermenéutica de la facticidad* se esfuerza por abrir al *ser-ahí* como ente que no es como tal "objeto de indiferente opinar teórico" (*op. cit.*, p. 3); y puesto que con la objetividad indiferente se erige en principio a la acriticidad, a la ausencia total de crítica, la Hermenéutica se entiende a sí misma como crítica de la acriticidad de la concepción tradicional del ser humano. Frente a la auto-conciencia enajenada del ser humano sale a relucir la necesidad de un dar a conocer que ilumine la historia encubriente, una *Hermenéutica de la facticidad* que vuelva a recordar a la existencia de sí misma. Este es el inicio de la rehabilitación de la filosofía práctica en el siglo XX que habrán de adelantar estudiantes de Heidegger en aquella época como Gadamer, Leo Strauss, Hannah Arendt y Hans Jonas. La Hermenéutica temprana de Heidegger sin duda habla a trechos con el tono de una crítica ideológica que en nombre de un ser despierto por conquistar se rebela contra la auto-enajenación actual del ser humano¹⁰; no está de más anotar

⁸ Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Einführung in die phänomenologische Forschung)", *Gesamtausgabe*, Bd. 61, Frankfurt am Main: Klostermann, 1 985.

⁹ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, *Gesamtausgabe*, Bd. 63, Frankfurt am Main: Klostermann, 1988, p. 15.

¹⁰ Jean Grondin, "Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität", en *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

que por aquel entonces (1923) Georg Lukács propuso también su crítica a la enajenación bajo el título de *Historia y conciencia de clase*.

Lo que viene después es más conocido. Mucho se ha hablado de la "sustancia ética"¹¹ de *Ser y tiempo*, obra en la que lo hermenéutico se subordina a la cuestión ontológica, a propósito ante todo de la caída, de la contraposición de propiedad e impropiiedad que atraviesa la obra en tal grado que el análisis de la estructura de la existencia sólo se completa hasta alcanzar el ámbito de la resolución, lo cual implica que el *ser-ahí* sólo accede a la plena comprensión de sí cuando se resuelve a ser sí mismo, cuando la resolución "pone al ser del ahí en la existencia de su situación"¹². Se suele olvidar, sin embargo, que la crítica ontológica al yo metafísico no se limita a mostrar que el ser del hombre como apertura de ser sea algo totalmente distinto de la auto-conciencia que como instancia puntual se fundamenta a sí misma en la oscuridad de la introspección y reduce el ser de todo lo que ella no es a posicionalidad de objeto. No. La destrucción heideggeriana del yo concierne también al sujeto moral clásico y su muy especial soberanía. La tendencia del *ser-ahí* a comprenderse a partir de lo que él no es refuerza la ilusión de soberanía y de omnímoda auto-disposición de la conciencia moral como medio de rehuir el ser arrojado radical de la existencia. El auto-enjuiciamiento moral supone el desdoblamiento objetivador de la conciencia que se contempla a sí misma en actitud de espectador y tribunal que compara críticamente su conducta con el patrón del ideal, desdoblamiento que desemboca en cálculos compensatorios en términos de debe y de haber. En la auto-inculpación la libertad reconoce la autoría de su falta como deficiencia que también está en su mano subsanar, de manera que lo humano reside ahora en el desdoblamiento y en la aposición de deber e inclinación mas no en límite alguno a la disposición de sí misma por parte de la conciencia moral.

Contra la prepotencia del sujeto moderno también en lo moral Heidegger insiste en la facticidad, en el hecho de que la apertura que somos está siempre arrojada o inserta en una

¹ Pedro Cerezo, "De la existencia ética a la ética originaria", en Félix Duque (comp.), *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Ed. del Serbal, 1991, p. 14.

² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1997, p. 31 7.

situación, y como tal condicionada como proyecto yecto. La alienación tranquilizante es no obstante natural e inevitable, ya que por ser un ahí, un entorno de apertura, el ser humano tiende a ser absorbido por todo lo ente de que se ocupa y a comprenderse a partir de ello. De ahí que Heidegger se niegue insistentemente a juzgar la caída en términos morales; él "destruye" la interpretación habitual de la conciencia moral a la luz de la Metafísica, según la cual toda deficiencia es vista como carencia de algo, carencia que moviliza la tendencia a subsanarla. No. Las carencias no son de la acción, sino del ser de la existencia humana misma. Mi ser yecto me niega un comienzo absoluto, ya que jamás podré superar el ser arrojado; la imposibilidad de un origen absoluto concierne al proyecto que soy y que como yecto no puede disponer de sí omnímodamente. El *ser-ahí* está siempre por detrás de sus posibilidades: el cuidado o cura está transido de no ser. Lo que atestigua la conciencia, según Heidegger, es manquedad ontológica¹³ que nos llama a asumir nuestra finitud radical y a resolvernos o existir desde ella. La certeza de la muerte termina por ello deshaciendo todo narcisismo auto-fundamentador de la conciencia.

La crítica a la impropiedad de la conciencia moral se continúa después de *Ser y tiempo* en la crítica de Heidegger al Humanismo de todas las denominaciones. La teoría platónica de las ideas se sitúa ahora al comienzo de la historia del olvido del ser: por encima del ser limitado a la apariencia parcial se entroniza la plenitud del paradigma, del deber ser, esquema que subsiste hasta encontrar su versión contemporánea en las filosofías de los valores de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Heidegger es enfático en su rechazo de la noción de valor como categoría para pensar el actuar humano por tratarse de un concepto legítimo en la economía pero espurio en la filosofía, siendo como es un fetiche cuyo, entidad se agota en ser filado por una voluntad, como por fin lo dijo abiertamente Nietzsche, y cuya utilidad primordial es la de nivelar todo con todo y sustraer a lo que se declara un valor de toda posible justificación. El distanciamiento heideggeriano del Humanismo y de los valores fue acompañado de la crítica a la concepción tradicional del actuar humano como un hacer o producir y no como un plenificar, como un traer lo que es a la plenitud de su esencia.

¹³ Pedro Cerezo, *op. cit.*, p. 17.

La obra tardía de Heidegger, finalmente, puede ser vista como el retorno a una "ética originaria" (*ibid.*, p. 41) que ve en el ser y en el movimiento destinal de su desocultación la morada y la pertenencia del ser humano. La medida vinculante que pone fin a la desmesura en el habitar se da en el reconocimiento de la co-pertenencia en unidad originaria de los cuatro elementos en el juego de mundo: la tierra y el cielo, los divinos y los mortales. En contraposición a la arrogancia de la voluntad de poder se abre ahora la actitud de serenidad; en lugar del hacer la gran virtud es ahora la del escuchar, la de abrirse a *la* interpelación del ser. Queda al final abierta la pregunta de si la "ética originaria" sea una ética que tenga que vivir negando que es ética para no engrosar la lista de decálogos de instrucciones para el actuar humano. Otros ven con ojos de preocupación naufragar aquí la libertad de tanta destinalidad del ser y se quejan de la indefensión en que queda el ser humano tras semejante naufragio. No faltan además quienes relativizando la reflexión explícita sobre el co-ser-ahí en Ser y tiempo, echan de menos la dimensión intersubjetiva hasta el punto de afirmar que en la "ética originaria" se dé más diferencia ontológica que pluralismo y alteridad ya que el compromiso por otros seres humanos se ve relegado por el compromiso por y para la verdad del ser. Y no pocos creen que Heidegger sustituya la autonomía del-sujeto de la filosofía moderna por una especie de religión natural, hábilmente encubierta como antología.

REAFIRMACIÓN Y AMPLIACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

REAFIRMACIÓN Y AMPLIACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Al cabo de las referencias a la transformación de la ética en Heidegger ocupémonos ahora de Gadamer. Un estudio suyo de 1935 sobre el *Saber práctico* publicado sólo recientemente en las *Obras completas*¹⁴ nos ayuda a establecer afinidades con la interpretación heideggeriana de Aristóteles y de la filosofía práctica, así como divergencias significativas frente a ella. Para la temprana filosofía de Heidegger el curar o cuidar como comprensión actuante en que consiste la apertura de ser que es el ser humano es el fenómeno que abarca en su totalidad al ser-en-el-mundo, en tanto que los logros en incuria del sujeto trascendental se pierden en el vacío de la arbitrariedad histórica

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Praktisches Wissen*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 5, *Griechische Philosophie I*, Tübingen: Mohr, 1985, pp. 230-248.

que se apodera de la idea husserliana de constitución. Al equiparar ciencia y filosofía y al ver en la cientifización de la vida humana el ideal de la vida misma, el pensar se había eximido de su más propia tarea, cual es la de dar consigo mismo del *ser-ahí*. Frente a ello Heidegger se propone reconquistar el primado práctico del saber filosófico, saber que como interpretación que es de la vida fáctica jamás se obtiene a distancia y sólo se da en la plenificación del curar de sí misma la existencia.

De esta manera Heidegger se apropia del argumento central de la crítica aristotélica a Platón según el cual la *diánoia*, como mera posibilidad teórica o científica de comprender, no satisface la pretensión del saber de lo bueno. El paso al libro VI de la *Ética Nicomáquea* lo da Heidegger por el camino del curar: frente a Husserl y al Neokantismo Heidegger opta así por el mismo camino que en su momento eligieron Platón y Aristóteles para enfrentarse a los sofistas. El término cura (*Sorge* en alemán), para el que Heidegger encontrará paralelo en la *orexis* aristotélica, se inspiró seguramente en la *épiméleia*, en el "cuidado del alma" según Platón, en el movimiento del alma que ciñéndose a la reflexión universal del ser (en la *phrónesis*) pasa por las ideas que están a la base de todos los fenómenos y llega finalmente a la idea del bien. Sólo que Aristóteles volverá por los fueros del sentido práctico para lo viable, como objetivo del saber de lo bueno aquí y ahora, que la dialéctica había perdido de vista.

Para el paso de Heidegger al libro VI de la *Ética Nicomáquea* no fue determinante la teología filosófica favorecida por el aristotelismo tradicional sino la cercanía a la realización concreta y fáctica del *ser-ahí* evidente en la filosofía práctica y en la *Retórica* de Aristóteles. El examen de las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad en el libro VI, recuerda Gadamer, "tenía para Heidegger ante todo el sentido de que en él el primado del juicio de la lógica y de la 'ciencia' se veía decisivamente limitado para efectos de la comprensión de la facticidad de la vida humana. Un conocimiento totalmente distinto se hacía valer allí, un conocimiento que no era de objetos y que no pretendía ser objetivo sino que buscaba el posible aclaramiento del *ser-ahí* vivido fácticamente"¹⁵. De manera que para captar el sentido fundamental de ser del *ser-ahí* que no es ni objeto ni útil sino que tiene que ser, Heidegger toma como

Hans-Georg Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübingen: Mohr, 7 983, p. 144.

referencia directriz el tratamiento aristotélico del *lógos* de la praxis y de una verdad práctica independiente.

El interés en la analítica del ser del ser humano, sin embargo, y el empeño en la destrucción de la historia de la metafísica comienzan a distanciar a Heidegger de su interés en la rica problemática que se abre entre Platón y Aristóteles. Platón comienza a ser estilizado por él, bajo la influencia de Nietzsche, como el comienzo del olvido de la pregunta por el ser, noción que empobrecida y reducida a la dimensión- de lo entitativo suscitó la escalación de éste en forma de *ágon*, anticipando así conceptos modernos como el de deber ser y el de valor¹⁶; no hay ya comprensión para la reflexión platónica sobre el ser en el horizonte de la idea del bien. En general la interpretación de los conceptos fundamentales de la filosofía antigua se va convirtiendo en un tratamiento distanciado que no corresponde más a lo que el joven Heidegger había encontrado en ellos. Gadamer disiente de esta lectura e inicia el camino de su propia filosofía. Él siente la necesidad de pasar de una analítica existencial a una dialéctica existencial de la que surja la hermenéutica de la facticidad a partir del principio histórico efectual del compartir interpretativo, una dialéctica del despliegue de la *synesis* hacia el fenómeno dialógico fundamental del entenderse que se abre entre Platón y "Aristóteles en la estructura peculiar del saber de lo bueno, de la *phronesis*. Apartándose de Heidegger atiende Gadamer al carácter especial de lo bueno, con el que tiene que ver todo el que actúa y por el que todos preguntamos cuando realmente se trata de lo que debemos hacer. La idea del bien sin duda se encuentra en un lugar celestial, más allá de lo que es; no obstante, "el camino de ascenso para contemplar tal lugar y el camino de descenso del curar abandonado a sí mismo del propio ser son uno y el mismo camino". La filosofía es política porque "el filósofo y el verdadero político viven en un mismo curar"; en ellos dos tiene que haber verdadero saber, y por tanto tienen ellos dos que saber qué es bueno. El bien es algo que uno no puede saber a distancia y para todos, sino originalmente para sí mismo: "Únicamente a partir de la preocupación por el propio ser (alma) surge el saber cuyas verdades son fructíferas, y tal preocupación es filosofía"¹⁷.

⁶ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, Gesamtausgabe*, Bd. 22, Frcinkfurt am Main: Klostermann, 1993, pp. 140 ss.

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Praktisches Wissen*, ed. cit., p. 2.59.

Gadamer diferencia a la *phrónesis*, el buen sentido, de la técnica o arte. El saber técnico es un saber práctico cuyo fin es la obra, en tanto que el fin de la *phrónesis* es la existencia práctica misma. El saber de la técnica, además, no es un cabal sacar a luz ya que la obra que él sabe producir queda abandonada a lo incierto del uso que le dé quien disponga de ella; en otras palabras, la técnica no conoce lo bueno y provechoso para el usuario. Además en tanto que la *phrónesis* consiste en seguir buscando, en seguir aconsejándose a uno mismo, en el tener que ver cómo se las arregle uno, la esencia de la técnica consiste en liberar hasta donde sea posible mediante un saber previo al que produce una obra de semejante seguir buscando. El buen sentido, el saber de lo mejor para sí mismo, se basa por el contrario en una actitud permanente, muy diferente de las opiniones cambiantes que podemos tener de las cosas: uno no puede olvidar la preocupación deliberante en torno al propio ser, ya que vive siempre en ese cuidar. *Phrónesis* es pues la más propia reflexión sobre lo que es y lo que debe llegar a ser consciente como bueno y provechoso para cada quien.

¿Qué pasa entonces con la política? ¿Es ella un saber para otros, es un saber para todo el mundo? No, la política es un modo del saber para sí: el político es un *phrónimos*. Puesto que él posee la virtud de saber para sí lo mejor por ello mismo le confiamos también lo mejor colectivo. Hay pues buen sentido político en variadas formas como son el sentido económico, el sentido de lo políticamente aconsejable, el sentido de justicia, el sentido organizacional o legislativo; de todas esas formas de *phrónesis* el sentido de lo mejor para sí mismo es lo esencial. Sólo que el político no se preocupa siempre y exclusivamente de su propia ventaja; en general uno no puede hacerse verdaderamente cargo de su propia ventaja, sin desplegar al mismo tiempo sentido económico y político. No olvidemos que la política no es algo a lo que podamos entrar o de lo que podamos salir ya que el ser humano es por naturaleza un ser político; esto significa que el curar de lo mejor para sí se expande de suyo al ámbito del Estado y que cuidando de lo colectivo uno no deja de saber para sí. La Ética misma es parte de la Política.

El buen sentido, la razonabilidad práctica, se dirige a lo viable en cada caso y tiene la estructura de un concluir inquiriente y reflexionante, además de ser un deliberar consigo mismo, un aconsejarse en los asuntos propios. Empero, como sugiere

Aristóteles en el capítulo 11 del libro VI de la *Ética Nicomáquea*, ¿no va implícita en todo deliberar consigo mismo la posibilidad de deliberar con otros y de acudir al juicio de ellos? Este es el punto en el que Gadamer inicia la ampliación dialógica del ámbito de la razonabilidad práctica poniendo en juego una virtud hermenéutica fundamental que Heidegger dejó sin analizar. La *phrónesis* complementada siempre por la *synesis*, la virtud del encuentro, del entenderse, es mucho más que un saber meramente subjetivo; al acudir al juicio de otros ellos juzgan lo que es mejor para uno, con lo cual se abre la posibilidad de que la *phrónesis* en vez de ser saber para sí sea saber para otros. La nueva perspectiva hace aún más visible la naturaleza incomparable de la razonabilidad del sentido práctico.

Synesis, tal como lo analizamos en un trabajo anterior¹⁸, es la comprensión con la que seguimos a otro que nos cuenta de sí mismo y de sus consideraciones acerca de lo que para él es mejor; no se trata obviamente de un saber u opinar teórico que a gusto se pueda traspasar a otros o que se pudiese llegar a poseer a la manera de un saber general para todos. Tanto el contenido como el modo de conocer de la *synesis* corresponden por completo a los de la *phrónesis*, con la diferencia de que la *synesis*, el entenderse, no da instrucciones u órdenes para actuar sino que aconseja y juzga comprensivamente, con lo cual supera la distancia que separa al saber para sí del saber para otro. La distancia inevitable del juzgar por otro no significa que el juicio pierda el carácter del ser para sí, esencial del saber práctico. Comprender en este caso no es un mero adquirir o acumular información sino la aplicación del saber propio al juicio sobre el caso práctico de otro; así quien comprende debe ya tener *phrónesis*, y lo que es más, tiene que usarla para juzgar, no para actuar. Él tiene, concluye Gadamer, que concebir el caso del otro como problema práctico con sentido práctico, no con mera sensatez. No se puede juzgar la viabilidad de algo, ni diferenciar el camino mejor del peor, a menos que en lugar de la consideración teórica de todas las posibilidades en sí se tenga una visión previa del objetivo, y se parta de lo que prácticamente hace al caso para el otro. En otras palabras, sólo cuando uno se pone en la situación del otro y consulta el sentido práctico propio

¹⁸ Carlos B. Gutiérrez, *Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer*, ver supra., pp. 1 77-1 97.

tiene la comprensión y el juicio para el otro que él necesita. Vemos pues que este saber comprensivo no es a distancia, ya que a pesar de la distancia fáctica que separa al que juzga del que actúa el juicio se propone precisamente pensar para el otro como sí uno mismo tuviera que poner manos a la obra¹⁹.

La *phrónesis* tiene en verdad una relación única consigo misma, como lo muestra la modificación ampliadora del sentido de lo viable a través de la *synesis* en la que se trata con igual originareidad de un saber para otro en el saber para sí. La capacidad de juicio que se despliega en el concebir comprensivo del caso del otro no saca su fuerza de técnica o ciencia algunas sino del sentido práctico en que se apoya la comprensión en medio de las cambiantes situaciones del actuar. Para Gadamer, y en esto consiste el paso que da la filosofía hermenéutica más allá de la Tópica y de la Dialéctica, ello significa que el enjuiciamiento del caso no aplica simplemente un patrón universal sino que el enjuiciamiento mismo lo co-determina, complementa y corrige. Se trata de la capacidad hermenéutica del juicio, del despliegue complementario de *synesis* y *phrónesis*, del sentido práctico que Heidegger llegó a acoger en la analítica del *ser-ahí* como conciencia y dejó allí completamente aislado.

Hay pues que volver a pensar la índole del *lógos* de la filosofía práctica, ya no tan simple como se suponía, pues se despliega de manera doble tanto en relación al estado de cosas enunciado como en relación al escuchar lo dicho. Este escuchar es un fenómeno lingüístico singularmente encubierto que discurre a la par de enunciados como el ruego, la orden y el deseo y que tiene que poder acompañar todo decir, fenómeno que se encuentra en el centro de la filosofía práctica entre el modo dianoético de realizarse la vida reflexiva que enuncia la palabra adecuada y la realización ética de la deliberación que escucha y atiende. Lo que despunta tras la muy especial auto-relación de la *phrónesis* es el Fenómeno acroamático del *lógos*, del poder escuchar la palabra adecuada como capacidad de la virtud ética de la que sigue dependiendo el buen sentido.

La inseparabilidad de *phrónesis* y de *synesis* determina el rumbo que toma la filosofía hermenéutica. A partir de *Verdad y método* Gadamer amplía y profundiza sus análisis de la comprensión como despliegue de razonabilidad práctica a

¹⁹ Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 245.

HEGEL INTERLOCUTOR DE GADAMER

"¿Se puede tratar a Hegel de semejante manera?" se pregunta irritado Klaus von Bormann a propósito de la manera ambigua en la que Gadamer se vale de Hegel. La ambigüedad estructural de *Verdad y método* resulta, según él, de la actitud conciliante de Gadamer que lleva a éste, en vez de polemizar con aquello que él critica, a reconocer en lo criticado un derecho que en el transcurso de la argumentación desborda ampliamente a lo criticado. Tal es el caso prominente de la relación con Hegel a quien primero adhiere, para luego obligarle a aportar un resultado totalmente distinto del que aquel pensó en su filosofía especulativo-dialéctica. "¿No depende acaso por completo la verdad de la filosofía de Hegel de la lograda mediación total, mediante la cual el idealismo le da su impronta de verdad a la realidad?", recuerda el crítico, para luego apuntar a lo abiertamente contradictorio: "¿Qué significa para la filosofía hegeliana el que según Gadamer la finitud y la temporalidad de la conciencia efectual no permitan justamente automediación total alguna y, sin embargo, se alcance verdad formada en el "discurrir objetivo de la historia"?¹

Para ilustrar semejante problemática von Bormann se centra en el concepto de experiencia, concepto medular de *Verdad y método*, para el que allí se invoca a Hegel como al "testigo más importante"²; por más que Gadamer se remite a la interpretación

¹ Klaus von Bormann, "Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung", en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 99.

² "Hans-Georg Gadamer," *Verdad y método I*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, p. 429.

del concepto hegeliano de experiencia en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* que hace Heidegger, son graves las dificultades con las que tropieza apoyándose en ese concepto y en esta interpretación. Pues en tanto que para Heidegger se da la ambivalencia del texto según se piense la experiencia como un modo de ser o se encubra ella onto-teológicamente, Gadamer, que insiste en la "dialéctica de la experiencia" pero quiere que ésta culmine en la "apertura a nuevas experiencias" y no en el saber absoluto, queda prisionero de la "ambigüedad de este algo verdadero"³ en la experiencia que el mismo Hegel destaca. La ambigüedad consiste para Hegel en que la experiencia como experiencia individual no tenga otro apoyo que el de la aseveración impotente y por ello tenga que ser llevada como "exposición del saber tal como se manifiesta" (*op. cit.*, p. 54) hasta la "completa experiencia de sí misma" (*ibid.*, p. 54) que hace la conciencia natural, para indicar finalmente "la naturaleza del saber absoluto mismo" (*ibid.*, p. 60). La necesidad de este desarrollo radica en que "el concepto y el objeto, el ser para otro y el ser en sí mismo, caen de por sí dentro del saber de manera que ya no se necesita presuposición o aplicación alguna" (*ibid.*, p. 57). Dado que Gadamer no controvierte esto desde la perspectiva aristotélica de la que él parte, el concepto de experiencia se mantiene en la ambigüedad y no es idóneo para la superación real del punto de vista de la reflexión, tal como se lo propuso Hegel.

HEGEL Y GADAMER EN DIÁLOGO CON SUS ÉPOCAS

De la crítica de que él aísla de su contexto sistemático los conceptos hegelianos que emplea, admite Gadamer que tenga fundamento y que además resulte obvia pues "mi debate crítico con Hegel en *Verdad y método* es sin duda insatisfactorio". También en este caso., sin embargo, defiende él "la ventaja: descriptiva de pensar en diálogo con los clásicos", diálogo que le permite a la reflexión hermenéutica reivindicar frente al concepto de saber absoluto, críticamente y sin la menor ambigüedad, la verdad de que "una experiencia perfecta no es un perfeccionamiento del saber, sino una abertura perfecta, a una nueva" experiencia"⁴. Recordemos que según Gadamer

³ Hegel!, *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 58.

⁴ Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1 992, p. 261.

"cuando se intenta comprender a los clásicos de la filosofía, estos plantean por sí mismos una pretensión de verdad que la conciencia contemporánea no puede ni rechazar ni pasar por alto" (*op. cit.*, p. 24). No hay duda, por otra parte, de que en el diálogo de Gadamer con Hegel se asiste a un ejercicio del comprender como conversación con la tradición, como continuación de un diálogo que ha comenzado antes que nosotros, diálogo que alcanza nuestro presente en el que andamos buscando respuesta a las preguntas propias de nuestra situación pero determinadas en parte por la tradición que nos interpela. La obra de un pensador vive a través de las interpretaciones que en el transcurrir del tiempo encarnan su unidad en la fusión de horizontes siempre en movimiento. Así es como Gadamer cree ganar pertinentemente su punto crítico frente a Hegel al proyectar la descripción hegeliana del "concepto de experiencia dialéctica de la conciencia" hacia el sentido más amplio de experiencia. En el diálogo con la tradición desde el horizonte de la propia situación encontramos por lo demás cierta afinidad entre la constelación histórico-filosófica a la que responde el pensamiento de Hegel a fines del siglo XVIII y aquella en la que surge la propuesta de la filosofía hermenéutica en el siglo XX. Ambos en su momento hacen frente a un conflicto de iluminismo y romanticismo.

La ciencia que se ocupaba de la objetividad en términos de rigurosa causalidad produjo hacia el siglo XVIII una comprensión mecanicista y atomista del hombre, y prohió una teoría política cuyo punto de partida era el individuo en estado de naturaleza y una visión contractualista y utilitarista de la sociedad. La reacción alemana al iluminismo francés, por otra parte, desembocó por sus dos vertientes, el expresivismo del *Sturm und Drang* y el postulado kantiano de la libertad moral, en el conflicto entre razón y sensibilidad, moralidad e inclinaciones, libertad auto-consciente y vida en comunidad y en comunión con la naturaleza. El romanticismo trató de superar el conflicto buscando la unión de lo escindido en lo estético y espiritualizando a la naturaleza para que ésta por sí misma pudiera unirse a la libertad. La unión, eso sí, fue vista como tarea de la imaginación, no de la razón que escinde. Hegel, como sabemos, combatió la enajenación del individuo atomizado que tan sólo ve en la sociedad o el medio de satisfacer sus necesidades y deseos particulares o la vacuidad de una voluntad libre desgarrada de toda pertenencia histórica, y logró reconstruir la unidad del ser humano en todas sus dimensiones con la historia y con la

naturaleza. A diferencia de los románticos, sin embargo, lejos de apelar al sentimiento puro o a la intuición de una armonía Hegel entendió su programa sistemático como tarea de la razón misma, no como facultad individual sino como espíritu universal.

Verdad y método responde a una constelación similar en la que se contraponen positivismo y romanticismo desde mediados del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX. El positivismo, por una parte, quería ver al saber de todo lo humano reducido a la metodicidad de las ciencias naturales y a la imaginación sometida a la observación de fenómenos y al estudio de las relaciones constantes entre ellos. La fe positivista en el progreso reproducía en gran medida el desconocimiento de la historia y el distanciamiento del pasado propios de la Ilustración. El historicismo, por otra parte, se unió a la tradición romántica para hacer valer la autonomía ontológica del mundo del que se ocupaban las ciencias del espíritu y exigir para el saber de lo histórico y de lo social un método propio que pudiera rivalizar con el método de las ciencias naturales: Droysen y Dilthey entronizaron al comprender en semejante función, contradictoria de la índole misma del comprender. Los románticos se habían empeñado en su momento en desconocer la historicidad propia de la comprensión humana, sosteniendo que la comprensión de un texto histórico se da en un raptó de empatía adivinante mediante el cual quien comprende salta por encima del tiempo para inmergirse en el alma del creador del texto; vibrando en afinidad el intérprete podía llegar incluso a comprender un texto mucho mejor que el autor.

Gadamer se distancia del recurso al método exigido por positivistas y románticos para el saber de lo humano, y aboga por la relativización del método dentro del amplio espectro de la experiencia humano, para así hacerle justicia a los muchos ámbitos de ella en los que se da verdad no susceptible de metodización como sucede en los campos del arte, de la historia y del lenguaje, de las "ciencias" humanas y de la filosofía. Libre del prejuicio ilustrado contra la tradición Gadamer aborda la comprensión como proyecto que el ser humano articula desde el horizonte de las expectativas de sentido condicionadas por su situación. La filosofía hermenéutica desborda así ampliamente las preocupaciones meramente epistemológicas y reivindica tanto la unidad de todos los saberes sobre la base de la estructura circular abierta de la comprensión que antecede a todo

conocimiento metódico como la indisoluble relación entre comprensión individual y pertenencia a legados históricos. En cercanía a Hegel la razón para la Hermenéutica se despliega en la historia en la mediación permanente de pasado y presente en el diálogo en que consiste la historia efectual, que discurre en la abierta fusión y ampliación de horizontes.

REAFIRMACIÓN DE LA CONTINGENCIA FRENTE A LO ABSOLUTO

En importantes pasos argumentativos Gadamer habla el lenguaje de Hegel. No en vano es Hegel, después de Platón, el autor más citado en *Verdad y método*. La "tensa cercanía" a Hegel se pone de presente en la abierta superación del subjetivismo en lo que Gadamer llama *historia efectual*. Lo que movió a Heidegger al "giro" de su pensamiento es lo que muestra Gadamer a propósito de nuestra experiencia de la historia: sucede que así como la significación histórica de un acontecimiento rebasa siempre la intencionalidad de sus agentes, así también la historia rebasa la suma de las interpretaciones que se tengan de ella. La historia tampoco se agota, como lo creyó Dilthey, en la cuidadosa elaboración de auto-biografías; la historia es siempre más que lo que sabemos de ella. Y lo que sabemos lo sabemos por ser nosotros parte de ella y esta pertenencia nos determina de continuo sin que lo sepamos. Todo intento de comprensión de algo está por tanto ya bajo los efectos de la historia: ella determina por adelantado lo que nos resulta interesante o cuestionable, ya que sólo podemos comprender aquello que nos habla y nos alcanza con sus efectos.

Solemos, no obstante, ignorar esta efectualidad porque la persistencia de la entretanto venerable tradición del progreso perpetúa el vuelco de la conciencia histórica que dio inicio a la modernidad y nos hace desconocer las continuidades que subvienen a nuestra discontinuidad⁵. La modernidad surgió de una experiencia de distancia, y contraste total, de la certidumbre de que lo presente estaba separado de lo pasado por una ruptura insalvable en uno de esos momentos en que, como dice Hegel, no coinciden ni el espíritu de un pueblo con su constitución ni la constitución con el espíritu. La continuidad efectual de la historia

⁵ Ver Carlos B. Gutiérrez, "La venerable tradición del progreso", *infra.*, pp. 281-290.

que se da en la transmisión cultural a través del tiempo quedó desde entonces en entredicho ideológico y las tradiciones, tenidas cada vez más por lastre infamante, fueron y siguen siendo combatidas con celo revolucionario. Valga anotar que *la* distorsión de la conciencia histórica dispuso desde su inicio de un terreno abonado por el desarraigo del sujeto puro del racionalismo, sujeto que en lo esencial carece de mundo; en el inicio de la modernidad se encuentra la decisión del nuevo burgués que comienza a tenerse por sujeto autónomo, de no aceptar nada que no satisficiera de manera absoluta los criterios del método científico-formal adoptado como único.

A la razón depurada no le concierne ya lo que depende de circunstancias externas a ella sino lo absoluto, en lo cual, según Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal!* "tiene su apoyo todo aquello en lo que el hombre pueda interesarse"⁶. De ahí que la filosofía no tenga "otro designio que eliminar lo contingente", debiendo además "llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso" (*op. cit.*, pp. 43-44). La historia es con ello cosa de la razón y de la voluntad absolutas. Con ellas no se rima, como es obvio, la temporalidad radical, la finitud de la existencia humana, razón por la cual ésta tiene que ser descartada o por lo menos puesta entre paréntesis. En su afán de absolutización el racionalismo descarta simplemente el hecho de que los seres humanos, finitos de cabo a rabo, no tengamos suficiente tiempo para distanciarnos a arbitrio nuestro de lo que ya contingentemente somos, es decir, de que lo poco que llegemos a elegir o a escoger descansará siempre en la no escogencia que básicamente somos. En la perspectiva de lo absoluto la contingencia humana termina siendo sinónimo de arbitrariedad, desconociendo así que arbitrario es tan sólo lo contingente que podemos evitar o cambiar. La vida humana, bueno es recordarlo, discurre entre las dos contingencias inevitables de nacer y morir, siempre enredada en la trama de nuestro actos y de todo lo que nos acaece. Y si bien nuestros usos y tradiciones podrían ser completamente diferentes en la realidad no podemos cambiar la mayor parte de ellos. La contingencia no es pues absolutez fallida sino histórica normalidad humana: lo cual no quiere decir que la continuidad de la historia sea férreo determinismo y sí

Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza, 1 986, p. 44.

más bien que debemos mirar con sano escepticismo los intentos de absolutizar lo inabsolutizable⁷.

La modernidad reduce la historia a objetividad fundamentada teóricamente en términos de absoluto. En realidad, sin embargo, somos nosotros los que pertenecemos a la historia que continuamente se nos lega. La auto-reflexión, como dice Gadamer, es sólo una chispa en el flujo de la historia. La noción de *historia efectúal* alude al hecho de que siempre nos encontramos- en una situación a la que no podemos objetivar completamente; esto vale también de la "situación hermenéutica" en la que nos encontramos frente a una tradición que buscamos comprender. Mucho menos posible aún es la iluminación reflexiva total de la historia efectual; lo que somos se lo debemos a una historia que nos envuelve en tradiciones que alcanzan hasta donde no podemos vislumbrar. La pertenencia a la historia tiene entonces que ver más con lo que somos que con lo que sabemos; de ahí que ser histórico quiera decir no agotarse nunca en el saber de sí mismo. Historia es así el nombre del ser, de lo sustancial: "Todo saberse procede de una pre-determinación histórica que podemos llamar con Hegel 'sustancia', porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica" (*op. cit.*, p. 372). Sólo que ahora se invierte la relación de la sustancia con la subjetividad; en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina, la filosofía hermenéutica tiene que andar hacia atrás el camino de la *Fenomenología del espíritu* (*ibid.*). Pensando con Hegel contra Hegel, Gadamer desanda la construcción sistemática que al eliminar la contingencia desfiguró a la historia, para vincular la preeminencia de ésta con nuestra finitud.

HISTORIA COMO TAREA DE APROPIACIÓN SIN FIN

En la *Réplica* de 1971 Gadamer se apoya adicionalmente en el atisbo de Bubner de que en la dialéctica fenomenológica de Hegel una figura del espíritu que procede de otra no procede en realidad de ella, sino que desarrolla una nueva inmediatez⁸. Si

⁷ Ver O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 1987, pp. 127A-32.

⁸ Rüdiger Bubner, "Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst", en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, pp. 231-233.

esto es así no hay duda de que el curso progresista de las figuras del espíritu haya sido trazado desde la óptica de la perfección de ellas, sin que el curso como tal pudiera derivarse de su origen. Se ratifica así lo ya dicho en *Verdad y método*: "Esto fue lo que me llevó a afirmar que de lo que se trata es de leer la *Fenomenología del espíritu* hacia atrás, hacia atrás de tal manera como ella fue concebida: desde el sujeto hacia la sustancia expandida en él y que rebasa su conciencia. Esta tendencia inversa entraña una crítica fundamental a la idea del saber absoluto. La transparencia absoluta del saber equivale a un encubrimiento idealista de la mala infinitud en la que ese ser finito que es el hombre hace sus experiencias"⁹.

Gadamer interpreta así la concepción hegeliana del espíritu histórico "como una especie de teleología invertida", al decir de Bubner, "en relación con Hegel y en confrontación con él"¹⁰. En lugar de que el espíritu recorra en su autodevenir todas las manifestaciones históricas hasta alcanzar su presencia cabal; de lo que se trata más bien es de reconocer en la historia el sentido que siempre es previo a la actividad del concepto y que nunca resulta de la actividad independiente de éste. En la perspectiva hermenéutica la historia es "el acervo inagotable de sentido, desencadenado por nuestro esfuerzo constante por comprender y que sin embargo supera a la larga dicho esfuerzo"¹¹. Gadamer se opone decididamente al programa del racionalismo hegeliano orientado hacia el punto donde coinciden ser histórico y conciencia reflexiva. El quehacer hermenéutica se halla ante la preeminencia de la historia cuya riqueza al no poder quedar disuelta en la conciencia constituye una tarea infinita de apropiación comprensiva; así la preeminencia de la historia se manifiesta en el hecho de que todo lo ya comprendido pueda ser superado desde el horizonte de un mejor comprender. El que estemos sometidos al discurrir del tiempo y a la acción de lo que en él discurre no es para Gadamer, sin embargo, una limitación de nuestra autonomía racional y sí más bien un hecho que nos confiere la posibilidad de apropiarnos de lo ajeno mediante la comprensión. La condición trascendental de que ampliemos nuestro horizonte

9 Gadamer, *Verdad y método* II, Ed. Cit., p. 261.

10 Gadamer, *Verdad y método* I, ed cit., 420.

11 Bubner, "Acerca del fundamento del comprender", en *Isegoría* (Madrid), no. 5

contingente, de que tengamos la capacidad permanente de saber más de lo que ya sabíamos, radica únicamente en los límites que nos impone nuestra historicidad y en manera alguna en una potencia absoluta de la razón que nos permitiese superar dichos límites¹².

LA NEGATIVIDAD DE LA EXPERIENCIA COMO EXPERIENCIA DE FINITUD

Lo que hemos visto sobre la historicidad de todo comprender repercute desde luego en las reflexiones de Gadamer sobre el concepto de experiencia y la caracterización de la experiencia hermenéutica, en las que de nuevo juega un papel destacado Hegel (*op. cit.*, p. 429). Hacer .o tener una experiencia quiere normalmente decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son; tal es la negatividad de la experiencia con su eminente sentido productivo de permitirnos adquirir un saber más amplio. Al que tiene experiencia sólo un hecho inesperado le aporta nueva experiencia: así la conciencia que experimenta se invierte, se vuelve sobre sí misma al ganar un nuevo horizonte. Para Hegel la experiencia tiene la estructura de una inversión de la conciencia y es por eso movimiento dialéctico; la experiencia al avanzar de lo uno a lo otro se da la vuelta, vuelta que consiste en que la conciencia se reconoce a sí mismo en lo que le era extraño y otro. Sucede, sin embargo, que para Hegel el camino de la experiencia de la conciencia tiene que conducir por necesidad a un final saberse a sí misma de la conciencia, que ya no tenga nada distinto ni extraño fuera de sí; para él la experiencia culmina en "ciencia", en la certeza de sí mismo en el saber. Desde el inicio la esencia de la experiencia para Hegel es pensada así desde algo en lo que la experiencia está ya superada, toda vez que la experiencia misma no puede ser ciencia (*ibid.*, p. 431).

Para Gadamer, por el contrario, la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. El ser "baquiano" de alguien a quien tenemos por experimentado no consiste en que sea una persona que sepa todo y que de todo sepa más que nadie. No. Precisamente porque ha aprendido de

¹² Gadamer, *Verdad y método I*, ed. cit., p. 343.

tanta experiencia él sabe de la apertura sin fin de la experiencia y está particularmente dispuesto a llevarse sorpresas, a volver a tener experiencias y a aprender de ellas; la dialéctica aquí se consume en la apertura a la experiencia que es suscitada por la experiencia misma. En general lo que el ser humano aprende en la decepción de sus expectativas es a percibir "los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar" (*ibid.*, p. 433). La verdadera experiencia es entonces aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud, consciente de que toda expectativa es a su vez finita y limitada: de esta manera la verdadera experiencia es al mismo tiempo experiencia de la propia historicidad.

FORMACIÓN COMO ÁMBITO DE LA COMPRENSIÓN

Es grande por lo demás el entusiasmo con el que Gadamer acoge la noción de *formación*, surgida en la mística medieval, determinada como ascenso hacia la humanidad por Herder, y definida por Wilhelm von Humboldt como "modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética que se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter" (*ibid.*, p. 39); Hegel es, sin embargo, "quien con más agudeza ha desarrollado lo que es formación" (*ibid.*, p. 40). Hegel, como se sabe, parte del análisis del trabajo en el que nos distanciamos del consumo de las cosas para en lugar de ello formarlas, imponerles la forma del hombre; sólo así es posible que la conciencia se reencuentre a sí misma e incluso que ella ha transformado al imponerle sus forma y que a través de sucesivos reencuentros la conciencia se vaya enriqueciendo. Formando a las cosas la conciencia humana se va formando a sí misma, va ganando un sentido de sí misma en la certeza de su capacidad proyectada en las cosas; el trabajo es de esta manera la más simple ilustración del movimiento fundamental del espíritu humano de reconocer en lo extraño a lo propio. La esencia de la formación no es auto-enajenación sino el constante retorno a sí mismo a partir de lo otro, apropiándose por completo de aquello en lo cual uno se forma formando. Y toda formación teórica no es sino continuación de ese proceso general de ir haciendo parte del propio ser la riqueza del mundo que nos lega la historia. Por eso, concluye Hegel, la esencia de la formación radica en acoger en uno la universalidad de la razón concreta; la

formación es por tanto ascenso a la universalidad. El sentido de la formación es el de convertir al ser humano en un ser espiritual universal, para lo cual se requiere el sacrificio de la particularidad.

A Gadamer, sin embargo, le interesa ante todo el hecho de que *formación* junto con *sensus communis*, la capacidad de juicio y del gusto, sean los conceptos básicos del legado del humanismo en los cuales aún se conserva y aún sale a relucir lo específico del saber de lo humano que primero en las Humanidades, después en las Ciencias del Espíritu y hoy en las Ciencias Sociales o Humanas le ha tenido que hacer frente a toda clase de distorsiones, reducciones, encubrimientos y acomodaciones en nombre de la cientifización y de la incansable tendencia a homologarlo a la metodicidad de las ciencias naturales. El saber de lo humano es un saber del múltiple despliegue de la capacidad formativa del ser humano a través del tiempo, saber que es a la vez eminentemente formativo. La comprensión para Gadamer discurre en el elemento de la *formación* toda vez que comprender historia y legados significa reconocer en lo aparentemente extraño y lejano en el tiempo algo que determina nuestro presente, logrando así una fusión de horizontes.

OPCIÓN POR LA DIALÉCTICA DIALÓGICA

La insistencia de Gadamer en la tarea sin fin de la comprensión frente a la historia y en el carácter siempre abierto de la experiencia le movieron a encontrar el modelo del comprender en el diálogo platónico. El diálogo verdadero es un acaecer tan poco manipulable como el juego verdadero; entramos en un diálogo cuando nos enredamos en él y su despliegue va tomando un rumbo que guía a quienes dialogan en vez de que ellos lo guíen. De ahí que lo que de él salga no lo pueda saber nadie por anticipado, pues lo que sale de él es la palabra común que no es tuya ni mía y rebasa, tan ampliamente las opiniones subjetivas de quienes dialogan, que estos pueden quedar finalmente como los que no sabían. Quienes con sus diversos puntos de vista conversan lo hacen, orientados por algo que interesa en común; el proceso del diálogo, cualquiera que sea su desenlace, no es sino el desarrollo de una comunidad originaria de la cual los interlocutores no eran, al comienzo suficientemente conscientes. El desarrollo se da entonces en forma de intercambio de opiniones acerca de lo que es común, acerca de aquello en lo que los

dialogantes participan, y que les lleva a reconocer sus límites y a abrirse a una comunidad de orden superior, a la continuidad de tradiciones y a la historia.

Comprendemos porque algo puede interpelarnos a partir de tradiciones a las que pertenecemos: las tradiciones, a la vez, son cabalmente lo que son en la medida en la que las apropiamos dialogando con ellas hasta hacer propias las preguntas que nos legan. De ahí que el comprender, más que como aprehensión de contenidos ideales de sentido, se da en la reciprocidad del diálogo, como consumación del "diálogo que somos" al decir de Hölderlin. Con ello pierde la conciencia su autonomía de auto-posesión: el diálogo que se realiza en la dialéctica de pregunta y respuesta es el rasgo universal de nuestra experiencia lingüística de mundo. El lenguaje, dicho sea de paso, no se consume en enunciados que hacen abstracción de todo lo que no se diga expresamente sino como diálogo en el que muchas veces nos falta la palabra y la buscamos sin dar con ella. Es bien conocida la importancia que tiene para Gadamer "la primacía de la pregunta": comprender algo es comprender la pregunta a la que ello traía de responder, y comprender una pregunta es terminar preguntándose uno mismo. Por ello en el pensar "la pregunta va por delante" (*ibid.*, p. 440); la pregunta es esencialmente *la* experiencia del inacabamiento de la comprensión. La apertura al diálogo implica además "el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí" (*ibid.*, p. 458): al diálogo tenemos que entrar así dispuestos a dejarnos decir algo por los otros, a poner en juego lo ya comprendido asumiendo que ellos puedan tener razón.

Todos estos rasgos del comprender, según Gadamer, que a grandes trazos hemos expuesto hacen evidente que para él optar por Platón significa no poder desistir del diálogo, de la diferencia y del otro.

¿ANTIHEGELIANISMO HERMENÉUTICO?

El diálogo de Gadamer con Hegel puede suscitar ciertas reminiscencias de la crítica de Dilthey a Hegel. ¿Será posible encontrar afinidades fuertes o por lo menos un cierto aire de familia entre ellos que permitiese hablar de algo así como de una línea de antihegelianismo hermenéutico?

En medio de las muchas contradicciones de su pretendida y nunca realizada "Crítica de la razón histórica" con la que se propuso dar por fin un fundamento sólido a las Ciencias del Espíritu, Dilthey le dio gran protagonismo a la noción de *espíritu objetivo*, "expresión feliz y profunda que se debe a Hegel"¹³. Convencido de que "el pensamiento filosófico del presente tiene hambre y sed de vida" (*op. cit...* p. 294) Dilthey creyó, sin embargo, que había llegado el momento de substituir los presupuestos sobre los que se levantaba aquella noción. "Hegel construye metafísicamente; nosotros analizarnos lo dado y el análisis actual de la existencia humana nos llena a todos con el sentimiento de la fragilidad, del poder del impulso obscuro... de la finitud en todo lo que es vida, también allí donde surgen de ella las formaciones supremas de la vida comunitaria" (*ihid.*, p. 174). Al desprender así el *espíritu objetivo* de la construcción ideal y de su fundamentación unilateral en la razón universal se hacía posible un nuevo concepto del mismo que haciéndole justicia a la finitud abarcara no sólo a la familia, a la sociedad civil, al Estado y al derecho sino también al arte, a la religión y a la filosofía, elementos del espíritu absoluto. Sólo que el nexa contextual de este nuevo *espíritu objetivo* es para Dilthey el principio de individuación que se revive cada vez que sobre el terreno de lo humano universal captamos comprensivamente lo individual. "El individuo, como soporte y representante de las comunidades que en él se entrecruzan, disfruta y capta la historia en que ellas se gestaron: él comprende la historia porque él mismo es un ser histórico" (*ihid.*, p. 176).

En tanto que el logro de Hegel fue "la intelectualización de la historia", ya que para él los conceptos no sólo constituyen la esencia de ésta sino que posibilitan su conocimiento adecuado, cuan diferente es a los ojos de Dilthey la posición del verdadero filósofo y del verdadero historiador que parten del hecho fundamental de la vida: ella es "lo conocido desde dentro, aquello más allá de lo cual no se puede ir"; de ahí que "la vida no puede ser llevada ante el tribunal de la razón" (*ibid.*, p. 286). Entre la realidad que fluye incesantemente y el entendimiento no es posible una relación de aprehensión puesto que el concepto separa lo que en el flujo de la vida va unido; el concepto

¹³ Wihhelm Dilthey, *El mundo histórico, Obras de Dilthey*, Vil, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 172.

representa además algo que vale, independientemente de la cabeza que lo piensa, universalmente y para siempre, en tanto que en el río de la vida todo es único, cada onda en él surge y desaparece. "La facticidad de la raza, del espacio, de las relaciones de poder, constituyen el fondo que no se puede espiritualizar jamás". También "el ser de la historia se fundamenta en la facticidad irracional y de ésta procede tanto la distribución de la tensión hasta los mecanismos como la diferenciación según naciones, costumbres y pensamiento hasta llegar a lo individual en lo que descansa la historia espiritual propiamente dicha" (*ibid.*, p. 315).

Dilthey está convencido igualmente de que sus planteamientos sean emancipadores. "La conciencia de la finitud de toda manifestación histórica... de la relatividad de todo género de creencia es el último paso hacia la liberación del hombre. Así alcanza éste la soberanía para poder sacarle a toda vivencia su contenido y entregarse a él despreocupadamente como si no existiera sistema de filosofía o de fe alguno que pudiera atarle. La vida se libra así del conocimiento mediante conceptos y el espíritu se vuelve soberano frente a todas las telarañas del pensamiento dogmático" (*ibid.*, p. 318). Telarañas que impidieron que Hegel accediera ¡"al aire libre del mundo histórico real"!

Si tratamos de cotejar esta crítica con la de Gadamer constatamos que hay un cierto aire de familia en el gesto de apoyarse en atisbos hegelianos para luego refuncionalizarlos en dirección opuesta. Así, en tanto que Gadamer se vale de la noción de experiencia y de la negatividad que la mueve, tal como son propuestas en la *Fenomenología del espíritu*, para luego orientarlas hacia la apertura de las posibilidades sin fin del comprender y no hacia el saber absoluto, Dilthey, por su parte, sustituye la construcción ideal por la finitud como base del espíritu objetivo, cuyo principio desplaza al mismo tiempo de lo sustancial hacia lo individual. Hay así un énfasis común en reivindicar finitud y contingencia frente a la absolutez sistémica. Pero nada más. Dilthey encarna las fuerzas encontradas que agitan al siglo XIX en el entrecruzamiento de las problemáticas del método científico, del historicismo, de la cientifización de la historia y de la teorización del comprender, como partes del conflicto no resuelto de modernidad y conciencia histórica. La obra de Dilthey nos muestra de un extremo a otro la contratensionalidad no superada entre la esforzada búsqueda de sólidas bases científicas

para las Ciencias del Espíritu y los atisbos con fuertes tendencias relativistas en la historicidad inabordable de lo humano, desgarramiento que hizo irrealizable su proyecto metodológico. Todo esto aliñado con exhortaciones arrebatadas a abandonarse a la inmediatez de la vida y con algunos coqueteos con el irracionalismo, en una época en la que Europa movilizó el término 'vida' como grito de protesta y como consigna de emancipación ante la cientifización, la tecnificación y la masificación de la existencia humana. La filosofía hermenéutica del siglo XX, inspirada en parte por Dilthey contratensionalidad dándole a la historicidad peso ontológico y recorriendo la visión de un muy amplio espectro de la experiencia humana dentro del cual se relativiza el alcance de la metodocidad.

¿QUÉ QUISO DECIR CHARLES TAYLOR?

DIEZ AÑOS DE MULTICULTURALISMO

Mucha agua ha corrido bajo todos los puentes en estos diez años desde que apareció *El multiculturalismo y "la político, del reconocimiento"* de Taylor. Ahora de repente un oscuro panorama anti-terrorista circunda al mundo, y los vientos soplan a favor del recelo policivo mundial frente a lo cultural, lo étnico y lo religioso. Este panorama está a tono con la imagen de escarnio de la razón que no pocos malquerientes se han hecho del "multiculturalismo", como si el volver sobre el tema, de la pertenencia cultural y del reconocimiento de su importancia fuese ya sustancialismo cavernícola y conjuro de obscuras inmediateces en un mundo de sujetos *light*, liberados para siempre de todo vínculo no contractual. Por llevarle la contraria a algunos dogmas de la modernidad el multiculturalismo ha sido vapuleado como pérfido intento de re-tribalizar a las sociedades abiertas que han llegado a alcanzar un grado relativamente alto de integración bajo democracias pluralistas. La crítica es conciliante, eso sí, con el multiculturalismo "bueno", bueno en la medida en que se traslapa con el esquema pluralista liberal y con sus logros.

Al multiculturalismo en general, por el contrario,, se le ha venido viendo como antítesis del pluralismo integrador ya que, como la supuesta fábrica de secesión que es, buscaría ante todo desmembrar lo que la anónima metrópolis moderna mal que bien logró, azuzando y multiplicando diferencias que se encontraban en francas vías de extinción con el progresivo

desencantamiento del mundo. Así, lo que busca el proyecto multiculturalista con la reinención de identidades artificialmente reforzadas sería invertir el rumbo del progreso que ha hecho posible que los individuos diluyan sus pertenencias en asociaciones voluntarias que atenúan las viejas identidades y los hacen ahora sí autónomos. En su obsesión de diversificación el multiculturalismo además de malo resulta, ser matricida ya que desborda y erosiona la sustancia nutricia que lo ha hecho posible, el pluralismo, que como se sabe declara apreciar la diversidad pero la contiene. Tan desoladoras y execrables imágenes olvidan que el multiculturalismo responde en buena medida a fuertes limitaciones de la teoría liberal en lo que concierne al hecho social e histórico de la cultura, por una parte, y a la discriminación secular de minorías culturales en países de tradiciones muy democráticas, ligada estrechamente a la carencia sistemática de políticas de integración, por la otra. Se olvida también que tanto en países del norte como del sur se dan y se siguen dando circunstancias que ameritan discutir la prioridad moral y jurídica, así sea transitoria, de la comunidad sobre los derechos individuales clásicos.

A la *política de! reconocimiento* de Taylor junto con la propuesta de una "ciudadanía diferenciada" de Kymlicka se las ha llegado a situar en el período jurásico porque representan "pasos regresivos mastodónticos" de la ley al arbitrio¹, que contraviniendo el principio liberal fundamental de derechos iguales para ciudadanos iguales, convierte a la igual inclusividad en desigual segmentación. El Estado que deja de ser ciego a las diferencias para volverse sensible a ellas discrimina para diferenciar, logrando así exactamente lo opuesto de lo que busca la "acción afirmativa" que discrimina para igualar.

En lo que a inmigrantes se refiere definitivamente se acabaron los retozos. Puesto que el multiculturalismo desmembrador aboga por que se mantenga intacta la identidad de los extranjeros inmigrantes, es muy alta la posibilidad de que éstos rechacen principios básicos del Estado que los acoge y entren en conflicto con él hasta conformar tarde o temprano una especie de quinta columna de la que hay que cuidar al país anfitrión. La respuesta es drástica y en blanco y negro. La integración se "concede" sólo a condición de que los inmigrantes acepten las reglas del juego

1 Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid: Taurus, 2001, p- 103

democrático y las consideren deseables. Si no, no. El "patriotismo constitucional" se ha vuelto obligatorio y requisito de inmigración.

Pero desde luego que todo no ha sido en vano. De nuevo, como en la polémica precedente con el comunitarismo, el liberalismo ha asimilado y se ha enriquecido. Ya en su réplica a *La política de! reconocimiento* Habermas planteó "la inevitable impregnación ética de toda comunidad de derecho"² y habló de "derechos de membrecía cultural" de individuos que son "puntos nodales de la malla adscriptiva de culturas y legados, de nexos experienciales y vitales compartidos intersubjetivamente" *ipp. cit.*, p. 169); él rechazó, eso sí, la posibilidad de una garantía estatal que asegurase la subsistencia de culturas, porque "privaría a quienes pertenecen a ellas de la libertad de decir sí o no, libertad hoy imprescindible para poseer y conservar una herencia cultural" (*ibid.*, p. 174). Podríamos decir que la multiculturalidad queda hoy en pie como el ideal de reconocer las diferencias sin abdicar de la igualdad; que el derecho a las diferencias culturales no puede prescindir del derecho a ser iguales ya que la igualdad de oportunidades es condición para garantizar la posibilidad de ser diferente. Queda en pie la imprescindibilidad del reconocimiento porque para poder escoger y cultivar lo que uno quiera hacer es necesario que los otros le reconozcan a uno ese poder. Y queda en pie el hecho de que el proceso de internacionalización o globalización que vivimos ha desencadenado una dinámica dentro de la cual las categorías étnico-culturales y religiosas ganan renovada importancia: asistimos hoy al enfrentamiento no mediado de mercados y técnicas, social y culturalmente neutros, con culturas cada vez más constreñidas a defender identidades amenazadas por flujos económicos que escapan a cualquier control político³. Aunque hay que advertir que protestas de diferente proveniencia contra las injusticias del sistema económico globalizado tienden a ser automáticamente asimiladas al activismo multicultural cuando no a estrategias fundamentalistas.

² Jürgen Habermas, "Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat", en Charles Taylor (ed.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main: Fischer, 1993, p. 168.

³ Alain Touraine, "Qué es una sociedad multicultural", en *Claves de Razón Práctica*, 56, 1995, pp. 16-17.

LA FUSIÓN DE HORIZONTES

Ocupémonos ahora de *La política del reconocimiento* que en la parte culminante de su argumentación se remite a la noción de "fusión de horizontes". Con ella, alude Gadamer a un fenómeno que todos conocemos de nuestro trato con lo histórico y de la práctica del diálogo.

La existencia humana se da siempre en una situación determinada, en una posición que condiciona las posibilidades de ver; así nuestra comprensión se despliega originalmente también en el horizonte de la respectiva situación. En otras épocas, más recientemente en el romanticismo, se creyó que para comprender algún hecho o texto histórico teníamos que abandonar nuestro horizonte y remontarnos sobre el tiempo para acceder al horizonte propio del tema histórico en cuestión. El desplazarse a ese horizonte particular en el pasado requería de una buena dosis de empatía que le permitiera al espíritu de quien buscaba comprender zambullirse, por así decirlo, en el espíritu del héroe o del autor del texto y allí en identificación divinante captar de manera inmediata el sentido original de la gesta o del poema de que se trataba. Se presumía, pues, que las situaciones tenían horizontes cerrados y que comprender consistía en saltar de un horizonte a otro desconociendo por completo las consecuencias del transcurso del tiempo en el tejido mismo de la historia; el histerismo del siglo XIX reforzó semejante concepción con la exigencia de que todo hecho histórico fuese abordado en términos de su propia época.

Gadamer captó la doble desfiguración del conocimiento histórico que imperó hasta bien entrado el siglo pasado: ni hay horizontes rígidos, cerrados en sí, ni podemos saltar por sobre el tiempo ignorando los efectos reales del obrar de la historia. "Ganar un horizonte -dice él- 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"⁴. El horizonte de la experiencia humana está siempre en movimiento y se expande de continuo impulsado por el ganar conciencia de que las cosas no eran como creíamos, de que lo otro o nuevo de un texto o de una opinión es superior a nuestros prejuicios, es decir, a lo que

Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, p. 375.

previamente hemos juzgado. Por eso "igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque esta siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción. La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros" (*pp. cit.* pp. 374-375).

Además cuando nos volvemos hacia un hecho histórico para comprenderlo no nos topamos con un vacío temporal, que nos separa de él en su aislamiento sino con toda una serie de recepciones, interpretaciones y referencias que nos vinculan a él y a lo largo de la cual se expanden nuestro horizonte y el del hecho histórico hasta que se alcanzan, traslapan y se funden en un horizonte amplio que lo abarca a los dos y a la tradición que lo media. En el fondo no hay horizontes estancos y aislados sino una prodigiosa cantidad de horizontes en movimiento de todos los hechos y de quienes los comprenden; "todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente" (*ibid.*, p. 375). Se hace así evidente que el tiempo lejos de ser un foso que separa y aleja, "es la base del acontecer en que se arraiga la comprensión presente"⁵, Por eso la distancia en el tiempo es una dimensión productiva de la comprensión que permite la decantación del auténtico sentido de un texto o de una obra de arte en un proceso interminable de ampliación; esa distancia deja que mueran prejuicios de índole particular y que surjan los que posibiliten una mejor comprensión (*op. cit.*, pp. 68-69).

El otro elemento que confluye en la determinación de la noción de "fusión de horizontes" es la concepción gadameriana de la comprensión a la manera de un diálogo platónico. Quienes con sus diferentes opiniones o puntos personales de vista participaban en él, lo hacían orientados por algo que interesaba en común; el despliegue del diálogo en la dialéctica de pregunta y respuesta no es sino el despliegue de una comunidad originaria de la cual los interlocutores no eran al comienzo suficientemente conscientes. Para entrar al diálogo hay desde luego que estar

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método !!*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1992, p. 68.

dispuesto a que los otros participantes tengan razón, es decir, a reconocerles no sólo como a iguales sino como a detentadores de posibles argumentos superiores a los nuestros, El diálogo se desenvuelve en su inicio como intercambio de opiniones y va superando peculiaridades y nociones previas de los interlocutores, quienes al reconocer finalmente sus límites se abren a una comunidad superior y con ello a la continuidad de las tradiciones y de la historia. En el diálogo sucede así algo a raíz de lo cual los interlocutores se transforman, dejan de ser los mismos que eran al comienzo, pues al ascender a la razón que es común son ellos más por participar en ella.

Provistos de los anteriores elementos de comprensión volvamos a Taylor. Él nos presenta la historia de la identidad en la época moderna como un contrapunteo entre el concepto de dignidad como calidad de todo ser humano que si bien al presuponer la autonomía de la persona apunta hacia la individualidad, en su universalidad no obstante se encarga de que toda referencia a la particularidad sea vista como discriminación, por una parte; y el ideal de autenticidad surgido en el romanticismo, por otra parte, que con su énfasis en la diferencia alienta la exigencia del reconocimiento de la particularidad inconfundible de todo individuo y de todo grupo. Este reconocimiento resultó ser altamente problemático ya que no podía contar con el reconocimiento universal del que había gozado la identidad socialmente sancionada en la época feudal. Taylor, uno de los grandes conocedores de la filosofía de Hegel que aún quedan, conoce muy bien la problemática del reconocimiento y sabe que la dialéctica del amo y el siervo es una versión profunda de la fundación de la moderna sociedad europea. Y sabe también que el momento que vivimos, en el que "todas las sociedades se tornan cada vez más multiculturales y a la vez se vuelven más porosas"⁶-, es decir, más abiertas a la migración multinacional y con un gran número de sus miembros llevando la vida de la diáspora cuyo centro está en otra parte, es también un momento especial de concientización de que la identidad es un constructor social y de que a los seres humanos los forma el reconocimiento. De ahí que con miras al cabal y real reconocimiento de todo lo que cuenta hoy, más que la tolerancia por parte de los grupos.

⁶ Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 93.

dominantes y que la supervivencia de los grupos dominados, es la exigencia explícita de "que todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas" (*op. cit.*, pp. 94-95).

Taylor llama a esta exigencia "suposición" y "suposición inicial" por considerar que es la exigencia que está a la base de todas las reivindicaciones por las que luchan los grupos culturales aún no cabalmente reconocidos (*ibid.*, p. 97). Luego la reformula como "hipótesis inicial" en los términos siguientes: "todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período de tiempo tienen algo importante que decir a todos los seres humanos" (*ibid.*, p. 98). Más que una hipótesis en el sentido teórico-científico de la palabra se trata aquí, como el mismo Taylor lo dice, de "la disposición para abrirnos al estudio cultural comparativo" (*ibid.*, p. 107), de "la actitud que adoptamos al emprender el estudio de los otros" (*ibid.*, p. 106). Cuando intentamos entender algo "intentamos que se haga valer el derecho de lo que el otro dice"⁷ nos dice la Hermenéutica; quien busca comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus opiniones previas e ignorar la opinión del texto: "el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él" (*op. cit.*, p. 335). "La apertura hacia el otro implica el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí" (*ibid.*, p. 438). Claro está que nosotros abordarnos las culturas que buscamos comprender desde nuestras expectativas de sentido, expectativas que se nutren de nuestra relación precedente con el asunto y que no son únicamente subjetivas pues se determinan también desde la comunidad que nos une con tradiciones (*ibid.*, p. 363). El que quiere comprender algo realiza siempre un proyectar que tiene que ir siendo constantemente revisado conforme se avanza en la penetración del sentido, pues está expuesto a errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas. La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las anticipaciones y opiniones previas se convalidan por no ser arbitrarias.

En el caso de que entablemos un diálogo con una cultura para entenderla hay anticipaciones de sentido dadas ya por el simple hecho de que todos nosotros participamos en la cultura y

Gadamer, *Verdad y método I*, ed. cit., p. 361.

⁸ Gadamer, *Lob a'er Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 1.5.

⁹ Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, ed. cit., p.l 06.

de la cultura. Gadamer define bellamente a la cultura como "el ámbito de todo aquello que se acrecienta cuando lo compartimos"⁸. Taylor y Gadamer comparten una visión de la cultura centrada en torno al concepto hegeliano de formación (*Bildung*). El hombre es el único ser vivo que por no estar limitado a la segura codificación de lo instintivo tiene que formarse a sí mismo; él no es por naturaleza lo que debe ser, por eso necesita de formación. En esta tarea de formarse a sí mismo radica su específica dignidad: el hombre tiene que cultivarse. Ya en el trabajo se distancia de consumir las cosas y en lugar de ello las transforma, les da su forma, lo forma del hombre. Formando a las cosas la conciencia se va formando a sí misma, va acendrando un sentido de sí misma a partir de la certeza de su capacidad transformadora de la realidad; la esencia de la formación no es entonces auto-enajenación sino el constante volver a sí misma de la conciencia a partir de lo otro. Y toda formación teórica no es sino continuación de ese proceso general de ir haciendo parte del propio ser la riqueza del mundo que nos lega la historia. De ahí que formación sea también, la capacidad de poder pensar los puntos de vista de otros; es característico del hombre culto, es decir del hombre formado, el saber algo de la particularidad de sus propias experiencias y captar el peligro de generalizar que se desprende de esa particularidad.

Siendo todas las culturas concreciones históricas de formación *no* veo por qué no se pueda suponer de ellas que tengan "algo importante que decir a todos los seres humanos" o que "casi ciertamente deban tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aún si este se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar"⁹, pues esto es lo que para Taylor significa en últimas la pretensión de igual valor. Él se niega rotundamente a pasar *de* la suposición a "inauténticos y perentorios juicios de valor igualitario", aplicables a todas las creaciones y a todas las culturas, pues sabe que con ese paso se habrían sentado las bases para una homogeneización universalizante. Al avanzar en estudios culturales comparativos y al cabo de muchas fusiones de horizontes llegaremos a entrever la limitación de las apreciaciones y criterios que nos eran familiares y dispondremos de referencias normativas más amplias

⁸ Gadamer, *Logos de la Teoría*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 15.

⁹ Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, ed. cit., p.1 06.

("fusiones normativas"), lejos siempre del "horizonte último desde el cual se haga evidente el valor relativo de las diferentes culturas" (*op. cit.*, p. 107). La filosofía hermenéutica insiste en la imposibilidad de jerarquizar las comprensiones; "bastaría decir que *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*"¹⁰, como lo afirma Gadamer. No hay un punto desde el cual hable la razón. Y "quien habla en nombre de la razón se contradice a sí mismo ya que lo razonable es saber de las limitaciones del atisbo propio y ser por lo tanto capaz de un mejor atisbo, cualquiera que sea su proveniencia"¹¹. Por lo demás, si de los seres humanos se dice que tengan todos una misma dignidad y al mismo tiempo sean altamente diferentes el uno del otro, no habría razón que impidiera pensar una misma dignidad para la muy amplia gama de las culturas sin que esto conlleve una universalización niveladora, necesariamente etnocentrista, como la que critica León Olivé¹².

Con su suposición Taylor no está creando la posibilidad del diálogo entre culturas pues ellas en la movilidad de sus horizontes históricos han estado siempre en diálogo, aprendiendo por así decirlo unas de otras. Lejos de ser entelequias puras, incontaminadas y autárquicas, son las culturas organismos inter-actuales, altamente flexibles. Lo normal es la apropiación recíproca y el conflicto entre culturas que se interpenetran y se hallan en transformación continua. Sin olvidar que hoy vivimos en sociedades multi-, pluri- o interculturales determinadas no sólo por diferentes legados culturales sino también por las maneras desiguales en que ellos se entremezclan.

En este contexto y respecto a la relación de la propia cultura con otras culturas valga la referencia a un ensayo de Taylor de 1981 titulado *Comprensión y etnocentricidad*, en el cual expone y defiende una concepción interpretativa de las ciencias sociales, para la cual emplea en el texto original en inglés el verbo alemán *verstehen* a la manera de Max Weber. Ya en el famoso trabajo *Interpretación y las ciencias humanas* Taylor había optado diez años atrás por las "ciencias hermenéuticas del hombre", ciencias

⁰ Gadamer, *Verdad y método I*, ed. cit., p. 367.

¹ Gadamer, "Über die Macht der Vernunft", en *Lob der Theorie*, ed. cit., p.65.

² León Olivé, "Multiculturalismo: ni universalismo, ni relativismo", en León Olivé y Luis Vitloro (eds.), *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*,

que lejos de ser libres de valoración son más bien ciencias morales ya que la comprensión se arraiga en nuestras auto-definiciones y con ello en lo que somos¹³. La nueva concepción interpretativa se opone tanto al modelo de la ciencia natural como a un modelo que podríamos llamar historista, que exige explicar toda cultura o sociedad en sus propios términos, con lo cual toda versión que una cultura tenga de sí misma resulta inmejorable e incorregible. La nueva concepción, es lo que queremos destacar, interrelaciona el comprender otra cultura con la auto-comprensión de quien la comprende; ella tiene el mérito de poder explicar cómo es que el comprender otras sociedades nos arranca, del etnocentrismo y cambia la comprensión que tenemos de nosotros mismos, mientras que al contrario "no podemos comprender otra sociedad hasta que no nos hayamos comprendido mejor a nosotros mismos"¹⁴.

Este tema amerita toda una exposición. La inseparabilidad de la comprensión de lo propio y de la comprensión de lo ajeno, Y justo en medio el tema de la traducción, fenómeno por todos conocido que nos muestra cómo lo ajeno puede mostrarse en lo propio. Las traducciones que pretenden ser ayudas de comprensión dejan la mayoría de las veces una impresión de superficialidad; el patrón por el que se guían es la medianía del lenguaje corriente y en veces un vocabulario que dificulta la comprensión del texto original pues trae al habla algo que no puede hablar así desde el original. ¿Qué decir de la traducción que orientada lingüísticamente por el original le mantiene a éste su extrañeza y puede terminar ensanchando las posibilidades de la lengua propia y abriendo maneras de decir y de pensar que antes no había? Está también el caso de los textos poéticos que no comunican ni participan nada que se pueda asir independientemente de la forma del lenguaje.

El que entra en textos que articulan un mundo distinto pone a prueba su manera de pensar y sus propias experiencias en un espacio que a pesar y a las experiencias propias. Aquí el mostrarse de lo extraño en lo propio hace explícito a éste. Al desplazar el comprender hacia lo extraño sale a relucir cómo es que uno.

¹³ Charles Taylor, "interpretation and the Sciences of Man", en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 57.

¹⁴ Charles Taylor, "Undertanding and Ethnocentricity", en *op. Cit.*, p. 129.

puede y quiere comprender el mundo propio, no en la reflexión que nos mantiene encadenados a lo propio sino de manera inmediata en la experiencia misma del comprender: pues al configurarse en lo extraño un espacio de la propia vida y al hacerse presente el mundo ajeno en el propio, el mundo que es siempre unión de lo propio y lo ajeno se hace valer cabalmente. Esto es cierto no sólo de traducciones literarias, ya que también se puede traducir en el ámbito de la arquitectura, por ejemplo, en el que construcciones en estilo extranjero pueden proponerse hacer valer una cierta comprensión de la vida, o en el ámbito del pensamiento, como es el caso de Nietzsche, escribiendo en el género del moralismo francés; no es que aquí un pensador alemán esté influenciado por franceses o que un filósofo instrumentalice una forma literaria, sino que el pensamiento mismo se romaniza y puede así articular la condición alemana en la segunda mitad del siglo XIX. Traducir es pues también auto-comprenderse.

No olviden que traducir es un rasgo fundamental de la modernidad que vive de la aceleración del volverse extraña, a lo cual sólo puede hacer frente traduciendo el pasado a lo presente. Con el descubrimiento de la propia historia en los aportes de este traducir se forma la especificidad de las culturas de manera tan nítida que las relaciones entre ellas tienen de nuevo que configurarse en traducción. Las condiciones modernas de vida son así relaciones de traducción. Si ello es así a estas condiciones modernas no se les puede hacer frente tan sólo con unificación y universalización crecientes; por el contrario, unificación y universalización son el problema. Con incomparable velocidad el mundo de la modernidad ha sido unificado técnicamente; la red de conexiones se hace cada vez más densa de manera que a las dependencias entretanto globales parece sólo poder responder una especie de política interior de alcance mundial, cuyas posibilidades se basan en una ética universal. El universalismo de esta ética y el empeño de implementarla políticamente en forma de derechos civiles constituyen el marco para las mutuas relaciones de los hombres. Pero de ello no se sigue que al universalismo ético tenga que corresponder un universalismo cultural. La cultura y el universalismo ético o jurídico se comportan entre sí no como análogos sino como complementarios, que se complementan precisamente por ser diferentes.

Las estructuras jurídicas generales no resuelven la cuestión decisiva de las relaciones de los pueblos entre sí. Pero si ellas no son todo no quedan más instancias generales por las cuales orientarse; se sigue dependiendo de condiciones en las que vale lo particular y en las que por mor de lo propio lo extraño, lo otro, se hace valer por su propia fuerza. Relaciones de este tipo, relaciones traductivas, sólo se pueden formar mediante el esfuerzo cultural. Ellas siguen vinculadas a energías creadoras y se ven por tanto amenazadas donde los contextos vitales sólo son determinados tecnocrática y comercialmente. Allí desaparecen las posibilidades de comprensión y de auto-comprensión y quedan únicamente las condiciones meramente fácticas del ser así y del ser otro que por ser destinales sólo se despliegan destinalmente, es decir, sin libertad.

Comprender, por el contrario, es transformar destino en libertad, hacer valer los espacios libres dados con nuestra manera de ser, la aperturidad en las fronteras de un mundo y la aperturidad para lo otro. Libertad es la aperturidad limitada de la existencia humana; ser libre es explorar fronteras rebasándolas. Traducir es así un liberar en el que sale a relucir lo que propiamente somos.

¿HAY REALMENTE PROBLEMAS FILOSÓFICOS?

LA CRÍTICA A LA NOCIÓN DE PROBLEMA FILOSÓFICO

Los años veinte del siglo que terminó fueron de especial fecundidad cultural, científica y artística en el ámbito de la lengua alemana. En medio de los violentos contrastes de aquellos años afloraron los impulsos que determinarían la fisonomía filosófica de toda esta centuria: el desarrollo de la escuela fenomenológica, gracias ante todo a Max Scheler, la fundación de la "Sociedad para la investigación social", semilla de la escuela crítica de Frankfurt, el coloquio en torno a Moritz Schlick que se convertiría en el "Círculo de Viena" y el ascenso meteórico de Heidegger. No es de extrañar que en tan fragorosa atmósfera tuviera su auge desde posiciones encontradas la crítica a la noción de problema filosófico.

La crítica disolvente al concepto y a la existencia misma de problemas filosóficos, así como las propuestas terapéuticas para curarse de ellos, suelen asociarse en nuestro siglo con el enfoque lógico-positivista. Bien conocido es el examen crítico del lenguaje filosófico que hizo Wittgenstein, quien ya en el Prólogo del *Tractatus* sostiene que el planteamiento de los problemas filosóficos "descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje"¹, lo que le lleva a concluir más adelante que no hay que asombrarse de que los más profundos problemas de los filósofos "no sean propiamente problemas" (*op. cit.*, § 4.003, p. 71). Podría llegar a decirse, leemos en el *Cuaderno azul*, que "la misma palabra 'problema' se aplica mal cuando se usa para nuestras dificultades filosóficas. Estas dificultades, en la medida

¹ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 19/5, p. 31.

en que se las tomo como problemas, son un suplicio de Tántalo y parecen insolubles"². Y puesto que los problemas que surgen a raíz de la malinterpretación de nuestras formas de lenguaje tienen el carácter de "profundas inquietudes"³, la filosofía como conjunto de terapias se propone liberarnos de la torturante oscuridad que nos avergüenza al sentir que estamos perdidos allí donde debiéramos orientarnos, siendo que no es así y que por el contrario podemos vivir muy bien sin hacer semejantes distinciones y sin saber orientarnos en estas cosas⁴. Wittgenstein llega a avistar en las *Investigaciones filosóficas* una "completa" claridad liberadora, lo cual "sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*"⁵.

El distanciamiento del exceso explicativo reduccionista de la filosofía moderna por parte de Wittgenstein se apoya en una nueva manera de abordar al lenguaje como algo que forma parte del quehacer consuetudinario del ser humano. Nuestro lenguaje "crece a partir de formas de vida establecidas y de actividades regulares. Su función está determinada, ante todo, por la acción, cuyo acompañante es"⁶. En contraposición a este lenguaje que se usa con naturalidad en el seno de una comunidad lingüística se halla el artificioso lenguaje filosófico, notación independiente de la práctica actuante que le vuelve la espalda a la fuente de la que procede; vivimos así llenos de chichones que nuestro entendimiento lleno de nudos⁷ nos causa al arremeter contra los límites del lenguaje⁸. Lo que queda es reconducir las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano, teniendo presente que "los rompecabezas filosóficos son irrelevantes para nuestra vida diaria. Son rompecabezas del lenguaje. Instintivamente usamos el lenguaje correctamente; pero para el intelecto este uso es un rompecabezas"⁹. Los problemas de la filosofía no existen en realidad; nacen de

² Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid: Tecnos, 1968, p. 17.

³ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1988, p.111, p.125.

⁴ Wittgenstein, *Remarks on Colour*, Berkeley: Univ. of California Press, 1978, § 33, p. 21.

⁵ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, ed. cit., § 1 33, p. 1 33.

⁶ Wittgenstein, "Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen", en *Philosophia*, 6, 1976, p. 404.

⁷ Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964, p. 2, p. 52.

⁸ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, ed. cit., p. 119, p. 127.

⁹ Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*, Oxford: Blackwell, 1966, p. 2.

confusiones o enredos de la mente. Lo mejor que se puede esperar de ellos es que se disuelvan una vez que su origen se haga patente; así liberarse de buscarles solución es como curarse de una enfermedad. En lugar de esforzarnos por aportar nuevas soluciones a los grandes problemas de la filosofía haríamos bien en examinar las convenciones que rigen el juego lingüístico de la filosofía en el que se dan semejantes problemas, exasperantes e inútiles.

Carnap se ocupó también de depurar a la epistemología de los pseudoproblemas de la filosofía. Puesto que el sentido de una proposición radica en que pueda expresar un hecho, las proposiciones que en principio no pueden ser fundamentadas en una vivencia y carecen por tanto de contenido fáctico deben ser incondicionalmente consideradas como sinsentido¹⁰. Estas proposiciones, según Carnap, se dan tan sólo en la filosofía y en la teología. Así y puesto que la filosofía utiliza un concepto no empírico de realidad, tanto las tesis del realismo como las del idealismo acerca del mundo externo, para dar un ejemplo, carecen de contenido fáctico y por tanto de sentido (*op. cit.*, p. 49). En el artículo *La eliminación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*¹¹, aparecido cuatro años más tarde, se radicalizan las apreciaciones al afirmar que el análisis lógico muestra que "en el dominio de la Metafísica los pretendidos enunciados carecen de sentido por completo" (*op. cit.*, p. 69), es decir, son pseudoenunciados. Los términos metafísicos como principio, dios, lo absoluto, el ego, carecen de sentido; y los pseudoenunciados metafísicos violan flagrantemente la sintaxis lógica. Las teorías de los metafísicos consisten en palabras ensartadas sin sentido que en principio no se diferencian de secuencias de signos como "Berlín caballo azul" o "bu ba bi". Carnap se vale como ilustración de "unas pocas frases de la escuela metafísica que ejerce actualmente la influencia más fuerte en Alemania" y para ello escoge giros notables de la conferencia *¿Qué es Metafísica?* de Heidegger tales como "qué pasa con esta nada?" y "la nada misma nada" (*ibid.*, p. 69). Es notable que Carnap, quien antes de estudiar con Frege había asistido a cursos de Hermann Nohl, discípulo de Dilthey, tome

¹⁰ Rudolf Carnap, *Pseudoproblemas en la filosofía*, México: Unam, 1990, pp. 25-28.

¹¹ Carnap, "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language", en A.J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Illinois: The Free Press, 1959.

en cuenta la decepción y extrañeza de quienes al oír su crítica devastadora se tengan que preguntar desconcertados si todo lo que ha sido la filosofía en la historia de la humanidad y todo el trabajo que tanto brillante pensador ha invertido en ella no sea más que puro sinsentido (*ibid.*, p. 78). Por ello y en vista de que los pseudoenunciados de la Metafísica no sirven para la descripción de estados de cosas Carnap admite que sirvan por lo menos de "expresión de la actitud general de una persona ante la vida". La Metafísica termina siendo vehículo de emociones, el intento de seres "sin talento musical" de expresar su sentimiento vital, cosa que sólo logran a perfección los músicos (*ibid.*, p. 80). La genuina labor de la filosofía queda reducida a mostrar el sinsentido filosófico y a enseñar a hablar con sentido, es decir, a las tareas que se propuso realizar el análisis lógico del lenguaje.

Menos conocido es el hecho de que por la misma época del *Tractatus* y desde una perspectiva muy diferente Heidegger, en su lección del semestre de invierno de 1921 sobre Aristóteles, abogue por un conocer fundamental (*prinzipielles Erkennen*) que no se esfuerce por ofrecer nuevas soluciones a los "tan mentados problemas" y sí más bien permita que el descartarles como pseudoproblemas se vuelva una tarea específicamente positiva y aprovechable en la apropiación fáctica original de lo histórico, tarea de la cual nos distraen¹². El conocimiento fundamental que Heidegger avista afirma sus pretensiones en la necesareidad y en el rigor de lo vinculante, frente al cual se desintegra como fantasmagoría la idealidad de los valores y de los problemas, idealidad escenificada como supratemporal y entronizada con toda elegancia como eternamente válida para erigir un falso ideal de exactitud. En el filosofar, como Heidegger lo entendía al concebir una *hermenéutica de la facticidad* inspirada en Aristóteles, no hay historia alguna de la filosofía y en lo histórico de la vida fáctica filosofante no hay problemática en sí ni sistemática de preguntas filosóficas alguna (op. cit., p. 111). Filosofar como conocer fundamental no es otra cosa que la consumación radical de lo histórico de la facticidad de la vida, de modo que en él y para él historia y sistemática filosóficas resultan igualmente ajenas y en su distinción tanto más superfluas.

¹² Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. (Einführung in die phänomenologische Forschung)", *Gesamtausgabe*, Bd. 61, Frankfurt am Main: Klostermann, 1985, p. 110.

Gadamer, por su parte, es mucho más explícito en su crítica a la noción de problema filosófico, a la que llega a calificar de "abstracción vacía", de "esquematación dogmática" y de "ingenua auto-proyección"¹³. Lo cual sorprende ante todo a quienes ven en la *Hermenéutica* de Gadamer a la empeñada defensora de rígidas tradiciones y de los lazos que nos atan a ellas, tal como suelen hacerlo sus contradictores. Habrá entonces que preguntar cuál haya sido el referente de las críticas disímiles de Wittgenstein, Carnap, Heidegger y Gadamer a la noción de problema filosófico, cuál haya sido la escuela o corriente que por aquellos tiempos le diera peso filosófico especial a esa noción. Se trata del sesgo epistemológico con ribetes de trascendentalidad y hasta de metafísica que al concepto hasta entonces dialéctico de "problema" dieron tanto los filósofos neo-realistas platónicos de Oxford (Stirling, Green y Caird, especialmente) como los neokantianos de Marburgo y Heidelberg en la segunda mitad del siglo XIX y a comienzos del siglo XX. Valga recordar que mientras que el neokantismo influyó en gran medida al joven Heidegger hasta su habilitación profesoral con Rickert, Gadamer inició sus estudios con un curso dictado por Richard Hönlswald en Breslau y más tarde, en Marburgo, conoció de cerca a Paul Natorp, figura cimera del neokantismo¹⁴.

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO HISTORIA DE PROBLEMAS

Veamos en detalle en qué consistió ese sesgo epistemológico y trascendental, objeto de la crítica, con base en muy explícitos textos neokantianos. Para la "escuela de Marburgo" la filosofía se concentraba en auscultar al pensamiento para analizar cómo se constituye en él la imagen del mundo ajustada a leyes, es decir, para aclarar las condiciones lógicas inmanentes de la ciencia matemática de la naturaleza. El hecho del conocimiento científico era "el problema del conocimiento", problema que se potenciaba dado que el conocimiento es siempre inacabado, que para la conciencia finita la totalidad de determinación de la objetividad es una meta ideal nunca alcanzada¹⁵. Así pues el

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie*, en *Kleine Schriften III*, Tübingen: Mohr, 1972, p. 242.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lebepsjahre*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, pp. 7-30.

¹⁵ Paul Natorp, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme*, Göttingen, 1911, pp. 157 ss.

problema del conocimiento era en últimas "el problema del objeto"¹⁶, del objeto como "incógnita eterna" del proceso sin fin del conocimiento. De ahí que Natorp en su discutido libro sobre Platón entienda la idea platónica a partir de la noción de ley natural de Newton como meta infinita del quehacer científico, planteando así la continuidad de un mismo problema a través de toda la historia del pensamiento occidental¹⁷.

La doctrina neo-kantiana del problema desembocó en una historiografía que llegó a tener gran importancia. A su mundial-mente conocida *Historia de la Filosofía* Windelband le dio el subtítulo de *Historia de los problemas y de los conceptos creados para su solución*¹⁸. En la Introducción a la obra Windelband explica que los problemas de la filosofía son eternos a raíz de la insuficiencia y disparidad del material empírico representacional que jamás satisface las exigencias conceptuales de su elaboración mental. Valiéndonos así de referentes siempre inadecuados en la representación de los problemas no debe extrañarnos que éstos retornen perpetuamente y demanden siempre de nuevo la solución que nunca se alcanza por completo (*op. cit.*, p. 7). La secuencia histórica de aparición de los problemas filosóficos es, sin embargo, aleatoria, pues está condicionada por las ideas de la época y por las necesidades de la sociedad; sin olvidar que en la selección de los problemas juega un papel de importancia la índole personal de quien escoge (*ibid.*, pp. 8-9).

Nicolai Hartmann, neokantiano en su juventud, se ocupó más sistemáticamente de la fundamentación teórica de la historia de los problemas, como se echa de ver en la monografía *En torno al método de la historia de la filosofía* aparecida en los *Kantstudien* de 1909. "La filosofía -dice él allí- no consiste en personalidades filosofantes sino únicamente en filosofemas o problemas. Su historia, por lo tanto, no puede ser otra cosa que historia de los problemas"¹⁹. Los problemas además de ser "puntos de vista directivos" son "condiciones trascendentales de la posibilidad de la historia" a partir de las cuales podemos explorar los sistemas filosóficos (*op. cit.*, pp. 475-476). "Uno y el

¹⁶ Hermann Cohén, "Jubiläumsbetrachtungen", en A. Görland y E. Cassirer (eds.)/ *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Berlín, 1928, 1, pp. 404 - 415.

¹⁷ Paul Natorp, *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903.

¹⁸ Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen: Mohr, 1976.

¹⁹ Nicolai Hartmann, "Zur Methode der Philosophiegeschichte", en *Kantstudien*, 15, 1909, p. 465.

mismo problema atraviesa toda una serie de sistemas de los más diversos tipos, sufriendo apenas lentos e insignificantes desplazamientos de su trayectoria. Los desplazamientos importantes sólo se dan allí dónde se unen líneas enteras de problemas, uniones de las cuales surgen unidades de problemas hasta entonces desconocidas o diferenciaciones de problemas aún no existentes. En ningún caso, empero, hay rescisión ya que las grandes líneas de problemas prosiguen sin interrupción. Vistas en detalle sus desviaciones son infinitesimales e imperceptibles" (*ibid.*, p. 478). Esto hace que el problema de la historia de los problemas radique en el sentido que pueda tener hablar de una historia global y unitaria de la filosofía, ya que cada línea de problemas hace y tiene derecho a hacer su propia historia de la filosofía. ¡Queda pues siempre pendiente la tarea infinita de unificar las diversas líneas de problemas y sus historias! (*ibid.*, p. 479).

Al final Hartmann asume un "problematicismo metafísico", contradictorio y rayano en el escepticismo, que lleva a sus últimas consecuencias la constancia de los problemas reconciliándola, quién lo creyera, con la dinámica del progreso. "Los contenidos de los problemas atraviesan los siglos sin modificarse en lo esencial... Las preguntas límite de todos los sectores del saber son en este sentido metafísicas, es decir, adolecen de un resto irracional insoluble que pese a los innumerables intentos por resolverlo se queda sin resolver... Los sistemas, los ismos, son imágenes del mundo construidas, edificios mentales que se derrumban a la menor crítica; unos suceden a otros sin que ninguno de ellos pueda mantenerse en pie. Y si la historia de la filosofía sólo se compusiese de ellos sería apenas la historia de los yerros humanos. La historia de la filosofía es, sin embargo, algo diferente: historia de los problemas y de sus soluciones. Ocultos bajo las ruinas de los sistemas yacen los atisbos genuinos, los avances del conocimiento: si se los recoge y elabora cuidadosamente en conjunto, saldrá a relucir el hilo rojo del progreso del conocimiento tanto en la filosofía como en las otras ciencias"²⁰, progreso que radica obviamente en el constante refinamiento de la conciencia de los problemas.

²⁰ Autosemblanza de Hartmann aparecida en W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, vol. I (A-K), 1949, pp. 454-471, citada por Lutz Geldsetzer en el artículo "Problemgeschichte, Historisches Wörterbuch der Philosophie", Darmstadt, 1989, Bd. 7, pp. 1410-1414.

Ante semejante metafísica de los problemas no puedo menos de evocar unas divertidas líneas de Odo Marquard. Hay problemas, dice él con risueña ironía, que tienen que estar en manos de filósofos, pues cualquier otra persona haría desastres con ellos. Se trata de las cuestiones metafísicas ante las cuales es un error técnico no plantearlas, y es igualmente error técnico contestarlas. El arte de no cometer ambos errores, es decir, el arte de plantearlas y no contestarlas, se llama Metafísica. Lo que cuenta con los problemas metafísicos es saber transportarlos, en lo posible sin contaminar al medio ambiente, de cultura en cultura, de generación en generación, de congreso en congreso. Importante en ello no es la entrega de los problemas al cabo del transporte, y en verdad tampoco el transporte mismo, sino el logro de depositarlos en sitio seguro. De ahí que sea propio de esos problemas estar al cuidado de metafísicos por ser los únicos en los que se puede confiar que jamás saldrán de ellos: no los resuelven, pero tampoco los abandonan o los liquidan, cosas ambas que serían harto riesgosas. El no despacharlos, lejos de ser una falla es, como vemos, una gran cualidad: Metafísica es no acabar nunca, como sucede con un buen ataque de risa²¹.

PREGUNTAS, NO PROBLEMAS

Contra semejantes ideas histórico-filosóficas se rebela ya el joven Gadamer en su contribución al volumen en honor de Natorp en 1924, al cumplir éste setenta años, en la cual niega que la historia de la filosofía consista en la administración de un patrimonio eterno de problemas. La continuidad histórica de ellos es sólo aparente, y la certeza de trabajar en los mismos problemas que tuvieron épocas anteriores es sólo auto-engaño. Lo que llega a ser y puede llegar a ser problema es algo que se determina desde la totalidad .de cada experiencia de mundo, afirma Gadamer, de la cual no se puede desligar esfera alguna de problemas que supuestamente tengan sus propias leyes y sólo pertenezcan a la filosofía. Elevar un inventario eterno de problemas por encima de la mutabilidad de sus planteamientos es desconocer que el contenido de los problemas es cada vez nuevo²².

²¹ Odo Marquard, "Skeptische Betrachtung zur Lage der Philosophie", en Hermann Lübbe (ed.), *Wozu Philosophie?*, Berlín: De Gruyter, 1978, pp. 88-89.

²² Hans-Georg Gadamer, "Zur Systemidee in der Philosophie", en *Festschrift für Paul Natorp*, Berlín/Leipzig, 1924, pp. 60-63.

En el artículo *Historia conceptual como filosofía* publicado en 1972, cincuenta años más tarde²³, Gadamer se ocupa más bien de la relevancia filosófica de la historia de los conceptos, cuya tarea no es sólo la de esclarecerlos históricamente sino, ante todo, la de renovar la tensión del pensar que se muestra en las fracturas del uso filosófico del lenguaje, en las que el esfuerzo del concepto se recusa a sí mismo. Tales recusaciones, en las que se abre la brecha entre palabra y concepto y en las que artificiosamente se acuñan con palabras cotidianas nuevas expresiones conceptuales, son la legitimación de la historia conceptual como filosofía (*op. cit.*, p. 249). Para ilustrar su tesis Gadamer se vale de la contraposición de la historia de conceptos a la historia de problemas.

Ésta, argumenta él, parte de una dificultad que se le plantea a la concepción kantiana del progreso de la filosofía a la que trata de resolver. Aunque los sistemas doctrinales de los filósofos no se puedan integrar ordenadamente en un curso progresivo del conocimiento, y aunque el ir y venir de los diferentes puntos de vista en filosofía, a pesar de Kant, no pueda transformarse en el tranquilo avance de una ciencia, los problemas a los que las diferentes doctrinas buscan responder han sido siempre los mismos y siempre se les puede reconocer. Por este camino la historia de los problemas conjura entonces los peligros de la relativización histórica de todo pensamiento filosófico: si se asegura la identidad de los problemas que atraviesan la historia de la filosofía como preguntas fundamentales del pensar humano que permanentemente se renuevan a sí mismas, se "habrá ganado así un terreno sólido que no se hunde en los tremedales del relativismo (*ibid.*, p. 241). Es bien significativo que con la quiebra de la tradición del preguntar histórico y con el surgimiento del historicismo en el siglo XIX el concepto de "problema" gane connotaciones de universalidad. Gadamer ve en ello "un índice de que ya no existe una relación inmediata con las preguntas objetivas de la filosofía"; la historia de los problemas que cultivó el neo-kantismo es "hija bastarda del historicismo" (*ibid.*). Disipar la ilusión neo-kantiana de que los problemas estén ahí "como las estrellas en el cielo" es pues lo que se propone la crítica hermenéutica.

²³ Hans-Georg Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie*, en *Kleine Schriften III, Idee and Sprache*, Tübingen: Mohr, 1972, pp. 237-250.

Para poner en evidencia el elemento dogmático del método de la historia de los problemas Gadamer se vale del problema de la libertad que parece ser uno de los que mejor cumplen con el requisito de identidad a través del tiempo, lo cual quiere decir que es de una clase tan amplia y fundamental que siempre se plantea de nuevo ya que ninguna solución posible es capaz de hacerlo desaparecer. La cuestión, sin embargo, es la de si hay "el" problema de la libertad. ¿Es la cuestión de la libertad realmente la misma en todas las épocas? ¿Es que acaso el mito profundo de la *República* de Platón, según el cual el alma en un estadio pre-natal elige su suerte de vida y más tarde cuando se lamenta de las consecuencias de su elección obtiene por respuesta la de "eres culpable de tu elección", atañe a lo mismo que la noción de libertad que dominó la filosofía moral de los estoicos, la cual decididamente encarecía que el único camino para ser independiente y con ello libre era el de no apegarse a algo que no dependa de uno? ¿Se sigue quizás tratando del mismo problema cuando más tarde la teología cristiana teje y trata de resolver su gran enigma entre la libertad humana y la providencia divina? ¿O cuando en tiempos del auge de las ciencias naturales se pregunta cómo se deba comprender la posibilidad de la libertad de cara al determinismo universal del acaecer natural y al hecho de que toda ciencia natural deba presuponer que en la naturaleza no suceden milagros? ¿Es el problema de determinismo e indeterminismo de la voluntad que aquí se plantea aún el mismo problema?

Sólo se necesita pues profundizar en el análisis de un determinado problema, supuestamente idéntico a través del tiempo, para captar el dogmatismo envuelto en la supuesta mismidad del problema. "Un problema semejante es como una pregunta jamás realmente hecha", sostiene Gadamer (*ibid.*, p. 242). Toda pregunta realmente hecha tiene su motivación: uno sabe por qué pregunta algo, y uno debe saber por qué le preguntan a uno algo si es que uno llega a comprender cabalmente la pregunta, y eventualmente a responderla. En el caso de la libertad la presuposición de que se trate de un problema idéntico no hace más comprensible la pregunta en cada caso. Hay por ello que tomar las preguntas realmente planteadas, no las posibilidades de preguntas formalizadas de manera abstracta, como aquello que se trata de comprender.

El que una pregunta sólo se pueda responder si uno comprende por qué se pregunta lo que ella pregunta significa que también en el caso de las grandes preguntas, que no resuelve la filosofía, el sentido de la pregunta se determine primero a través de la motivación de la pregunta. Es a todas luces una esquematización dogmática hablar de "el" problema de la libertad, encubriendo con ello el punto de vista cuestionante dador de sentido que determina en la realidad la urgencia de la pregunta y el planteamiento de ella. Tenemos que indagar la manera como a la filosofía se le van planteando sus preguntas, es decir, la conceptualidad en que ella se mueve y que le da su impronta al planteamiento de las preguntas. Así, cuando uno pregunta qué significa libertad al interior de una concepción del mundo dominada por la ciencia natural causal, el planteamiento de la pregunta y todo lo que en ella va implícito bajo el concepto de causalidad ya ha entrado a formar parte del sentido de la pregunta. De ahí que haya que preguntar más bien: ¿Qué es causalidad? y si ¿abarca la causalidad todo el espectro de lo interrogable en la pregunta por la libertad? (*ibid.*, p. 243).

Lo que Gadamer busca con su crítica es devolver la abstracta esquematización de posibilidades de pregunta que es para él el "problema" a la vida dialéctica de la experiencia, que en su movilidad negativa tiene la estructura de pregunta y respuesta y encuentra su consumación en el radical saber que no se sabe. "Es la famosa *docta ignorantia* socrática que descubre la verdadera superioridad de la pregunta en la negatividad extrema de la aporía"²⁴. Así los diálogos socráticos permiten reconocer que, para todo conocimiento y todo discurso que quiera conocer, la pregunta va por delante. Porque preguntar es ante todo abrir: el surgir de una pregunta implica que se ha dado una ruptura en el saber de lo cuestionado y que ya no hay respuesta fija. La apertura, sin embargo, está siempre determinada, sus límites son los del horizonte de la pregunta respectiva. Una pregunta tiene que ser planteada: el planteamiento conlleva la determinación explícita de los presupuestos que están en pie y a partir de los cuales se muestra lo cuestionable, es decir, lo que aún queda abierto. El sentido de la pregunta es pues la referencia a algo abierto que se da en la dirección en la que apunta la interrogación (*op. cit.*, p. 441); una pregunta sin horizonte y sin

²⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, p. 439.

orientación de dirección dentro de él sería así una pregunta en el vacío de todo sentido. Tal sería precisamente la situación de un problema eterno. Además como el horizonte en el que se plantea la pregunta vive renovándose, aquí sucedería también lo que sucede en toda pregunta real, a saber, que lo sobreentendido se quiebra, incluyendo desde luego al saber que se tenía de problemas previamente dados.

En la primacía de la pregunta en el saber real sale a relucir, según Gadamer, la arbitrariedad de los límites que impone al saber la idea misma de método, tan cara a los afectos del neokantismo. No hay método alguno que enseñe a preguntar, a asombrarse, a ver lo que es cuestionable; todo preguntar y todo saber presuponen el saber que no se sabe, pero de tal modo que es siempre un determinado no saber el que lleva a una pregunta determinada. Al no saber y al preguntar únicamente se llega de la manera como le adviene a uno una ocurrencia; sólo que las ocurrencias no se improvisan del todo pues presuponen cierta orientación hacia un ámbito de apertura en el cual puedan sobrevenirnos, es decir, las ocurrencias presuponen preguntas (*ibid.*, p. 443). El preguntar, empero, es más un padecer que un hacer; la pregunta se impone al llegar el momento en que ya no la podemos seguir eludiendo, guarecidos en las opiniones habituales. De ahí que la dialéctica consista ante todo en saber mantener en pie las preguntas, el arte de pensar se da en seguir preguntando (*ibid.*, p. 444). Comprender un texto es comprenderlo en función de preguntas que quien comprende termina realmente haciéndose a sí mismo. "Comprender una pregunta quiere decir preguntarla" (*ibid.*, p. 454).

Con apoyo en la lógica de pregunta y respuesta propuesta por Collingwood cree Gadamer poder poner fin "al tema del *problema* permanente, que subyacía a la relación de los 'realistas de Oxford' con los clásicos de la filosofía, así como al concepto de la *historia de los problemas* desarrollada por el neokantismo" (*ibid.*). Y añade a continuación: "La historia de los problemas sólo sería historia de verdad si reconociese la identidad del problema como una abstracción vacía y admitiese el cambio de los cuestionamientos. Pues en realidad no existe un punto exterior a la historia desde el cual pudiese pensarse la identidad de un problema en medio del cambio de los intentos históricos de resolverlo". El esforzarnos por reconocer lo que otros conocieron, abriéndonos desde nuestro horizonte al horizonte de sus

preguntas, no significa que podamos dar un salto en el tiempo para inmergirnos en las mentes de ellos, como lo creyeron los románticos, evadiendo así nuestro condicionamiento histórico, y menos aún que podamos ascender a una perspectiva atemporal desde la cual se pudiese captar la identidad de un problema a través del tiempo, descuajándolo para ello del nexo de preguntas motivadas en que se dieron los diversos planteamientos. Un "problema idéntico" semejante sería a ojos vistas "tan insoluble como una pregunta de sentido equívoco, porque no está realmente motivado ni realmente planteado" (*ibid.*, p. 455).

¿QUÉ DECIR CRÍTICAMENTE DE LA CRÍTICA HERMENÉUTICA A LA NOCIÓN DE PROBLEMA FILOSÓFICO?

1) Ante todo la fundada sospecha de cercanía del crítico a lo criticado, toda vez que al seguir empleando el término "problema" en el sentido de rígida abstracción Gadamer se muestra bien contagiado de neokantismo, hasta el punto de no contemplar la posibilidad de liberar al concepto de "problema" de su hipóstasis neokantiana, liberación que le permitiría al concepto discurrir también en el ámbito del genuino preguntar. A la rigidez de los problemas eternos contrapone Gadamer el preguntar como el sobrevenir del asombro al margen de toda metodividad. ¿Por qué no admitir que dentro de la investigación científica y sistemática con su proverbial capacidad para registrar discrepancias y anomalías se dé también el asombro, tal como lo plantea Popper al afirmar que: "Lo que importa no son los métodos o técnicas, sino la sensibilidad para los problemas y la ardiente pasión por ellos; o como decían los griegos, el don del asombro"?²⁵.

2) En contraposición a la historia de los problemas Gadamer aboga por la historia de los conceptos, de la cual es él destacado exponente. La tarea de la historia de los conceptos, según Gadamer, no es la de aclarar históricamente los conceptos sino la de renovar la tensión del pensar que se muestra en las fracturas del uso filosófico del lenguaje, en las que al abrirse la brecha entre palabra y concepto hay que acuñar con nuevas palabras, las más de las veces cotidianas, nuevas expresiones conceptuales. ¿No será semejante historia conceptual algo así como una correcta

Karl R. Popper, *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 101.

y cabal historia de problemas, ahora desdogmatizada y libre de las compulsiones sistemáticas del neo-kantismo? Una historia desdogmatizada de problemas tendría que apoyarse fuertemente en las rupturas en las que se hace patente la continuidad de una cuestión.

3) A la luz de un planteamiento dialógico, centrado en el fenómeno de pregunta y respuesta, el concepto de problema gana, sin duda, el sentido negativo de abstracción. De ahí que haya, según la Hermenéutica de Gadamer, que volver a transformar los problemas en preguntas. No podemos olvidar, sin embargo, la exigencia opuesta y legítima en la lógica clásica de transformar preguntas en problemas, a fin, si no de encontrarles respuesta a toda costa, sí por lo menos de poderlas discutir. Esta aptitud para la discusión y la investigación determinó también el empleo de "problema" en Aristóteles, quien en los *Tópicos* caracteriza al "problema dialéctico", en contraposición a la "proposición dialéctica" y a la "tesis", como "la consideración de una cuestión, tendiente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno"²⁶. Problemas eran pues cuestiones teóricas o prácticas, sobre las cuales se discutía y para las cuales no había respuestas unánimes, cuestiones controvertibles cuyos pros y contras se iban sopesando en el ejercicio dialéctico que tenía como trasfondo el saber común de opiniones consolidadas; las alternativas en las que el espíritu se opone a sí mismo abrían así la posibilidad de aportes diferentes que permitan más fácilmente descubrir en cada caso la verdad y el error. Estamos aquí en el inicio griego de la filosofía, en el punto donde las afirmaciones espontáneas sobre el hombre y el universo se tornan problemáticas; de ahí que los *Tópicos* en algunos pasajes se acerquen, como dice Ackrill, "a la presentación de una teoría de la discusión filosófica viva, que no dan *los Analíticos*"²⁷.

²⁶ Aristóteles, *Tratados de Lógica I*, trad. Miguel Cande! Sanmartín, Madrid: Gredos, 1982, 104 b, p.106.

²⁷ J.L. Ackrill, *¿o filosofía de Aristóteles*, trad. Francisco Bravo, Caracas: Monte Ávila, 1984, p.199.

4) Gadamer sostiene, con razón, que el concepto neokantiano de "problema" es como el de una pregunta jamás hecha ya que hace abstracción de todo contexto dialógico. Reiteremos, sin embargo, que "problema" fue inicialmente una noción dialéctica. Y que si bien Aristóteles distingue cuestión y problema en la medida en la que caracteriza al problema como pregunta modificada para fines de investigación, insiste él al mismo tiempo en el contexto comunicativo de la argumentación dialéctica, en el que el problema surge por primera vez como tal. La crítica de Gadamer desconoce que la forma clásica de comunicación del problema no era precisamente la del acontecer dialéctico de pregunta y respuesta y sí más bien la de la discusión dialéctico-argumentativa.

5) Gadamer mismo destaca la afinidad de la Hermenéutica con la historia de los problemas en un punto de importancia²⁸, cual es el de que ambas saben que es nuestra tarea comprender al interlocutor histórico lo mismo que a un interlocutor vivo a partir de sus propias preguntas, pero al mismo tiempo proyectar nuestra comprensión hacia él hasta el punto de terminar poniendo en su boca cosas que él no ha dicho de ese modo, pues lo que interesa es hacer comprensible desde su punto de vista la cosa en común de que se trata. La diferencia radicaría tan sólo en que los historiadores neo-kantianos de problemas terminaron haciendo de la cosa en común una entelequia platonizante como resultado de una muy ingenua auto-proyección.

6) La crítica gadameriana a la noción de problema filosófico puede ser vista como despliegue inútil de erudición en cuanto que el trabajo filosófico sigue adelante sin importarle que las cuestiones de que se ocupa se llamen problemas o preguntas. La discusión no es inocua, sin embargo. Aquí está de por medio lo que entendamos por filosofía y por historia de la filosofía. El saber que las cuestiones filosóficas sólo pueden darse como preguntas en primera persona, planteadas desde el horizonte de una situación histórica determinada, nos remite a la capacidad regenerativa de un saber no definitivo que vuelve siempre sobre sus fundamentos conceptuales. Capacidad regenerativa que se apoya en una concepción antiplatonizante de la tradición como algo que sólo vive mediante la apropiación

²⁸ Hans-Georg Gadamer, *Die Begriffsgechichte und die Sprache der Philosophie*, en *Kleine Schriften IV, Variationen*, Tübingen: Mohr, 1977, p. 13.

en términos de propias preguntas. Una historia de problemas eternos haría de la filosofía un ejercicio canónico con veleidades de carrusel.

COMENTARIOS FINALES

Captar la problemática de algo se reconoce como mérito intelectual, ya que, a diferencia de la pregunta, el problema es resultado de un proceso de abstracción mediante el cual se puede discutir y resolver la pregunta, que ha dejado atrás su inmediatez. Si bien el desbordante uso que hoy hacemos de la palabra "problema" es el resultado de la nivelación de un concepto otrora cabalmente definido: en tanto que hoy llamamos "problema" a una dificultad, tarea o cuestión cualquiera que tratamos de resolver o de contestar, anteriormente el término solía referirse a una tarea ya elaborada, planteada dentro de un contexto científico y con un alto grado de dificultad. Al concepto de "problema" le es aneja además desde la época de Descartes una connotación de construcción: con la ayuda del nuevo método los problemas se construyen y se emplazan en un contexto de ideas no problemáticas, dentro del cual son en principio formulables y solubles; es así como se suele decir que el planteamiento de problemas anticipe su solución.

Como claramente lo muestra el tratamiento lógico posterior de la modalidad del juicio problemático, el "problema" no tiene su sitio en la lógica del conocimiento perfecto y acabado sino en el contexto de una lógica del conocimiento inventivo, en una lógica del proceso del conocimiento. Así cuando en el siglo XX la teoría de la ciencia se ocupa del proceso de incremento del conocimiento se hace evidente el importante papel que juega el concepto de "problema" en la determinación de lo que es la ciencia; tal como sucede en los planteamientos de Popper, para quien el crecimiento continuo constituye la esencia del carácter racional y empírico del conocimiento científico. Su enfoque tuvo que confrontar la concepción dominante desde Newton que veía en la construcción de un sistema axiomático deductivo el objetivo último, y no meramente un paso imprescindible, en el camino hacia un conocimiento científico más rico y mejor verificable²⁹. Una teoría es verificable, según Popper, justamente porque en razón de su estructura deductiva puede ser refutada o confirmada

²⁹Popper, *op. cit.*, p. 271.

como un todo mediante la verificación de una de sus consecuencias; esto significa que un sistema deductivo tiene el sentido de posibilitar problematizaciones y que el conocimiento científico no consiste tanto en la solución de problemas como en el progresar de problema a problema (*ibid.*, p. 272).

La ciencia comienza por problemas, problemas que surgen cuando se ven decepcionadas nuestras expectativas, cuando se dan contradicciones ya sea dentro de una teoría o entre dos teorías o en la confrontación de una teoría con observaciones. Los problemas, sin embargo, no sólo representan la motivación inicial de la investigación científica, ni constituyen apenas un momento transitorio en el curso de la investigación que la solución haga desaparecer: la solución de un problema no es otra cosa que la intimación a confrontarla con otras teorías u observaciones y con ello a problematizarla. El valor científico de la solución de un problema radica precisamente en su capacidad de engendrar nuevos problemas; de ahí que pueda decirse que la ciencia parte de problemas y termina en problemas, capaces en medida creciente a la vez de dejar surgir nuevos problemas (*ibid.*). El problema ya no está destinado a desaparecer para hacerle campo al contexto sistemático reasegurado; por el contrario, es el contexto sistemático el que está ahora destinado a verse quebrado para hacerle sitio a problemas. Al relacionar esencialmente el concepto de método al de problema Popper vuelve a situar la tensión entre saber y no saber en el centro del conocimiento científico.

Añadamos que en sus planteamientos científico-teóricos Popper, distanciándose de Wittgenstein y Carnap, reconoce además el carácter genuino de los problemas filosóficos, los cuales tienen sus raíces eso sí "en problemas urgentes que están por fuera de la filosofía" (*ibid.*, p. 100). También en filosofía no hay según él temas sino problemas, por los que hay que tener, como ya vimos, "ardiente pasión" y "sensibilidad"; el problema central de la filosofía es el del crecimiento o progreso de nuestro conocimiento.

El positivismo lógico insistía en que los problemas filosóficos son pseudoproblemas pero le asigna a la filosofía la misión terapéutica de librarnos de ellos. Independientemente de qué y cómo se puedan justificar los diferentes criterios de apariencia ofrecidos para determinar en qué consista lo aparente de un problema y de que semejante legitimación no sucumba ella misma a la apariencia que trata de evitar, con la tesis de su función terapéutica de

problemas se le reconoce a la filosofía el carácter de auto-reflexión. La filosofía no trata simplemente de problemas cualesquiera sino de la crítica reflexiva del planteamiento de problemas. El procedimiento de la terapia de problemas ha sido siempre un elemento de la filosofía que se ha entendido a sí misma como filosofía de la auto-reflexión. Kant, por ejemplo, parte en la *Crítica de la razón pura* del "destino singular" de la razón humana, "de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades"³⁰; en semejante situación la razón se ve llamada a "emprender de nuevo la más difícil de todas las tareas, a saber, la del autoconocimiento" (*op. cit.*, p. 9). El resultado de este autoconocimiento se hace patente en la "dialéctica trascendental", llamada también "lógica de la apariencia", y consiste en poner en evidencia el uso de los principios del entendimiento puro más allá de los límites de la experiencia. Mediante el autoconocimiento los problemas de la metafísica tradicional son puestos en evidencia como aparentes, no sin reconocerles eso sí un nuevo sentido práctico. Así la crítica kantiana al planteamiento metafísico de problemas muestra también que con la comprobación de la aparente problematización no desaparecen los problemas, como Wittgenstein parece asumir; la comprobación, por el contrario, produce nuevos problemas al desplazar la problemática a un contexto diferente.

Si es cierto que la problemática filosófica tiene que situarse en el plano de la auto-reflexión crítica de planteamientos de problemas, gana con ello nuevo sentido la idea regulativa de la unidad sistemática del saber que tiene que ser pensada como condición de posibilidad de todo problema. La unidad pensada en esta idea no se refiere únicamente a lo sabido y su contexto, sino también al contexto trascendental que relaciona al poder saber, a lo susceptible de saber con lo ya conocido. El proceso de conocimiento guiado por esta idea encierra no sólo el progreso de problema a problema sino también el despuntar del problema radical del sentido o no sentido de este progreso. El continuo problematizar en las ciencias es cuestionado de nuevo en sus presupuestos por la filosofía y su crítica auto-reflexión de la problematización científica, e introducido en el contexto problemático de una interpretación del sentido de la existencia humana.

³⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1983, p. 7.

CIENTO DOS AÑOS DE PERTENENCIA

En memoria del maestro y amigo

La larga vida de un filósofo, vivida de manera intensamente atenta, es especial en cuanto a que en esa larga vida es corto el tiempo de lo nuevo, de lo que se crea y aporta, con relación al tiempo de su divulgación y de su asimilación; el filósofo que alcanza una edad avanzada tiene que sostener por mucho más tiempo sus ideas importantes y termina inevitablemente convertido en su propio intérprete. Es así como el pensador que escogió como tema principal al pasado en el presente y al presente en el pasado se convirtió desde hace mucho en encarnación de la propia tradición, gracias a una longevidad productiva única en nuestro tiempo que le permitió probar y discutir sus atisbos hermenéuticos con contemporáneos suyos que se renovaron hasta la cuarta generación; de esta manera Gadamer fue no sólo precursor e instancia sino también manifestación de la propia filosofía. La salud orgánica de una constitución nada robusta por naturaleza se diría que se fortaleció en la experiencia de continuidad de un acaecer sustentador a quien ya como adulto fue afectado por la poliomielitis. No menos amenazada que la salud corporal se vio la continuidad en el tiempo de la propia individualidad: Gadamer, no obstante, siguió siendo el mismo a través de las crisis históricas del siglo. Kant llegó a los ochenta años, Schelling casi los alcanza; esas fueron sin duda vidas longevas si se tienen en cuenta las expectativas de vida de aquel entonces. Pero el lapso absoluto, el período vivido de rupturas y aceleramientos de todo el siglo XX, tan rico en catástrofes, constituye a todas luces algo nuevo.

En tanto que la filosofía busca hoy abrirse paso a la sombra de las ciencias exactas o haciéndose útil para otras disciplinas, Gadamer fue filósofo en un sentido pasado de moda, en un sentido original: maestro y artista del pensamiento que remite con serenidad y afable gesto a la autoridad de los clásicos en la filosofía y en el arte, a la vincularidad y a la confiabilidad del lenguaje como centro de nuestro mundo y a la continuidad del ideal humanista de *formación*. Como a pocos le fue dado a él hacer de la mirada perspicaz de la vejez una fuerza intelectual productiva y crear una obra filosófica tardía, en la que la vitalidad inquebrantada del pensar y la distancia soberana frente a la actualidad convergen en fascinante provocación.

El muy amplio espectro de la recepción de su filosofía hermenéutica se echó de ver en el Coloquio que tuvo lugar el 12 de febrero de 2000 en la Universidad de Heidelberg al cumplir cien años el ilustre profesor, siempre abierto al diálogo con los críticos. Richard Rorty se apoyó inicialmente en el famoso aserto hermenéutico de que "ser, que puede ser comprendido, es lenguaje" de tal manera que la polémica en torno a *Verdad y método* pareció terminar disolviéndose en el aire académico: como todo un pragmático dejó él por completo de lado el lastre occidental de la pregunta por la verdad y con muy buen humor se adentró por el pluriverso de las descripciones. Aunque se cave tan profundo como uno quiera "no hay realidad alguna, contra la que se doble la pala", no hay límite alguno de la fuerza de imaginación que impida describir las cosas del mundo de manera siempre nueva y siempre diferente; desaparece así la realidad absoluta para Rorty en las tenues impresiones que ella deja en la caja de resonancia de sus descripciones siempre relativas. No hay pues velo a descorrer, ni esencia alguna a descubrir tras las apariencias; lo único que cuenta es que las nuevas descripciones del mundo puedan combinarse provechosamente con las viejas opiniones.

Michael Theunissen, a continuación, puso en tela de juicio el rótulo de "gadameriano" que Rorty acababa de autoimponerse y volvió a plantear el tema de la verdad argumentando que comprender un texto no es tan sólo un entenderse relativo a descripciones sino el desencubrir de una verdad que se muestra en el texto y no puede llegar a manifestarse sin él. En plan crítico tanto frente a la crítica ideológica de Frankfurt como frente a quienes se remiten a Gadamer pero tienen en mente el autoritario

auto-hablar del habla heideggeriana, Theunissen busca nada menos que una hermeneutización de la ontología para superar' la para él cómoda pero funesta división de trabajo entre filosofía y teología. Queda por ver, claro está, si semejante hermeneutización no desemboca en la teologización fundamentalista del pensamiento e incluso quizá en un agobio veritativo de la teoría estética, que irónicamente pudiese llegar a disputarle a la teología su dominio primitivo.

¿Qué tan grande sigue siendo el espacio de libertad, qué tan desahogada la intimación a la fusión de horizontes con las historias de proveniencia? Las tradiciones, concedió Gianni Vattimo, no se vuelven vinculantes ya en el momento mismo de su mediación sino sólo cuando uno las transforma en validez propia. Para el pensamiento débil, como se sabe, no hay ninguna estructura eterna del ser metafísico; de ahí que Vattimo insista en que "las cosas son sólo en la interpretación lo que ellas son. Vincularidad normativa sólo hay si se la inserta en un proyecto propio". La cuestión de la autoridad de la tradición terminó concentrándose en la pregunta de si aún existe el horizonte de proveniencia que conjuran los burgueses que creen en el ideal de formación. ¿Podría ser —preguntó Theunissen sin el menor temor de ser acusado de pesimismo cultural— que la sociedad forme una mentalidad de olvido sin alternativas?, aludiendo no sólo a la industria de los medios masivos sino también y ante todo al sujeto infeliz a más no poder, al sujeto literalmente sin formación que sufre sus pérdidas sin sentirlas. Por ello "son necesarios -concluyó él- nuestros esfuerzos mancomunados para que no surja una época en la que los seres humanos ya no puedan relacionarse como deberían con aquello de lo que provienen, a fin de poder asimilarlo o rechazarlo".

Mucha claridad se viene haciendo ahora en torno a las diferencias y contrastes que separan a Gadamer de Heidegger. El encuentro con Heidegger, que llena de entusiasmo los años de aprendizaje de Gadamer en Marburgo, no fue al fin de cuentas una conversión y sí más bien razón de huida de regreso a los griegos, a los que siempre amó, y a la filología clásica. Allí donde Heidegger quería destruir la tradición como costra desfigurante que con los siglos se hacía más gruesa, para poder penetrar hasta la originareidad que casi totalmente oculta yacía bajo ella, ve Gadamer en la tradición un bastión que las generaciones han venido erigiendo en torno a los grandes logros del pensamiento

y de la poesía, un baluarte para consolidar y proteger de la noche del sinsentido a la comunidad humana en formación. No olvidemos, además, que el historismo había sacudido la confianza de la filosofía en una razón que atravesaba toda la historia; si la unidad de la razón se desmoronaba en la multiplicidad de sus voces históricas tenía la verdad que renunciar a su pretensión de validez universal. ¿Qué garantiza entonces la vincularidad de nuestros juicios y de las orientaciones en la vida? La respuesta que da Gadamer a esta cuestión lo aleja de Heidegger mucho más de lo que él entonces supuso. Heidegger dirige su mirada escatológica hacia adelante; las privaciones del presente indigente anunciaban, según él, la inminencia de lo totalmente otro; Gadamer mira en la dirección opuesta hacia la sustancia amenazada que aún se puede ganar hermenéuticamente del legado humanista de muchos siglos.

Una simpática modestia caracterizó a la persona y a la autocomprensión de un filósofo que inicialmente se sintió tan rechazado por Heidegger, que decidió por lo pronto absolver el examen estatal para maestros de griego; esta temprana inseguridad pudo haber impedido que Gadamer siguiera al maestro por senderos extravagantes. La filología clásica le sirvió a Gadamer de escudo contra la tentación de autoenajenación expresionista así como de salvación del *pathos* dominante en aquel momento; desde entonces atraviesa su vida la línea ininterrumpida del diálogo filológico y filosófico con Platón y Aristóteles, su opción por "los viejos" como los interlocutores más vivos que sigue habiendo. Los mejores conocimientos de filología nutrieron desde entonces la oposición de Gadamer al "gesto" heideggeriano. Ocupémonos brevemente de la manera como surgió esta oposición.

Distanciándose de Husserl y apoyándose en Dilthey, Heidegger descubrió hacia 1920 a un Aristóteles bien distinto del que había conocido como estudiante de teología y trató de hacer hablar de nuevo en medio del fragor de la época a la antropología filosófica que se le reveló en la *Retórica* y en la *Ética* aristotélicas. Heidegger sabía muy bien de la importancia de la *phrónesis* como aclaramiento práctico de la propia vida, sólo que ahora la moviliza en plan de una *Hermenéutica de la facticidad* para hacer frente al encubrimiento o auto-enajenación de la existencia y sacar a luz lo propio del ser del ser humano. La vida necesitaba de interpretación porque lo que cuenta en

ella es el ser despierto o alerta que generalmente pierde: la movilidad de la vida tiene un aspecto cadente o arruinante, toda vez que el ser humano en vez de tomar en sus manos la propia existencia tiende a caer en la interpretación pública de su ser.

Sucedió, según Heidegger, que al equiparar ciencia y filosofía y al ver en la cientifización de la vida humana el nuevo ideal de ésta, el pensar se había eximido de su más propia tarea cual es la de dar consigo mismo del *ser-ahí*; frente a ello el joven profesor se propone reconquistar el primado práctico del saber filosófico, saber que como interpretación que es de la vida fáctica jamás se gana a distancia objetivizante y sólo se da en el curar de sí misma la existencia. Heidegger se apropia así del argumento central de la crítica aristotélica a Platón y da el paso al libro VI de la *Ética*, iniciando la rehabilitación de la filosofía práctica que irá de la mano con el auge de la filosofía hermenéutica en el siglo XX.

No obstante, el interés en el análisis ontológico del *ser-ahí* y el empeño en la destrucción de la historia de la metafísica que animan a *Ser y tiempo* comienzan pronto a distanciar a Heidegger de su interés en la rica problemática que se plantea entre Platón y Aristóteles. A Platón, bajo la influencia de Nietzsche, lo va estilizando como comienzo del olvido de la pregunta por el ser. Rápidamente la interpretación de los conceptos fundamentales de la filosofía antigua se convierte en tratamiento distanciado y ajeno a lo que el joven Heidegger había encontrado en ellos. Gadamer disiente de esta lectura y emprende en 1927 un camino propio. Él echaba también de menos en *Ser y tiempo* "la experiencia que uno hace en el otro, en su resistencia y contradicción y en la fuerza orientadora que proviene de él" y buscaba "abrir el círculo hermenéutico y el uso que de él hacía Heidegger hacia el movimiento dialógico"¹. Gadamer sentía por ello la necesidad de pasar de una analítica existencial a una dialéctica existencial de la cual surja la Hermenéutica a partir de la historia efectual del compartir interpretativo; a tal propósito vuelve sobre el buen sentido que apunta a lo viable en "cada caso y es un deliberar consigo mismo y se pregunta si, como lo sugiere el mismo Aristóteles, ¿no va implícito en todo deliberar consigo mismo la posibilidad de deliberar con otros y de acudir al juicio de ellos? Este es el punto en el que Gadamer inicia la ampliación dialógica

¹ Hans-Georg Gadamer, "Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule", en *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen: Mohr, 1995, p. 198.

de la razón práctica poniendo en juego una virtud hermenéutica fundamental que Heidegger había dejado sin analizar: la *phrónesis* aparece ahora como un saber que no es meramente subjetivo al verse complementado por la *synesis*, la virtud del encuentro, de la convergencia y del entenderse.

Synesis es la comprensión con la que seguimos a otro que nos cuenta acerca de sí mismo y de sus consideraciones acerca de lo que para él es mejor; no se trata obviamente de un saber teórico que a gusto se pueda traspasar de unos a otros o que se pudiese llegar a poseer a la manera de un saber para todos. La *synesis* no da órdenes para actuar y sí aconseja y juzga comprensivamente, con lo cual supera la distancia que separa al saber para sí del saber para otro: sólo cuando uno se pone en la situación de otro y consulta entonces el propio sentido práctico tiene uno la comprensión y el juicio para el otro que él necesita; el buen sentido va aquí entrelazado con el atender y escuchar.

Comprender en general envuelve la relación de lo comprendido con lo que somos y sabemos, de ahí que Gadamer relacione el ejercicio del comprender con el saber práctico o ético tal como lo concibió Aristóteles, un saber que no se perfecciona en la universalidad de los conceptos y sí en la situación concreta, la única que permite determinar lo que sea del caso. La dimensión práctica del comprender se hace evidente a partir del momento en el que éste deja de ser mera repetición de las ideas de otros para convertirse en mediación creativa. El centro de gravedad de la ética aristotélica es ciertamente la armonización de *éthos* y *lógos*; así también en la comprensión se despliega la razonabilidad práctica dentro de un horizonte situacional histórico, siempre en proceso de ampliación, apoyada en legados y en sentidos comunes.

Con el énfasis en la dialogicidad de la comprensión en *Verdad y método* la alteridad pasa al centro de la reflexión hermenéutica. La apertura dialógica hacia el otro implica "el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo haga valer contra mí"²; dialogar es así poner en juego las pre-concepciones propias asumiendo que el otro pueda tener razón, de manera que los interlocutores tengan la posibilidad de "una transformación

Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, p. 438.

hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era" (*op. cit.*, p. 458). La humana tarea de la experiencia no es otra cosa que el esfuerzo por hacer conscientes nuestros pre-juicios a fin de que el otro y lo otro dejen de ser invisibles y puedan hacerse valer por sí mismos. Frente a las viejas y nuevas ideologías del consenso la Hermenéutica, como vemos, representa la cultura del disenso; frente a "la violencia del acogedor abrazo de la razón"³, al decir de Bernstein, de lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total, resistiéndonos a la doble tentación de asimilar superficialmente al otro y a lo otro a lo mismo, sucumbiendo al conjuro del lenguaje que nos mueve a soslayar lo diferente, por una parte, y a rechazar como insignificante o nociva toda alteridad, por otra.

Estamos aquí en tierras antípodas a las de Heidegger, quien insiste en la circularidad ontológica del *ser-ahí* que al interpretar o explicitar cualquier sentido se mueve siempre en "un comprensor estar vuelto hacia una totalidad relacional ya comprendida"⁴. ¿Será que todo lo esencial en el comprender es ya pre-comprendido? Sabiendo que el comprender lejos de ser un espectáculo autista se da en contrajuego dialógico hay que aceptar que él presuponga receptividad a la alteridad, pues por fuerte que sea la pre-comprensión que surge de la previa vinculación al asunto y de la pertenencia a la comunidad de prejuicios fundamentales, hay que introducir en la tradición una buena dosis de extrañeza, ya que de no hacerlo corremos el riesgo de convertirnos en celosos y torpes guardianes de posiciones heredadas que en nombre de la auto-referencialidad descalifican como yerro a toda idea que difiera de las suyas. De nada vale, por lo demás, el remitirse a las cosas mismas si se olvida que ellas, lejos de tener sentidos únicos, hablan siempre en una pluralidad de voces y de perspectivas a través del tiempo.

Como quiera que sea, son los otros los que brillan por su ausencia de la analítica existencial. Al abordar en *Ser y tiempo* el fenómeno "mundo" como rasgo ontológico del ser humano lo que cuenta como intramundano son las cosas; otros seres humanos aparecen sólo a guisa de complemento referencial, sin

³ Richard Bernstein, "Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad", en *Isegoría*, 3 (1991), p. 18.

⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1997, p. 1 74.

incidir mayormente en la determinación del fenómeno mismo (*op. cit.*, pp. 94 ss.). Al mismo tiempo la disonante introducción del *co-ser-ahí* como estructura unitaria de todos los seres humanos contradice la noción de existencial bosquejada en los parágrafos 4 y 9 de la obra, en cuanto a la incumbencia del propio ser (*ibid.*, pp. 142 ss.). La referencia a "la voz del amigo" en el parágrafo 34 (*ibid.*, p. 186) no cambia las cosas; compartimos la apreciación de Derrida de que ésta no pasa de ser una ilustración del "escuchar a alguien"⁵. No está de más recordar que el llamado de la conciencia no tiene nada que ver con otros ya que en la voz de la conciencia heideggeriana es el *ser-ahí* quien se llama a sí mismo al más propio poder ser; vocante e interpelado coinciden de tal manera que el diálogo interior de la filosofía moral cristiana termina reducido a edificante monólogo ontológico. Así mientras que la analítica existencial de la conciencia neutraliza la instancia de la alteridad toda vez que el ser culpable no se toma en acepción intersubjetiva sino en la ontológica de ser "fundamento de una nihilidad", en la filosofía tardía de Heidegger voz se identifica con la interpelación destinal del ser; ni siquiera la referencia a un destino común puede paliar la pérdida de la voz del otro, ya que la comunidad sometida al destino es, como bien anota Lévinas, un nosotros neutro, anterior a cualquier intersubjetividad real⁶, y "el ser de lo ente es un *lógos* que es el verbo de nadie" (*op. cit.*, p. 303). En tanto que en *Ser y tiempo* hay más diferencia ontológica que real alteridad, en la filosofía del Heidegger tardío el ser es la instancia que nos interpela y hacia la cual se desplaza la esencia del habla.

En una de sus últimas entrevistas declaró Gadamer que lo que él quiso "mostrar a Heidegger fue que la dimensión más propia de nuestra finitud, de nuestro ser arrojados al mundo, se da en los límites de los que ganamos conciencia al relacionarnos con los otros, ya que en esta relación se hace clara toda nuestra incapacidad o imposibilidad de adecuarnos a las exigencias del otro, de comprenderlas. El modo de no sucumbir a esta finitud y de vivirla justamente es el de abrirnos al otro en situación de diálogo, el de escuchar al otro, al tú que está ahí al frente"⁷.

⁵ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, Madrid: Trotta, 1998, p. 357.

⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca: Ed. Sigüeme, 1987, p. 91.

⁷ Hans-Georg Gadamer con Riccardo Dottori, *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*, Milano: Reser, 2000, p. 13.

Gadamer se enfrentó en general al solipsismo introspectivo y al solipsismo ontológico con su insistencia en que la lente de la subjetividad distorsiona el ser de la existencia humana, la cual siempre rebasa el molde estrechó de la subjetividad aislante y fragmentadora en razón de las múltiples pertenencias que la sustentan. El pensamiento de Gadamer es rico en reflexiones sobre participación y pertenencias que más allá de relaciones epistemológicas son sustancia de nuestro ser y hacen posible la maravilla anti-hegeliana de una finitud que se acendra en movimiento y en repliegue sin fin. Así comprender deja de ser visto como evento psicológico privado y pasa a ser un diálogo en el que lo otro nos habla desde su relación contrastiva con las tradiciones y con la historia a las que pertenecemos, en juego que ampliamente desborda la voluntad y la subjetividad de los sujetos que juegan; este diálogo es un acaecer tan poco manipulable como todo verdadero juego. Entramos en un diálogo cuando nos enredamos en él; su despliegue va tomando un rumbo que guía a quienes dialogan en vez de que ellos lo guíen, y lo que de él resulte nadie lo puede saber por anticipado. Pues lo que sale de él es la palabra común que no es ni tuya ni mía y que rebasa tan ampliamente las opiniones personales de quienes dialogan, que éstos pueden quedar como los que no sabían: al superar sus previos puntos de vista ellos reconocen sus límites y se abren a la continuidad de legados, a la historia. La historia que nos determina y que a la vez requiere de nuestra activa recepción fija los límites del contexto hermenéutico efectivo, límites siempre susceptibles de ampliación en la posibilidad de apropiarnos de lo otro y ajeno mediante la comprensión, en la posibilidad de que todo lo ya comprendido pueda ser superado por la apertura de un mejor comprender, en un esfuerzo sin fin en el que siempre nos desborda la riqueza de la historia en cuya corriente la auto-reflexión individual no es más que una chispa⁸. Más que ser lo que comprendemos, pertenecemos a esta riqueza que apropiamos en la medida en la que dialogando con ella oímos en las preguntas que nos lega respuestas a los interrogantes de nuestro propio tiempo. Este diálogo que se despliega en la dialéctica de pregunta y respuesta es el rasgo universal de nuestra experiencia lenguajica de mundo; con ello pierde nuestra conciencia su autonomía auto-posesiva.

⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, ed. cit., p. 344.

El lenguaje por lo demás no se consume en enunciados que abstraen de todo lo que no se dice expresamente, sino justamente como diálogo.

Vista hoy de manera global la relación de Gadamer con Heidegger no tiene igual. Heidegger, intérprete violento y autoritario de-constructor, fue el pensador que guió a Gadamer hacia la tradición que quería destruir. Acogiendo impulsos de la filosofía heideggeriana tardía emprende luego Gadamer su propio y fecundo camino a distancia crítica creciente tanto de *Ser y tiempo* como del rechazo de la metafísica como onto-teología y de la caracterización global de la historia de la filosofía como historia del olvido de la pregunta por el ser. La Hermenéutica, que según Heidegger fue cosa de Gadamer, se desarrolló de manera independiente y exitosa y, sin embargo, fue decisiva para la urbanización de la provincia heideggeriana y para abrir caminos que llevan desde ésta a las Humanidades y a las Ciencias Humanas. Gadamer jamás se vio tentado a reclamar para sí, a la manera de Heidegger, un acceso privilegiado a la verdad. Él se deshizo de la pretensión de profeta y de visionario iniciado y con su talante de sobriedad y bonhomía salió al encuentro de la generación de la posguerra empeñada en desacralizar el fatal *pathos* de lo germano-griego; de ahí que Gadamer no jugara en Alemania el papel de último mandarín. Su llamado a la modestia hermenéutica previno en general ante el despotismo de una subjetividad que se olvida de la dependencia contextual de sus manifestaciones.

De los tres destacados discípulos que Heidegger tuvo en Marburgo fue Gadamer, no obstante, el más leal. En tanto que Löwith y Krüger ya tempranamente se habían distanciado de ideas del maestro, Gadamer evitó toda palabra pública de crítica. Tras la guerra fue él quien se esforzó decididamente por la rehabilitación de Heidegger: Gadamer tuvo que vencer muchas resistencias para que en 1949 apareciera el *Festschrift* con ocasión de los 60 años de Heidegger y logró que él fuese cooptado como miembro de la Academia de Ciencias de Heidelberg; fue él también quien deseó que Heidegger recibiera el premio Hegel al poco tiempo de haber sido creado por la ciudad de Stuttgart. Cuando Heidegger lo felicitó por su designación para recibir la Orden *Pour le mérite* Gadamer le respondió con palabras de inmensa veneración: "No necesito decir que estoy cabalmente consciente de haber recibido este honor como su representante.

No en el sentido general en el que uno le debe gratitud a su maestro sino en el muy especial en el que lo soy para todos los iniciados, y sé también muy bien que justamente mi tendencia a la moderación, casi hasta la indecisión elevada a principio (hermenéutico), me hace comprensible y aceptable, allí donde su posición original es inaccesible y tenida por inaceptable"⁹. En medio de tanto respeto y lealtad persiste una diferencia de fondo a la que ya hemos aludido, un punto en el que las aguas se separan tajantemente: pues en tanto que Heidegger, contra el olvido total del ser en la era de la técnica, esperaba del destino tan sólo un nuevo comienzo radical de la historia del ser, Gadamer se remite a los fenómenos y nociones tradicionales aún no totalmente olvidados del diálogo, de la razón práctica y de la capacidad de juicio.

Verdad y método encauza su inspiración en la analítica del *ser-ahí* hacia la tradición; el hecho de que comprender sea el carácter ontológico originario de la vida humana misma no legitima en manera alguna el desconocimiento arbitrario de la tradición y de las líneas de interpretación que en ella han ido desarrollándose. El libro de Gadamer muestra más bien que la decisión de comprenderse radicalmente a sí mismo tiene que pasar por la apropiación de lo otro; la pregunta por el ser se convierte así en la pregunta por el texto. Los impulsos inconcientes del proyecto existencial quedan envueltos en la disciplina del profundizar en lo otro, de apropiarse uno de lo otro. Del ser arrojado o yecto resulta de esta manera la pertenencia efectiva a la historia, de la pre-estructura del comprender la nueva concepción del pre-juicio como condición de comprensión, del ser hacia la muerte la búsqueda de la verdad temporal en sí misma.

Sorprende ver lo mucho que falta Dios en la filosofía de Gadamer, una filosofía que vuelve a pensar de manera profunda muchos planteamientos religiosos tradicionales y que ha influido en la teología contemporánea. La respuesta de Gadamer a la falta de Dios es tradición; justamente en una época de profundas transformaciones y bruscos rompimientos, en una época en la que se propaga la convicción de que hay que poder disponer de todo lo legado, Gadamer descubre el punto de apoyo en la

⁹ Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eme Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p. 332.

inserción del hombre en contextos de tradiciones dadoras de sentido. Para Gadamer, "carente de oído para temas religiosos" al decir de Habermas, el órgano de la filosofía no es la búsqueda camuflada de Dios y sí más bien el arte. Mientras que el concepto de historia del ser vive de intuiciones religiosas, que Heidegger durante los años treinta y bajo la influencia de Nietzsche reacuñó como nuevo paganismo, la idea de *historia efectual* se va formando con referencia a experiencias estéticas; Gadamer se orienta por el modelo profano del arte. El ser temporalizado, que sigue siendo siempre "él mismo", no se hace sentir como el acaecer de una fuerza del destino que irrumpe súbitamente sino que sale al encuentro como ser sustentador del arte, arte que se hace valer como verdad en lecturas siempre nuevas. El arte parece resolver el enigma del "núcleo temporal de la verdad" del que habló Adorno; una obra que se acrisola a través del tiempo como "clásica" y se perenniza en su influencia, sigue siendo vinculante por más que cambien las interpretaciones y los patrones de enjuiciamiento en el transcurso del tiempo.

Gadamer, en opinión de algunos críticos, paga un precio muy alto por poner en pie de igualdad a los enunciados filosóficos con la palabra poética, asimilando el valer de la verdad a la autenticidad de la poesía y de las artes plásticas. Gadamer sabe bien que en la "estetización" de la filosofía está en juego nada menos que la verdad: "¿qué quiere decir verdad, allí donde una configuración lingüística ha cortado toda referencia a una realidad determinante y se llena en sí misma?"¹⁰ se pregunta y no vacila, sin embargo, en asumir las consecuencias, ya que, según él, en sentido no metafórico los enunciados filosóficos pueden ser tari poco verdaderos o falsos como las expresiones poéticas. Gadamer comprende teorías y textos filosóficos como configuraciones autorreferenciales que en vez de no acertar con los hechos pueden no dar con sí mismas, es decir, agotarse o sucumbir a hueca sofistiquéz¹¹. Surge así la imagen de un genuino filosofar, a la luz del cual la fuerza retórica de la apertura lingüística de mundo ya ha dejado siempre tras de sí la fuerza revisionista del mejor argumento. La crítica insiste, sin embargo,

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, "Der <eminente> Text und seine Wahrheit", en *Kunst als Aussage*, Ges. Werke, Bd. 8, Tübingen: Mohr, 1993, p. 292.

¹¹ Hans-Georg Gadamer, *Philosophie und Poesie*, en *Kleine Schriften*, IV, Tübingen: Mohr, 1977, p. 248.

en que la realidad mantenga abierto un espacio para la objeción, suponiendo que podamos aprender en el trato con ella. "Nosotros, críticos de Gadamer, podemos sin embargo estar tranquilos -dice Habermas al final del magnífico artículo que escribió por los días del centenario-. La más bella desmentida de la propia concepción nos la proporciona la *praxis* argumentativa desplazadora de paradigmas del festejado mismo, joven y dispuesto a discutir como siempre"¹².

Es esta disposición a la discusión la que hizo de Gadamer gran maestro. Para él la estructura lógica de la apertura que caracteriza a la conciencia hermenéutica es la de la pregunta que introduce rupturas en lo preguntado: en toda genuino experiencia "la pregunta va por delante" decía él; y puesto que la apertura de lo preguntado consiste en que no esté fijada la respuesta, las preguntas pedagógicas son preguntas aparentes en las que ni siquiera hay alguien que pregunte realmente¹³. De ahí la "especial dificultad del enseñante para mantener la capacidad de diálogo", ante todo cuando la situación docente se amplía más allá del pequeño círculo de la conversación; el "peligro de la cátedra" radica en que "el que tiene que enseñar cree que debe y puede hablar, y cuanto más consistente y sólido sea su discurso tanto mejor cree poder comunicar su doctrina"¹⁴. Este peligro se remite a "la estructura monologal de la ciencia y de la teoría modernas". Para poder preguntar hay que querer saber y por tanto saber que no se sabe, cosa harto difícil si se tiene en cuenta el poderío inmenso y expansivo de la opinión que con su sugerencia universal de saber tranquilizante acalla las preguntas y reprime en germen toda inquietud. La situación se complica aún más al constatar que no hay método alguno que enseñe a no saber, que enseñe a asombrarse y a preguntar. Puesto que el preguntar es más un padecer que un hacer sólo queda la posibilidad de enseñar haciendo preguntas reales que horaden la opinión y se mantengan abiertas, de estimular la sensibilidad a las limitaciones de los esquemas y los impulsos a hacer experiencias a partir de lo que no encaja en esos esquemas. Queda también la posibilidad de enseñar a abordar lo que se

² Jürgen Habermas, "Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?", en *Neue Zürcher Zeitung*, Samstag/Sonntag, 12/13, Februar 2000, p. 49.

³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, ed. cit., p. 440.

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1992, p. 209.

quiere comprender en términos de las preguntas a las que ello responde, ya que comprender algo cabalmente como pregunta es terminar haciéndosela uno a uno mismo.

Gadamer fue un maestro en el arte de envolver en diálogo a toda clase de interlocutores, capaz de relacionar titubeos e ingenuidades con los aspectos fundamentales y abiertos del tema en cuestión: muy diferente en esto a Heidegger, quien con voz chillona nos reiteraba preguntas magistrales que pocos teníamos el valor de responder muy temprano en la mañana antes de sus muy profundas lecciones en el "círculo de la casa" de Gadamer al que éste lo invitaba todos los años por el mes de febrero. Para Gadamer la conciencia de las limitaciones históricas y personales de los propios atisbos siempre resultó en apertura al diálogo y en el reconocimiento anticipado de la posible superioridad del interlocutor. Por estimar ante todo el nivel intelectual y la capacidad de crítica llevó a Heidelberg a los mejores filósofos de las nuevas generaciones. Recuerdo la manera categórica en que me encareció la importancia de Habermas y me recomendó asistir a su seminario sobre la *Teoría neokantiana de la ciencia* por allá en 1963, aunque aún no me repongo del esfuerzo que tuve que hacer para comprender conceptual y fonéticamente lo que discutían el joven talento y sus seguidores venidos de Frankfurt. Fiel al aserto de que la pregunta va por delante de la comprensión Gadamer jamás dirigió disertaciones o trabajos de grado sobre su propia filosofía hermenéutica. Creyó, eso sí, abiertamente que la filosofía se hace mejor entre amigos ya que entre ellos no hay necesidad de simular que se sabe lo que no se sabe. De la filosofía con amigos formaba parte naturalmente el vino; fue mucho el que tuve el placer de compartir con el maestro semanalmente después de los juegos de tenis en los que fui su compañero de dobles durante diez años. Más que en los seminarios creo haber aprendido en aquellas tenidas lo poco que sé.

La vida de Gadamer fueron ciento dos años de pertenencia y de participación, una conversación incesante con varias generaciones. La desenvuelta facilidad en el trato con la tradición manifiesta en su obra se convierte imperceptiblemente en promesa de que al cabo de una apropiación adecuada puedan darse la ligereza y soltura de un trato como el que es propio del diálogo logrado. La elegancia y accesibilidad de las exposiciones del filósofo centenario evidenciaron de manera convincente el carácter dialógico de la tradición. Recordemos, por ejemplo, la

conferencia *Fenomenología, hermenéutica y la posibilidad de la metafísica*¹⁵ que dio durante su visita a Bogotá en el Paraninfo de la Academia Colombiana de la Lengua el 24 de febrero de 1981, conferencia que en versión modificada ha sido recogida en el volumen X de las *Obras completas*¹⁶. Allí sostuvo Gadamer que la Hermenéutica no excluye ni supera a la Metafísica y antes bien la posibilita de una nueva forma. La comprensión de ser corno ente que nunca deja de ser presente a sí mismo nunca tuvo en cuenta la temporalidad específica de la existencia humana, ya que el hombre no es sólo presentidad: el estar despierto lo experimenta el ser humano ante todo en el despertar; su experiencia del ser es experiencia de algo que acaece y no de perenne continuidad. Gadamer concluyó aquella conferencia con una muy diciente anécdota de Aristóteles, en la que el supuesto fundador de la onto-teología escolástica realiza una experiencia de alcance hermenéutico: para no quedarse dormido demasiado pronto en las noches Aristóteles, lector ávido, colocaba un plato de metal en el suelo junto al asiento y sostenía en una mano una esfera de metal; si se dormía la esfera caía y el ruido del plato lo despertaba para que pudiese seguir leyendo. ¡Lo súbito del despertar es siempre una buena ilustración del acontecer que es la comprensión!

⁵ Hans-Georg Gadamer, "Fenomenología, hermenéutica y la posibilidad de la metafísica", en *Gadamer en Colombia, Cuadernos de Filosofía y Letras*, Universidad de los Andes, VI-1/2, Bogotá, enero-junio de 1983, pp. 9-14.

⁶ Hans-Georg Gadamer, "Phänomenologie, Hermeneutik, Methaphysik", en *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, 10, ed. cit., pp. 100-109.

HISTORIA Y PRÁCTICA HUMANA

LA VENERABLE TRADICIÓN DEL PROGRESO

En una pequeña urna perdida en la monumentalidad del panteón de la filosofía de la historia yacen y se pueden ver en horas de visita las cenizas de la proclamación del final de la historia que fuera objeto de gran despliegue publicitario hace diez años, podríamos decir de Fukuyama en el mejor estilo de los detractores de Hegel por allá hacia 1840. Nuestra novísima antigualla se proponía corregir un supuesto desacierto cronológico de la proclamación hegeliana de hace dos siglos, cuyo planteamiento en lo fundamental seguía siendo válido para Fukuyama; sólo que la fecha de 1806 supuestamente fijada por Hegel como punto final de la evolución histórica de la humanidad¹ resultó a todas luces prematura, ya que para la emergencia real del "estado universal homogéneo" (*op. cit.*, p. 128) se requería aún de la universalización del consumismo, la cual sólo pudo consumarse hacia 1990 a raíz de la caída del muro de Berlín. Sustituida por los mecanismos autorregulados de la economía de mercado que se encargarían del mundo con silenciosa efectividad, la razón iluminada, al cabo de dos siglos y medio de arduo laborar, entraría por fin a disfrutar de merecida jubilación.

Emulando con el muy superior modelo hegeliano la jubilación de la historia proclamada como "el triunfo de Occidente" (*ibid.*, p. 125) hace diez años tampoco cobijaba a todos los seres humanos; "gran parte del Tercer Mundo" (*ibid.*, p. 142) no se podía aún pensionar pues, como es su especialidad, este mundo llega tarde hasta para el mismísimo cierre de la historia: puesto que no han hecho sus tareas de progreso los

¹ Francis Fukuyama, "¿El final de la historia?", en *Revista Occidental, Estudios Latinoamericanos*, 8/2, Tijuana, 1991, p. 127.

tercermundanos seguirán sumidos en el légamo de sus pertenencias religiosas y nacionalistas hasta que la luz de la globalidad inunde sus almas ariscas y las libere por fin de los tentáculos de la historia. A las puertas del siglo XXI la tradición de la universalidad ilustrada mantiene así intacto el particularismo intolerante que resulta del carácter selectivo del concepto de humanidad que la guía. Fukuyama se apoyaba también en la teoría liberal de la modernización social, buena parte de cuyas bases se ha visto desvirtuada por la historia más reciente. El proceso de internacionalización que vivimos ha desencadenado una nueva dinámica dentro de la cual las "categorías étnico-culturales y religiosas ganan renovada importancia: es así como hoy asistimos al enfrentamiento no mediado de mercados y técnicas, social y culturalmente neutros, con culturas cada vez más constreñidas a defender identidades amenazadas por flujos económicos que escapan a cualquier control político². La historia como vemos sigue su curso, redimiendo de paso al analista norteamericano del tedio eterno de su versión quietista del final de la historia.

Hegel, bueno es decirlo con claridad, jamás dudó de que la historia proseguiría. Decisivo para él fue el hecho de que en la Europa protestante de su tiempo los individuos disfrutaban de condiciones que combinaban la libertad subjetiva con la libertad objetiva, es decir, de condiciones para que los seres humanos llevaran una vida organizada y civilizada y al mismo tiempo tuvieran la convicción de que lo hacían no por imposición ajena sino como una propia realización. Hegel, sin embargo, no era tan ingenuo como para creer que el ideal del libre auto-desarrollo se hubiese alcanzado a escala universal de una vez por todas. Lo que él sí sabía era que dicho ideal se estaba realizando como nunca antes en la historia, historia que era para él un proceso racional precisamente por haber llevado a semejante resultado. Para Hegel la idea kantiana de una sociedad burguesa que en general administre el derecho había dejado de ser un postulado para ser la realidad del mundo moderno que él conocía; y puesto que el fin del progreso se daba en el presente que vivió, a partir de éste reconstruyó él la historia como proceso continuamente progresivo.

² Alain Touraine, "Qué es una sociedad multicultural", en *Claves de Razón Práctica*, 56, pp. 16-17.

Geográficamente la realización de la libertad como fin de la historia universal sólo se dio en una esquina del mundo y allí "desde ayer"³ no más. El resto del mundo, incluyendo a la Europa católica, pertenecía para Hegel al futuro. Podría muy bien ser que ese futuro hegeliano consistiese en la repetición de las experiencias de la Europa germánica hasta que todos los pueblos llegasen a la libertad y a la certidumbre de estar participando en lo universal; y puesto que un futuro reiterativo semejante excluiría en principio toda novedad, habría entonces razón para afirmar que en su más importante sentido la historia hubiese terminado. Hegel, sin embargo, tenía en mente otro futuro, un futuro cabal que no admite profecías filosóficas. Al referirse a los Estados Unidos dice él que "lo que hasta ahora ha ocurrido allí no es más que el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vida extranjera"⁴. Y, sin embargo, cree que tengan un futuro real. "América -añade- es la región del porvenir en la que se manifestará en tiempos venideros, quizás en el antagonismo entre América del Norte y América del Sur, la importancia de la historia universal" (*op. cit.*, p. 209). La condición de tal porvenir aparece dos líneas más adelante: "América debe separarse del suelo sobre el cual se ha desarrollado hasta aquí la historia mundial" (*ibid.*, p. 219). El futuro no es así repetición; para llegar a ser presente del espíritu tendrá por el contrario que ser creación de verdad.

Hegel no dudó de que la historia habría de continuar; las guerras y los conflictos la mantendrían en movimiento. Él sabía que aunque ya se hubiesen alcanzado en la Europa protestante la libertad y la auto-determinación, continuarían las contradicciones económicas que desgarran a la sociedad y desbordan sus fronteras. "Por medio de su dialéctica la sociedad civil -leemos en la *Filosofía del Derecho*- sobre todo esta determinada sociedad, es empujada más allá de sí para buscar fuera, en otros pueblos -que están atrasados respecto a los medios que ella posee en exceso, la industria y laboriosidad- a los consumidores y, por lo tanto, a los medios necesarios para su subsistencia"⁵. Hegel, como vemos, se daba perfecta cuenta de que el hecho de que una parte de los europeos hubiera alcanzado la libertad no significaba la emancipación de toda la humanidad; el burgués contemporáneo

³ G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, México: Unam, 1985, par. 62, p. 81.

⁴ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg: Meiner, 1955, p. 210.

⁵ Hegel, *Filosofía del Derecho*, ed. cit., par. 246, p. 235.

suyo se lanzaba por entonces al colonialismo de mercado, garantía de que el futuro seguiría animado por la desigualdad. Podemos concluir entonces que si bien Hegel acoge al progreso como principio de la historia lo depura de toda idea de perfectibilidad como "proceso en la infinitud" ajeno a cualquier consumación universal. En sentido moral, por lo demás, el progreso se mantendrá eternamente distante de la meta, de ahí que la perfección moral no sea según él cosa de tomar en serio. Algo va pues de Hegel a Fukuyama.

La nueva reliquia neo-liberal de Fukuyama atestigua la persistencia de la tradición teórica del progreso que en sus diferentes variantes perpetúa el vuelco de la conciencia histórica que dio inicio a la modernidad europea. Ésta, como se sabe, surgió de una experiencia de distancia y contraste total, de la certidumbre de que lo presente estaba separado de lo pasado por una ruptura insalvable en uno de esos momentos en que, como dice Hegel, no coinciden ni el espíritu de un pueblo con su constitución ni la constitución con el espíritu. La continuidad de la historia que se da en la transmisión cultural a través del tiempo quedó desde entonces en entredicho ideológico y las tradiciones, tenidas por lastre infamante, fueron y siguen siendo combatidas con pasión revolucionaria.

Primero fue la rebelión protestante contra el dogmatismo autoritario de la Iglesia que había reducido todo comprender a ejercicio hueco y reiterativo. Al igual que el humanismo renacentista, la Reforma se propuso volver a los textos originales distorsionados a lo largo de la historia del cristianismo, saltando hacia atrás por encima del tiempo que separaba al siglo XVI de la fundación de la Iglesia, en lo que resultó ser una primera liberación de la tradición. La liberación total se dio dos siglos más tarde con el Iluminismo avalado por las conmociones de la Revolución. A la tradición se la pudo rechazar íntegramente gracias a que en nombre de la razón la eminencia autoritaria del texto clásico como fundamento del saber se transfirió al discurrir del tiempo. *Ventus filia temporis, non auctoritatis*. El centro de gravedad del conocimiento, lo clásico, se desplazó de atrás hacia adelante, de la antigüedad al presente innovador. A partir de entonces la historia dejó de ser la maestra de la vida para una conciencia desentendida del pasado desacreditado como la fase impropia y oscura de la humanidad, para una conciencia que pasó a vivir el presente cual delgado tabique que atraviesa

a cada momento con la energía fija en el porvenir. Al escindir de manera tan radical al pasado del presente la nueva filosofía privó a la historia de su poder real, reforzando con ello el entusiasmo ingenuo por una razón atemporal de individuos que pretenden no ser partícipes de legado alguno. Razón que a pesar de su atemporalidad se va desplazando con el tiempo, relegando a lo que la antecede al museo de la irracionalidad.

La antítesis de progreso y tradición se convierte en ideologema central de la tradición que se inició con la versión baconiana de la antigüedad griega como parvulario del mundo y con la poco piadosa caracterización del humanismo clásico en el *Discurso del método*. La nueva tradición se afianzó en la arrogante certidumbre de disponer por fin del camino seguro y único del método científico, que tras liberar al saber del azar garantiza su avance constante y culmina en la filosofía de la historia del siglo XVIII como legitimación teórica global del actuar humano. La definición kantiana del esclarecimiento individual entró entonces a valer para la historia entera como proceso emancipatorio del género humano, el cual al realizar su autonomía asume las funciones de autor de la historia hasta entonces reservadas a Dios. Un nuevo esquema secularizó la visión cristiana de la historia: el comienzo se determinó, con ayuda de la etnología, tomando a los salvajes americanos de entonces como espejo del pasado ampliamente superado, pese a Rousseau, de los europeos occidentales; al final del esquema se situó un estadio universal de paz y justicia con rango de exigencia moral, en el que estará superada la desigualdad que siga separando a aquellos buenos salvajes de las naciones ilustradas. La filosofía de la historia, que tiene como referencia axial al desarrollo político y civilizatorio de las sociedades burguesas, sanciona así el primado excluyente del derecho del progreso sobre el de la tradición. Para la nueva tradición del progreso todas las demás tradiciones son tan sólo taras obstaculizantes y resabios inhibitorios en los que se originan los problemas dominantes en las sociedades en crecimiento, problemas que resultan obviamente de las dificultades de imponer los derechos del progreso contra las fuerzas retardatarias que se legitiman de manera tradicional. La moderna tradición del progreso es tan despótica que logró rápidamente el aborrecimiento universal del término mismo de "tradición".

La distorsión de la conciencia histórica dispuso de un terreno abonado por el desarraigo del sujeto puro del racionalismo, sujeto que en lo esencial carece de mundo. En el inicio de la modernidad se encuentra la decisión del nuevo burgués, que comienza a tenerse por sujeto autónomo, de no aceptar nada que no satisficiera de manera absoluta los criterios del método adoptado como único. Lo que en Descartes pudo ser visto como despliegue de estoicismo resultó en la pérdida sistemática de mundo; la *rex extensa* se agotó en ideas claras y distintas de la *res cogitans*. Y puesto que la certeza original y paradigmática se halló en la introspección, es decir, en la manera clara y distinta en la que el pensamiento se piensa a sí mismo, para los fines del nuevo método el ser humano de carne y hueso quedó reducido a la pureza del pensamiento. Con el resultado desconcertante de que el mundo cotidiano y todo lo concerniente a los demás seres humanos se viera relegado a las tinieblas de la incertidumbre y de la irrelevancia por carecer de la certeza que sólo de sí misma puede tener la propia conciencia. A la historia no le fue mejor. El saber que se acumula con el paso de las generaciones, el conjunto de lo que solemos hacer y creer, fue y es negado hasta tanto se demuestre de manera absoluta su certeza, lo que equivale a decir que es negado para siempre. *In duhio contra traditionem*⁶; ni siquiera la moral provisional escapa a esta lógica. El sujeto a partir de Descartes es históricamente *light* y flota por sobre el tiempo, empujado eso sí por los vientos inexorables del progreso!

A la razón depurada no le concierne ya lo que depende de circunstancias externas sino lo absoluto, en lo cual, según Hegel en *las Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, "tiene su apoyo todo aquello en lo que el hombre pueda interesarse"⁷. De ahí que la filosofía no tenga "otro designio que eliminar lo contingente", debiendo además "llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso" (*op. cit.*, pp. 43-44). La historia es con ello cosa de la razón y de la voluntad absolutas. Con ellas no se rima como es obvio la temporalidad radical, la finitud de la existencia humana, por lo cual ella tiene que ser descartada o por lo menos puesta entre paréntesis. En su afán de absolutización el racionalismo

⁶ Ver Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 1987, p. 122.

⁷ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza, 1986, p. 44.

simplemente descarta el hecho de que los seres humanos, finitos de cabo a rabo, no tengamos suficiente tiempo para distanciarnos a arbitrio nuestro de lo que ya contingentemente somos, de que lo poco que llegemos a elegir o a escoger descansará siempre en la no escogencia que básicamente somos. En la perspectiva de lo absoluto la contingencia humana termina siendo sinónimo de arbitrariedad, desconociendo así que arbitrario es tan sólo lo contingente que podemos evitar o cambiar. La vida humana, valga recordarlo, discurre entre las dos contingencias inevitables de nacer y morir, siempre enredada en la trama de nuestros actos y de todo lo que nos acaece. Y si bien nuestros usos y tradiciones podrían ser completamente diferentes, en la realidad a la mayor parte de ellos no los podemos cambiar. La contingencia no es pues absolutez fallida sino histórica normalidad humana. Lo cual no quiere decir que la continuidad de la historia sea férreo determinismo y sí más bien que debemos mirar con sano escepticismo los intentos de absolutizar lo inabsolutizable⁸.

La modernidad reduce la historia a objetividad fundamentada teóricamente en términos de absoluto; en efecto, sin embargo, somos nosotros los que pertenecemos a la historia cual realidad que continuamente se nos lega. La auto-reflexión, como dice Gadamer⁹, es sólo una chispa en el flujo de la historia. Mucho antes de que nos comprendamos en reflexión nos comprendemos ya de manera evidente en la familia, la sociedad y el Estado en que vivimos. La historia se concreta en el hecho de que siempre nos encontramos en una situación a la que jamás podemos objetivar exhaustivamente, por más que avancemos en la tarea de ampliar el horizonte de la situación respectiva. Así como la significación histórica de un acontecimiento rebasa siempre la intencionalidad de sus agentes así también la historia rebasa la suma de interpretaciones que de ella se tenga. La historia tampoco se agota, como lo creyó Dilthey, en la cuidadosa elaboración de autobiografías. La historia es más, muchísimo más, que lo que sabemos de ella; lo poco o mucho que sepamos de la historia lo sabemos porque somos parte de ella y porque ella nos determina ininterrumpidamente, así nos valgamos de métodos con pretensiones de ahistoricidad. Todo intento de comprenderla está

⁸ Ver O. Marquard, "Zwischen Tradition und Revolution", *op. cit.*, pp. 127-132.

⁹ Ver Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca: Ed. Sigüeme, 1977, pp. 370-377.

yo bajo los efectos de ella pues sólo comprendernos a lo que nos interpela y nos alcanza efectivamente.

Las tradiciones, la historia articulada a la que uno pertenece, son lo más próximo y sobreentendido; son la presencia en la que uno está ya siempre sin tener claridad de ello. El sentido de todo comprender es precisamente el de ganar por lo menos en parte tal claridad; para ello es preciso quebrar el carácter sobreentendido de las tradiciones: los textos y las demás formas de ellas tienen que sufrir un extrañamiento de manera que se pueda iniciar una expresa confrontación que nos brinde al mismo tiempo ocasión de aclarar nuestras opiniones previas. Dado que se trata de un extrañamiento que busca la apropiación expresa de lo que se nos lega, la historización es aquí condición necesaria del comprender; ella crea la distancia que nos permite iniciar un diálogo con lo legado o transmitido. Allí donde este diálogo se logra vuelve a hacerse valer lo que es común al texto y al intérprete. Por eso con la comprensión de un texto se descubre siempre lo ya comprendido, descubrimiento que cada vez acaece de manera nueva: así sucede la historia efectual del texto, prosiguiendo la tradición de la que él forma parte. La tradición no es otra cosa que la presencia aconteciente del comprender. El distanciamiento temporal del texto en la historización y el intento de comprender logrado siempre de nuevo son los dos momentos de un movimiento aquietado en sí mediante el cual la historia legadora se muestra como presencia que se continúa¹⁰.

El comprender como indagación de las propias tradiciones jamás puede llegar a apropiárselas y hacerlas totalmente transparentes; la presencia aconteciente de ellas seguirá matizada de sombra como un ámbito que no se abarca con la vista y del cual no se sabe qué sorpresas tenga *aún* preparadas. De semejante insondabilidad, sin embargo, resulta lo previo sobreentendido que la comprensión pondrá en juego para crear el ámbito libre en el que se pueda hacer valer lo otro, lo nuevo y diferente. Lo que se nos lega debe insertarse eso sí en el contexto de la vida presente para así ganar real sentido; en todo genuino comprender como mediación crítica hay un incremento real de significado en el que prosigue su despliegue la historia efectual, la vida de legados entendida como la renovada continuidad de

¹⁰ Ver Günter Figal, *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart: Reclam, 1996, pp. 11-31.

sus preguntas. Asumir una tradición implica entonces ir a contrapelo de ella misma para que lo que se fue desgastando y fue adquiriendo la rigidez de lo sobreentendido vuelva a hablar. Una tradición, que no es empecinamiento en lo pasado sino configuración continuada de la vida moral y social en general, se afirma siempre en un hacer consciente asumido en libertad. Por eso tradición es historia y libertad; aún la tradición más auténtica es mucho más que mera capacidad de permanencia de lo ya dado, puesto que necesita ser asumida y cultivada. Sólo así es la tradición genuina experiencia: su palabra nos alcanza entonces en la referencia a nosotros mismos y a nuestra situación. Innovar es siempre un acto llamativo; conservar en cambio es un acto prácticamente no notorio de la razón. El uno es en principio tan libre como el otro. No obstante solemos olvidar que en medio del cambio se conserva mucho de lo que se nos ha legado, que se refunde con lo nuevo en nuevas formas de validez.

La historia es el acervo inagotable de sentido que nos esforzamos siempre por comprender y que a la larga supera siempre nuestro esfuerzo. La riqueza ilímite de la historia no se disuelve totalmente en la conciencia; de ahí que constituya tarea infinita de apropiación comprensiva en el diálogo que somos con ella. Pensemos, el ejemplo es de Bubner¹¹, en que aún no se ha captado la plena significación de los cambios recientes en Europa, ante los cuales podemos decir que han fallado los saberes competentes de que se disponía. Hay una oferta de sentido a la cual sólo ulteriormente se podrá hacer justicia; la reflexión nunca es dueña de la situación de manera que pueda producir por sí misma las determinaciones de ésta. De hecho la reflexión sucede después de que han emergido las coordenadas de la situación en el entretejimiento de acción y contingencia típico de todo proceso histórico; al representarse las constelaciones que han brotado de las fuerzas genuinas de la historia la reflexión hace explícita una racionalidad ineludible hasta ahora no formulada. Es la racionalidad que podemos hacer valer frente al flujo apremiante del acontecer en la medida en que estemos en condiciones de reaccionar a la determinación por descifrar de una situación transformada; de lo contrario estaríamos sometidos para siempre al determinismo de las circunstancias. Lo que los acontecimientos nos presentan como determinable gana su

¹¹ Rüdiger Bubner, *Zwischenrufe*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993, p. 11.

perfil a través de la reflexión vinculada a la *praxis*; de ahí que quien sólo deje valer como racional lo que satisfaga a una idea prefabricada de progreso, de bienestar universal o de salvación del mundo, sigue tan sólo un dogma que distorsiona la visión de los procesos reales.

Frente a la sobrevaloración del futuro hay que volver por los fueros del presente, de manera que deje de ser el límite abstracto que separa a la miseria de lo viejo de lo nuevo prometedor. El respeto del presente exige además que le prestemos paciente atención al pasado para ganar conciencia de nuestros límites y de nuestras posibilidades. De ahí que la comprensión de la historia movilice dudas de peso frente a la sugerencia teórica e ideológica de que mediante un salto decidido podamos llegar a algo totalmente diferente de lo discurrido hasta ahora, que vendría en principio a ser la liberación de la historia; el presente es el sitio propio de la *praxis* humana en el que pasado y futuro se median en la producción bajo presupuestos crecientes de nueva realidad. El deber de actuar se opone a que sobreestimemos el futuro y confundamos su indeterminación con libertad o a que descuidemos el propio hacer en la repetición de hechos consumados tiempo atrás. El futuro humano es sólo el mañana; el futuro no es ni el deslumbrante fin último ni un vórtice tenebroso. Si asumimos la tarea de actuar como seria orientación hacia el futuro alcanzable respetaremos al mismo tiempo la contingencia bajo la cual todo discurre. La contingencia es al fin de cuentas la razón que nos impide dar el último paso para entrar en la historia perfecta (*op. cit.*, pp. 167-180).

No está de más recordar la vieja verdad dialéctica de que todo progreso es unidad de momentos contradictorios, de ser y no ser, de surgir y perecer. "El concepto de espíritu es regreso en sí mismo" dice Hegel; "el progresar por tanto no es indeterminado hacia lo infinito, sino que hay un fin, a saber, el regreso en sí mismo"¹²:

¹² Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. cit., p. 181.

PROGRESO, DÉFICIT DE ORIENTACIÓN Y DERECHOS DEL PRESENTE

Tan larga y venerable como la tradición del progreso es también la tradición de la crítica al progreso; las dos, podríamos decir, se complementan desde el inicio. Primero fue el romanticismo redescubriendo lo popular y originario a lo cual se accedía a través de actos divinatorios de congenialidad, cuya posibilidad reposaba en el presupuesto de que, al decir de Schleiermacher, "cada cual lleva en sí un mínimo de cada uno de todos los demás"¹, es decir, en una vinculación previa ideal de todas las individualidades que permitía una comprensión sorprendentemente siempre mejor que la del respectivo autor original por hacer consciente lo que para éste como genio había sido necesariamente inconsciente. El historismo del siglo XIX a su vez exigió el reconocimiento del valor que de por sí le corresponde a cada momento histórico; polemizando contra el concepto hegeliano de espíritu no pudo, sin embargo, prescindir completamente de él, ya que el ideal historista apuntaba a la plenitud y multiplicidad de lo humano que, a través del cambio inacabable de los destinos individuales, alcanzan una realidad cada vez mayor, presuponiendo así de nuevo un nexo histórico universal, en sí mismo teleológico, que le servía de base a un saber de la historia con paradójicas pretensiones de universalidad en su afirmación de la particularidad.

El siglo XX, en su primera parte, y como reacción a excesos y fallas de la modernidad, vio unir en las ideologías totalitarias el

¹ F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurtam Main: Suhrkamp, 1993, p. 170.

pathos del progreso con la reivindicación de lo propio y de lo original. La crítica al progreso en la segunda mitad del siglo encuadra dentro del movimiento ecológico mundial, movimiento que a su manera contraría la oposición tradicional de lo progresivo y lo conservador, ya que el llamado a proteger a la naturaleza de las consecuencias del progreso conlleva la exigencia de nuevas tecnologías, sólo que de diferente orientación. No se trata de la renuncia radical a la técnica que permita que la naturaleza vuelva a quedar en manos de sí misma sino de inventar métodos más inteligentes, que garanticen una armónica relación de hombre y naturaleza. Apologetas y críticos del progreso trabajan así hombro a hombro; unos y otros parten de la premisa de que el hombre esté en control tanto de sí mismo como del mundo en que vive y difieren tan sólo en cuanto al rumbo que haya de tomar el desarrollo por venir.

Las afinidades tradicionales de defensores y contradictores del progreso convergen en el hecho de que ante la fuerza tan grande que ha acumulado la dinámica planetaria de desarrollo puesta en movimiento por la civilización moderna, hasta la oposición a ella se convierte en elemento que la confirma: la crítica al progreso pasa hoy por ser la última palabra del criticado progreso. La simple idea de distanciarse del progreso carece de fundamento real si no se inserta en el marco global de la civilización condicionada por el progreso, tal como lo muestran todos los intentos de llevar una vida al margen del progreso que, como los parques o reservas de protección natural, viven sobre la base de la sociedad moderna y de hecho se benefician de su rendimiento. Por eso la mera invocación ritual de las fuerzas anónimas del progreso o de los giros o vuelcos que a ellas se les puedan dar resulta ser de práctica inocuidad. Al mismo tiempo y puesto que por muy grande que sea nuestro saber de procesos globales no podemos influir directamente en el estado general de cosas, parecería que sólo nos queda la tarea de la justa apreciación en concreto, echando mano de la razón práctica en el ámbito limitado de la esfera vital. Ello a pesar de que la idea de progreso viva induciéndonos a creer que se hayan superado las condiciones de la *praxis* concreta individual, desde que dentro del contexto global cada uno en lo suyo puede contribuir al avance del todo y a la feliz prosperidad de la sociedad mundial. Digamos por tanto que el progreso es ambivalente. Hasta en los detalles más pequeños de la vida diaria nos beneficiamos permanentemente de sus logros, logros

que nos singularizan en la historia; igualmente, sin embargo, sufrimos a diario bajo sus consecuencias de una manera desconocida en épocas anteriores. ¡El debate tradicional se mantiene pues empatado!

La noción misma de progreso es ambivalente pues contiene fuertes rasgos ontológicos de continuidad. El progreso no es escatológico sino una estructura abierta a la cual es inherente la continuidad sin fin; esto significa que todo progreso es susceptible de relativa superación. La perfección como estadio definitivo en la ontología escolástica se ve sustituida por la perfectibilidad ilímite, por la inagotabilidad del ser en su mejoramiento a través del discurrir del tiempo; de ahí que progresar no signifique el tránsito a otro ser sino la escalación del ser que se es en un proceso de transformaciones sucesivas. Esto lleva a que la experiencia humana llegue a definirse por el continuo rebasar del estadio cada vez alcanzado y por la inimaginabilidad de lo que se vaya a alcanzar en el futuro. La incipiente posibilidad de prolongar la duración de la vida humana, lugar común en las teorías del progreso a partir de Roger Bacon, implicaba ya para Descartes que la medicina rebasaría el estadio en que se encontraba, ya que "cuanto se sabe no es casi nada comparado con lo que queda por saber"². Es claro, no obstante, que mientras la medicina no logre eliminar a la muerte subsistirá entre la doctrina de Hipócrates y el arte médico instrumentalmente ampliado de nuestros días una diferencia de grado y nada más; no aboliremos los presupuestos mismos de la existencia aunque sí logremos satisfacer en medida inaudita las necesidades correspondientes. De ahí que el progreso viva seduciéndonos hacia el futuro desconocido. Y exponiendo a los seres humanos a raíz del cambio cada vez más rápido de usos, costumbres y entorno, a dificultades crecientes de orientación y a perspectivas universales de errancia de las formas de vida.

Las teorías del progreso se han ocupado tradicionalmente de procesos dirigidos, susceptibles de consenso, que influyen a toda la sociedad. A estos procesos los impulsaba una causalidad social, supraindividual, expresamente dirigida a realizar el progreso; los procesos iban además acompañados de una resignación sorprendente ante lo que se perdía hacia el pasado y de una clara confianza estabilizante hacia el futuro. Porque el progreso

² Rene Descartes, *Discurso del método*, Madrid: Alianza, 1988, p. 118.

en el enfoque tradicional no ponía en peligro la identidad de los sujetos individuales y colectivos, quienes según su situación lograban asumir al progreso como propio: la modificación permanente o sectorial en las condiciones de vida de los sujetos envueltos en el proceso, seguía en todo momento siendo sincrónicamente integrable en el respectivo sistema de orientación en desarrollo. La tradición teórica misma del progreso no decaía sino que se continuaba: la identidad natural de los sujetos se reforzaba con el incremento de la transferencia progresista que era tenida por herencia legítima y apropiada como tal; si se daban experiencias de sobrecarga el progresismo tendió a interpretarlas no como consecuencias del progreso sino como retrasos en su realización.

Las cosas, sin embargo, han ido cambiando. La tradición va dejando de ser el chivo expiatorio de todos los males porque el progreso va dejando de ser la legitimación por excelencia de la *praxis* humana; el incremento del deterioro de la calidad de vida ha ido movilizandando nuevas sensibilidades. Hasta en filosofía se gana conciencia de la importancia de lo presupuesto y de lo previo. ¿Qué ha sucedido? Se ha venido constatando, entre otras cosas, que el gran problema de hoy no es el del progreso que debería tener lugar y se ve inhibido por orientaciones tradicionales, sino el de las consecuencias de aquellos procesos de cambio que hace tiempo están en marcha, consecuencias no intencionadas y a menudo sorprendentes que se dan en contextos altamente complejos de interdependencia. Esto entronca con el hecho de que bajo condiciones históricas de aceleración son cada vez más y más rápidamente las tradiciones que fracasan como ayudas de orientación e imponen la carga de adecuarlas a situaciones modificadas. De manera que lo determinante no son tanto las inhibiciones que impone la tradición como la creciente dificultad para formar nuevas tradiciones que sirvan de pauta para el comportamiento en medio del acelerado cambio social. La racionalidad de la *praxis* política y también moral, como lo advirtió Lübbe ya en 1975³, no es puesta actualmente en peligro tanto por tradiciones residuales y persistentes cuanto por déficits de orientación.

³ Hermann Lübbe, *Filosofía práctica y teoría de la historia*, Barcelona: Alfa, 1983, pp. 1 31 ss.

Hay que ser conscientes de que nuestro sistema global de orientación es demasiado grande y complejo como para que nosotros, ni siquiera en esfuerzo colectivo, estemos en condiciones de echar sobre nuestros hombros el peso de una legitimación libre de elementos tradicionales de todos los elementos de ese sistema; sólo en parte mínima podemos asumir semejante tarea. Es un hecho, como ya se dijo, que en medio de la aceleración histórica que hoy se vive cada vez entendemos menos del mundo condicionado por el progreso: vivimos perdiendo orientación. Ante la incalculabilidad del futuro que resulta del incremento constantemente acelerado tanto del saber como de la capacidad de hacer universalmente disponibles, la desorientación resulta de la creciente dificultad para formarnos una imagen unitaria del mundo en la que todos podamos reconocernos como seres de razón esclarecida. Puesto que el incremento de saber sectorial enriquece a los especialistas pero no se articula en una forma vinculante para toda la sociedad, crece la desigualdad del estado de cosas de los diferentes ámbitos de la práctica cotidiana, en los que tenemos que habérnoslas alternativamente con elementos anticuados y con elementos avanzadísimos sin que dispongamos de una fórmula general que abarque al todo. Aumenta entonces la inseguridad que desordena y confunde los usos que necesitamos para llevar un modo, de vida consecuente. La existencia histórica de las sociedades requiere sustancia de estabilidad para poder en principio asimilar el cambio; el progreso, por su parte, vive arrancándonos de formas acostumbradas de vida sin que pueda brindarnos un sustituto auténtico de ellas. Parecería que el progreso quiera condenarnos al nomadismo de todas las formas de vida, en el que nada tenga permanencia, todo valga según demanda y los caracteres todos de la existencia sean de carácter provisorio.

La antítesis tradición-progreso se prolonga así en la escisión de proveniencia y adveniencia o futuro, que también se puede presentar como lo hace Koselleck en términos del creciente abismo que se abre entre experiencia y expectativa, en la medida en la que cada vez menos experiencia pasada es también experiencia futura⁴. Esto hace que la expectativa de lo venidero tenga su patrón cada vez menos en la experiencia dada hasta ahora: las expectativas se vuelven por ello desmesuradas y tendencialmente

⁴ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurtam Main: Suhrkamp, 1995, pp. 349 ss.

ilusorias; los seres humanos se convierten en expectantes sin experiencias, es decir, en soñadores. Lo que prima en el mundo es la pérdida de continuidad, pese a que, como lo anota Marquard, ninguna otra época a un mismo tiempo destruyó y conservó más pasado que la nuestra, atestada de museos y de conservación de todos los pelambres, de protección ecológica y de archivos, de reconstrucciones arquitectónicas y arqueológicas y de todas las variantes posibles de historias e historiadores⁵.

La escuela de Joachim Ritter se ocupó en detalle del origen de la escisión proveniencia-adiencia en la absolutización de la razón humana en la modernidad, en torno a la cual gira de manera destacada el pensamiento de Hegel. "La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente", es decir, lo que depende de circunstancias externas, afirma él en la Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*⁶. A la razón no le concierne lo particular finito sino lo absoluto, "en el cual tiene su apoyo todo aquello en que el hombre pueda interesarse"; de ahí que sea "necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso" (*op. cit.*, p. 44), dando por supuesto que en la historia universal domina no la razón de los sujetos sino la razón absoluta. Es lógico que la absolutización del ser humano, su estilización y reducción a lo absoluto, tenga que fundamentarse en una escogencia propia también de carácter absoluto. Sucede, sin embargo, que los seres humanos lejos de ser absolutos son finitos de cabo a rabo; ellos no tienen tiempo suficiente para elegir o deselegir lo que accidentalmente son o para escoger un ser distinto al suyo o algo completamente nuevo.

Y puesto que la realidad humana se opone al programa de absolutización, éste suele incluir la derogación de aquella o por lo menos su puesta entre paréntesis. Es así como la duda cartesiana maneja todo lo que no es absolutamente verdadero y que por tanto puede ser falso, como si realmente fuese falso hasta tanto demuestre ser claro y distinto, es decir, absoluto. Lo dado, el saber que vale porque ha valido, el conjunto de lo acostumbrado, es negado precautelativamente hasta tanto se demuestre de manera absoluta que sea cierto. El racionalismo

⁵ Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 1987, p. 93.

⁶ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza, 1986, p. 44.

olvida así que la escogencia o elección que somos se apoya siempre ya en la no escogencia que básicamente somos. Esto no quiere decir, en manera alguna, que toda tradición deba mantenerse intacta o que las usanzas tengan que ser siempre las mismas, pues bien sabemos que son cambiables y reformables. Lo único que se está afirmando es que siempre hay más usos por mantener que por cambiar, pues de lo contrario colapsaría la vida; es en este sentido que vale la inevitabilidad de usos y costumbres: somos siempre más nuestros usos que nuestra escogencia, más sobre todo que nuestra escogencia absoluta. Valorar los usos, sin embargo, no significa hacer nugatoria la crítica a ellos: la crítica, como dice Marquard, es ante todo un conflicto de usos, lo cual sugiere que para ser capaz de ella haya que tener ya ciertos usos; sin olvidar que en los tiempos que vivimos la crítica misma ha llegado a ser un uso regulado mediante usos⁷.

Desde el punto de vista de lo absoluto aparece lo sólito como casual; esto es cierto mas no constituye argumento en contra de usos y costumbres, argumento que valdría únicamente si se malentende a lo casual como lo siempre arbitrario, como lo arbitrariamente escogible o desescogible, ya que la arbitrariedad no es ciertamente una disposición razonable para guiar al actuar humano. Sucede, no obstante, que lo casual no se reduce a lo arbitrario; arbitrario es sólo lo contingente que nosotros podemos modificar. Destinante o fatal, por el contrario, es lo contingente que justamente no podemos evitar o cambiar. Son ante todo contingencias de esta clase las que nos pasan a manera de hechos o acontecimientos naturales e históricos con los que se urde la trama de nuestra vida, la cual discurre entre las dos contingencias destinantes de nacimiento y muerte; la realidad de su discurrir es contingente porque siempre estamos enredados en historias. Una historia es una escogencia en la que irrumpe algo casual: de ahí que no se puedan planear las historias; las historias tienen más bien que ser contadas. Nuestra vida consiste en mezclas de actos y ocurrencias; la brevedad de la vida no nos deja tiempo de distanciarnos a nuestro arbitrio de lo que ya contingentemente somos: nuestra mortalidad nos obliga a seguir predominantemente siendo la contingencia destinante que es la facticidad de nuestra pertenencia, de la cual forman parte aquellas

⁷ Odo Marquard, *op. cit.*, p. 127.

contingencias que son nuestros usos y costumbres, en los que, sin depender de nuestra escogencia, estamos metidos. Ellos desde luego podrían ser completamente diferentes, pero es igualmente cierto que a ellos en su mayor parte no los podemos cambiar. La contingencia como vemos no es absolutez fallida sino nuestra normalidad histórica.

La historia dejó de ser *maestra de ja vida* a partir de la aceleración de los procesos históricos en la edad de la revolución. El historismo, conciencia articulada de la historicidad, se convierte en factor del proceso histórico mismo: el saber de la historia deja de ser el compañero inmutable que marcha paralelamente a los acontecimientos; ahora interviene él en los procesos y reconfigura su discurrir obrando su aceleración en comparación con épocas anteriores. Comienza así la desfiguración perspectivista que hace que entre más aumenta la velocidad del cambio más abierto aparece el futuro que nos arrastra hacia sí y más ajeno el pasado, que deja de ser aplicable al presente. La secularización del esquema cristiano de la historia se concentra en términos de la perfectibilidad del ser humano hacia el estadio en el que la coexistencia de los hombres estará universalmente regida por los principios de la razón. Condorcet trabajaba ya con las leyes de ese perfeccionamiento y con Hegel el espíritu del mundo rige el proceso universal disfrazado de astucia de la razón; los jovenhegelianos, por último, se dedicaron a preparar el fin real de la historia en el sentido que tuvo hasta entonces. Ideas precisas del reino del futuro pasan a segundo plano bajo la presión a sustituir a la vieja orientación hacia el futuro dentro del horizonte del actuar concreto por la espera de una redención que debería darse en la tierra y no en el cielo; fue en este contexto que la teoría como crítica de su tiempo se convirtió en *praxis* de transformación social real. Desde entonces la historia queda esencialmente orientada hacia el futuro, frente al cual el pasado se muestra como fase impropia de la vida humana, en tanto que el presente representa tan sólo el delgado tabique que a cada instante atravesamos resueltamente con la mirada puesta en el porvenir.

Frente a la excluyente sobrevaloración del futuro hay que volver por los derechos del presente, de manera que éste deje de ser el límite abstracto que separa a la miseria del pasado anticuado de lo

nuevo prometedor⁸. El respeto del presente implica la paciente atención al pasado, cuyo reconocimiento es el tributo que le debemos a nuestra finitud y sólo puede resultar de la estudiosa comprensión de todo lo que se necesitó para que la humanidad tenga el pasado que tiene y que la determina. Ella nos puede instruir acerca de la vasta riqueza de posibilidades humanas de manera más amplia y concreta que las visiones necesariamente vacías del futuro. No se trata, claro está, de que ingenuamente repitamos el camino trillado de los antepasados para volver a hacer lo que hicieron o hacerlo mejor, sino de que toda comprensión de hechos históricos vaya acompañada de la idea de que guardadas proporciones podrían haber sido situaciones de nuestro propio actuar. Esta transposición que anima el conocimiento de la historia despierta dudas saludables frente a la sugestión de que por medio de un salto decidido podamos llegar a algo totalmente distinto de lo hasta ahora discurrido y nos liberemos así de la historia, a la manera de Fukuyama.

Haciendo valer el derecho del pasado nos preparamos para reconocer el derecho del presente. El presente, como bien lo dice Bubner, es el sitio propio de la *praxis*, en el que pasado y futuro se median al producir bajo crecientes presupuestos nueva realidad⁹. Desde el punto de vista práctico de lo actual pasado y futuro se relacionan equilibradamente; de ahí que el deber de actuar se oponga tanto a la sobreestimación del futuro que confunde indeterminación con libertad como al descuido del propio hacer en la imitación repetitiva de lo que fue. El futuro no es otra cosa que el horizonte concreto del actuar en cuyo ámbito todo no es posible sin más; lo que no obsta para que todo actuar efectivo produzca algo que aún no es real: al introducir determinaciones en la esfera de lo posible concreto se abren posibilidades que jamás existirían sin el actuar efectivo en tanto que se excluyen otras opciones y otros objetivos. El futuro real y alcanzable es sólo el mañana, nunca el final de todos los tiempos; orientados hacia él en nuestra tarea de actuar respetamos la contingencia de todo lo humano, contingencia que nos impide dar el último paso para entrar en el reino de lo totalmente otro, de la historia perfecta, ya que ella fija los límites del campo de nuestras opciones. El futuro no es pues ni el final

⁸ Ver Carlos B. Gutiérrez, "La venerable tradición del progreso", supra., pp. 281-290.

⁹ Rüdiger Bubner, *Zwischenrufe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 179.

deslumbrante ni su contrapartida tenebrosa; el futuro es lo que será mañana y con ello un objeto de mi responsabilidad, que no podré delegar bajo circunstancia alguna ni al espíritu del mundo ni a la comunidad de expertos o planeadores y tampoco a instancias supremas de salvación. Asumir cabalmente la responsabilidad del propio hacer y de sus consecuencias imputables es un elemento de la dignidad humana, que no debemos dejarnos quitar de la mano.

Los filósofos harán bien en recordar que la historia es una oferta de sentido a la cual sólo podemos ir haciendo justicia con ulterioridad. La reflexión en ningún momento es dueña de la situación de manera que pudiera producir por sí misma las determinaciones de ella; al representarse constelaciones que han surgido de las fuerzas genuinas de la historia la reflexión hace explícita una racionalidad que nadie ha formulado hasta ahora pero que al mismo tiempo no se puede evadir. Es la racionalidad que podemos hacer valer frente al flujo arrollador del acontecer en la medida en la que estemos en condiciones de reaccionar a la determinación necesitada de desciframiento de situaciones que cambian; de lo contrario seríamos para siempre víctimas del determinismo de las circunstancias. Lo que los acontecimientos nos presentan como determinable, gana un rostro que se perfila mediante la reflexión envuelta en la *praxis*; de ahí que quien sólo deje valer como racional lo que satisfaga una idea prefabricada de progreso, de juridización universal o de salvación del mundo, sigue tan sólo un dogma masivo en la consideración de la historia y distorsiona su visión de los procesos reales (*op. cit.*, p. 21).

La dinámica de la historia no se pliega, como es sabido, ni a nuestras preferencias personales ni a nuestro nivel de conciencia o a las manifestaciones de nuestra voluntad; pero tampoco es que la conformación de los procesos históricos en situaciones cognoscibles se nos imponga desde lo alto de modo que renunciando a nosotros mismos tengamos que prosternarnos ante ella. De hecho la reflexión sucede después de que han emergido las coordenadas de la situación en el entretejimiento de acción y contingencia típico de todo proceso histórico; ninguna situación histórica, sin embargo, nos dice por sí misma lo que ella es y cómo haya de ser interpretada: "La historia no posee voz alguna que nosotros no le hubiésemos prestado como sujetos que actuamos históricamente" (*op. cit.*, p. 22).

PÉRDIDA DE EXPERIENCIA Y PÉRDIDA DE RESPONSABILIDAD

Voy a ocuparme de algunos de los problemas que le plantea al hombre contemporáneo la pérdida de experiencia, una vez que el elemento científico-técnico rebasa los horizontes del mundo vital y se da el desbordamiento de efectos secundarios no deseados de la práctica humana técnicamente reducida, hechos que ponen cada vez más en entredicho la formación de un juicio propio y la previsión de consecuencias, factores decisivos en la determinación de responsabilidad en los actos del ser humano.

ÉTICA DE CONVICCIÓN Y ÉTICA DE RESPONSABILIDAD

Hoy se asume que se ha dado un gran cambio no sólo en las condiciones sino también en la naturaleza misma del actuar humano, hasta el punto de hacerse necesaria una nueva ética. Para representarse la magnitud del cambio baste la referencia a la expansión insospechada del poder tecnológico y a la escala de peligro de toda índole en el manejo de la ciencia aplicada, como lo ilustran hoy la ingeniería de clonación y de recombinación de genes, los resultados sinérgicos de la acumulación de efectos nocivos subliminales que desbordan los límites de riesgo conocidos y el aceleramiento auto-inducido de desarrollo de sectores avanzados de la técnica junto con la reducción paralela del reconocimiento de responsabilidad por parte de los implicados.

Dentro de la ética tradicional la responsabilidad no era otra cosa que "la imputación causal de hechos consumados", "la

cuenta ex-post-facto de cobro por lo ya hecho"¹. La ética tradicional, que confiaba en un mundo estable y en la posibilidad de una experiencia significativa del mundo, se concentró en la elaboración de las normas de la buena voluntad de obrar sin prestarle demasiada atención a las consecuencias fácticas de la acción. Si la voluntad era buena bastarían sentido común y experiencia para que ella se tradujese en actos que produjeran también buenas consecuencias. La exigencia trivial de considerar las consecuencias de los propios actos no fue problemática en tanto se pudo presuponer que en el ámbito del actuar humano todo seguía como antes. La "ética de la responsabilidad", por el contrario, se abre ahora a las nuevas dimensiones del actuar humano y con ello a la necesidad de una nueva reflexión sobre el problema de las consecuencias, a las que también hay que tener en cuenta, como entrevió ya Max Weber, para no concentrarse únicamente en la concordancia de la acción con el objetivo por ella alcanzado, como lo asumía la "ética de la convicción"²; ella propone un nuevo concepto de responsabilidad que concierne ante todo a la determinación de lo que está por hacer, a la luz del cual uno no se siente primariamente responsable de su conducta sino de "aquello que eleva pretensión sobre mi actuar" (*op. cit.*, pp. 174 ss.). Se pasa así de la responsabilidad del causante a una responsabilidad de cuidado o fideicomiso, de la imputación retroactiva a la preocupación y previsión prospectivas.

Las buenas intenciones por sí mismas no bastan ya para asegurar un hacer bueno y exitoso en complejas estructuras sociales. Quien hoy quiera actuar exitosamente en el entramado social tiene que saber en qué sistema o sub-sistema se encuentra y cuáles sean las leyes propias del sistema o sub-sistema del caso. La ciencia y la técnica además ya no se enfrentan a un orden natural estable sino que en su obrar ponen en peligro los fundamentos de su mismo obrar. Más aún, en los sistemas retroalimentados de la sociedad y en la producción científico-industrial ecológicamente retroalimentada las cadenas de actos ya no tienen fin; los efectos secundarios a largo plazo, no intencionales o meramente tolerados, superan en alcance a los efectos intencionales a corto plazo, en su mayoría simultáneamente

¹ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, p. 1 72.

² Max Weber, *Politik als Beruf*, en *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen: Mohr, 1958, pp. 539-540.

consumados. De ahí que en medio de la diferenciación de sistemas sociales y del complejo sistema ecológico la "ética de la responsabilidad" abogue porque se asuma también y precisamente la responsabilidad de los efectos secundarios, de efectos con los cuales no se contaba e incluso -con base en nuevas tecnologías- no se podía contar en absoluto, maniobrándose así en la paradójica situación de exigir semejante responsabilidad en una época en la que los efectos secundarios del actuar humano son cada vez más difíciles de estimar. Lo curioso es que en la responsabilidad de los efectos primarios y secundarios vea la nueva ética la posibilidad de restituirlos al ámbito de la libertad humana de decisión, es decir, de no seguir abandonándolos en manos de las leyes propias de los sistemas y de volverlos a subordinar a objetivos humanos.

La "ética de la responsabilidad" ha hecho sin duda aportes significativos tales como el de la crítica a seguir teniendo como sujeto de responsabilidad al individuo aislado en tanto que las nuevas circunstancias apuntan a la titularidad de instituciones y a responsabilidades colectivas, el de relacionar poder con responsabilidad para insistir en la necesidad de superar las éticas basadas en la simetría de derechos, y el de constatar el agotamiento de la ética del prójimo, de lo cercano, que ahora tiene que dar paso a una ética de lo lejano, capaz de abarcar el alcance de los riesgos y la proliferación abierta de efectos secundarios de los actos del hombre contemporáneo. Al final, sin embargo, "ética de la responsabilidad" resulta ser un concepto que agrupa intentos diferentes de formular máximas concretas de acción a partir de posiciones éticas fundamentales mediadas con las situaciones respectivas, reduciéndose a ser una nueva versión global de la *phrónesis* aristotélica, de la capacidad de juicio, que con base en el análisis razonable de la situación, sopesa alternativas concretas de acción en cuanto a sus consecuencias y decide a favor de las más valiosas moralmente. Sólo que en medio de la civilización técnico-científica en que vivimos la nueva ética no se puede remitir sin más al sentido común y a la experiencia, ¡viéndose así a la postre obligada a confiar en los peritazgos técnicos de científicos futurólogos! Así las cosas debe uno preguntarse al final si la transformación de la "ética de convicción" en "ética de responsabilidad" no debiera proseguir en la transformación de esta última en filosofía política.

LA TÉCNICA COMO INSTANCIA DETERMINANTE DE LA VIDA

Antes de abordar el tema de la pérdida de experiencia en el mundo actual es importante que le demos una ojeada a la omnipresencia de la técnica como la característica más notoria de nuestro tiempo. No está de más recordar que la técnica como apropiación de la naturaleza para fines humanos a través de la transformación del mundo físico ha existido desde que existe el hombre. Sólo que hasta la revolución industrial las intervenciones en la naturaleza se mantuvieron dentro de límites reducidos; los efectos de la técnica en la imagen externa del mundo se mantuvieron en segundo plano en relación con el discurrir del mundo orgánicamente condicionado, y las perturbaciones del equilibrio biológico que estuvieron en juego pudieron ser compensadas por la naturaleza misma. Lo nuevo ahora es la universalidad y la potenciación de los efectos de operaciones y procesos técnicos. La técnica ha llegado a penetrar todos los órdenes de la vida y del comportamiento humano y a signar con sus artefactos todo entorno y paisaje. Hay quienes de manera más radical consideran que el hombre ha llegado a crearse una segunda naturaleza en la medida en que en lugar de la biosfera, con su espontáneo ritmo orgánico, se ha construido una tecnosfera según principios mecánicos³. Esto tiene el doble efecto de liberar, por una parte, al ser humano de muchas restricciones tradicionales y abrirle con ello nuevas posibilidades de acción, en tanto que las leyes funcionales de los procesos técnicos le constriñen de manera creciente, por la otra: los objetos y procesos técnicos producen los resultados deseados sólo en la medida en la que el ser humano esté dispuesto a acoplarse a las normas específicas de la funcionalidad técnica y a verse a sí mismo como elemento de esa funcionalidad. Así pues la confrontación con la naturaleza hostil de otras edades se ve substituida por la dependencia del mundo artificioso que el hombre mismo se ha creado.

El hombre contemporáneo vive de este modo en una situación vital modificada; ya que si bien siempre hubo técnica, nunca antes fue ella la instancia predominante a la que se sometieran todos los demás ámbitos de lo humano. En épocas anteriores la práctica de la vida individual y social estuvo determinada por

³ Friedrich Rapp, *Filosofía analítica de la técnica*, Barcelona: Alfa, 1981, p. 164.

magnitudes ajenas a la técnica; en nuestros días, por el contrario, el progreso técnico es entendido como el valor supremo y la instancia de referencia obligatoria sin más, en tanto que los efectos sociales, políticos, éticos y estéticos de la tecnificación son tenidos por consecuencias que hay que aceptar, como resultados marginales de un proceso supuestamente irreversible y hasta dado por la naturaleza humana. Sobra señalar que los medios técnicos están cambiando la noción misma de comunicación y que la auto-comprensión del hombre se orienta cada vez más hacia el modelo de los procesos técnicos. Ejemplo bien dicente para filósofos es el del tratamiento contemporáneo de la experiencia humana a la luz de la "ciencia cognitiva".

El estilo de vida técnico constituye a ojos vistas una unidad indivisible. Tanto la investigación como la aplicación práctica de los resultados obtenidos en la producción y el consumo son racionalizados totalmente mediante criterios de eficiencia, de forma tal que el proceso global avance obedeciendo únicamente a sus propias leyes. Se ha gestado así una civilización verdaderamente mundial que nivela todas las diferencias surgidas históricamente y culturalmente formadas. Junto con los aparatos y estructuras materiales la tecnificación trae consigo un método de trabajo perfectamente determinado; la aplicación exitosa del procedimiento técnico exige tanto la organización burocrática correspondiente, como una actitud objetivizante y sobria orientada hacia el rendimiento y un comportamiento uniforme y disciplinado. De ahí que la transferencia de tecnología, conjuro mágico del manejo neo-liberal del subdesarrollo, sea siempre transferencia de cultura, aculturación técnica. La difusión global de la civilización técnica, además, se hizo posible porque la técnica moderna en sus resultados concretos (desde el barco a vapor y la locomotora hasta la informática) despliega su atracción en el ámbito de las necesidades naturales del hombre y encuentra por doquier potencial resonancia. Una vez que se opta por la tecnificación, las expectativas desbordan siempre a las posibilidades concretas de acción de manera que se plantea una necesidad permanente de bienes y servicios técnicos, una inflación de pretensiones que potencia la difusión mundial de la técnica. De esta manera la humanidad toda se ha ido concentrando tan fuertemente en una de sus capacidades, la de la dominación material del mundo entorno, que las capacidades no homologables a ella se tornan cada vez menos perceptibles en su marginalidad.

LIBERTAD Y TÉCNICA

¿Qué podemos decir de la relación entre libertad y técnica? La filosofía de la historia ha partido hasta ahora del aserto de que el acontecer futuro sea una dimensión básicamente abierta; hoy en día, sin embargo, se da el hecho empíricamente constatable de que a medida que aumenta la tecnificación se va reduciendo el espacio de opciones diferentes. Lo técnicamente recomendable y factible se convierte automáticamente en lo que se debe hacer y en lo que hay que hacer. Es muy diciente al respecto la ambivalencia actual frente al concepto, entre ominoso e ilustrado, de planeación. Es evidente, por una parte, que las posibilidades de auto-afirmación y auto-presentación así como las del desarrollo individuales, quedan restringidas en un mundo técnicamente estandarizado en el que todos los ámbitos de la vida están orientados al funcionamiento sin perturbación del sistema, y lo están más rigurosamente en la medida en la que aumenta la tecnificación y crece la capacidad de rendimiento de los procesos técnicos. Si mediante la tecnificación hemos llegado a crear una segunda naturaleza que, a manera de red, nos protege de influencias imprevisibles y nos brinda múltiples facilidades y toda clase de cosas agradables, ¿por qué entonces sorprendernos de estar circundados por la red e insertos en ella? Al mismo tiempo se exige hoy por doquier y a todos los niveles más planificación, mayor control y mayor previsibilidad; no en vano son los Departamentos de Planeación Nacional los centros de poder del Estado tecnócrata y las Oficinas de Planeación los ombligos de las Universidades a comienzos del siglo XXI. Para explotar al máximo las ventajas de la técnica hay que adelantar una planeación y un control lo más amplios posibles, con los cuales se logra que los mecanismos de acumulación y de autoexpansión ínsitos en la lógica del actuar técnico se potencien al incrementarse la tecnificación.

Semejante oposición entre autodeterminación espontánea y planeación está a la base del principio mismo de la técnica moderna. La figura ideal del individuo autónomo como fin supremo de la existencia humana es un elemento firme de la tradición filosófica que arranca de la Antigüedad y llega a su culmen en la Ilustración. La técnica moderna, que surge también de la filosofía occidental, se basa no obstante en acciones colectivas cuidadosamente planeadas y sistemáticamente realizadas; la acción técnica, que apunta a la máxima eficiencia,

sólo puede realizarse con un altísimo grado de normación. Esta tendencia a la planeación unificante se ve reforzada por factores como la necesidad de seguridad social y de múltiples servicios sociales. Se puede incluso hablar de una disposición psicológica a la planeación que se ha ido formando como reflejo del proceso de tecnificación: en la medida en que la técnica ha pasado a determinar todos los ámbitos de la vida, sirve ella también como modelo de comprensión de los procesos sociales e históricos; planificación y factibilidad terminan aplicándose al hombre mismo. La contradicción consiste pues en que aun cuando de lo que se trata en un mundo racionalizado técnicamente sea del logro de mayor libertad y de mejores posibilidades de desarrollo individual de los seres humanos, para su realización no se puede renunciar a las constricciones lógicas reales de la técnica y la planeación.

LA PÉRDIDA DE EXPERIENCIA

Al conflicto de técnica y libertad en la legitimación de las acciones se añade el peso de la pérdida de experiencias que la civilización técnica hace recaer sobre la existencia humana. A partir del incremento de la producción industrial, con la consiguiente especialización y diferenciación funcional del contexto social de producción, se reduce con rapidez el alcance de las experiencias primarias, la familiaridad con la mayoría de las condiciones reales y sociales de la existencia, condiciones cuyo círculo se va ampliando progresivamente más allá del horizonte de nuestro mundo vital. El saber acerca de las condiciones de vida que desbordan el horizonte de las experiencias que se dan en la práctica humana acentúa su independencia institucionalizada en forma de ciencia, cuyas teorías se construyen independientemente de los contextos experienciales que son los únicos que nos permiten juzgar acerca de la eventual utilidad de las aplicaciones de esa ciencia. Al ir desapareciendo la coincidencia del saber con la experiencia, compensamos el déficit aumentando nuestra dependencia del saber específico de otros; se desencadena así la era de expertos y asesores que han logrado sustituir la experiencia práctica no sólo en los ámbitos diversos de la vida individual sino también en la esfera social y política del ser humano. La dimensión real y práctica de la vida humana se ha ido estrechando hasta verse hoy reducida a la anónima aplicación de la teoría científica, es decir, a la técnica.

Desechando más y más lo que desde siempre le es familiar al ser humano la ciencia y la técnica han venido ensanchando un nuevo horizonte humano caracterizado por la permanente novedad de lo extraño. Y como era lógico, del dominio y sometimiento de la naturaleza física han pasado ahora al dominio y sometimiento de la vida social, a la ingeniería de la sociedad. Es así como, decíamos en otro lugar, "el Estado se ha convertido en un sistema cuyo mantenimiento es cosa de técnicos: de ahí que el papel de quienes gobiernan se limite al de promulgar las recomendaciones propuestas por los técnicos para evitar y eliminar las disfunciones del sistema. El Estado contemporáneo vive de la despolitización de las masas, para compensar lo cual la ciencia y la tecnología han asumido funciones ideológicas"⁴. ¿Qué decir de la tecnología de opinión pública, qué decir de los técnicos de la imagen y de su papel de príncipes electores de nuestro tiempo? No tiene ya sentido hablar de un orden moral actualizado a través de un consenso y de un actuar humano intercomunicativo. La participación activa, base imprescindible de un consenso democrático, ha quedado suplantada por la nueva y máxima virtud de la sociedad de consumo: el comportamiento condicionado, la conducta adaptativa que imposibilita de raíz la genuina identificación del hombre consigo mismo y con la sociedad. Las pérdidas de experiencia, desde el punto de vista ciudadano, significan además el debilitamiento de la competencia del sentido común político, instancia del juicio práctico referida a las experiencias de carácter social cuya ausencia no puede compensar la institucionalización de asesorías por parte de expertos.

La pérdida de experiencia se hace también patente en el desfase entre la capacidad de juicio y la conexión de todos los seres humanos a la red universal de televisión que le da a la desinformación más sistemática sugestión de presencia inmediata, aboliendo toda distancia en nombre de una omnipresencia ficticia. El que diariamente nos traigan el mundo a la casa no significa que lo traigamos de verdad a nuestro horizonte de experiencias. Como dice Lübbe, para podernos hacer un juicio práctico fundamentado sobre alguna de las muchas guerras que nos muestra la televisión, necesitaríamos de experiencias y conocimientos cuya adquisición duraría más

⁴ Carlos B. Gutiérrez, "Práctica humana, formación y sensibilidad", ver infra., pp. 311 -322.

tiempo que la guerra en cuestión⁵. De ahí que el bombardeo de informaciones que nos llega a través de los medios masivos no sirva para aumentar nuestra competencia y sólo contribuya a exacerbar nuestro "entretenimiento".

Pérdida de experiencia se da así mismo en relación con los efectos secundarios cada vez más amplios de los actos humanos gracias a la incidencia cada vez más profunda de la técnica y a la interdependencia de sistemas en la diferenciación técnica de la sociedad; aumenta entonces la discrepancia entre la esfera de la acción y la esfera de los efectos en la medida en que nuestro juicio acerca de la viabilidad y defensibilidad de las consecuencias pierde su apoyo en la experiencia hecha. De ello resulta que tanto la experiencia como la posibilidad de asumir responsabilidad quedan rezagadas detrás de la notable y constante expansión del radio de alcance del actuar. Hay que anotar, eso sí, que hoy se trabaja con dos tipos de compensaciones en lo que concierne al creciente desfase de la esfera de experiencia con la esfera de los efectos. El primero consiste en intentar, a través de regulaciones institucionales, que las cargas de los efectos tenidos por necesarios recaigan de la manera más inmediata posible, bajo la forma de impuestos o de costos, sobre los actores. El así llamado "principio de causación" en la legislación para la protección del medio ambiente representa un intento de este tipo, plausible en sí aunque por necesidad muy limitado en su eficacia. El segundo es el del control técnico de los efectos secundarios, basado en *assessments*. Con todo no se debe olvidar que somos incapaces de calcular cuáles hayan de ser en el futuro los efectos de la innovación técnica porque somos incapaces de pronosticar una evolución cuyo factor de movilización más fuerte es el saber científico que, en principio, no es pronosticable. "No scientific predictor can possibly predict, by scientific methods, its own future results" para decirlo con Popper⁶.

Las pérdidas de experiencia son una consecuencia de la gran velocidad de modificación de las condiciones civilizadoras de la vida a las que se refieren las experiencias. Las tradiciones, que no son otra cosa que orientaciones que valen a través de generaciones, envejecen hoy rápidamente; más allá de los inciertos límites de la velocidad civilizadora de la evolución ya

⁵ Hermann Lübbe, *Filosofía práctica y teoría de la historia*, Barcelona: Alfa, p. 157.

⁶ Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, London: Routledge & Kegan Paul, 1961, p. VI.

no es posible consolidar culturalmente las experiencias. Por eso no son tradiciones rígidas las que nos oprimen y sí más bien la progresiva desaparición de aligeramientos a través de evidencias culturales de orientación práctica. Como la pérdida de validez del acervo de experiencia es de todas maneras muy grande, lo que sirve de apoyo en vez de ser permanentemente descartado debería ser cultivado y protegido.

En último análisis el dilema ético de nuestra época consiste, según Zimmerli, en que los individuos incurren en situaciones "de tener que asumir responsabilidad por algo que quizá ellos mismos no han causado, o con seguridad por lo menos no sólo ellos"⁷. Entre más evidente se torna el dilema de la ruptura insuperable entre asunción individual de responsabilidad e irresponsabilidad objetiva, más difícil resulta proponer soluciones sobre la base de éticas tradicionales. ¿Se necesita entonces una nueva ética? ¿O tenemos que resignarnos a que la responsabilidad sea el tributo que debemos pagarle a la modernidad y a su incontrolable dinámica propia?

⁷ Walter Zimmerli, *Einmischungen. Die sanfte Macht der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, p. 37.

PRÁCTICA HUMANA, FORMACIÓN Y SENSIBILIDAD

LA PÉRDIDA DE EXPERIENCIA

Desde comienzos de la modernidad el concepto de *praxis* es visto en términos de su relación antitética con la *teoría*; dentro de esta contraposición ha ido ganando cada vez más preeminencia, en su forma científica, la teoría. El ámbito de la *praxis*, el ámbito real y práctico de la vida humana se ha ido a la vez estrechando hasta verse hoy reducido a la anónima aplicación de la teoría científica, es decir, a la técnica. Prescindiendo más y más de lo que le es familiar al ser humano desde siempre la ciencia moderna como saber de lo manipulable ha venido ensanchando, a partir del artificioso aislamiento de sus experimentos, un nuevo horizonte humano caracterizado por la permanente novedad de lo extraño. Y como era lógico, del dominio y sostenimiento de las fuerzas de la naturaleza ha pasado ahora al dominio y sostenimiento de la vida social, a la ingeniería de la sociedad. El experto está sustituyendo a la experiencia práctica y política del ser humano.

Veamos algunos ejemplos: El Estado se ha convertido en un sistema cuyo mantenimiento es cosa de técnicos: de ahí que el papel de quienes gobiernan se limite a promulgar las recomendaciones propuestas por los técnicos para evitar o eliminar las disfunciones del sistema. El Estado contemporáneo vive de la despolitización de las masas para compensar la cual la ciencia y la tecnología han asumido las funciones de una ideología. No tiene ya sentido hablar de un orden moral actualizado a través de un consenso y de un actuar humano intercomunicativo; la participación activa, base insoslayable de un consenso democrático, ha quedado suplantada por la nueva y máxima

virtud de la sociedad de consumo: el comportamiento condicionado, la conducta adaptativa que imposibilita de raíz la genuina identificación del hombre consigo mismo y con la sociedad. Es así como la diferencia entre praxis y técnica se va aboliendo. En nombre de la razón, de esa razón emancipatoria a la que la Revolución Francesa erigió templos, hemos llegado al Estado de administración total, al Estado de expertos; algo que hace ya cincuenta años Horkheimer y Adorno habían constatado a propósito del nacionalsocialismo y del stalinismo.

El presupuesto nacional, antaño ocasión de intensos debates sobre la naturaleza del gasto público, es ahora competencia de técnicos que dominan las progresiones matemáticas y la lógica de expansión de sub-sistemas; y entre esos técnicos seguramente habrá sólo un puñado que tenga una idea global y verosímil de lo que pasa. A los políticos, a los representantes elegidos por el pueblo, para que entre otras cosas orienten la hacienda pública, les queda tan sólo y a manera de premio de consolación la disposición de unos millones en auxilios parlamentarios, disposición que desde el punto de vista técnico es tolerada a regañadientes como mera "politiquería".

En la administración de justicia se daba hasta hace poco gran importancia al sentido común, al buen saber y entender de las gentes, para apreciar, sobre todo en la institución de los jurados de conciencia, la criminalidad real de un infractor de la ley; se asumía que la abstracta universalidad de la ley tenía que reconciliarse con las características siempre excepcionales de una situación individual. Hoy, por el contrario, se acude a los dictámenes de psiquiatras que al hablar en nombre de la ciencia acaban con los riesgos e imprecisiones del sentido común. Se olvida, claro está, que un psiquiatra se apoya para sus dictámenes en teorías interpretativas de la motivación humana que como interpretativas son y seguirán siendo relativas y controvertidas.

La presencia de la técnica social se multiplica en la vida de todos los días. ¿Qué decir de las reuniones sociales que ahora en nuestro medio imitativo necesitan también de animadores profesionales? Ya llegó el día en que se requieren detallados manuales y guías ambientales en video para el manejo de situaciones afectivas íntimas, porque el amor mismo ha dejado de ser la mayor evidencia de la vida, el encuentro afortunado de uno en los demás, para convertirse en complicada

ocasión de terapias, de estrategias de comunicación y hasta de relaciones públicas.

Por doquier recorte de la dimensión social de la existencia humana. Estrechamiento de la libertad. Fe en la ciencia y en sus aplicaciones que sólo encuentra parangón en la fe religiosa del medioevo. Renuncia por doquier a la imaginación y a la propia responsabilidad. Para no hablar de los alcances entre tanto alarmantes de la tecnología de la opinión pública. De la conexión de todos los seres humanos a la red universal de televisión que le da a la desinformación sistemática sugestión de presencia inmedita, aboliendo la noción humana de distancia en nombre de una omnipresencia ficticia. ¿Qué decir de medios masivos de comunicación que se valen de encuestas y sondeos de opinión para poder decir de manera más "impactante" lo que los primitivos instintos de los entrevistados esperan que ellos digan? ¿Qué decir de los técnicos de la imagen y su papel de príncipes electores en nuestros días? Se me podría replicar que exagero, que todos estos medios son al fin de cuentas nada más que medios, instrumentos al servicio de ideales y de concepciones globales del sentido de la sociedad. ¿Será de veras así? ¿No será más bien que la técnica genera una dinámica propia de coerción y compulsión? ¿No será acaso que lo técnicamente factible se convierte automáticamente en lo que se debe y tiene que hacer?

CIENCIAS HUMANAS Y RAZÓN PRÁCTICA

Preguntémonos ahora, ¿qué ha pasado con el saber que desde la antigüedad se ha ido acumulando en torno a la dimensión práctica y social de la vida en las humanidades, en las "ciencias del espíritu" o ciencias humanas? A la luz de la metodología de las ciencias exactas tales disciplinas han quedado relegadas a la periferia de lo científico como "zonas grises" o, en el mejor de los casos, son tenidas por islotes de imprecisión dentro del vasto océano del nuevo y riguroso saber. No en vano la malicia estudiantil habla de ellas como "costuras" aludiendo ante todo a su bondad de mejorar los promedios de notas. En realidad a partir del auge definitivo de las ciencias naturales en el siglo XIX esas "ciencias del espíritu" comenzaron a hacer algo que jamás habían hecho: comenzaron a justificarse. Como la justificación urgía precisamente frente a las ciencias formalizadas muchas de aquellas ciencias se afanaron y se afanan desde entonces por

mostrar qué tienen de exacto para poderse subir al tren triunfal de la cientificidad moderna.

Curiosa es la historia de esos intentos justificatorios. Primero dijeron los neokantianos alemanes que a pesar de que se ocupaban de individualidades y de no de leyes universales como las de la física, el trabajo en las áreas de la historia y de la cultura se guiaba, sin embargo, por valores humanos cuya vigencia universal no se quedaba atrás de la validez universal de las leyes científicas. Max Weber, por su parte, a comienzos del siglo XX, pensando que las ciencias histórico-culturales se tienen también que limitar a análisis rigurosamente causales les recetó abstinencia total de juicios de valor. La controversia se repite con pocas variantes en la actualidad: mientras que Karl Popper y los racionalistas científicos insisten en que se excluyan los valores de la reflexión de las ciencias humanas, Habermas insiste en que se incluyan en ella, que nunca se dejen de lado los intereses reales que condicionan siempre la comprensión de los hechos del hombre. El alcance del desconcierto y de la ambivalencia metodológica se puso de presente en la reciente e interesante discusión que se dio en la Universidad de los Andes al plantearse la posibilidad de que el Departamento de Psicología pasara a formar parte junto con Matemáticas y Física de la Facultad de Ciencias.

Todo este desconcierto surge de la fijación comparativa en el ideal de exactitud que anima a la cientificidad moderna, ideal que se remonta al descubrimiento del concepto de ciencia entre los griegos. Ellos se dieron cuenta de que la razón humana encontraba en las matemáticas y en el movimiento circular de los astros proporciones siempre constantes, relaciones inmutables y, por tanto sustraídas al tiempo y a lo aleatorio de nuestra cambiante percepción de las cosas. De ese saber de lo inmutable se nutrió" el platonismo, el grandioso atisbo de que el verdadero ser de las cosas no se da en la percepción sensorial siempre imperfecta e incompleta sino en la idea de cosa, en la cosidad, accesible tan sólo al entendimiento con prescindencia total de los sentidos. La mecánica moderna a partir de Galileo continúa la tradición platónica ocupándose de lo inmutable en términos de leyes naturales; de ahí que al llegar a su pleno desarrollo el álgebra y la geometría analíticas pudieran convertirse en el alfabeto simbólico de la ciencia moderna. A partir de entonces se puede afirmar que el libro de la naturaleza está escrito en

signos matemáticos; lo que equivale a decir que a partir del siglo XVII el hombre que quiera saber cómo es en verdad la realidad tiene que ir a una Universidad a aprender física y matemáticas.

Resulta apenas lógico que a la luz de lo inmutable y eterno de las leyes físicas las cosas humanas aparezcan erráticas muchas veces y cambiantes siempre, resistiéndose a ser subsumidas bajo normas universales y eternas. Esa resistencia lejos de disminuir ha ido aumentando en el transcurso del siglo XX: las dos guerras mundiales llevaron al cuestionamiento de la fe liberal en el progreso infinito de la razón y dieron lugar al "existencialismo" con su rechazo de las esencias y sustancias inmutables en lo que atañe al ser humano y con su insistencia en la angustiada fragilidad que circunda a las decisiones humanas. Después, la filosofía ha venido ocupándose ante todo del mundo de la vida (Husserl) y de la facticidad (Heidegger), anteriores siempre a la reflexión científica.

Importantes estudios en los últimos cincuenta años sobre la historia de la ciencia, por otra parte, han sacudido también la creencia en el progreso infinito de la razón al poner en evidencia que lejos de ser una autopista triunfal hacia la verdad absoluta la historia de la ciencia es una historia de rupturas y de cesuras, de giros y de olvidos y que, por lo tanto, la verdad científica como todas las verdades humanas es fundamentalmente relativa a su circunstancia histórica. La teoría cuántica y la teoría de la relatividad han servido mucho para desmitificar la realidad del trabajo científico que siempre ha consistido y consistirá, como lo dijo Kant, en que "el científico acude a la naturaleza llevando en una mano la teoría y en la otra el experimento diseñado según la teoría para obligarla a que responda a sus preguntas y no para contemplarla o para que ella le haga las preguntas". Si se tienen debidamente en cuenta todos los presupuestos conceptuales, teóricos e instrumentales del quehacer científico siempre se tendrá que llegar a su relativización dentro de la totalidad de la experiencia humana.

Volvamos a las ciencias humanas, a las ciencias del espíritu para destacar lo que, a pesar de su desconcierto metodológico actual, ha recurrido tradicionalmente como su temática específica. Me refiero a la dimensión práctica, social y política de la vida humana, a las preguntas de siempre en cuanto a nuestra orientación en ese entorno de familiaridad que se nos lega a través de la historia y del lenguaje que es el mundo. Me

refiero a la mayor conquista práctica del hombre, a la formación de sí mismo a través de la historia, a su ascenso cultural.

Pensemos en la especificidad del ser humano que se eleva por encima de la determinación instintiva para abrirse al futuro y convertirse en un ser de posibilidades. El único ser que entierra a sus muertos y a diferencia de las demás especies los retiene entre los vivos pensando más allá de su propia vida. El único ser que crea distancia frente a lo inmediatamente presente y frente a sí mismo, en el milagro del lenguaje. El ser que se aparta de la satisfacción de sus necesidades inmediatas en esa actividad maravillosa que es el trabajo, mediante el cual y a diferencia de los animales le va imponiendo su propia forma a las cosas. El ser que va creando un ámbito de excedente vital en el que se dan el juego, el culto, el arte y toda la producción simbólica que es la cultura. Todos estos son los primeros pasos de la práctica humana. Y una vez que se ha convertido en un ser de posibilidades tiene el hombre permanentemente que escoger y decidirse; necesita entonces orientación en su deliberación, fines comunes a los cuales pueda subordinarse. De ahí que uno de los mayores logros humanos sea el de la estabilización de normas de conducta en el sentido de lo bueno y lo malo para suplir la fundamental inestabilidad de la existencia; sólo así se constituye la sociedad en torno a ordenamientos que se van volviendo tradiciones, la organización hacia un orden común del que cada individuo se reconoce como parte. Fue precisamente a ese ordenamiento común al que los griegos dieron el nombre de *kalon*, lo bello, cuyo sentido nada tiene que ver con nuestra concepción de lo estético como placer en momentos excepcionales dentro de una vida en su totalidad cada vez más prosaica. No. Lo bello se refería entonces no sólo a obras de arte; abarcaba todo aquello respecto a lo cual entendemos sin vacilación que por ser digno de escogencia no necesita justificación de su deseabilidad ni es susceptible de ella.

También para sorpresa nuestra ésta era la dimensión griega de la *theoria*, que obviamente no consistía en cogerse la cabeza a dos manos y en asumir actitud de pensar. Teoría era entregarse a algo que en virtud de su arrolladora presencia era accesible a todos. A diferencia de todos los demás bienes cuyo valor depende de su posesión exclusiva por parte de un individuo, ese bien común lejos de mermar su valor por ser participado era más por ser compartido. Esto era "razón" en el sentido más eminente, razón

en universalidad concreta: entre más esplendiera lo bello, lo común, tanto más se descubrirían y se encontrarían a sí mismos los seres humanos en esa realidad común. La razón práctica, concreta, era pues el fundamento de la identidad individual y, por tanto, el fundamento de la libertad hacia la más plena determinación del hombre. Esta razón práctica no es primariamente un saber de dominación de lo otro y de lo ajeno. Esta razón no busca crear lo que aún no existe; busca tan sólo participar en algo que ya existe. La razón práctica es participación, solidaridad en lo común. Aristóteles define al hombre como *zoon politikon* y significa con ello que para ser cabalmente hombre tiene el ser humano que participar en la vida de la *polis* haciendo propios los usos y tradiciones de ella.

¡Hermosa idea de razón práctica, pensarán muchos de ustedes, pero al fin y al cabo reminiscencias de un pasado lejano! No es así. Esa razón práctica está presente siempre en la experiencia humana. Permítanme recordarles, por ejemplo, que si de la historia sabemos realmente algo no es por los libros que sobre ella hayamos leído sino porque somos parte de ella y ella nos determina de todas maneras con independencia de nuestro saber. Hablar una lengua tampoco es una hazaña epistemológica individual sino participar en esa lengua, crecer en sus tradiciones. Ahí sale a relucir ese saber práctico de participación que se situaba para los griegos entre el saber de las matemáticas y la capacidad de hacer de los artesanos, entre la ciencia y la ingeniería, para decirlo en términos de actualidad; un saber que se ejercía durante toda la vida y que consistía en último análisis en la responsabilidad razonable de sí mismo.

FORMACIÓN Y SENSIBILIDAD

Y puesto que el ejercicio de la razón práctica está íntimamente ligado a educación, o mejor a la formación, pasemos ahora a algunas reflexiones sobre este concepto. El hombre es el único ser vivo que por no estar limitado a la segura codificación de lo instintivo tiene que formarse a sí mismo: él no es por naturaleza lo que debe ser y necesita por eso de formación. En la tarea de formarse a sí mismo radica su específica dignidad; el hombre tiene que cultivarse. El término latino *cultura* nos sugiere en la metáfora asociativa de la agri-cultura que la formación de sí mismo tiene que ver tanto con el libre juego de nuestras disposiciones como con el esfuerzo de la siembra y de la cosecha

del espíritu. En la formación como en el crecimiento de la planta lo que cuenta es lo que en un devenir abierto se va llegando a ser; de ahí que formación en su cabal sentido humano sea algo distinto de in-formación. El saber que cuenta para la formación no es un saber a distancia, un saber científico, sino aquel saber que como experiencia propia se va volviendo nuestro propio ser. Formación es más lo que somos en cada momento que lo que sabemos.

Hegel es el pensador moderno que con más agudeza se ha ocupado de este tema; él parte del análisis del fenómeno que también para Marx es el fenómeno humano por excelencia: el trabajo. El trabajo consiste en distanciarnos del consumo de las cosas para en lugar de ello formarlas, imponerles la forma del hombre; sólo así es posible que la conciencia se reencuentre a sí misma en lo que ella ha transformado al imponerle su forma. En los sucesivos reencuentros la conciencia se va enriqueciendo: formando a las cosas la conciencia humana se va formando a sí misma, va ganando un sentido de sí mismo con la certeza de su capacidad que se acrece en las cosas por ella formadas. El trabajo pues es la más simple ilustración del movimiento fundamental del espíritu humano que es el de reconocerse a sí mismo en lo otro, en lo extraño. La esencia de la formación no es auto-enajenación sino el constante retorno a sí mismo a partir de lo otro. Y toda formación teórica no es sino continuación de ese proceso general de ir haciendo parte del propio ser la riqueza del mundo que nos lega la historia. Por eso, concluye Hegel, la esencia de la formación radica en acoger en uno la universalidad de la razón concreta, la formación es un ascenso hacia esa universalidad.

Es muy dicente que en el siglo XIX, como lo muestra Gadamer, se asociara el ideal de formación con la noción de tacto. Tener tacto no es disponer de una virtud adicional sino la movilidad del espíritu que al ascender hacia lo universal se hace cada vez más libre. El tacto es una sensibilidad para percibir situaciones y comportarnos dentro de ellas que nunca será aprendible o deducible a partir de principios o normas generales. Tener tacto consiste en atender de tal manera a algo que no se choque con ello, manteniendo una distancia que se ha ganado en la formación. Tacto es una manera de ser, de ser abierto hacia lo otro sin la esclavitud de prejuicios particulares. Aquí sale a relucir el hecho de que la formación siempre resulta en un sentido

general de medida y de distancia frente al mundo y frente a sí mismo que nos permite ascender hacia puntos de vista cada vez más amplios, abarcar cada vez más perspectivas diferentes de la propia.

En el siglo XVII Gianbattista Vico aludía a esa apertura hacia un sentido universal del que participaba el hombre bien formado con la expresión latina *sensus communis* para enfrentar al ideal del erudito que despuntaba con la nueva ciencia, el ideal del hombre sabio que en una situación concreta sabe distinguir lo conveniente de lo inconveniente basándose no en un saber teórico sino en una orientación ética de la voluntad. Esto es lo que después se dio en llamar *bon sens*, que es básicamente lo mismo que en la Alemania del siglo XVIII se pensó como *capacidad de juicio*, cuya carencia distinguía al idiota que no estaba en condiciones de aplicar correctamente lo que teóricamente sabía. Kant relaciona la capacidad de juicio con la experiencia de lo bello en la cual, a diferencia del conocimiento teórico, no se trata de subsumir un fenómeno bajo las categorías universales del entendimiento sino de un libre juego entre lo sensible y lo lógico que nunca se termina. En la experiencia de lo bello se manifestaba el buen gusto, de nuevo algo que no se aprende sino que se tiene a manera de discernimiento espiritual, consciente siempre de una totalidad con la que concuerda lo bello individual. No olvidemos que el gusto sensorial es más que simple instinto; es ya "una primera espiritualización de la animalidad" como la capacidad de juicio propia del que Baltasar Gracián llamó "el hombre en su punto", aquel que en cosas de la vida llega a tener la libertad de la distancia para distinguir y elegir con superioridad y conciencia.

¿Para qué todas estas referencias? Para insistir en que formación es algo que tiene que ver con el gran dilema y el gran problema del hombre, que siendo a la vez ser sensorial y un ser moral tendrá siempre que buscar una orientación práctica y un equilibrio entre esos dos elementos para poder formar la plenitud de su ser. El hombre tiene una capacidad universal de formación por ser el ente menos especializado en el orden de lo viviente. Esa capacidad universal, sin embargo, encierra el peligro de sucumbir a especializaciones artificiales que crean dependencias extrañas a la naturaleza humana. Así se da que el mundo moderno, que con ayuda de la ciencia y de sus aplicaciones ha aprendido a someter y a explotar las fuerzas de la naturaleza,

disponga de los seres humanos como funciones dentro del todo de un orden racional. Liberado del servicio a otros hombres -es lo que se afirma en los países industrializados- sirve el hombre ahora a funciones y a máquinas. Este es un desarrollo que desequilibra cada vez más la totalidad de nuestro ser, el frágil y tenso balance entre instinto y entendimiento.

La sobrevaloración de la ciencia y de la técnica en nuestra cultura no es un error o un comportamiento equivocado que se le pueda imputar a alguien. La ciencia ha llegado a ser la mayor fuerza de producción de la economía mundial y sin su progreso no podríamos ni mantener nuestros niveles de civilización ni esperar condiciones de vida digna para la humanidad. Y, sin embargo, ¿qué pasa con el equilibrio entre entendimiento y sensorialidad? El hombre vive hoy desgarrado entre el ascetismo del trabajo que lo lleva a renunciar a comprender su actividad en un mundo crecientemente enajenado y el anhelo inextinguible de reconocerse a sí mismo en el mundo. Habrá que insistir en que entendimiento y sensorialidad no se contradicen y en que ambos requieren formación: la mano del hombre es un órgano espiritual y todos nuestros sentidos despliegan inteligencia. Así como hay una inteligencia de los sentidos que se resiste a la desfiguración y al agobio por la confusión de estímulos también hay una sensorialidad de la inteligencia que nunca se podrá reducir a racionalidad técnica.

¿Qué significa formar los sentidos y formar la inteligencia? Formar no es hacer. Lo que busca la formación es que el hombre sea de tal manera que esté en condiciones de servirse inteligentemente de sus capacidades. La formación no se puede confundir con el aprendizaje de habilidades porque ella encierra distancia frente a la propia capacidad, distancia frente a los propios designios. Sólo es formado en sus sentidos el hombre que con ayuda de su sensorialidad es capaz de ver el todo de su ser, capaz de ser atento, de observar y de tener en cuenta a los demás. Semejante formación no es privilegio de artistas. Los artistas son importantes, pero igualmente importante es que todos los hombres se valgan del arte y quieran al arte. Para eso se necesita una sensibilidad formada, la cual presupone a su vez capacidad de juicio.

Nuestras universidades, agobiadas por la idea de ser muchas instituciones en una sola, forzadas a ser no sólo centros de enseñanza sino también centros de ciencia y de investigación, se concentran en lo intelectual; el entrenamiento para el oficio

comienza con el ejercicio profesional. De lado y lado falta en semejante sistema conciencia de lo que es formar; porque la formación abre a un horizonte universal que supera la unilateralidad tanto de la universidad que desarrolla la capacidad de la memoria como de la praxis profesional que desarrolla la capacidad imitativa.

El automatismo civilizatorio de nuestra vida en conjunto no nos hace fácil la conciencia de que poseamos capacidad de juzgar, de que podamos arriesgarnos a juzgar. El ascetismo del trabajo moderno que hace aparecer la especialización como un deber nos induce a renunciar a hacernos un juicio propio sobre lo que nos es común con los demás, lo cual es especialmente grave porque la capacidad de juicios propios es el fundamento de un orden político libre. ¿Qué es un ordenamiento político libre? Sólo cuando tanto en las decisiones sociales y políticas como en todas las decisiones de nuestra propia experiencia vital pensemos y juzguemos por nosotros mismos, a pesar de la aplastante certidumbre de nuestras limitaciones, sólo entonces podremos esperar que también los representantes del poder político que elegimos sean capaces de formarse juicios propios. Ellos necesitan para sus decisiones la amplia resonancia de un todo social cuyos miembros quieran juzgar y sean capaces de crítica y de asentimiento. Sólo así contrarrestaremos la tecnificación de la dimensión social y práctica de la vida. Sólo así contrarrestaremos la angustia que ha sembrado en todos nosotros la fe en la infinitud del saber científico. Sólo así podremos enfrentarnos a la ilusión tecnológica que nos obnubila y rescatar los restos de la utopía emancipadora de la razón.

En semejante horizonte de incertidumbre hay un punto de esperanza: la ciencia misma nos está iluminando hoy sobre sus propios límites y sobre los límites de su aplicación técnica. Hasta hace relativamente poco el modelo de la ciencia había sido la mecánica, calculando siempre nuevos efectos y siempre buscando nuevas transformaciones; ahora, sin embargo, prima el modelo de la biología y de la cibernética de sistemas auto-regulados. En realidad la cibernética es mucho más que la técnica de la automatización: ella nos ofrece hoy un nuevo esquema muy útil para la reflexión crítica del poder hacer. La cuestión no es ya la de lo que se pueda hacer sino la de lo que se pueda hacer de manera que lo que se conserva a sí mismo no se destruya a causa de los efectos del hacer. Es el hecho fundamental del

equilibrio lo que debemos tomar en serio para acabar con la dictadura del hacer. Aristóteles solía remitirse al ejemplo de la medicina que no es tanto un hacer como la restauración de un equilibrio, sorprendida en su saber por nuevas experiencias y la mayoría de las veces superada en capacidad por la propia naturaleza.

Si nos preguntamos hoy, ¿qué es lo que hay que restaurar para poder sobrevivir? habrá que responder: lo que hay que restaurar es una conciencia adecuada de nuestra situación en el mundo. El mundo tiene que volverse en la conciencia humana algo distinto de una reserva de posibilidades infinitas. También la ciencia nos remite ahora a sabernos inquilinos de la Tierra, es decir, seres que tenemos que cuidar de nuestro obrar y nuestro vivir. Se trata de formar la sensibilidad para poder comenzar a oír en medio del ruido del hacer. Ese fue en el fondo el ideal de la Ilustración: *sapere aude*, tener el coraje para valerse del propio entendimiento. Ese es el llamado a la razón práctica para que el hombre deje de comportarse pasiva y acomodaticamente, para que supere su egoísmo y el fanatismo de los expertos, y recuerde que la razón, mucho más que individual, es compartida y común.

DEL SOLIPSISMO AL DESCENTRAMIENTO PRODIGANTE

EL DESBORDAMIENTO DIALÓGICO DE LA
SUBJETIVIDAD MODERNA EN EL HUMANISMO
HEBREO DEL SIGLO XX

Uno de los méritos del humanismo hebreo del siglo XX es el de confrontar al solipsismo que le sirve de fundamento a la filosofía moderna. Al comienzo de ésta se encuentra la decisión del burgués europeo, convertido en sujeto autónomo a raíz de la fragmentación individualista de la razón, de no aceptar nada que no fuese sometido a análisis riguroso y no satisficiese las exigencias de claridad y distinción del nuevo método para acrecer el conocimiento. Al reconocer valor de experiencia sólo a lo susceptible de control metódico, la experiencia cotidiana quedó descalificada y el mundo colorido de los sentidos relegado a la imprecisión. El ascetismo matemático de Descartes terminó así en la pérdida sistemática de mundo: la *res extensa* se agotó en las ideas claras y distintas de la *res cogitans*. Y, puesto que la certeza original y paradigmática se halló en la introspección, en la manera clara y distinta en la que el pensamiento sabe de sí mismo, para los fines del nuevo método el ser humano de carne y hueso quedó reducido a sujeto puro, a pura conciencia. Con la consecuencia desconcertante de que los demás seres humanos y todo lo relacionado con ellos se vieran condenados a las tinieblas de la incognoscibilidad por carecer de la certeza que sólo de sí misma puede tener la propia conciencia.

Desde el confinamiento autista de su fundamento inconcuso introspectivo la filosofía moderna no tuvo otra alternativa epistemológica que explicar a los otros en términos de artificiosas proyecciones de sentido que el yo hace a partir de su mismidad, apoyándose para ello en datos sensoriales que sugieren objetos

similares a su propio cuerpo, los cuales se comportan "como si" estuvieran también de alguna manera relacionados con una interioridad. Desde los autómatas con capas y sombreros que Descartes vislumbra a través de la ventana de la *Segunda meditación* hasta los muchos y voluminosos estudios que Husserl le dedicó a lo que dio en llamar "fenomenología de la intersubjetividad", el engendro del *alter ego* lleva una existencia fantasmagórica a la que sólo se accede en *empatía*, supuesto puente de afinidad afectiva hacia lo epistemológicamente inaccesible. A la hora de la verdad los otros no son más que *douhlettes*, ¡duplicados imaginarios de uno mismo!

Mucha agua ha corrido, sin embargo, bajo esos puentes. Así, en tanto que el sujeto, encerrado en la jaula de la propia conciencia, se esforzaba por reencontrar al mundo que se le perdió en la modernidad asumiendo por diferentes caminos que el entendimiento sea el espejo de la naturaleza y que el conocimiento consista en la representación de las cosas, la filosofía a partir del siglo XIX emprende la crítica de la epistemología y de la metafísica clásicas hasta llegar a la *destrucción* de la subjetividad como fundamento último del saber humano. Hegel y Marx mostraron primero que el sujeto cartesiano no constituye una unidad transparente a sí misma que pueda pretender autonomía absoluta, en tanto no se haga claridad en torno a los orígenes históricos y a las condiciones sociales de las ideas claras y distintas que ese sujeto contempla en su conciencia. Freud reforzó a su vez el cuestionamiento de la auto-transparencia del yo, dominado como está por necesidades y pulsiones que determinan desde lo subconsciente tanto lo que sean las ideas claras y distintas como la capacidad subjetiva de sistematizarlas.

Ya en el siglo XX Heidegger propone la primera alternativa a la yoidad cartesiana como instancia puntual que se funda en reflexión a sí misma, al concebir al ser del ser humano como un *ahí*, como un ámbito compartido de familiaridad y orientación en comprensión actuante dentro del acaecer de ser; Gadamer, por su parte, acentúa la situacionalidad de la existencia humana en medio de la efectividad de la historia como horizonte móvil de pertenencias y de solidaridades. Al concebir la historia de la filosofía como la historia del olvido de la pregunta por el ser Heidegger captó además que el estrechamiento del sentido de ser a presencia y a presentidad

que se da a través de esa historia termina reduciendo la riqueza de lo que es a lo que resulte ser disponible para el sujeto, posibilitando así la prepotencia dominadora de éste. En un planteamiento convergente Adorno y Horkheimer sostienen que el concepto, es decir, la unidad del pensar que impone homogeneidad e identidad a la heterogeneidad de lo material, lleva por necesidad al triunfo de una racionalidad que sólo conoce lo que domina. Una tercera línea crítica que inician Ferdinand de Saussure y Charles Peirce, finalmente, se radicaliza en el siglo XX con Frege y Wittgenstein, para quienes resulta imposible comprender lo que sean en sí sentido, significado y lenguaje, en tanto se siga considerando a los signos lingüísticos como expresiones privadas; de ahí que ellos partan más bien del carácter público y social del lenguaje. Se inicia de esta manera el así llamado "giro lingüístico", expresión con la que se nombra al desplazamiento temático de la conciencia al lenguaje que se da en la filosofía analítica, en la filosofía hermenéutica y en el post-estructuralismo: en lugar del sujeto y de sus contenidos privados pasan ahora al centro de la reflexión filosófica las actividades públicas significantes de grupos de hablantes. El titular del signo no puede seguir siendo el yo aislado una vez que se sabe que no hay lenguajes privados. Se trata ahora más bien de comunidades cuyas identidades varían, según Gadamer, con el alcance de sus horizontes interpretativos, o con los grupos sociales de usuarios de lenguajes, según Wittgenstein.

Ante una crítica tan masiva y plural, ante semejante "colectivización del sujeto" era de esperar que el ominoso problema de la *intersubjetividad* y del solipsismo que le servía de fundamento salieran del escenario filosófico; vivimos al fin de cuentas en la era de la intercomunicación, en la que se presume que los medios todopoderosos hayan abolido por fin las distancias entre los seres humanos; navegamos también en una economía globalizada de consumo que castiga el juicio propio y premia el comportamiento adaptativo regido por estadísticas y encuestas. Sucede, sin embargo, que el solipsismo sigue gozando de sorprendente buena salud. Ello se debe en parte a la ininterrumpida privilegización del método único de conocimiento fundamentado en la claridad y distinción cartesianos, método que impone la reducción de la experiencia humana en términos de certeza y validez a la experiencia científica, dejando con ello a la verdad en manos de la discutible *intersubjetividad*

de quienes se pliegan a los paradigmas y se sustraen sistemáticamente al amplio diálogo dentro de la sociedad para refugiarse en el monólogo colectivizado del método. Otro factor importante es sin duda el de la doble contabilidad de los filósofos que hasta por inercia siguen postulando un yo cartesiano, mientras que en lo que atañe a la *intersubjetividad* se valen al mismo tiempo de teorías de sistemas y de doctrinas pragmáticas de lo social, poco compatibles con el fundamento trascendental del que no pueden o quieren prescindir.

Voy a ocuparme en lo que sigue de las reflexiones de pensadores del siglo XX que moviéndose en la tradición del humanismo hebreo han puesto en el primer plano de su obra la preeminencia constitutiva del otro y de los otros, llegando incluso a reivindicar elementos éticos que el solipsismo de la modernidad europea había desconocido y excluido. No pretendo que en estas reflexiones se resuelva de una vez por todas la problemática a la que venimos refiriéndonos. Quiero eso sí destacar sus atisbos en torno a la necesidad de volver a pensar desde la marginalidad y la desigualdad a la universalidad que reduce todo lo otro a la mismidad del yo moderno, en abierto enfrentamiento con la racionalidad occidental que en su idealismo "de Jonia a Jena" elude la realidad conflictiva para refugiarse en las ideas; a diferencia de los posmodernos de nuestros días que no sólo constatan sino que celebran el fracaso de la modernidad, los pensadores judíos viven la crisis de la modernidad como tragedia y, sabiendo que un ser humano es demasiado valioso para ser precio del progreso, buscan repensar la universalidad a partir de la realidad desigual e injusta. Quiero poner de relieve así mismo su sensibilidad para comprender la relación, no la identidad, como categoría ontológica primera, lo cual le da al tú una primacía *a priori* en la formación del yo; su reivindicación de la asimetría de la experiencia ética original, que nos da mucho que pensar de la legitimidad del contractualismo en la política y en la moral modernas, y sus atisbos en la vida real del lenguaje como abigarrada pluralidad de juegos heterogéneos, en la inevitabilidad del diferendo y en la índole recíprocamente excluyente del discurso ético y del discurso cognitivo, atisbos que cuestionan al consensualismo como fundamento teórico de la filosofía moral y política y ponen en evidencia la responsabilidad abrumadora que le cabe al género cognitivo de discurso en el desconocimiento de la índole no simétrica de lo ético y en la

perpetuación de la injusticia al mantener privados de palabra a los diferendos.

La tradición del humanismo hebreo hace posible un filosofar que se remite a motivos y verdades ajenos a la inmanencia argumentativa de la filosofía europea moderna, en su mayor parte cristiana, un filosofar adecuado por tanto para distanciarse críticamente de la tradición solipsista en su conjunto. Ante todo por la muy diferente concepción del lenguaje de que dispone; para el monoteísmo judío el lenguaje hablado es el lugar en el que los seres humanos se mantienen en relación con lo que excluye toda relación, con lo absolutamente lejano, lo absolutamente extraño. El gran hecho de Israel es el de que Dios hable y de que el hombre le hable a él: lo divino es concebido así como acontecer de lenguaje, de manera que el hebraísmo resulta ser un humanismo especial de la lenguajidad del hombre. Hablar de Dios sólo gana sentido al dirigirnos a otro ser humano, en cuyo encuentro se nos da el sentido original del que surgen todos los demás sentidos. La alteridad a la que el hombre se dirige a modo de divinidad está presente en todo acto de habla de una persona a otra como la distinta alteridad de ellas; hablarle a alguien no significa por ello introducirle en un sistema de informaciones sino reconocerle como desconocido y acogerle como extraño, sin forzarle a renunciar a su alteridad. De ahí que dentro de la tradición hebrea el término *ética* no aluda a una disciplina o región de la realidad sino a la experiencia humana fundamental.

EL NUEVO PENSAMIENTO

Ese filosofar que dentro del humanismo hebreo se remite a experiencias por fuera de la filosofía de la modernidad es el que se articula en el *nuevo pensamiento* con el que Franz Rosenzweig, inspirado por Hermann Cohén, trató a comienzos del siglo de recuperar para la filosofía la riqueza de la experiencia concreta de la vida que el idealismo filosófico había reprimido en su esfuerzo de cientifización; el tema de la *filosofía experienciante* debía ser precisamente el de la no objetividad y de la singularidad, el de la contingencia, la apertura y el errar en el tiempo propios de la experiencia. En lugar del método de pensar desarrollado por toda la vieja filosofía se propone ahora el método del hablar: pensar es atemporal; hablar, en cambio, algo

ligado al tiempo y alimentado por él. Necesitar tiempo significa aquí no poder anticipar nada, tener que esperar todo, depender de otros en lo propio; así mientras que el pensar es algo solitario, vive el hablar por completo de la vida del otro, como lo dice Rosenzweig en líneas de empeño hermenéutico: "En la auténtica conversación sucede realmente algo; no sé de antemano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera sé lo que yo mismo diré; ni si voy siquiera a decir algo; puede que sea el otro quien comience, y en la auténtica conversación sucede así la mayoría de las veces"¹. De ahí que la diferencia entre pensamiento viejo y nuevo radique "en necesitar al otro y, lo que es lo mismo, en tomar en serio el tiempo". El pensador de viejo cuño conoce sus pensamientos de antemano y si los "pronuncia" es sólo como concesión a las deficiencias de nuestros medios de comprensión: "pensar significa aquí pensar para nadie y hablar a nadie... pero hablar significa hablar a alguien y pensar para alguien; y ese alguien es siempre un alguien concreto y determinado, y no unas simples orejas, como la generalidad, sino también una boca" (*op. cit.*, p. 63).

En el comienzo mismo está el diálogo. "Al yo responde en el interior de Dios un tú. Es el doble resonar de yo y tú en el monólogo divino al crear al ser humano. Mas así como el tú no es un tú genuino, puesto que permanece en el interior de Dios, el yo tampoco es un genuino yo pues a él no ha hecho frente tú alguno. Sólo al reconocer el yo al tú como algo fuera de él, es decir, sólo al pasar del monólogo al diálogo genuino se convierte el yo en aquel yo que pretendemos como proto-yo resonante... El propio, acentuado y subrayado yo sólo resuena en el descubrir del tú... El yo se descubre en el instante mismo en el que afirma la existencia del tú al preguntar *¿dónde estás tú?*"². Rosenzweig se opone al monismo del viejo pensar que encontró siempre un uno, ya fuera mundo, Dios u hombre, del cual todo se deduce y al cual todo regresa. A este culto de la identidad contrapone Rosenzweig un "método diferencial", tomado de Cohén, que afirma el primado del ser frente al pensar; a la luz de este método el hombre se plenifica en los tres ámbitos experienciales en los que se revela Dios: el mundo de las cosas, el encuentro personal

¹ Franz Rosenzweig, "El nuevo pensamiento! Observaciones adicionales a *La estrella de la redención*", en F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Madrid: Visor, 1989, p. 62.

² Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, pp. 194-195.

y la comunidad histórica. Como individuo y como un sí mismo aislado el hombre forma parte del mundo de las cosas; de otra parte, sin embargo, cuando se abre el mundo de las cosas a raíz del encuentro personal en el acaecer de revelación y accede como creación al lenguaje, el hombre comienza propiamente a existir como alma viva, momento a partir del cual no se puede seguir hablando de él en tercera persona ya que puede oír y hablar, puede ser interpelado y puede responder. Gracias al amor que le sale al encuentro en la revelación y le mueve a ser alma viva, el hombre se sabe remitido a la comunidad para pasar a ella el amor ofrecido y recibido y lograr así la redención: como tú el hombre es interpelado y como tú se recurre a él. El habla humana puede convertirse en palabra divina porque el secreto del ser vivo de la *Biblia* radica en que aquella habla surgió como diálogo y por eso llama siempre al interlocutor humano; de ahí que una filosofía que se funde en la revelación sea ante todo un pensar del lenguaje.

El nuevo pensar de Rosenzweig tiene importantes consecuencias éticas. En el viejo sistema el ser humano era parte de un todo superior; la ley moral exigía renuncia a lo propio para integrarse a ese todo. La ética idealista sólo hacía enunciados formales, condenados a la vaguedad y a la ambigüedad, ya que para no poner en peligro su validez universal los enunciados no podían ni impulsar a la acción ni dar instrucciones concretas para ella. Ahora la ética deja de ser el universal al que el hombre se subordina para convertirse en el *éthos* por el que el hombre se decide libremente. Puesto que la revelación quiere realizarse de manera visible en el mundo a través de actos de amor que instauran comunidad, el hombre que ignora el mandato de amor y mantiene su experiencia de revelación como mera interioridad se condena al aislamiento. El mandato, inseparable de un tiempo y de un lugar determinados, se dirige a un hombre determinado y es por tanto unívoco y vinculante: una palabra concreta dirigida que exige igualmente una réplica concreta en acto de amor. La creencia de que no se pueda exigir el amor resulta, sin embargo, ser un sinsentido; sólo el amor puede exigir, porque sólo el amor puede regalar. En el mandato de amor tiene el amor su expresión inmediata, ya que sólo vale para los que aman y degenera en ley tan pronto se le generaliza; el amor es así más fuerte que la muerte y la finitud reprimidas por la vieja filosofía.

AL COMIENZO ES LA RELACIÓN

Martin Buber le da también un sesgo ontológico a la imprescindibilidad del otro cuando dice, muy en la línea de Rosenzweig, que en vez de la identidad "al comienzo es la relación, como categoría de ser, una disposición de acogida, un continente, una pauta para el alma; es el *a priori* de la relación, el tú innato"³, tesis que ilustra con referencias antropológicas. El hombre primitivo sufre al tú como a un poder suprasensible que conmueve su sangre y su cuerpo y con el que luego entabla el diálogo de la magia; el niño también se esfuerza desde siempre en satisfacer la necesidad de la relación, desplegando en su empeño por hacer de toda cosa un tú su "instinto de relación cósmica" (*op. cit.*, pp. 24-25). Es también en el despliegue de la relación con el tú que el hombre se convierte en un yo, como conciencia cada vez más fuerte de lo que tiende hacia el tú sin ser un tú, hasta que el yo se encuentra en presencia de sí mismo, como si se tratara inicialmente de un extraño tú. Hasta el espíritu mismo es visto por Buber como una respuesta del hombre al tú que surge y le interpela desde el misterio; sólo que entre más vigorosa sea la respuesta, mayor es el peligro de que ella se apodere del tú y le reduzca a objeto. De ahí que únicamente el silencio en presencia del tú deje a éste su libertad y permita al hombre establecerse en esa relación de equilibrio en la que el espíritu no se manifiesta pero está ahí. Toda gran cultura reposa eso sí sobre una respuesta originaria al tú, la cual, reforzada por la energía de generaciones sucesivas que la prosiguen, crea en el espíritu una cosmovisión particular.

La libertad del ser humano, por otra parte, lejos de la arrogancia de querer lo arbitrario, consiste para Buber precisamente en vivir la relación, en creer en el lazo real que une al yo y al tú. La libertad se da en el abrirse respondiendo al tú; por eso "el hombre que vive en lo arbitrario, no cree, no se apresta al encuentro. Ignora la solidaridad de la vinculación; sólo conoce el mundo febril del afuera y su febril deseo de usarlo" (*ibid.*, pp. 48-49). Donde falta la participación no hay siquiera realidad. De ahí que Buber admire al "yo del diálogo infinito de Sócrates", al "yo de una pura intimidad de la naturaleza que se libra a él y le habla sin cesar" de Goethe, y al yo en boca de Jesús,

³ Martin Buber, *Yo y tú*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1994, pp. 24-25.

"el yo de la relación incondicionada en la que el hombre da a su tú el nombre de padre, a tal punto que él mismo no es más que hijo y sólo hijo", en tanto que considera ilegítimo el modo en el que Napoleón decía yo por no conocer vinculación alguna distinta de la de su causa particular, logrando con ello que el tú innato se introvirtiera convirtiéndose en "su propio doble espectro" (*ibid.*, pp. 53-54).

Al final *Yo y tú* deriva hacia lo teológico. El Libro tercero se inicia con la constatación de que a través de cada tú particular la palabra primordial se dirige al tú eterno, hacia el cual convergen en su prolongación las líneas de todas las relaciones. "El tú innato se realiza en cada relación y no se consume en ninguna. Sólo se consume plenamente en la relación directa con el único tú que por su naturaleza jamás puede convertirse en ello" (*ibid.*, p. 59). Importantes teólogos protestantes como Gogarten, Brunner y Barth verán en la relación yo-tú, remitiéndose a Buber, la imagen y semejanza de la alianza entre Dios y el hombre, relación arquetípica que si bien es mutua no es equilateral en razón de la preeminencia del tú, preeminencia que movió a Gogarten a hablar tan sólo de la relación tú-yo⁴.

LA MARAVILLA DE LA INFINITUD QUE ENCUENTRA COMO ROSTRO

Emmanuel Lévinas, más cercano a Rosenzweig que a Buber, asume en su filosofía la experiencia humana de la alteridad de una manera radical que le lleva desde el comienzo a poner en primer plano el carácter esencialmente asimétrico de lo ético. Desde los tiempos en los que Sócrates dio la lección de no recibir nada del otro la filosofía occidental es vista por Lévinas como la reducción de lo otro a lo mismo, valiéndose del conocimiento que neutraliza cualquier alteridad y es así el instrumento de la pretendida autosuficiencia del Yo; la autosuficiencia es una mentira, la ficción absurda de que algo que ha sido definido por su aislamiento de todo lo que existe pueda contener en sí todo lo que él no es, lo otro, "como si desde toda la eternidad el yo tuviera lo que le viene de fuera"⁵. La subjetividad cartesiana resulta ser una hazaña imposible para enfrentarse a la cual Lévinas, siguiendo

⁴ Friedrich Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jena: Diederichs, 1926.

⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1987, p. 67.

la tradición del humanismo hebreo, nos presenta una subjetividad que en vez de caracterizarse por el aislamiento ensimismante y por el enfrentamiento desde allí a todo cuanto es, a todo objeto, es desde siempre más bien acogimiento de lo otro, hospitalidad en la que se consuma la idea de lo infinito. De ahí que "la intencionalidad, en la que el pensamiento sigue siendo *adecuación* al objeto, no define por tanto a la conciencia en su nivel más originario. Todo saber, en tanto que intencionalidad, presupone ya la idea de lo infinito, la *inadecuación* por excelencia" (*op. cit.*, p. 52).

Con intencionalidad como unidad del pensar y lo pensado se alude al logro de Husserl, quien superando las teorías decimonónicas del conocimiento y a la psicologización del conocer, había conceptualizado la correlación del objeto y su modo de darse en la conciencia. Con la afirmación aparentemente trivial de que la conciencia es siempre conciencia de algo Husserl deslindaba y unía los dos aspectos de la intencionalidad: los actos de la conciencia (*noesis*) y los objetos a los que esos actos estaban dirigidos (*noemas*), desplazando con ello la clásica adecuación de mente y objeto hacia la interioridad. Lévinas aduce ahora la necesidad de ir más allá de la coincidencia de la conciencia con su objeto, pensando una inadecuación original que posibilite la intencionalidad de la adecuación. Hacia el final de *Totalidad e infinito* y en plan de retrospectiva global vuelve él sobre el tema, allí donde dice: "Una de las tesis principales sostenidas en esta obra consiste en negar a la intencionalidad de la estructura *noesis-noema* el título de estructura primordial (lo que no equivale a interpretar la intencionalidad como una relación lógica o como causalidad)", ya que la verdad acaece como el irrumpir de lo otro en el encuentro del otro. "Al afirmar semejante acaecer de verdad se modifica el sentido original de la verdad y de la estructura *noesis-noema* tanto como el sentido de la intencionalidad" (*ibid.*, p. 299).

Husserl ve en la relación *noesis-noema* el "contexto original", lo que implica que esa relación le haga justicia a todos los fenómenos. Lévinas lo niega aduciendo el caso del otro ser humano por tratarse de lo totalmente otro que encuentra como rostro, encuentro en el que acaece lenguaje, en el cual a su vez acaecen enseñanza y verdad; todo lo cual excluye la posibilidad de que un sujeto en sí esté en el actuar de su conciencia abierto de tal manera al mundo que en él ya esté dado todo cuanto es;

tal sujeto sería una mónada. Subjetividad monódica, en sentido fuerte, designa al individuo que existe como concepto absoluto, es decir, como suma cabal de todos los predicados que le puedan incumbir a un individuo. Un individuo semejante tiene sólo interiormente mundo; no tiene ventana alguna, según Leibniz, a través de la cual algo pudiese acceder o salir de la mónada; de ahí que cada mónada sea espejo del universo entero y haya sido puesta por su Creador en armonía previa con todas las demás. Husserl remitiéndose a Leibniz habla de un "ego-mónada" en las *Meditaciones cartesianas*, para referirse al ego concreto que "comprende la vida entera, real y potencial, de la conciencia"⁶. Para Lévinas la subjetividad monódica es consecuencia del socratismo que amenaza al mundo con violencia creciente, para hacer frente al cual la filosofía tiene que mostrar la posibilidad de librarse de la intencionalidad. ¿Cómo entiende él la alteridad del otro para asumir que ella desborde a la intencionalidad que está a la base de la subjetividad monádica, de modo que la inadecuación resulte siendo el fundamento de la correlación intencional? Si no comprendemos eso de que el otro ser humano sea lo totalmente otro difícilmente captaremos el sentido de la crítica de Lévinas.

La diferencia total del otro es algo que solemos apreciar en la medida en la que en términos empíricos y lógicos no podamos atribuirle al otro lo que en cada caso nos atribuimos a nosotros mismos. El que otros seres humanos no sólo sean percibidos empíricamente y pensados como otros sino que se les considere al mismo tiempo titulares de los mismos derechos que uno mismo tiene, es un producto tardío de la Ilustración europea y de la emancipación revolucionaria; para ello se presupone que los demás sean también un yo. Si bien desde el punto de vista jurídico no interesa la primera persona singular o plural sino tan sólo la tercera persona, ya que la identificación de las personas como iguales e igualmente valiosas se da en el lenguaje legal con abstracción del yo y del tú. En el ámbito de la moralidad, por el contrario, la terminología filosófica se atiene a la primera persona: yo cumplo deberes que me impongo a mí mismo, para implementar sin coacción la igualdad con los otros. Desde el punto de vista histórico es sin duda un gran logro el que se haya

⁶ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, § 33, p. 123.

llegado a que todas las subjetividades monódicas sean iguales en dignidad y derechos; Lévinas, no obstante, afirma categórica y metafísicamente que "lo absolutamente otro es el otro"⁷, a sabiendas de estar contradiciendo toda una larga tradición. Él trata ante todo de abolir cualquier posibilidad de subsumir al otro ser humano bajo el concepto de *yo*, es decir, de concebirle de alguna manera como análogo a mí; frente al otro ser humano tiene, según Lévinas, que fallar toda transferencia analógica. El hombre tiene una particularidad que desborda las posibilidades de todo conocimiento teórico que se vale de conceptos genéricos y es por tanto una realidad metafísica sólo abordable en una relación moral, que permite que un individuo se vincule a otro sin que ni uno ni otro pierdan su individualidad subordinándose a algún orden genérico.

¿Pero acaso no es el otro, precisamente por ser humano, por lo menos genéricamente análogo o semejante a mí? ¿Y acaso toda asociación no es una agrupación de seres humanos socialmente iguales, es decir, de seres capaces de comunidad? Así es, sin duda. Esto no afecta, sin embargo, la afirmación de Lévinas, pues él habla de la alteridad del otro en tanto que él me encuentra, en tanto que él y yo nos encontramos. La tesis de la alteridad metafísica no pierde fuerza en razón de que muchos seres humanos que coexisten en "intersubjetividad" neutra sean vistos como iguales, análogos u homólogos. En cuanto a lo irritante de la determinación de la alteridad como "metafísica" hay que tener presente el importante desplazamiento semántico que se da ya en *Totalidad e infinito*: la Metafísica como Ontología, es decir, como de teoría del ser de lo que es, como totalidad de entidades idénticas, se ve substituida por una Metafísica como Ética, es decir, por una teoría del otro en sus diferencias y relaciones conmigo. La Ontología no está en condiciones de captar la alteridad de lo otro y de los otros porque ella siempre la reduce a conceptos universales e idénticos, como el de ser, en la mismidad de un yo monádico.

Esto vale también de la intencionalidad husserliana. En un trabajo publicado en 1983 Lévinas al resumir su crítica de la interpretación intencional de la intersubjetividad comenta: "En la teoría fenomenológica de la intersubjetividad es siempre el conocimiento del *alter ego*, el que rompe el aislamiento yoico.

⁷ Lévinas, *op. cit.*, p. 63.

La idea de que una sensibilidad pudiese descubrir al otro de manera distinta que a través del conocimiento como rozar o ver... parece seguir siendo ajena a los análisis de los fenomenólogos"⁸. Lévinas admite pues que al pensar al otro a manera de "análogo de lo propio", como Husserl lo propone en el párrafo 52 de las *Meditaciones cartesianas*, se rompe el aislamiento monádico del yo; sólo que así no se alcanza la alteridad real del Otro, ya que éste sólo aparece aquí como logro epistemológico. Conocer, recordemos, es determinar objetos en correspondencia con sus maneras de ser dados en la conciencia, es decir, realización de intencionalidad. De manera que la intersubjetividad, concebida según el conocimiento, no es ni puede ser más que una ampliación de la subjetividad monádica, una "comunidad intermonadológica" al decir de Husserl.

Para sustituir la interpretación ontológica por una interpretación ética de la Metafísica Lévinas se apoya en su obra tardía en dos nociones metafísicas, cuales son la de *más allá del ser* de raigambre platónica y *la idea de lo infinito en nosotros* que aparece en Descartes. La primera pasa a ser caracterización de la relación mía con el otro; lo absolutamente otro, más allá del ser, acaece en la "sustitución para el otro", giro con el que se radicaliza la nueva ética en términos de pasibilidad, de una "pasividad más pasiva que toda pasividad" jamás convertible en acto⁹. *La idea de lo infinito en nosotros* es reinterpretada a la vez como lo que se relaciona con mi conciencia y que yo al mismo tiempo no puedo abarcar en ella; lo infinito seguirá siéndonos absolutamente exterior a pesar de que contingentemente tengamos que ver con él y a pesar de nuestros intentos de articularlo en alguna totalidad. La distancia insalvable se debe a la imposibilidad de abarcar al otro desde una perspectiva diferente de la suya; por ser esto así el yo no puede captar jamás la alteridad ni por comparación consigo mismo ni por proyección o negación de sus propias cualidades. Al otro sólo lo comprenderá el yo cuando le permita revelarse plenamente, cuando le permita enseñarle y hacer saltar el círculo cerrado de su totalidad conceptual; como infinito es el otro fuente constante de novedad que transtorna nuestros esquemas, de ahí que la relación con él resulte

⁸ Lévinas, *Hors sujet*, Cognac: Fata Morgana, 1987, p. 151.

⁹ Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München: Alber, 1983, p. 315.

inaquietable e indefinible. Se ha abierto así una separación total más allá de cualquier coincidencia a raíz de la aventura "absolutamente nueva" que sacude al yo mismo, que antes negaba y absorbía a lo otro en su interioridad para quedarse con nada, ya que al experimentar la "maravilla" de la infinitud en el cara-a-cara capta el yo que el ser es exterioridad, diferencia que resiste a toda síntesis, y comprende así su propia finitud¹⁰.

Con la radicalización de la ética se radicaliza éticamente la concepción del lenguaje. Mientras que antes se decía que "el lenguaje crea una relación entre términos que rompen la unidad de un género" (*op. cit.*, p. 208) y que el lenguaje "pone en común un mundo hasta ahora mío" (*ibid.*, p. 192), después ya no se habla de términos sino de mi ser-para-el-otro. Mi ser-para-el-otro no quiere decir que yo como un yo autónomo me sacrifique por el otro, y menos aún que yo cumpla el mandamiento de amar al otro como a mí mismo; lo que se afirma ahora es que yo mismo me haya convertido por completo en relación de significar: "yo soy significado". No se trata, claro está, de que yo de esta manera me pierda, sino de que yo sólo llego a ser *yo* en tanto me haya vuelto significado; yo me enajeno de mí mismo, de mi autocomprensión como mónada, convirtiéndome en significado para el otro. En lugar de ser como sustancia me convierto en ser como relación¹¹: el antirepresentacionismo deconstructivista del lenguaje sirve así para pensar al lenguaje como cercanía ética al otro ser humano.

LA ASIMETRÍA COMO DIMENSIÓN ORIGINAL DE LO ÉTICO

Las reflexiones de Lévinas, a las que hemos pasado rápida revista, ponen de manifiesto que la relación con otras personas posee un contenido normativo que la tradición filosófica jamás había podido reconocer adecuadamente en razón de sus premisas ontológicas, a la luz de las cuales el ámbito de lo que es se reduce a un conjunto de estados de cosas finitos dados, en el que no puede haber cabida para aquella experiencia que se consume en la comunicación directa entre seres humanos, encuentros en los que hallamos al otro como persona que necesita de mi asistencia y de participación, a tal grado, que me veo sobreexigido en mis

⁰ Lévinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit., pp. 294-297.

¹ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague: Nijhoff, 1974, pp. 76 ss.

limitadas posibilidades de acción y me sensibilizo, por tanto, a la dimensión de infinitud. En vez de concluir que sea necesario complementar la ontología tradicional mediante las categorías correspondientes, Lévinas infiere la necesidad de invertir la relación de ontología y ética para darle adecuada expresión a la prelación existencial del encuentro de seres humanos frente a todos los demás ámbitos de lo que es. "La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera"¹². La constitución categorial de la realidad tiene ahora que seguir el hilo conductor que ofrece la experiencia ética del interactuar humano, ya que en ella se da la referencia intramundana a un principio de infinitud respecto a la cual todos los demás eventos aparecen como secundarios o derivados.

El punto de partida lo constituye el afecto que surge en la percepción visual de un rostro humano también vidente, proceso en el que simultáneamente se experimenta un requerimiento ético, ya que en la situación cara-a-cara no hay alternativa a verme obligado a asistir inmediatamente al otro en la solución de sus problemas existenciales, razón para saberme en adelante limitado en mi autonomía individual en el sentido de la relegación de mis propios intereses. En semejante situación de despojo no intencional de mi libertad se da lo que Lévinas tiene por experiencia intramundana de infinitud: la persona frente a mí, en su indelegable particularidad, es siempre tan poco calculable que me impone el requerimiento de ayuda ilímite. Se experimenta así una responsabilidad moral que entraña la infinita tarea de hacerle justicia a la particularidad de otra persona, asistiéndola sin cesar por siempre. Lo infinito de la responsabilidad no significa, claro está, la inmensidad real de ella y sí más bien el incremento de la responsabilidad a medida que es asumida (*op. cit.*, p 258). Sólo al tomar sobre sí compromiso ilímite semejante, que quiebra al egocentrismo del actuar interesado, madura el individuo y se va convirtiendo en persona moral.

A partir del análisis descentrante del fenómeno del contacto visual se eleva a principio central de la moral el compromiso asimétrico de brindar al otro en su menesterosidad ayuda ilimitada, compromiso que se abre a la dimensión de la bondad. Si la bondad consiste, como dice Lévinas, en instalarse en el ser de modo que el otro cuente más que el yo mismo (*ibid.*, p. 261),

¹² Lévinas, *Totalidad e Infinito*, ed. cit., p. 308.

ella rebasa el ámbito del deber recíproco de tratamiento igual, perspectiva que se adopta al orientar nuestro actuar por el patrón de la universalidad de las pretensiones morales. El yo se confirma ahora más bien en el prodigarse del descentramiento. "En realidad, la justicia no me engloba en el equilibrio de su universalidad, la justicia me conmina a transgredir la línea recta de la justicia, y a partir de ahí no se puede decir hasta dónde llegue; tras la línea recta de la ley se extiende infinita e inexplorada la tierra de la bondad, tierra que necesita al mismo tiempo todos los recursos de una presencia singular" (*ibid.*, p. 259).

La justicia nos empuja a desbordar la justicia; la orientación moral de la bondad, en la que se trata de la ayuda sin límites a una persona en particular, insustituible, nos da el punto de vista desde el cual sale siempre a relucir la injusticia que se comete contra todo individuo tan pronto se le trata, según la orientación moral del derecho, como igual entre iguales. Dicho en otras palabras, nuestra idea de lo moral no se agota en la noción de trato igual y de responsabilidad recíproca; ella abarca también aquellas formas de comportamiento que consisten en actos asimétricos de asistencia y de amor a los otros seres humanos. Se trata, como bien lo anota Axel Honneth, de que así como la solidaridad constituye la contrapartida del principio de justicia, en la medida en que le dota en cada caso de los impulsos afectivos de participación recíproca, la asistencia es también contrapartida necesaria del principio de justicia al que complementa con una razón de ayuda, unilateral y completamente desprovista de interés¹³. La alteridad, entendida como infinitud, permite ver en últimas que lo que solemos llamar "justicia" no es más que la delimitación de intereses egoístas, postulada desde una razón que se cree universal por acallar toda diferencia. La justicia vista ahora como relación con el otro infinito, lejos de enseñarle lo que deba hacer o exigirle que se justifique como merecedor de justicia, permite que la exija desde su diferencia y en razón de ella.

Creo por eso que otro de los aspectos de la ética egocéntrica universalista que va quedando superado es el de ver la ayuda o asistencia a otra persona como menoscabo de su autonomía para que así el egocentrismo se pueda parapetar tras una

¹³ Axel Honneth, "Das Andere der Gerechtigkeit", en Peter Fischer (ed.), *Freiheit oder Gerechtigkeit*, Leipzig: Reclam, 1995, p. 240.

justificada actitud de no intervención. El hecho de que los seres humanos siempre de nuevo necesiten de ayuda no quiere por fuerza decir que ellos renuncien a ser autónomos; ayudar significa más bien, en su acepción cabal, apoyar a otros para que puedan realizar los propósitos que ellos mismos han escogido. Cuando se habla de respetar por igual a todos los seres humanos como individuos que se autodeterminan, se suele pensar ante todo en los derechos negativos a que no se menoscabe la autonomía de nadie. El concepto de respeto a los otros, no obstante, implica más que meros deberes negativos: respetar a los demás significa también reconocer su menesterosidad y ello sólo es posible abriéndonos a la situación específica en la que se encuentran y entrando en ella. Dicho en otras palabras, nuestra concepción de la ética no se agota en la idea de trato igual y mutua responsabilidad pues comprende también las formas de comportamiento asimétrico como la ayuda y la solidaridad, que son la contrapartida anímica y unilateral, por no contractual, del principio liberal de la justicia. Para no hablar del amor y la amistad, evidencias grandiosas de la vida humana, desfiguradas hasta la irreconocibilidad por el racionalismo contractualista. Evidencias de la mejor certidumbre ética que nos asiste al actuar en una entrega cabal y sin contrato, que lejos de limitarnos o empobrecernos nos hace siempre ser más.

En su artículo de 1987 *Los derechos humanos y los derechos del otro ser humano* Lévinas sostiene que los derechos humanos se ven actualmente amenazados por el mismo espíritu que les dio vida: la racionalidad de las ciencias y la técnica fue en su momento la condición de que surgiesen y fuesen respetados los derechos humanos. Ellos se basaron en una idea cognitiva del ser humano, en un saber que debía corresponder a la matematización moderna de la naturaleza; de ahí que la *praxis* de los derechos humanos fuera considerada como "disciplina racional". Entre tanto, sin embargo, la técnica se ha convertido en determinismo real, que pone en peligro la libertad necesaria para la percepción de los derechos humanos, los cuales se ven además acorralados por la insegura y precaria concepción de "paz" que impone el poderío del Estado contemporáneo. De ahí que hoy se necesite una refundamentación de los derechos humanos: en lugar de seguir fundamentándolos en mi libertad, que siempre representa la negación de la libertad de todos los demás, hay que entenderlos más bien como "derechos del otro y deber para

mí"¹⁴. Míresela por donde se quiera la dimensión ética original es asimétrica para Lévinas. Yo soy para el otro. La posición del otro en la relación asimétrica corrige la asimetría de la cercanía al "prójimo", al otro, en plan de universalidad.

No puede desconocerse que desde las duras evidencias de la vida en muchas sociedades contemporáneas, como la colombiana, tendamos a suponer que la teoría moral de Lévinas esté divorciada por completo de la realidad. Desde nuestro entorno de violencia resulta prácticamente imposible admitir que el otro se nos pueda dar como relación de infinito; la cotidianidad nos muestra que la relación con los demás se da más bien en términos de cruda objetividad, de posesión y supresión o, en el mejor de los casos, de indiferencia total. Lévinas no desconoce realidades semejantes ni pretende que todo trato con el otro suceda desde la infinitud; él insiste, sin embargo, en que hay un modo alternativo factible de relacionarnos con los otros seres humanos, el modo genuinamente moral, al que no podemos descartar sin más en razón de su muy rara ocurrencia. Sólo él abriría la posibilidad de pasar de la guerra de dominación en nombre de la razón universal del yo a la revelación del encuentro en medio de la desigualdad.

EL SILENCIAMIENTO ACUMULADO DEL AGRAVIO

Dejamos para el final las reflexiones de Jean-Francois Lyotard en torno a *Le différend*, en las que se hará evidente la importancia central del lenguaje, ámbito de pertenencia compartida por antonomasia, para repensar dogmas modernos como el de la consensualidad. Lyotard está convencido de que la destrucción de la *episteme* de la representación sólo ha dejado abierta la posibilidad de reconocer la irreconciliabilidad e inconmesurabilidad de los juegos de lenguaje: "hablar es combatir, en el sentido de jugar, los actos de lenguaje que se derivan de una agonística general"¹⁵. Él lenguaje es heterogéneo pues se compone de una grandísima variedad de géneros de discurso, de géneros diferentes de procedimiento pragmático, cuyas reglas determinan en cada caso el conjunto de frases posibles. La vida del lenguaje es así diametralmente diferente de la imagen de arbitraria homogeneidad propuesta por el positivismo lógico. Si

¹⁴ Lévinas, *Hors sujet*, ed. cit., p. 187.

¹⁵ Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna*, Barcelona: Gedisa, 1989, p. 27.

el lenguaje es entonces agónico por naturaleza y si no existe un conjunto canónico de meta-reglas para dirimir enfrentamientos, los conflictos resultan inevitables y en ellos los diferendos; pretender eliminarlos sería como pretender eliminar los prejuicios de la comprensión humana. El diferendo consiste en que en situación de enfrentamiento una de las partes termina imponiendo su propio género discursivo, reduciendo a la otra al silencio de no poder expresar la propia realidad y convirtiéndola así en víctima.

Auschwitz es para Lyotard un ejemplo notable de diferendo, que ilustra además la heterogeneidad que puede alcanzar el pronombre nosotros. Bajo el régimen nacionalsocialista el judío quedó sin palabra; no sólo el judío sino también su muerte; quien ordenaba la muerte estaba exento de obligación y quien sufría la obligación estaba exento de legitimación¹⁶. La autoridad de la SS derivaba de un nosotros (la raza) del cual el deportado, en su completa deslegitimación, estaba excluido para siempre. "El deportado, según aquella autoridad, no podía ser el destinatario de una orden de morir, porque sería menester que fuese capaz de dar su vida para cumplirla. Y el deportado no podía dar una vida que no tenía el derecho de poseer. El sacrificio no le incumbía a él, ni por lo tanto llegar a un nombre colectivo inmortal; su muerte era legítima porque su vida era ilegítima. Había que matar al hombre individual (de ahí el uso de números de registro), había que matar también el nombre colectivo (judío), de manera que ningún nosotros portador de ese nombre pudiera perennizar la muerte del deportado. Había pues que dar muerte a esa muerte y esto es lo que resulta peor que la muerte; pues, si la muerte puede ser aniquilada, ello significa que nada hay para hacer morir. Ni siquiera el nombre de judío" (*op. cit.*, p. 121). De Auschwitz queda el silencio, una abyección sobre la cual se pueden hacer películas y que, sin embargo, no ha podido acceder a la palabra por ser un diferendo que espera aún la justicia de un nuevo lenguaje. ¿Por qué?

Porque también a los sobrevivientes les resulta imposible probar su agravio y, despojados de sus argumentos, vuelven a ser víctimas. Según el humanismo cognitivo moderno hay que demostrar la realidad de los crímenes y la culpabilidad del acusado ante tribunales que exigen pruebas de objetividad

¹⁶ Jean-Francois Lyotard, *La diferencia*, Barcelona: Gedisa, 1991, p. 121.

avaladas según criterios científicos; la realidad que hay que probar ante las instancias de la justicia cognitiva no es desde luego la realidad como le aparece a un sujeto determinado sino "un estado del referente (aquello de que se habla) que resulta de efectuar procedimientos para establecerla definidos por un protocolo unánimemente aceptado y de la posibilidad que cualquiera tiene de recomenzar esa realización tantas veces como lo desee" (*ibid.*, p. 16). Con el auge del método científico el discurso cognitivo se volvió determinante y excluyente de todas las demás versiones de la realidad que no se ciñan a su esquema procedimental, único capaz de alcanzar certeza racional. Este discurso cognitivo de la modernidad con su pretensión hegemónica no le puede hacer justicia al diferendo, a lo otro, al agravio que tratan de probar los sobrevivientes demostrando la realidad de las cámaras de gas. Pues para hacerlo no bastaría que ellos afirmen haberlas visto en sus campos de concentración o haber visto que millares de judíos eran forzados a entrar en ellas para luego ver salir sólo montones de cadáveres, ya que es posible que su muerte obedeciese a causas diferentes del envenenamiento por gas. La única prueba que se aceptaría sería la del interno que además de haber entrado a la cámara, hubiese presenciado su funcionamiento y padecido en carne propia los efectos letales del gas: se exigiría con ello la prueba por parte de un muerto. Y como los muertos no pueden probar nada y los sobrevivientes tampoco, por no estar muertos, el tribunal cognitivo tendrá que concluir que no hubo cámaras de gas.

La modernidad pues, mediante la concepción instrumental del lenguaje y el primado de un género discursivo, niega el diferendo al desconocer al otro, incapaz de expresar en términos cognitivos sus agravios. ¿Cómo hacerle frente a tanto silenciamiento acumulado? De lo que se trata ahora, según Lyotard, es de no seguir camuflando el desconocimiento del otro mediante su pretendida asimilación al logo-lenguaje y sí más bien de encontrar un lenguaje para él, tarea para la cual hay que movilizar la creatividad lenguajística: "Hacer justicia a la diferencia significa estatuir nuevos destinatarios, nuevos destinadores, nuevas significaciones, nuevos referentes para que la sinrazón pueda expresarse y para que el querellante deje de ser una víctima. Esto exige nuevas reglas de formación de proposiciones y del encadenamiento de ellas". Nadie duda de que el lenguaje sea capaz de acoger estas nuevas familias de proposiciones o estos nuevos géneros del discurso. Toda sinrazón debe poder

expresarse en proposiciones. Es menester hallar una nueva competencia (o *prudencia*)" (*ibid.*, p. 25). La alusión a la virtud aristotélica del buen sentido no es gratuita. El reconocer al otro y la activación de la creatividad lingüística no puede ser cosa de una nueva técnica o contra-técnica, de un procedimentalismo sometido a reglas universales, sino de un poder atender en sus circunstancias a los silencios para encontrarles un lenguaje. Esta es sin duda la tarea humana por excelencia dada la inevitabilidad con la que en el juego y contrajuego de los juegos de lenguaje se dan los diferendos.

Lyotard destaca también el carácter interlocutivo del lenguaje, en contraste con los lenguajes animales comunes a la especie y sus significaciones unívocas fijadas genéticamente. Nuestro lenguaje se compone de signos arbitrarios que nos permiten designar cualquier cosa y darle diversas significaciones a la misma palabra. Lo más importante, sin embargo, es que toda significación va dirigida. "Esta función del lenguaje humano -que hoy en día llamamos pragmática- exige evidentemente la formación de la figura del otro"¹⁷. Toda frase espera una respuesta humana, "un encadenamiento". La capacidad de dialogar exige eso sí cuidados, todo un aprendizaje, para ganar legitimación y ser merecida; el aprendizaje del diálogo exige "el momento del silencio" (como el del alumno frente al maestro), la puesta en suspenso de la interlocución necesaria para la excelencia de la palabra, porque la capacidad de interlocución sólo gana el derecho a la palabra cuando puede "anunciar", cuando puede decir cosa distinta de lo ya dicho, ya que si no anuncia repite en vez de enriquecer. Resulta evidente por lo expuesto hasta aquí que la capacidad de hablar a los demás sea un derecho del hombre, "quizá su derecho más fundamental". Así entendemos por qué la exclusión del diálogo sume al excluido en la abyección. "En el patio de la escuela, el niño a quien los demás dicen: no jugamos contigo, conoce este sufrimiento indecible. Él sufre un agravio que, en su escala, vale como crimen contra la humanidad" (*op. cit.*, p. 7). Lyotard sabe que "el mal del que sufren las sociedades contemporáneas, el mal posmoderno, es esta exclusión del otro".

¹⁷ Jean-Francois Lyotard, "Los derechos del otro", manuscrito de la conferencia dictada en la Universidad Nacional de Colombia, marzo de 1994, trad. Diana Muñoz, p. 2.

LYOTARD EN DIÁLOGO CON LÉVINAS

Las reflexiones de Lyotard en torno a la experiencia moral, a la obligación, se dan en un diálogo de acogida y complementación mutua con Lévinas, similar al que adelantó Derrida con éste¹⁸. Allí se parte de que la obligación, como la concibe Lévinas, constituye un escándalo para el yo, tal como el *otro yo* fuera por tanto tiempo el escándalo de la filosofía de la subjetividad o, por lo menos, la piedra en el zapato de ella: la "obligación como un escándalo para el obligado", privado de la "libre" disposición de sí mismo, angustiado en su narcisismo por no poder seguir siendo él mismo¹⁹. El escándalo es bien comprensible. Al yo, encerrado en la beatitud de su dominio de constitución, lo otro sólo le puede advenir "como una revelación en un acto de fractura" (*op. cit.*, p. 130), en un cataclismo que le quiebra. De un golpe el hasta ahora prepotente yo queda convertido en destinatario de un destinador del cual no sabe absolutamente nada, con excepción del hecho de que le ha convertido en destinatario; éste se siente tentado a explicar a ese otro en términos de sentido, del sentido que él constituye, pero sucede que el otro es "el anuncio en sí, es decir, lo que no tiene sentido. Tan violenta revelación expulsa al yo del dominio en el que disfrutaba de poder y de conocimiento: "esa violencia es el escándalo de un yo desplazado a la instancia del tú" (*ibid.*, p. 131).

El recién desplazado por la violencia sucumbe nuevamente a la "inevitable tentación" de hacerse un discurso en el que recupere su rol de destinador frente a su desposesión a manos del otro. No puede, claro está, anular lo acaecido, sino tan sólo tratar de domeñarlo olvidando -o mejor reprimiendo- la trascendencia, es decir, la infinitud del otro, la maravilla de la separación total de la alteridad. El yo replegado nuevamente sobre sí mismo para ingeniar una constitución de sentido que le permita apoderarse del otro olvida, sin embargo, que "la aparición del otro no es un hecho de conocimiento sino un hecho del sentimiento". Al yo desplazado, al yo en posición de tú le es dirigida la simple prescripción de que hay prescripción (y no tan sólo conocimiento), sin que conozca o aprenda nada pues la prescripción no es una información, y sin que pueda saber

¹⁸ Jacques Derrida, "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas", en Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.

¹⁹ Jean-Francois Lyotard, *La diferencia*, ed. cit., p. 1 30.

siquiera si el otro es alguien, un yo, o si el otro quiera algo de él. Cognitivamente el otro adolece de miseria absoluta pues al carecer totalmente de atributos, de tiempo, espacio y de esencia, él no es más que su exigencia y mi obligación. El yo está obligado al otro en inmediatez, y en eso precisamente consiste su desplazamiento al *tú debes*. Tal es pues el ámbito del discurso ético: el desplazamiento "incomprensible" del yo, de sus ilusiones de destinador a destinatario (*ibid.*); la obligación inmediata, anterior a todo conocimiento, de "acoger lo extraño" que me interpela, inmediatez que instaaura súbitamente el nuevo universo de la eticidad, antes de cualquier reflexión sobre la naturaleza del Otro, sobre su exigencia o sobre mi libertad.

A partir de la maravilla de inmediatez en que se instituye, el ámbito de lo ético es un ámbito de asimetría, "la asimetría de la relación yo/tú". Lyotard hace énfasis especial en la irreversibilidad de esta relación, en la desestabilización irreparable que produce en el saber de identidad del yo; al punto de que si se tratara de reformular la relación asimétrica original en una oración en la que el yo siga siendo yo, tal oración estaría ya por fuera de la ética. Dicho en otras palabras, entre el discurso ético y el discurso del saber no hay continuidad, el tránsito o recaída hacia el segundo tiene siempre como precio el olvido del primero. El discurso cognitivo desfigura a lo ético porque invierte la relación de asimetría, ya que el tú al que se dirige el yo de la proposición cognitiva "no es más que un yo en potencia" (*ibid.*), una duplicación del sí mismo, con la que el yo colabora para tratar de formar consensos; ¡consensos en el fondo consigo mismo! Lo ético además no es convertible con lo cognitivo por la simple razón de que la infinitud de la alteridad no tiene lugar o asiento en la realidad, ocupada en su totalidad por el género especulativo; si el otro estuviera sometido a las categorías de espacio y tiempo el yo lo conocería y lo convertiría en su siervo. "El dominio ético", bien por el contrario, "no es un dominio, es un modo de la situación yo/tú que se da imprevisiblemente como el quiebre del universo del enunciado en que yo es yo" (*ibid.*, p. 132).

Lévinas al hablar de la "asimetría de lo personal" había insistido también en la tajante distinción entre lo ético y lo cognitivo. El otro, según él, no aparece en su rostro cual fenómeno sometido a la acción y dominación de la libertad del yo, el rostro no se reabsorbe jamás en la representación del rostro. "El rostro

del otro destruye y desborda en todo momento la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino a partir de sí mismo. *Se expresa*"²⁰. Infinitamente alejado de la misma relación en la que entra, el otro se presenta allí de pronto como absoluto. El ser que se presenta en el rostro viene pues de "la dimensión de altura" de la infinitud, en la que puede presentarse como el extranjero, la viuda o el huérfano con los que estoy obligado. La respuesta de acogida por parte del yo es a la vez todo menos que cognitiva: escuchar la "misericordia que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino en ponerse como responsable" (*op. cit.*, p. 228). Las diferencias entre el otro y yo, concluye Lévinas, no dependen de propiedades objetivas o de disposiciones psicológicas sino que se deben "a la orientación inevitable del ser a partir de sí hacia el otro". "La prioridad de esta orientación con relación a los términos de ella -términos que, por otra parte, no pueden surgir por fuera de la orientación- resume la tesis de la presente obra" (*ibid.*). Lo inevitable y la prioridad de la relación reflejan aquí el deseo metafísico, como el deseo de lo absolutamente otro, del que se habló en la primera sección del libro, "orientación hacia el otro que no puede perder la avidez de la mirada más que mudándose en generosidad" hacia él (*ibid.*, p. 74).

La obligación se da en la asimetría; la aparición del otro, que no es un hecho de conocimiento, ocasiona de manera inmediata el desplazamiento del yo, que admite la exigencia de acoger lo que el otro le impone desde su altura. Es apenas lógico que esta obligación no emane de alguna autoridad "previamente constituida por mí o por nosotros". Además si estoy obligado al otro no es porque él tenga el derecho a imponérmelo, derecho que yo tendría que haberle otorgado directa o tácitamente. Uno no está obligado —comenta Lyotard— porque es libre y porque tu ley es mi ley, sino porque tu demanda no es mi ley, porque uno es pasible del otro. La obligación por libertad, por consentimiento, es secundaria. Aquella obligación presupone una posibilidad, una fisura en la fortaleza del yo"²¹. Posibilidad alude, como ya hemos indicado, a una pasividad más pasiva que la pasividad hasta el punto de jamás ser convertible en acto. Y esta posibilidad "es ya toda la ética" (*op. cit.*, p. 132).

²⁰ Lévinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit., p. 74.

²¹ Lyotard, *La diferencia*, ed. cit., p. 132.

El sujeto en el ámbito de la nueva ética no es más el de la buena voluntad apoyada en la dignidad y en la autonomía de la razón, sino el yo que experimenta el quiebre de su desposesión, de su desplazamiento de un pronombre, a otro. Como reacción a la revelación de la infinitud en el otro que le impone en inmediatez absoluta la obligación, el yo puede desde luego tratar de volver a instalarse en la mismidad y desde ésta constituir en sus propios términos el sentido de lo que ha pasado. Semejante intento, sin embargo, lo excluye ya de la eticidad pues como dijo Lyotard el recaer en el saber se realiza al precio de olvidarla. No hay pues posibilidad de combinar lo cognitivo-argumentativo con lo ético. En el nuevo universo de asimetría ética el yo acoge a lo otro en el otro escuchando, atendiendo calladamente a su menesterosidad como responsable; el yo en ejercicio cabal de pasibilidad se convierte en significado, en ser-para-el-otro, en un compromiso ilímite de hacerle justicia a la particularidad del otro que va haciendo del yo que experimentó la fractura un ser moral, es decir, un ser que al acoger lo infinito de la alteridad se prodiga en bondad descentrada, en bondad no argumentativa ni contractual.

Desde el punto de vista de Lévinas y Lyotard el intento mismo de fundamentar la ética en acuerdos consensuales es ya disparatado. ¿Cómo fundamentar una maravilla, una revelación o un sentimiento? ¿Cómo decidir por consenso que lo infinito se nos manifieste? ¿Cómo acordar de consuno una obligación que se nos impone sin nuestro hacer? ¿Cómo sentarse a discutir y a perorar sobre lo inefable? Además de disparatado dicho intento tendría que discurrir en el género cognitivo de discurso que no ve en la realidad algo dado sino la ocasión de aplicar procedimientos de verificación definidos por protocolos unánimemente aceptados, plegándose con ello a un género además de totalitario incompatible con lo ético. Un acuerdo consensual, por otra parte, presupone una argumentación en la cual las partes se alternen en los papeles de yo y tú, alternación simétrica que por definición desplazaría la argumentación fuera de la asimetría fundamental del ámbito ético. Vimos también que la obligación tiene carácter de inmediatez, anterior a toda inteligencia, por tratarse no de algo situable en el tiempo y en el espacio sino de un modo de la situación yo/tú que se da siempre de manera-imprevisible; ¿cuál podría ser entonces el objeto de la discusión?

Lyotard se imagina un tribunal que hable el discurso del género cognitivo, que acepte como admisibles sólo las proposiciones descriptivas con valor cognitivo y que únicamente tenga por obligatorio aquello de que el obligado pueda dar razón argumentativamente. Un tribunal semejante asume que cada uno pueda ocupar el lugar del legislador y que las prescripciones sean obligatorias puesto que uno puede comprender su sentido y explicarlo al tribunal: el valor de la explicación sería entonces el valor de la verdad y valdría universalmente, con lo cual las proposiciones prescriptivas pasarían a formar parte de las cognitivas y el yo metódico absorbería y borraría al tú. Ahora bien, si el tribunal le pregunta a quien alega una obligación, cuál sea la autoridad que le obliga, el obligado se ve ante un dilema: o bien nombra al destinador de la ley y expone la autoridad y su sentido, en cuyo caso deja de estar obligado por el simple hecho de que la ley al hacerse accesible al conocimiento se convierte en tema de discusión, perdiendo su carácter de obligación; o bien, admite que este carácter no pueda ser expuesto, con lo cual el tribunal se ve impedido de aceptar la validez de la obligación, por no tener ella razón de ser y ser por tanto arbitraria. Dicho cognitivamente: "o bien la ley es racional y entonces no obliga sino que convence; o bien la ley no es racional y, por lo tanto, no obliga, constriñe" (*ibid.*, pp.137-138).

Se hace evidente a esta altura que la obligación no se puede expresar en el género cognitivo-discursivo; al intentar hacerlo, como vimos en el caso de Auschwitz, se producen más bien diferendos. Una teoría de fundamentación consensual de la ética presupone que la razón busque el consenso y que haya un procedimiento racional para lograrlo; Lyotard destaca, por el contrario, la compleja heterogeneidad de los juegos de lenguaje y de las muchas maneras de ganar en ellos. La universalización totalizante del discurso cognitivo tendría para él dos claras consecuencias: excluiría a lo ético y estaría condenando a todos los diferendos al silencio eterno. La universalización además de no ser ética perpetúa la injusticia.

He relacionado las reflexiones de Lévinas y de Lyotard en torno a la asimetría ética y a los peligros de desfigurar la realidad lenguajística dentro de la que surgen los diferendos porque ambos, a mi modo de ver, rescatan importantes experiencias y elementos éticos del olvido en que los mantenía sumidos la monadología contractualista y su discurso cognitivo. El énfasis que ellos ponen

en el tema de la alteridad, siguiendo impulsos del humanismo hebreo representado en el siglo XX por Cohen, Rosenzweig y Buber, puede ser visto como un correctivo necesario de los excesos a los que llegó la fundamentación de toda certeza en la mismidad introspectiva del sujeto, con el solipsismo epistemológico y metafísico que la acompañó a grandes trechos. Bien podría ser que al énfasis anti-solipsista le sucedan planteamientos filosóficos diferentes que a su manera se acerquen más a la vida de todos los días, volviendo a ilustrar el sabio atisbo de Descartes de que para arreglar algo torcido haya primero que torcerlo para el otro lado. Quizás se avecinen tiempos en los que vuelva a ser actual la dialéctica del yo y el tú, en los que vuelva a tematizarse la interrelación hermenéutica de lo propio y lo ajeno en la creación sin fin de la experiencia humana. Tiempos en los que vuelva a salir a luz la riqueza envuelta en la afirmación de Hannah Arendt de que "un hombre que no es nada más que un hombre ha perdido precisamente las cualidades que permiten a los otros tratarlo como a su semejante"²² pues, como lo explica Lyotard, "lo que hace a los hombres semejantes es el hecho de que cada uno lleva en sí la figura del Otro"²³. Es largo de todas maneras el camino a desandar del solipsismo al descentramiento prodigante. Y circular en su dialéctica, probablemente.

²² Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza, 1974, p. 374.

²³ Lyotard, "Los derechos del otro", ed. cit., p. 1.

ANEXOS

REFERENCIAS

Se mencionan la primera vez que fue dictada una conferencia y la primera publicación de textos.

El individuo entre la modernidad y la historia

Texto revisado de la conferencia en la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, junio de 1996. Publicada en *Devenires*, año 1, no. 1, enero 2000, Univ. Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Morelia, pp. 78-101.

La ciencia comprensiva de Max Weber

Conferencia dictada en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Unam, México, D.F., marzo de 1998. No publicada.

Neokantismo y Fenomenología en el inicio de la Filosofía de Heidegger

Texto revisado del artículo "El neokantismo como punto de partida de la filosofía de Heidegger" aparecido en *Ideas y Valores*, nos. 48-49, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, abril 1977, pp. 47-65.

La Hermenéutica temprana de Heidegger

Conferencia en el IX Congreso Nacional de Filosofía de México, Guanajuato, febrero de 1998. Publicada en *Ideas y Valores*, no. 107, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, agosto 1998, pp. 27-42.

Nietzsche según Heidegger y viceversa

Conferencia en el Ciclo "Nietzsche 100 años", Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, mayo de 2000. No publicada.

La interpretación heideggeriana del actuar humano

Conferencia en el Simposio "Martin Heideggers Denken und Handeln" realizado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Maguncia, mayo de 1991. No publicada.

Filosofía y poesía

Conferencia en el seminario "Hölderlin, sesquicentenario de su muerte", Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, septiembre de 1993. Publicada en *Ideas y Valores*, no. 95, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, agosto 1994, pp. 29-40.

Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer

Conferencia magistral en el XIV Congreso Interamericano de Filosofía, Puebla, agosto de 1999. Publicada en *Arete*, vol. XII, no. 1, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, julio 2000, pp. 133-143.

Ética y Hermenéutica

Conferencia en el Programa de Pós-graduacao em Filosofia de la Universidade Estadual de Campinas, Campinas, septiembre de 1999. Publicada en *Natureza Humana*, vol. II, no. 2, Pontificia Universidade Católica de Sao Paulo, Sao Paulo 2000, pp. 249-272.

El Hegel de Gadamer

Conferencia en el Coloquio Internacional "El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea", Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú, septiembre de 1999. No publicada.

¿Qué quiso decir Charles Taylor?

Conferencia en el Primer Encuentro Internacional sobre Filosofía de la Cultura y Multiculturalismo, Universidad Autónoma de Campeche, diciembre de 2001. No publicada.

¿Hay realmente problemas filosóficos?

Conferencia en el Coloquio "¿Ha problemas filosóficos?", Departamento de Filosofía de la Universidade Federal do Paraná, Curitiba, abril de 1996. Publicada en *Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia*, Serie 3, V. 6, no. especial, Universidade Estadual de Campinas, Campinas 1996.

Ciento dos años de pertenencia

Nueva versión del ensayo "Cien años de pertenencia" aparecido en *Intersticios*, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, año 6, nos. 14 y 15, México, D.F. 2001, pp. 7-19.

La venerable tradición del progreso

Conferencia en el I Congreso Interamericano de Filosofía, Madrid, septiembre de 1998. Publicada en *Natureza Humana*, vol. I, no. 2, Pontificia Universidade Católica de Sao Paulo, Sao Paulo 1999, pp. 251-263.

Progreso, déficit de orientación y derechos del presente

Ensayo discutido en el Programa de Posgrado, Universidad Central de Venezuela, Caracas, junio de 1999. No publicado.

Pérdida de experiencia y pérdida de responsabilidad

Conferencia en el seminario "Legitimación de acciones", Centro Latinoamericano de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la

Facultad de Derecho de la Universidad de Carabobo, Valencia, junio de 1995. Publicada en *Razón Práctica*, 2, 1997, Universidad de Carabobo, Valencia, pp. 1-10.

Práctica humana, formación y sensibilidad

Conferencia en la ceremonia de graduación de la Universidad de los Andes, marzo de 1995. Publicada por la Universidad de los Andes, 1995.

Del solipsismo al descentramiento prodigante

Conferencia en el Coloquio "Filosofía y Sociedad Civil" con ocasión del cincuentenario del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, agosto de 1996. Publicada en *Palimpsestus*, Revista de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, no. 1, Bogotá 2001, pp. 24-37.

ÍNDICE DE CONCEPTOS

- Absoluto 12, 22, 218, 219, 220-224, 230, 285-287, 296
- Adivinación 20, 25, 32, 236
- Alteridad 12, 109, 178, 183-189, 190-192, 193-194, 196, 209, 213-215, 223, 228, 229, 237, 239-241, 242-244, 325-327, 331-341
- Amor 312, 328-330, 339
- Analítica existencial 177, 182, 185-187, 193-194, 211, 213-214
- Aperturidad 150-153, 178, 180, 182-184, 205, 207, 210, 218, 225, 226, 228, 244
- Apropiación 108-109, 111-113, 224, 226, 247, 288-290
- Arruinamiento 98, 205-206
- Arte 24, 122, 212, 273-274
- Asimetría ética 326, 331-349
- Autocomprensión 20, 21, 108-109, 243
- Autointerpretación de la vida 74, 96, 109-110, 204
- Caída 74, 98-100, 139, 155, 183, 205-210
- Ciencia 27, 66, 69, 117, 161, 199-200, 209-210, 219, 225, 249, 301-304, 307, 313-316, 319-322, 339, 341-342
- Ciencia comprensiva 11, 43, 55-62, 65-66, 241
- Ciencias del espíritu 28-30, 33-34, 37-38, 73, 219, 227, 229, 230-231, 314
- Ciencias humanas 220, 227, 313-318
- Ciencias naturales 20, 26-28, 29-30, 219-220, 241, 313, 339
- Ciencias históricas 37-38, 43
- Circularidad 12, 32, 146-148, 180-183, 192, 194-196, 221
- Círculo hermenéutico 27, 108-110, 181, 196
- Comprender 21, 24, 31, 56-58, 100-104., 108, 177, 179-181, 182-184, 185-187, 191, 194, 215, 218-220, 227, 228, 239, 244, 263, 288
- Comprensión 11, 19, 32-33, 55, 108, 162, 180-182, 191, 194-196, 210, 214, 219-221, 224, 226, 229, 237, 239, 241-243
- Comunidad 194, 202, 220, 227, 229, 234, 258-260, 316, 319, 322
- Conciencia 55, 102, 184-186, 203, 207-209, 286, 289, 322
- Conciencia histórica 11, 38, 221, 283-285
- Congenialidad 32, 41, 291
- Conjunto relacional 178, 180', 183
- Contingencia 12, 21, 102, 220-224,

- 230, 286-287, 290, 296-297
- Continuo heterogéneo 44, 45, 61-62
- Co-ser-ahí 184, 209
- Crítica 21, 29, 34, 97, 100-101, 107-109, 115, 126-129, 156, 159, 181, 206, 208, 228, 252-253, 257-262, 288, 291-293, 297, 324-325
- Crítica de la razón histórica 29, 33-36, 38
- Cultura 43, 50, 51, 53, 58, 63, 64-66, 84, 130-131, 215, 233-235, 238-244, 282-284, 304-305, 316, 317, 325, 330
- Curar 75, 88, 103, 106, 110, 149, 178-180, 182, 184, 205, 208, 209, 211-213
- Decisión 65, 68-70, 139, 321
- Desencubrir 149-153, 157-158, 162, 288
- Destrucción 74, 97, 100, 111-112, 178, 187, 205, 207, 324
- Dialéctica 22, 23, 26., 177, 188-192, 194-196, 211, 217-219, 223, 225, 227, 258-259
- Dialéctica de pregunta y respuesta 130, 227, 255-258
- Diálogo 11-12, 20, 21-22, 25, 110, 178, 183, 185, 187-189, 192, 194-197, 214-215, 218, 221, 227-228, 237, 239, 241, 288, 326, 343
- Diferencia 12, 124, 183, 185-186, 190, 215, 223, 333, 338
- Diferencia ontológica 132-134, 185, 208-209
- Diferendo 326, 341-343
- Dios 67, 124, 170, 273, 327-329, 331
- Empatía 25, 55-57, 220, 236, 323
- Entender de algo 104, 179
- Espíritu 18, 20, 28, 32, 36, 82, 102, 221-224, 229, 284, 290, 291, 330
- Espíritu objetivo 37, 229, 230
- Eterno retorno 124-127, 130
- Éthos 145, 194, 202, 204, 329
- Ética 43, 62-70, 122, 146-148, 187, 194, 199-215, 226, 235, 243, 266, 301, 310, 327-329, 334-349
- Ética de la responsabilidad 301-303
- Existencia 132, 162, 177, 179, 222, 229, 244
- Experiencia con el habla 164-170
- Experiencia hermenéutica 33, 41, 196, 225
- Experiencia humana 12, 185, 187, 217-219, 220, 225-227, 231, 288, 293, 295, 311, 313, 317, 323, 332
- Explicar 11, 35
- Extrañeza 192, 226-228, 242-244, 288, 327
- Facticidad 74, 93, 97-99, 102, 104, 107, 110, 163, 206, 207, 210, 230, 244, 248, 315
- Fenomenología 73-75, 85-93, 97, 104, 205, 210, 245
- Fenomenología hermenéutica 75, 102, 179, 205
- Filosofía de la historia 281-290, 291-300
- Filosofía de la vida 12, 96, 129
- Filosofía hermenéutica 12, 40, 41, 100, 128, 199, 220, 223, 231, 241
- Filosofía práctica 12, 74, 97, 100, 194, 199, 205-207, 209-215
- Finitud 19, 26, 113, 123, 197, 208, 217, 221-226, 286, 296
- Formación 202, 226, 227, 239-241, 264, 315-320
- Fusión de horizontes 13, 196-197, 219, 220-221, 227, 235-244
- Giro 83, 112, 162-164, 221
- Giro epistemológico 30 Legitimación epistemológica 33, 35

- Habla 23.113-114,163-174,187-189
- Hermenéutica 20-22, 26, 34, 38-41, 99-106, 110-114, 132, 184, 186, 192, 205-206, 221, 239, 259
- Hermenéutica de la facticidad 12, 13, 74, 85, 96, 99, 102, 103, 110, 204-206, 211,248
- Hermenéutica filosófica 110-111
- Historia 26, 29-31, 55, 147-149, 154-156, 157, 194-195, 204, 221, 223-225, 226-227, 229, 250, 266, 281-290, 297-300, 317
- Historia de los conceptos 253, 257
- Historia de los problemas 249-262
- Historia del ser 112, 132, 154-157, 178, 324
- Historia efectual 14, 196, 221, 237, 259, 287-288, 324
- Historicidad 40, 75, 102, 148, 154-156, 178, 220, 224-226, 231
- Histerismo 18-21, 23, 26, 29, 39, 40, 75, 102, 110, 178, 219-220, 230, 236, 242, 246, 253, 298
- Historización 20, 21, 40
- Horizonte 13, 196, 205, 219, 220, 224-226, 236,238, 299
- Humanismo 135-137, 143, 172, 208, 227, 284, 341
- Humanismo hebreo 323-349
- Idealismo 17, 19, 20, 217, 224, 247, 326-328
- Ilustración/Iluminismo 18, 19-21, 35, 219-221, 285, 333
- Impropiedad 148, 207, 208
- Indicación hermenéutica 101, 111
- Individualidad 19, 20, 46-48, 63-64, 192, 219, 229-230, 238, 306-307, 323
- Infinitud 334-338
- Intencionalidad 85-87, 102, 162, 179, 191, 205, 221, 287, 332, 334
- Interpretación 24, 25, 99, 103, 108-112, 117, 132, 138, 180, 183, 206, 209, 219, 287
- Intersubjetividad 324, 325, 333-335
- Intuición 19, 32, 56
- Irracionalismo 59, 62, 229-231
- Lenguaje 23, 106, 111-112, 136-137, 139-141, 142, 153-154, 195, 215, 227-229, 246, 264, 317, 324-327, 329, 336, 341-343
- Libertad 59-60, 64, 102, 138, 144, 155-156, 201, 207, 244, 254, 282-283, 288-290, 303, 306-307, 330, 339, 342-343
- Lógos* 167,188, 194, 202, 211, 214,270
- Malentendido 24, 26
- Metafísica 12, 77, 81, 85, 90, 115-117, 118-120, 122-134, 138, 154-155, 179, 187, 190-191, 206-208, 220, 246-249, 252, 262, 334-335
- Método 11, 25, 30-31, 35, 40, 154-157, 187, 219-221, 227, 230, 254, 284-286, 292, 323, 326, 327-329
- Metódica 62, 69-70
- Metodología 11, 28, 29, 39, 43, 46, 67, 69-70, 179
- Modernidad 13, 17, 41, 221-223, 230, 243, 282-284, 296, 309-311, 326, 342
- Moral 33, 116, 124, 149, 199-202, 204, 207-209, 242, 284
- Movilidad de la existencia 74, 97-100, 104, 110, 121,179-181, 206, 236-237
- Multiculturalidad 13, 233-237
- Mundo 87, 88, 90-93, 178, 183-185, 286, 322
- Negatividad de la experiencia 225, 230, 236

- Neokantismo 12, 13, 21, 30, 73-85, 103, 116, 123-125, 130, 146, 210, 249-253, 257-259, 314
- Nihilismo 118-120, 126, 128, 131-134
- Objetividad 33, 52, 54, 74, 88, 93, 106, 113, 123-124, 134, 136, 139, 147-150, 156-159, 179, 217, 219, 223, 250, 287, 305, 327, 341
- Olvido del ser 12, 128, 131-132, 154, 186, 208, 211
- Ontología 91-93, 97, 109, 116-119, 123-125, 128, 133, 151-152, 156, 179-184, 185, 188-190, 192, 205-208, 209, 220, 265, 293, 334 *m*
- Orientación 178, 291, 293-295, 310, 315, 319
- Orientación actuante 105, 151, 178-180, 210
- Palabra 140-143, 166-169
- Participación 187, 188, 308, 316, 330
- Pensar 139-141, 144, 161-174
- Pérdida de experiencia 301, 307-310, 311-314
- Pérdida de responsabilidad 301, 307-310
- Personalidad 59, 61, 62, 64-70
- Perspectivismo 38, 121, 298
- Pertenencia 23, 195, 209, 215, 219-221, 223, 228, 234, 340
- Phrónesis* 6, 97, 192, 202, 205, 210-214, 303
- Platonismo 115-117, 121-125, 130, 148, 177-178, 187, 189, 191, 194, 202, 208
- Posibilidad 99-100, 163, 184-185, 191, 204, 299
- Poesía 129-130, 140-143, 154, 161, 165-170, 173, 178
- Poetizar 140, 161-164, 171-172, 174
- Positivismo 11, 27-29, 85, 219-221
- Práctica humana (*praxis*) 105, 290, 292-295, 298-300, 301-302, 307-308, 311-322, 339
- Pre-comprensión (comprender primario) 103-107, 178-182, 185, 186
- Pregunta por el ser 181-183, 186-187, 189-191
- Prejuicios 109, 179, 186, 195-197, 215, 220, 236
- Presuponerse 146-150
- Problema filosófico 13, 245-262
- Progreso 221, 251, 253, 260-262, 281-290, 291-300, 314-316
- Propiedad 111, 148, 206-207
- Lo propio 108, 186, 242-244, 291-292
- Proyecto 93, 106-108, 113, 120, 122, 143, 163, 180, 202, 239
- Lo público 99, 184
- Psicología comprensiva 35-37
- Racionalismo 17, 20, 222, 224, 285-287
- Razón práctica 97-99, 178, 189, 191-194, 212, 214, 292-293, 313-317
- Reconocimiento 235, 238
- Relativismo 11, 18-19, 26, 37-39, 63, 66-68, 220, 229-231
- Relucencia 98
- Rememoración 131, 134
- Resolución 207
- Romanticismo 11, 17, 18, 21, 27, 64, 219-221, 236, 238, 291
- Sentido 20, 59, 76, 78, 93, 102, 119, 179-181, 183, 186, 189-191, 224, 226, 289
- Ser 83, 97-99, 117, 118-121, 123-125, 126-134, 137, 139, 144-149, 151, 154-156, 162-164, 167, 181-183, 185, 188-192, 208
- Ser-ahí 75, 86-89, 100-101, 107-

- 109, 139-140, 143, 147-153, 155-156, 162, 178-180, 181-186, 207, 210, 214
- Ser yecto 112-114, 149, 197, 208
- Ser-en-el-mundo 75, 85-88, 150, 163, 181, 209
- Situación hermenéutica 74, 104, 108, 112, 196, 223, 236
- Sobreentender 192, 289
- Solipsismo 14, 323-327
- Subjetividad 54, 57, 75, 82, 102, 113, 125, 128, 136, 149, 154-156, 162, 193, 202, 206, 207-208, 223, 286, 294, 323-325, 331-333
- Subjetivismo 115, 127, 221
- Sustancial 178, 202, 206-207, 223-224, 230
- Synesis* 12, 193-194, 211-214
- Técnica 13, 27, 155, 194, 212, 243, 292, 301-314, 319-322, 339
- Temporalidad 21, 108, 154, 182, 217, 222, 224, 237-238, 286
- Tipo ideal 60-63
- Tradición 13, 101, 111-113, 149, 156-157, 178, 186, 219, 220-223, 228, 237, 239, 249, 259, 263, 281-290, 295, 297, 309
- Traducir 242-244
- Trascendentalidad 21, 120, 124, 146-150, 183, 185-187, 206, 249, 250, 344
- Universalidad 20, 192, 199-202, 227, 238, 241, 243, 253, 282, 291, 304, 318-320, 326, 339-340
- Valer 76-82, 82-84, 93
- Valores 46, 48-55, 57-68, 76, 77-80, 81, 83-86, 89, 92-93, 115-132, 135-138, 144-146, 148-150, 203, 208, 210-211, 248
- Verdad 79-81, 82, 117-122, 125, 130-132, 136, 140, 147-153, 157-159, 210, 218, 315
- Vida 96-99, 116-119, 120, 186, 204-206, 264, 268, 315
- Vivenciar 35-37, 55-57, 64-70, 73, 246-247
- Voluntad de poder 120-122, 127, 130, 133-134

ÍNDICE DE AUTORES

- Ackrill, J.L. 258
Adorno, Th. 274, 312, 325
Agustín 205
Arendt, H. 100, 206, 349
Aristóteles 12, 74, 96-100, 102, 104, 107, 109, 111, 161, 178, 179, 187, 189, 192-194, 199, 202-205, 210-213, 248, 258, 266, 267, 277, 322
- Barth, K. 331
Beaufret, J. 136
Benn, G. 166
Bernstein, R. 215, 235, 269
Boeckh, A. 30, 31
Bollnow, O.F. 38, 40
Bormann, K. v. 217
Brentano, F. 36, 87
Buckle, H.T. 34
Buber, M. 330, 331, 349
Bubner, R. 177, 184, 195, 223, 224, 289, 299, 300
Brunner, E. 331
- Caird, E. 249
Carlyle, Th. 129
- Carnap, R. 247-249, 261
Cassirer, E. 73
Cerezo, P. 185, 207, 208
Cohen, H. 75, 83, 250, 328, 349
Collingwood, R. 256
Comte, A. 28, 34
- Darwin, Ch. 27, 120
Deleuze, G. 128
Derrida, J. 128, 185, 236, 344
Descartes, R. 91, 161, 286, 293, 323, 335
Dilthey, W. 11, 30-41, 74, 83, 97, 103, 128, 129, 205, 220, 221, 228-231, 247
Dostoiewski, F. 129, 130
Dottori, R. 197, 270
Droysen, G. 11; 29-34, 36, 41, 105, 220
- Eckhart, M. 171
Emerson, Th. 129
Erfurt, Th. v. 80
- Fichte, J.G. 17, 24, 161
Figal, K. 97, 205, 288

- Frege, G. 325
 Freud, S. 324 Frías,
 J. 76 Fukuyama, F.
 281
- Gadamer, H-G. 11-13, 23, 33, 41,
 91, 95-97, 99, 100, 128, 170-172,
 177-277, 318, 324, 325
 George, S. 166-170
 Gethmann, C.F. 154, 157
 Gogarten, F. 331
 Gottl, F. 56
 Gracián, B. 319
 Green, H. 249
 Grondin, J. 34, 100, 108, 112, 179,
 181, 206
 Guardini, R. 170
 Gutiérrez, C.B. 151, 184, 205, 213,
 221, 298, 308
- Hegel, W.F. 12, 19, 29, 30, 37, 41,
 83, 145, 161, 164, 217-231, 238,
 281-283, 286, 290, 296, 318, 324
 Habermas, J. 235, 276, 314
 Hartmann, N. 250-251
 Heidegger, M. 11, 12, 40, 73-174,
 177, 178-187, 188-192, 195, 197,
 199, 204-210, 211, 269, 315, 324
 Hellingrath, N.v. 170 Herbar!,
 J. F. 76 Herder, J. G. 18, 63,
 226 Hermano, F.-W. 102, 205
 Hölderlin, F. 128, 162, 165, 166,
 169-174, 228
 Hönigswald, R. 249
 Honneth, A. 338
 Horkheimer, M. 312, 325
 Humboldt, W. v. 27, 226
 Hume, D. 27, 226
 Husserl, E. 56, 74, 80, 85-93, 102,
 128, 150-152, 154, 179, 205, 210,
 315, 324, 332-334
 Johach, H. 38
 Jonas, H. 100, 130, 206, 302
- Kant, I. 17, 18, 22, 24, 28, 29-31,
 35, 41, 73, 75, 76, 125, 144, 146,
 161, 199-202, 262, 263, 315, 319
 Kierkegaard, S. 97, 115, 130
 Kisiel, Th. 104
 Koselleck, R. 295
 Krüger, G. 272
 Kuhn, H. 137
 Kymlicka, W. 234
- Lask, E. 76-80, 82
 Lehmann, K. 77
 Leibniz, G.W. 125, 333
 Lévinas, E. 236, 331-340, 344-348
 Locke, J. 35
 Löwith, K. 127, 272
 Lotze, H. 76-78, 82, 93, 145
 Lübbe, H. 294, 308
 Lukács, G. 100, 207
 Lyotard, J.-F. 340-349
- Maeterlinck, M. 129
 Marquard, O. 252, 286, 287, 296,
 297
 Marx, K. 115, 130, 318, 324
 Meinecke, F. 23
 Mill, J. S. 28, 34
 Misch, G. 38, 40
 Mommsen, Th. 29
- Natorp/P. 75, 96, 249, 250, 252
 Nietzsche, F. 12, 58, 74, 93, 115-
 134, 155, 187, 190, 211, 274
 Nohl, H. 247

- Olivé, L. 241
- Pierce, Ch. S. 325
- Planck, M. 27
- Platón 69, 76, 122-125, 148, 155, 161, 178, 186-193, 210-212, 228, 250, 254, 267
- Pöggeler, O. 93
- Popper, K. 257, 260, 309, 314
- Ramos, R. 185
- Ranke, O. 29
- Rapp, F. 304
- Rickert, H. 43, 51-54, 75, 77, 80-81, 84, 127, 249
- Riedel, M. 38, 100, 177, 192
- Rilke, R.M. 142 Ritter, J. 296
- Rodi, F. 39
- Rorty, R. 215, 264
- Rosenzweig, F. 327-330, 349
- Ruskin, J. 129
- Sartori, G. 234
- Saussure, F. de 325
- Savigny, F.K. v. 29
- Scheler, M. 75, 87, 89, 154, 245
- Schelling, F.W.v. 18, 263
- Sohleiermacher, F. 19, 21-27, 31, 38, 291
- Schlick, M. 245
- Schopenhauer A. 129
- Scotus, D. 81 Stadler, A. 75 Stifter, A. 140, 141 Stirling, H. 249
- Strauss, L. 100, 206
- Taylor, Ch. 233-244
- Tezuka 95
- Theunissen, M. 264, 265
- Tolstoi, L. 129, 130
- Touraine, A. 235, 282
- Tugendhat, E. 153-159
- Vattimo, G. 12, 21, 127-134, 265
- Vico, G. 319
- Wagner, R. 129
- Wartenburg, P.Y. v. 40
- Weber, M. 11, 43-70, 241, 302, 314
- Weisse, Ch. 145
- Windelband, W. 84, 127, 250
- Wittgenstein, L. 245, 246, 249, 261, 325
- Wolf, F.A. 31
- Zimmerli, W. 310