

La hermenéutica en perspectiva

CARLOS R. RUTA
LAURA S. CARUGATI
(editores)

Colección
Hermenéutica



UNSAM
EDITA

La hermenéutica en perspectiva reúne un conjunto de escritos dedicados a estudiar, desde campos múltiples, las diversas experiencias de comprensión e interpretación a la que se vio enfrentada la hermenéutica en su decurso histórico. En el trasfondo de todos los textos late el desafío que impone la búsqueda de sentido que configura la estructura de la condición humana.

Las presentes reflexiones desarrolladas por especialistas en hermenéutica filosófica abren perspectivas e interrogantes diversos en cuyo trasfondo siempre se percibe esa condición finita de nuestra existencia como fuente inagotable e imperiosa de un diálogo que nos humanice en el habitar del lenguaje como nuestra casa común.

Colección: Hermenéutica

Director: Carlos R. Ruta

La hermenéutica en perspectiva /

Carlos Rafael Ruta ... [*et al.*] ; editado por Carlos Rafael Ruta;

Laura S. Carugati. - 1.a ed. - San Martín: UNSAM Edita; UUIRTO, 2023.

Libro digital, EPUB - (Hermenéutica / Carlos Ruta)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8938-62-2

1. Hermenéutica. 2. Tratamiento de Textos. 3. Filosofía Clásica.

I. Ruta, Carlos Rafael, ed. II. Carugati, Laura S., ed.

CDD 121.686

1ra. edición, diciembre 2023

@ 2023 de la compilación Carlos R. Ruta y Laura S. Carugati

@ 2023 UNSAM EDITA de Universidad Nacional de San Martín

@ 2023 UUIRTO

UNSAM EDITA

Edificio de Containers, Torre B, PB. Campus Miguelete

25 de Mayo y Francia, San Martín (B1650HMK)

Prov. de Buenos Aires, Argentina

unsamedita@unsam.edu.ar ◊ www.unsamedita.unsam.edu.ar

UUIRTO

Dorrego 3444, 6a, CP. 1676, CABA

info@uuirto.com

Cuidado de la edición: Gastón Rossi

Realización EPUB: Javier Beramendi

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723.

Editado e impreso en la Argentina.

La hermenéutica en perspectiva

Carlos R. Ruta
Laura S. Carugati
(editores)

Colección
Hermenéutica

Índice

Prólogo

Capítulo 1

La indicación formal de M. Heidegger como heurística deíctico-modal

Adrián Bertorello

Capítulo 2

Percepción reflexionada. Kant y el camino reflexivo hacia la liberación del sentimiento

Alejandro G. Vigo

Capítulo 3

La configuración hermenéutica de 'lo común'

Carlos Ruta

Capítulo 4

La hermenéutica se detuvo en Nápoles

Dardo Scavino

Capítulo 5

Hermenéutica de lo clásico como origen del sentido

Francisco Diez Fischer

Capítulo 6

Miguel de Unamuno: contribuciones a la hermenéutica filosófica

Gastón G. Beraldi

Capítulo 7

La hermenéutica de la donación de Jean-Luc Marion

Jorge Luis Roggero

Capítulo 8

Ética del rendimiento. Sobre la comprensión hermenéutica de la medicina

Leandro Catoggio

Capítulo 9

Martin Heidegger y el nacimiento de la hermenéutica como proto-fenomenología de la vida fáctica

Mario Martín Gómez Pedrido

Capítulo 10

Hermenéutica de la prostitución. Escritura y diseminación en las *Stromata* de Clemente de Alejandría

Martín Grassi

Capítulo 11

Crisis y comprensión

Patricio Mena Malet

Capítulo 12

Hermenéutica y metafísica: el problema de la historicidad

Ramón Rodríguez

Sobre los autores

Prólogo

Sabemos que la hermenéutica, como práctica de la interpretación, nació del empeño por comprender y apropiarse del legado de tradiciones diversas inscriptas en corpus textuales ya sea literarios o teológicos, filosóficos o jurídicos. A pesar de tales diferencias, los desafíos eran concurrentes.

Ese itinerario le condujo e impuso, en su larga historia, una necesaria y creciente instancia reflexiva acerca de los requerimientos y modos de su arte. Tal desarrollo tuvo un jalón decisivo en el siglo XIX al encararse la urgencia de repensar la hermenéutica como una disciplina que supere, abarque y fundamente los logros y tareas de cada región particular de aplicación.

Sin desmerecer sus concreciones históricas, es claro que otro salto particular y decisivo, en ese camino que recorrió la hermenéutica, fue heredero de una reconsideración del “comprender”, no ya como instancia disciplinar, sino como constitutivo existencial del modo de ser humano. Esta retracción fenomenológica hacia el origen del comprender puso a la hermenéutica ante una amplitud de horizontes que requería una nueva reflexión sobre su condición específica y sus derivas disciplinares ya históricas. Desde entonces, su carácter fue decisivamente filosófico.

Ahora bien, ese derrotero nunca se percibió cancelado o cumplimentado. Más bien la hermenéutica se pensó, a partir de allí, como la instancia misma de esa apertura. Bajo esa impronta, ella ahondó su sentido y multiplicó sus voces, incluso aquellas que, a contracara, significaron y representan aún hoy, una tensión crítica con sus pretensiones. Por ello

mismo, se abrieron interrogantes y desafíos múltiples, incluso modos y acentos diversos en su talante filosófico.

Obviamente, cada tiempo requerirá un esfuerzo renovado y divergente por comprender el mundo, a los otros, a nosotros mismos. Por ensayar, tenazmente, ser esa apertura del pensar que nos procure un sustento para comprendernos los unos a los otros desde la raíz de nuestras disimilitudes. Por ello también, siempre será preciso ahondar en la raíz de esa condición existencial que determina todo comprender, y a su vez, buscar una creciente claridad sobre la tarea misma de comprender e interpretar las condiciones históricas.

En ese cruce fecundo es que puede observarse, en nuestro presente, el despliegue de una constelación de configuraciones y matices hermenéuticos que cada nueva realidad despierta y pone en juego como un desafío a su interpretación. Bajo estos mismos imperativos, la hermenéutica se descubre, una vez más, frente a la necesidad de extender su horizonte, revisitarse su historia y sus legados, e imaginar nuevas perspectivas desde donde comprenderse a sí misma para acercarse, con mayor lucidez, a los fenómenos que signan nuestro tiempo e imponen la necesidad de un ejercicio renovado de comprensión.

Los escritos aquí reunidos dan cuenta de este múltiple y entrelazado desafío de perspectivas en las que la hermenéutica juega su sentido en las encrucijadas del presente. Los textos son fruto de un Ciclo de trabajo del “Seminario Permanente de Hermenéutica” del Centro de Estudios de Hermenéutica de la Universidad Nacional de San Martín. Nuestro agradecimiento a todos los que lo han hecho posible.

Carlos R. Ruta

Laura S. Carugati

Capítulo 1

La indicación formal de M. Heidegger como heurística deíctico-modal

Adrián Bertorello

En este trabajo retomo dos tesis que elaboré en dos publicaciones distintas a fin de ponerlas en relación y reelaborarlas metodológicamente de un modo más preciso. La primera radica en que el significado de una proposición implica distinguir cuatro niveles del sentido que se presuponen recíprocamente (Bertorello, 2022: 261 y ss.). La segunda consiste en que la génesis del sentido permite interpretar la filosofía de Heidegger como una teoría de la enunciación (Bertorello, 2008: 131 y ss.).

En el presente escrito voy a unir estas dos tesis por medio de una lectura del método de la indicación formal entendida como una heurística deíctico-modal. A fin de que esta reelaboración metodológica resulte lo más clara posible, comenzaré haciendo una síntesis de la articulación de los cuatro niveles del sentido. En un segundo momento, introduciré los conceptos metodológicos de heurística deíctica y modal para precisar justamente el procedimiento de análisis de la indicación formal como procedimiento que hace explícito estos cuatro niveles.

1. Los cuatro niveles del sentido

En el capítulo final de mi libro *Espacio de juego, explosión del sentido e iconicidad. Un comentario híbrido del curso de Heidegger Preguntas fundamentales de la filosofía (1937-1938)* retomé el análisis de la proposición “la tiza está demasiado arenosa” que Heidegger había elaborado en el curso del semestre de invierno de 1925-1926 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [La pregunta por la verdad] La proposición enunciada en el contexto de una clase universitaria posibilita distinguir tres niveles del sentido.

El primero y más evidente es el nivel al que pertenece la enunciación de la proposición. Se trata de una secuencia discursiva emitida por un enunciador (el profesor) dirigida a un enunciatario (los alumnos) en un lugar determinado (el aula) y en un tiempo determinado (en algún momento del semestre de invierno)¹ y bajo un determinado género discursivo (la ejemplificación-explicación). A este nivel que está en el punto de partida del análisis lo denominé lingüístico-discursivo.

Este nivel discursivo puede ser transformado por la eliminación del adverbio de cantidad, de modo tal que la proposición que estaba en el punto de partida ahora aparece reformulada como “la tiza es arenosa”. Esta modificación lleva consigo una eliminación de las coordenadas personales (enunciador-enunciatario), espaciales y temporales del enunciado. La supresión del adverbio tiene como efecto que el contexto enunciativo se borre de modo tal que el enunciado pareciera que flotara en el vacío, sin ningún tipo de anclaje en la situación pragmática que le dio origen. Al eliminar estas coordenadas también se vuelve impreciso cuál es el género discursivo al que pertenece la proposición, ya que el enunciado, sin su sistema de referencias que lo anclan en el contexto de producción, a saber, la clase universitaria, se presenta como una secuencia discursiva que mira desde ningún lugar. La perspectiva que surge por la supresión del adverbio

es la de una visión objetivante. Se presenta a la tiza como una entidad que tiene una propiedad objetiva. A este nivel lo denominé lógico-teorético. Presupone el nivel lingüístico-discursivo como su sitio de nacimiento. Es por una transformación del contexto enunciativo del nivel anterior que se constituye el nivel lógico-teorético.

El nivel lógico-teorético representa una modificación y una toma de distancia respecto del nivel discursivo. Por esta razón se puede considerar que es un grado superior respecto del lenguaje en contexto pragmático. Ahora bien, del mismo modo en que el enunciado teórico presupone el nivel lingüístico-discursivo, así también este último nivel presupone para su comprensión el contexto enunciativo al que pertenece. Heidegger ubica en este tercer nivel al *Dasein*. Así lo dice explícitamente:

Por lo tanto, el enunciado, como un ocuparse, [como] un conducirse del *Dasein* [*Verhalten*], es también en un sentido muy amplio un tener que ver-con [*Zutunhaben-mit*], no en el sentido de una orientación de manipulación, sino solo [en el sentido] del referir [*Ansprechen*] (Heidegger, 1995a: 156).

Esta cita muestra que el enunciado no es una construcción lógica o lingüística que flota en una región ontológica indeterminada sino, por el contrario, que es un modo de conducirse del *Dasein* respecto del ente. Por medio del enunciado, el *Dasein* se orienta y se ocupa de la tiza, no mediante su uso o manipulación, sino por uno de sus rasgos estructurales constitutivos, a saber, la referencia. Heidegger hace esta descripción del enunciado en el contexto del análisis del nivel lógico-teorético. Pero su alcance no se circunscribe a ese nivel, sino que incluye a los dos. El enunciado teórico y el lingüístico-discursivo son modos de conducirse del *Dasein* respecto del ente. De allí se sigue que este tercer nivel presupuesto

en el segundo sea el de una instancia que corresponde a lo que denomina sujeto de la enunciación. El *Dasein* cumple con dicha función porque da cuenta de las coordenadas espacio-temporales y personales (yo-tú) que están implicadas en el enunciado “la tiza es demasiado arenosa”. La referencia, la predicación y el adverbio de cantidad remiten a esta instancia donde se origina el sentido de la proposición.

Este tercer nivel del sentido tiene dos características. En primer lugar, de acuerdo con la filosofía de *Sein und Zeit*, es una instancia irrebasable del sentido. Es el lugar originario a donde remiten los dos niveles anteriores y de donde se origina el sentido discursivo y el lógico-teorético. No puede haber una explicación de los dos enunciados anteriores que se remonte a una instancia más allá del *Dasein*. Y, en segundo lugar, se trata de un nivel prelingüístico del sentido. Las diversas conductas con las que el *Dasein* se vincula con los entes y el modo de conducirse respecto de sí mismo no requieren, para su articulación significativa, de las palabras.

Esta teoría del sentido, que distingue tres niveles de presuposición, adquiere un nuevo punto de vista cuando Heidegger introduce la concepción del ser como *Ereignis* a comienzos de los años 30. El acontecimiento apropiador puede ser considerado como un cuarto nivel del sentido, como una instancia de producción que está implicada en el *Dasein* mismo y que lleva el origen del sentido a una dimensión ontohistórica. El problema metodológico que presenta este nuevo nivel radica en que el punto de partida que posibilita el acceso al *Ereignis* no puede ser las marcas discursivas del enunciado “la tiza es demasiado arenosa”. Ni el adverbio de cantidad, ni la estructura de la referencia y la predicación admiten una interpretación razonable que permitan la explicitación del *Ereignis* en el enunciado. Mientras que el análisis de la relación de presuposición que existe entre los dos primeros niveles del sentido y el tercero se funda en un

análisis que parte de las marcas discursivas y, siguiendo sus indicaciones, se remonta al *Dasein* como la instancia irrebalsable de la enunciación, la introducción de un cuarto nivel de presuposición no puede ser justificado a partir de lo que indican esas señales.

Este problema metodológico conduce a buscar otra dimensión del enunciado que posibilite hacer visible el índice que, al seguir su referencia, conduzca hacia el *Ereignis* como la instancia de la enunciación más radical que está implicada en el *Dasein*. Este nuevo aspecto consiste en la verdad del enunciado y en la interpretación del sentido de la cópula. Verdad y cópula son los nuevos índices que permiten una radicalización de la teoría del sentido que permite hacer explícito una instancia de producción que está más allá del *Dasein*.

La verdad del enunciado “la tiza es demasiado arenosa” remite al espacio de juego de la verdad concebido como el acontecimiento histórico singular del desocultamiento del ente y de la fundamentación de esa experiencia de desocultamiento. Se trata de una narrativa histórica que se inicia en Grecia sin ningún tipo de causa explicativa determinada, finaliza en las obras de Hölderlin y Nietzsche y se prepara en el pensamiento de Heidegger para un nuevo comienzo. Para dar cuenta de que el inicio del acontecimiento no se rige por la lógica causal, propuse concebirlo como una explosión impersonal del sentido, como una suerte de *big bang* semiótico, que instituyó el marco de inteligibilidad último presupuesto en todos los discursos positivos occidentales (ciencia, historia, religión, etcétera) y en todas las esferas de la vida cultural. La cópula del enunciado es la signatura del *Ereignis*.

Así, entonces, y a modo de síntesis, se puede decir que el sentido de un enunciado admite la distinción de cuatro estratos o niveles de sentido que se organizan de acuerdo con la oposición entre lo derivado y lo originario, es

decir, lo teórico-objetivamente y lo preteórico-participativo. El nivel más alejado del origen es el lógico teorético (la tiza es arenosa). A medida que descendemos de allí a los distintos niveles pasamos por el lingüístico-discursivo (la tiza es demasiado arenosa), por el nivel existencial prelingüístico del sujeto de la enunciación (el *Dasein*) y de allí al nivel ontológico de la historia de la verdad.

2. La indicación formal como heurística deíctico-modal

En este segundo punto del trabajo voy a centrarme en el procedimiento metodológico con el que Heidegger justifica el acceso a los cuatro niveles del sentido presupuestos en el enunciado. Para ello voy a proponer una relectura de la indicación formal a partir de la estrategia metodológica elaborada por Herman Parret denominada como heurística modal y deíctica. A fin de que la argumentación resulte lo más clara posible, voy a comenzar con una exposición sobre el sentido de las dos heurísticas a fin de ganar una comprensión que permita reinterpretar el sentido preciso del método fenomenológico-hermenéutico de la indicación formal.

2.1. La heurística deíctico-modal

Los conceptos metodológicos de heurística modal y deíctica se inscriben en un determinado proyecto filosófico que puede ser caracterizado como el giro pragmático del paradigma semiótico de la filosofía. Parret retoma la caracterización de la filosofía propuesta por Karl-Otto Apel como la sucesión de tres paradigmas: el cosmológico, que toma como centro una realidad que se da de manera inmediata, sin la mediación ni del sujeto ni del lenguaje; el paradigma epistemológico, que afirma que el sujeto de conocimiento es la vía de acceso adecuada a la realidad; y el semiótico, que

sostiene que el signo lingüístico es el medio en el que el mundo y el sujeto se reúnen.

Parret propone como proyecto filosófico propio una transformación pragmática del paradigma semiótico. Mientras que la dimensión sintáctica del signo recae sobre las relaciones que este posee con otros signos, y mientras que la dimensión semántica estudia el vínculo del signo con el mundo, la dimensión pragmática, por su parte, se centra en la relación con el usuario. El giro pragmático del paradigma semiótico radica en hacer visible la presencia del sujeto en el lenguaje. La subjetividad cumple una función destacada en los procesos de producción de sentido.

Esta propuesta teórica lleva consigo una pregunta muy importante, por lo menos en el marco de este trabajo sobre el pensamiento de Heidegger: ¿cómo conciliar una teoría del discurso que se centra en el papel que cumple la subjetividad en la enunciación con una filosofía que se sitúa en una perspectiva que pretende no ser subjetiva?, ¿cómo armonizar el concepto de subjetividad de la transformación pragmática del paradigma semiótico con la facticidad del *Dasein*? Creo que esta objeción contra el intento de amalgamar fenomenología hermenéutica con semiótica del discurso se puede sortear por el hecho de que la subjetividad a la que Parret alude no se inserta en el paradigma epistemológico de la filosofía. No se trata, por lo tanto, de un sujeto que se vincula con el mundo por medio del conocimiento. La presencia del sujeto en el lenguaje remite a una instancia preteórica y, por este motivo, eminentemente práctica. En ese sentido, se puede establecer un puente entre el giro pragmático de la semiótica con la fenomenología hermenéutica del *Dasein*.

Esta concepción pragmática de la subjetividad no solo está por fuera del modelo cognoscitivo objetivante, sino que tampoco remite a una concepción del sujeto como portador de distintas facultades psíquicas.

Dicho de manera positiva: la transformación pragmática del paradigma semiótico implica una concepción del significado que está ligado a su contexto. No es autónomo e independiente de la instancia de la enunciación y remite a una racionalidad que se rige por el modelo de la comprensión.

Así, entonces, el giro pragmático de la semiótica toma como punto de partida el discurso como mediación. Esta decisión le permite reunir en su espacio el mundo o realidad y una subjetividad que se sustrae al modelo epistemológico. Ahora bien, el problema metodológico central radica en determinar la presencia del sujeto en el lenguaje sin apelar a una instancia psíquica que esté por fuera de su espacio. Para responder a esta cuestión Parret habla de un sujeto discursivo que guarda una relación de presencia y ausencia con el lenguaje. Para hacer explícito a este sujeto es necesaria una tarea de interpretación. ¿Cómo se lleva a cabo esta tarea? Mediante dos heurísticas distintas: la deíctica y la modal. En mi libro *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como una teoría de la enunciación* hice una crítica detallada sobre esta distinción (2008: 66 y ss.). A mi juicio, no se trata de dos heurísticas distintas, sino de una sola que tiene una estructura deíctico-modal. Con esta última expresión quiero señalar que el discurso se presenta como un sistema de índices (deixis) que apuntan y dirigen la mirada a una instancia que se caracteriza por la comprensión y las pasiones (modalidad).

Esta manera de concebir el discurso se inscribe claramente dentro de una teoría de la enunciación. Desde esta perspectiva se puede describir la transformación pragmática de la semiótica como una teoría que sostiene que los enunciados son solo una manifestación exigua de una instancia mucho más densa y amplia: la enunciación. Por medio de la interpretación se puede hacer presente los diversos roles enunciativos que están supuestos en el enunciado. Justamente para indicar que hay un desfase entre el plano

de los enunciados y el de la enunciación, Parret propone la metáfora del iceberg de la enunciación. La interpretación radica en una paráfrasis de las marcas deícticas de los enunciados que apuntan y señalan a un sujeto de la enunciación que se caracteriza por ser el punto de referencia de esas señales (el lugar a donde esos índices apuntan) y por poseer una competencia modal (comprensión y pasiones).

2.2. Interpretación de la indicación formal a partir de la heurística deíctico-modal

La clave metodológica que le permite a Heidegger justificar la interpretación del enunciado “la tiza es demasiado arenosa” como una instancia que se articula en cuatro niveles del sentido es la indicación formal. Este concepto elaborado en distintas lecciones de los años veinte da cuenta del método fenomenológico-hermenéutico. Se trata de un procedimiento de análisis discursivo que recae sobre los conceptos y los enunciados. Para el filósofo alemán, los conceptos y los enunciados nacen de la vida fáctica. Sus significados no flotan en el vacío de la idealidad, sino que se inscriben en el curso histórico de la facticidad. Es por ello que se puede afirmar que tiene una concepción deíctica de estas dos nociones. Los conceptos y los enunciados son fundamentalmente índices que apuntan a su lugar de nacimiento en el *Dasein* humano.

En el curso de 1923 titulado *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [Ontología. Hermenéutica de la facticidad] Heidegger define el concepto de la siguiente manera:

Un ‘*concepto*’ no es un esquema, sino una posibilidad de ser, del instante, o sea, constitutivo del instante; una significación creada [*geschöpfte Be-deutung*]; indica [*zeigt*] el *tener previo*, es decir, transpone a la experiencia fundamental; indica el *concebir previo*, es

decir, solicita [*verlangt*] el cómo de la referencia [*Ansprechen*] y la predicación [*Besprechen*]; es decir, trans-pone hacia el *Dasein* según la tendencia de la interpretación y la pre-ocupación. Los conceptos fundamentales no son algo que se añade posteriormente, sino que conducen hacia adelante [*vor-tragend*]: aprehenden al *Dasein* en la modalidad de sí mismo (Heidegger, 1995b: 16; destacado en el original).

Como se puede apreciar en la cita, los conceptos tienen una condición deíctico-modal. La dimensión indexical expresa su referencia al tener y concebir previos. Incluso Heidegger refuerza todavía más la indexicalidad cuando afirma que los conceptos transponen y conducen la experiencia fundamental. Es decir, muestran, indican y aprehenden al *Dasein* bajo la perspectiva del sí mismo. También los conceptos poseen una dimensión modal. En efecto, son posibilidades y, como tales, son maneras del ser del *Dasein*. Al calificar los conceptos bajo la modalidad de la posibilidad, adquiere un sentido ontológico preciso la afirmación negativa de que los conceptos no son significados ideales. Por último, la cita expresa una dimensión performativa. Los conceptos instituyen o crean significados.

Esta misma concepción deíctico modal aparece en el curso de 1925-1926, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, pero ahora referida a los enunciados.

Todo enunciado [*Aussage*] sobre el ser del *Dasein*, toda proposición [*Satz*] sobre el tiempo, toda proposición sobre la problemática de la temporalidad tiene, en tanto proposiciones enunciadas [*ausgesprochene Sätze*], el carácter de una indicación: indican solamente el *Dasein* (Heidegger, 1995a: 410).

Los enunciados ontológicos, es decir, aquellos que expresan el punto de vista de la filosofía de Heidegger o, lo que es lo mismo, aquellos que pretenden dar cuenta del *Dasein*, tienen que ser considerados como índices que conducen la mirada hacia la instancia irrebasable del sentido. Pero los enunciados que no tienen como referente al *Dasein*, sino a cualquier otro ente como, por ejemplo, “la tiza es arenosa” poseen también una estructura semiótica deíctica.

Con esta breve referencia al modo en que Heidegger da cuenta del sentido deíctico-modal de los conceptos y los enunciados, aparece una primera caracterización del método de la indicación formal en la que puede verse la heurística con la que Parret analiza el iceberg de la enunciación. Seguir las indicaciones de los conceptos y los enunciados quiere decir interpretar las dos situaciones enunciativas que están en el origen y nacimiento del sentido: el *Dasein* y el sujeto. Ciertamente que no se trata de dos instancias diferentes y absolutamente desvinculadas. El sujeto, concebido como una instancia que mira desde ningún lugar y que guarda una relación de distancia objetiva respecto del mundo, no es más que una modificación existencial del *Dasein* mismo.² Por eso, cuando hablo de dos situaciones enunciativas me refiero a dos actitudes que el *Dasein* puede asumir. Por un lado, la actitud filosófica o, lo que es lo mismo, la competencia fenomenológico-hermenéutica que le posibilita formar conceptos y enunciar proposiciones ontológicas. Y, por otro, la actitud cognoscitiva que le permite guardar una distancia objetiva respecto del ente y, de este modo, formar conceptos y enunciar proposiciones teóricas.

Si volvemos al modelo elaborado en el primer punto de este trabajo, donde la articulación del sentido tiene cuatro niveles de presuposición, se puede afirmar que la proposición teórica “la tiza es arenosa” carece de un indicador lingüístico que apunta a un *Dasein* fáctico que se ocupa de

escribir. Esta ausencia de deixis es una modalidad privativa que tiene que ser interpretada también como un índice que dirige la mirada hacia la modificación existencial del *Dasein* como sujeto de conocimiento. De este modo, se revela que la indicación privativa tiene claramente también un sentido modal. En efecto, es la transformación de la comprensión y la disposición afectiva del *Dasein* (la modificación del ver constitutivo de la comprensión en un dirigir la vista, y la apertura de un temple afectivo teórico)³ la que articula los significados de la proposición objetivante. La indicación que guía la explicación fenomenológico-hermenéutica del sentido lógico-teórico se presenta, entonces, como una heurística deíctico-modal: señala la transformación de la comprensión y la disposición afectiva del *Dasein* y su constitución en sujeto epistemológico.

Desde el punto de vista del método de la indicación formal este nivel teórico, donde el *Dasein* se comprende a sí mismo como sujeto de conocimiento y, correlativamente, los entes se presentan como objetos a los que se atribuyen propiedades, encierra una cierta dificultad que se expresa cuando Heidegger caracteriza la indicación formal como una regla defensiva (1995c: 64) o, según otra expresión, como una estrategia de profilaxis (1995b: 80). Esta dificultad radica en considerar al sentido objetivante como el origen de todo sentido, como la instancia irrebasable de la reflexión filosófica. Para defenderse de esta tesis y evitar considerar como originaria una instancia que es derivada de otra más radical, se requiere de la indicación formal. Este aspecto profiláctico revela que el método de la indicación formal es una heurística fundada en la deixis. En efecto, para evitar la dificultad es necesario suspender la referencia a la modalidad teórica y considerar la proposición como una mera indicación formal, sin ningún tipo de lazo con una concepción del *Dasein* como sujeto de conocimiento. El sentido de esta suspensión radica fundamentalmente en

desconectar la proposición de la instancia de la enunciación teórica y mantenerla en su mera significación formal. Es decir, mantener una deixis cuya indexicalidad, por un lado, no remita al sujeto del conocimiento y, por otro, pueda ser reconducida a una nueva instancia de la enunciación más originaria.

Para dar este segundo paso, que consiste fundamentalmente en una recontextualización, es necesario transformar el enunciado anterior y añadirle alguna palabra que apunte claramente a esta instancia anterior a la objetivación. Esta reformulación del enunciado teórico da lugar a lo que denominé el sentido lingüístico-discursivo para diferenciarlo del sentido lógico-teorético. En el primer punto de este trabajo, trabajo, ese índice transformador es el adverbio de cantidad “demasiado”. El enunciado “la tiza es demasiado arenosa” se presenta como un sistema indexical que apunta a un *Dasein* fáctico que manipula un útil en el contexto discursivo de una clase universitaria. Al igual que en el caso anterior, la deixis señala la fuente modal de donde brotan los distintos significados que articulan el enunciado. Esa fuente es la comprensión y la disposición afectiva del *Dasein*. Más precisamente, la dificultad práctica que surge cuando el *Dasein* está llevando a cabo aquí y ahora una determinada posibilidad (dar clase universitaria) y el temple de ánimo de fastidio que le causa dicha dificultad.

El adverbio de cantidad se presenta, de esta manera, como una heurística que tiene un sentido indexical y, al mismo tiempo, modal: apunta a un sí mismo ocupado que se caracteriza porque despliega una posibilidad comprensiva que tiene una determinada visión inherente al contexto pragmático (*Umsicht*) y que padece una fuerza afectiva de baja intensidad. Se accede metodológicamente al sentido pragmático-existencial

presupuesto y modificado en el enunciado “la tiza es demasiado arenosa” por medio de esta doble condición de la heurística.

La concepción de la indicación formal como una heurística deíctico-modal resulta relativamente fácil de justificar en los tres primeros niveles del sentido. La fuente de donde brota el significado del enunciado lógico-teórico y la fuente de donde surge el enunciado lingüístico-discursivo pueden ser explicitadas a partir de una metodología que parte de una concepción deíctica del enunciado que señala una determinada instancia “subjetiva”. Esta fuente es la transformación modal del *Dasein*, la modificación de los tres existenciales que constituyen su apertura (comprensión, disposición afectiva y discurso). En el enunciado teórico el *Dasein* fáctico está elidido. Esta elipsis tiene valor metodológico porque se presenta como un índice privativo que apunta a la mirada desde ningún lugar del sujeto de conocimiento, a una instancia de la enunciación que borra el aquí, el ahora y la relación entre locutor (yo) y alocutario (tú) y, de este modo, crea las condiciones semióticas para que comparezca un acontecimiento objetivo. En el caso del enunciado lingüístico-discursivo hay claramente una presencia del *Dasein* en el enunciado por medio del adverbio de cantidad. Dicha presencia remite a su fuente modal.

Así, entonces, se puede extraer una primera conclusión: Parret elabora su heurística deíctico-modal para llevar a cabo la transformación pragmática del paradigma semiótico, es decir, para introducir la subjetividad en la producción de sentido. A primera vista pareciera que esta tesis es incompatible (e, incluso, contradictoria) con una filosofía que rechaza de plano el concepto de subjetividad. Sin embargo, con las debidas aclaraciones y restricciones, la doble modalidad existencial del *Dasein*, como sí mismo fáctico y como sujeto, están presentes en el enunciado. El *Dasein* se presenta a sí mismo en el enunciado “la tiza es demasiado

arenosa” por medio del adverbio. El sujeto se hace presente paradójicamente en el enunciado “la tiza es arenosa” por medio de la elipsis del *Dasein*. Presencia y elipsis son los dos modos en los que los enunciados dan cuenta de su referencia al *Dasein* como “sujeto” de la enunciación.

La indicación formal como heurística deíctico-modal resulta mucho más compleja de justificar en lo que denominé el cuarto nivel del sentido. La referencia de todo enunciado verdadero al acontecimiento histórico de la fundación de la verdad, de modo tal que cada vez que se afirma una verdad hay un índice que apunta hacia esa historia y la hace efectivamente presente, requiere la introducción de nuevo concepto metodológico que logre hacer explícito el sentido de esta indicación. Esta dificultad tiene que ver con la figura de la subjetividad.

En efecto, la heurística tiene como finalidad encontrar, a partir de las marcas del enunciado, una instancia subjetiva que se caracteriza por su competencia modal (comprensión y pasiones). Esta tarea se lleva a cabo de un modo relativamente simple cuando se hace explícita la referencia del enunciado lógico-teorético y el enunciado lingüístico-discursivo al *Dasein* y a su transformación modal en la figura del sujeto epistemológico. Como señalé más arriba, el *Dasein* implica siempre una referencia a una primera persona (Crowell, 2013: 81 y ss.) y, por este motivo, se inscribe dentro de una concepción amplia de la subjetividad.⁴

Ahora bien, el cuarto nivel del sentido concebido como el acontecimiento histórico de la fundación de la verdad está por fuera de toda figura y rol subjetivos. Se trata de un acontecimiento impersonal que se apropia del *Dasein* y lo instala en un juego histórico del cual participa como un modo pasivo. Con ello quiero decir que el *Dasein* no juega en el juego histórico de la verdad, sino que es jugado por el *Ereignis*.⁵ El carácter impersonal (no subjetivo) del acontecimiento tiene como consecuencia una

suerte de disolución de su competencia deíctica y modal, ya que, a primera vista, pareciera que la comprensión y las pasiones solo pueden ser atribuidas a alguna figura subjetiva. Lo mismo sucede con la deixis. El sistema de índices que orienta la percepción solo es posible si se tiene como eje de coordenadas a una instancia que se atribuye a sí misma la primera persona.

La primera reflexión que sugieren estas dificultades metodológicas versa sobre el modo de concebir la relación entre *Dasein* y *Ereignis*. El carácter impersonal del acontecimiento apropiador no implica una disolución total de la figura del *Dasein* en la historia de la verdad. En este sentido, el pensamiento de Heidegger es muy distinto a la arqueología de Michel Foucault, cuando, al final de *Las palabras y las cosas*, habla de un borramiento del hombre en el ser del lenguaje. El *Dasein* no se borra en el *Ereignis*, sino que es apropiado por el acontecimiento. Esta relación de fuerza que existe entre las dos instancias es la clave, a mi juicio, para comprender cómo se transforma la heurística deíctico-modal en el cuarto nivel del sentido.

La indicación que posibilita acceder al espacio de juego del *Ereignis* no recae principalmente en alguno de los marcadores lingüísticos en particular, sino que radica en la verdad del enunciado. Desde esta dimensión de la verdad se resignifica el sentido de, por lo menos, uno de esos marcadores: la cópula. El enunciado “la tiza es demasiado arenosa” es verdadero en el contexto de la situación enunciativa de la clase universitaria. El profesor Heidegger que dicta el curso *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* en el semestre de invierno de 1925-1926 en la universidad de Marburgo y usa la tiza para escribir en el pizarrón enuncia esa proposición. El enunciado es verdadero porque indica, señala y, de este modo, se inscribe en el espacio de juego del contexto discursivo. La red de significados pragmáticos que

articulan la situación de la clase universitaria es el marco de referencia al que apunta el enunciado concebido como un sistema de indicaciones.

Ahora bien, esta manera deíctica de concebir la verdad, que se aparta de la noción de concordancia, tiene una dimensión mucho más radical. Las indicaciones del enunciado se inscriben en la situación de discurso, pero a su vez esta situación discursiva solo es posible por la apertura constitutiva del ser del *Dasein*. Es, en última instancia, la *Lichtung*, el espacio luminoso que abre la comprensión, la disposición afectiva y el discurso (*Rede*), la fuente de donde brota el sistema indexical del enunciado. El *Ereignis* es una radicalización de la *Lichtung*. Le añade al modo en que Heidegger concibe al espacio luminoso de *Sein und Zeit* una narrativa histórica que señala el destino de la filosofía occidental.

Las preguntas que surgen de esta caracterización de la pertenencia de la verdad del enunciado a la historia de la verdad son: ¿cómo se puede acceder a esta nueva dimensión del sentido?, ¿es posible seguir hablando de una heurística deíctico-modal para dar cuenta de su dimensión ontohistórica? Creo que se puede responder afirmativamente a estas preguntas. Sin embargo, la heurística inherente a la indicación formal ya no encuentra una cierta “figura subjetiva” como el *Dasein*, sino que apunta a una enunciación impersonal. Hay una transformación de la deíxis y de la modalidad que ahora tienen como fuente de donde surge su sentido un acontecimiento histórico transpersonal. Para Heidegger es posible atribuirle a este espacio de juego histórico los rasgos de la deíxis y la modalidad.

La deíxis concebida como el sistema de coordenadas que articula el sentido de las indicaciones y que, por lo tanto, orienta la percepción en el caso de la deíxis *ad oculos*, ahora se inscribe en las coordenadas históricas del inicio, fin y nuevo inicio. Aquel que se coloca en este nuevo plano histórico adquiere la competencia perceptiva que le permite interpretar el

enunciado como una indicación del *Ereignis*. En el curso del semestre de invierno de 1937-1938, *Grundfragen der Philosophie* [Preguntas fundamentales de la filosofía], Heidegger afirma lo siguiente: “Todo lo que vemos de manera singular está siempre determinado por aquello que tenemos en la vista previa [*Vorblick*]” (Heidegger, 1992: 66). La vista previa que hace posible la percepción del sentido de una cosa se adquiere cuando uno se sitúa en la posición de la narrativa histórica del inicio, final y nuevo comienzo de la filosofía. Es precisamente esta competencia la que le permite al filósofo interpretar el enunciado como una indicación del acontecimiento histórico de la fundación de la verdad.

La modalidad con su doble vertiente de comprensión y disposición afectiva también adquiere ahora una dimensión ontohistórica. En el curso de 1937-1938 Heidegger trata de modo conjunto las dos dimensiones de la modalidad cuando aborda el asombro como el temple de ánimo ontohistórico por excelencia: “El asombro es el proyectar que separa del espacio de juego, pero este de modo tal que al mismo tiempo *transpone* [*versetzen*] al asombrado en medio de lo proyectado y separado” (ibíd.: 169; destacado en el original). El asombro como proyección y transposición no describen rasgos antropológicos de una subjetividad sino, más bien, aluden a un temple de ánimo y una comprensión que se le imputa a la instancia impersonal de la enunciación ontohistórica (ibíd.: 154).

Así, entonces, se puede concluir que el tratamiento metodológico del cuarto nivel del sentido también puede ser interpretado como una heurística deíctico-modal que conduce ya no a una enunciación personal (el *Dasein*), sino a una enunciación impersonal (el *Ereignis*). A pesar de esta reformulación, sin embargo, aún subsiste una dificultad. Mientras que el trabajo de hacer explícito el *Dasein* a partir de los indicadores discursivos de los enunciados es una tarea relativamente menos compleja, a raíz de que

la distancia entre el sistema indexical de los enunciados y el *Dasein* es más cercana, la explicitación del sentido ontológico a partir de la verdad del enunciado encierra un grado de dificultad muchísimo mayor porque la distancia entre ambos implica superar un abismo. Se puede decir que no hay proporción entre la verdad de “la tiza es demasiado arenosa” y la historia de la verdad de occidente. No hay ningún indicio lingüístico que pueda ser interpretado inequívocamente como un índice del *Ereignis*.

Esta desproporción requiere la introducción de un nuevo concepto metodológico que permite dar una cierta razonabilidad sobre el modo en que se adquiere la competencia deíctico-modal para interpretar un enunciado como una indicación de la historia de la verdad. Este concepto es el del salto (*Sprung*). Se trata de una metáfora por medio de la cual Heidegger describe el acto creativo, por medio del cual el filósofo se instala en el espacio de juego de la verdad. El carácter performativo de este acto (gracias al cual se hace presente en la verdad del enunciado la historia de la verdad) se lleva a cabo mediante la interrogación y la escucha.⁶ Pero la metáfora, además de expresar este significado instituyente, alude a lo que podría denominarse su debilidad epistémica. Saltar desde, por ejemplo, la cópula al *Ereignis* implica reconocer que el sistema indexical del enunciado proporciona solo un “saber” indiciario. Solo cuando el filósofo es apropiado por el *Ereignis* y, de este modo, se coloca en la perspectiva de la narrativa histórica ese saber indiciario adquiere una mayor fuerza epistémica. Esta concepción eminentemente metodológica del salto puede leerse en el siguiente pasaje:

El acceso a la esencia tiene siempre algo inmediato [*etwas Unvermitteltes*] y la resonancia a lo creativo, que surge libremente. Hablamos, por lo tanto, de un salto [*Sprung*], incluso de un salto-hacia-adelante [*Vor-sprung*] en la esencia de la verdad. Esta

denominación no dice mucho, desde luego, para la dilucidación o, incluso, para la justificación del modo de proceder [*Vorgehen*]. Sin embargo, ella indica que este proceder debe ser realizado en cada caso propiamente por cada uno. Quien no salta este salto, nunca experimenta aquello que se abre por medio de él. Hablar de un salto debe indicar al mismo tiempo que aquí es necesaria y posible una preparación: el aseguramiento del impulso [*Anlauf*] para el salto y la trayectoria previa [*Vorzeichnung*] de la dirección del salto (ibíd.: 203).

Para finalizar querría poner en relación la función procedimental del salto con uno de los momentos del método fenomenológico tal como Heidegger lo expuso en el curso de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Los problemas fundamentales de la fenomenología]. En este curso la fenomenología aparece caracterizada por tres momentos que se implican mutuamente: reducción, construcción y destrucción. La reducción describe la reorientación de la mirada (*Umstellung des Blickes*) que pasa de dirigirse al ente a mirar el ser. La destrucción designa el momento histórico del método. Una vez que se transforma la mirada se adquiere la competencia filosófica para llevar a cabo un desmontaje de los conceptos y enunciados ontológicos con los que comprendemos nuestro presente de la enunciación. La construcción, por último, alude al momento existencial del método. Heidegger la concibe como un proyecto libre (*freier Entwurf*) (Heidegger, 1989: 28-32). Se trata de la realización de una posibilidad fáctica que instaura, crea o instituye el punto de vista filosófico que garantiza la reducción y hace posible la destrucción de la ontología occidental. El salto se inscribe, desde un punto de vista metodológico, en esta misma línea argumentativa.

Bibliografía

Bertorello, A. (2008). *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como una teoría de la enunciación* (1 ed.). Buenos Aires: Biblos.

Bertorello, A. (2022). *Espacio de juego, explosión del sentido e iconicidad. Un comentario híbrido al curso de Heidegger Preguntas fundamentales de la filosofía (1937-1938)*. Buenos Aires: Teseo.

Crowell, S. (2013). *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. Nueva York: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1976). *Wegmarken* (1 ed.). En *Gesamtausgabe*. Bd. 9. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (1 ed.). En *Gesamtausgabe*. Bd. 2. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1989). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (2 ed.). En *Gesamtausgabe*. Bd. 24. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1992). *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (2 ed.). En *Gesamtausgabe*. Bd. 45. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1995a). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (2 ed.). En *Gesamtausgabe*. Bd. 21. W. Biemel (ed.). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1995b). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (2 ed.). En *Gesamtausgabe*. Bd. 63. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1995c). *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (1 ed.). En *Gesamtausgabe*. Bd. 60. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz* (1 ed.). En *Gesamtausgabe*. Bd. 11. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann

El texto publicado no permite precisar en qué fecha Heidegger propone el ejemplo.

Heidegger desarrolla esta tesis en distintos pasajes de su obra, pero el acápite trece de *Sein und Zeit* donde muestra que el conocimiento es una modalidad derivada del ser en el mundo es un lugar muy citado para justificar que el sujeto epistemológico surge por una modificación del ser del *Dasein*.

En *Sein und Zeit* Heidegger hace referencia a la ‘*rastóne*’ y ‘*diagogé*’ como los estados de ánimo inherentes a la teoría (Heidegger, 1977: 184).

El *Dasein* da cuenta de una concepción amplia de la subjetividad. Así lo reconoce explícitamente Heidegger en el curso del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*: “La orientación al sujeto, o sea a lo que se mienta fundamentalmente con ello, nuestro *Dasein*, asume también ya la interrogación ontológica de los Antiguos, la de Platón y Aristóteles, que no estaba orientada en el sentido de la modernidad. [...] Toda filosofía, cualquiera sea el modo en que siempre ella conciba el ‘sujeto’ y lo coloque en el centro de la investigación filosófica, recurre para la aclaración de los fenómenos ontológicos fundamentales, al alma, espíritu, conciencia, sujeto, yo. [...] El retroceso al yo, al alma, a la conciencia, al espíritu, al *Dasein* es necesario por razones objetivas determinadas (Heidegger, 1989: 103-104).

Esta formulación remite al modo en que Heidegger interpreta la concepción kantiana del hombre como ciudadano del mundo en la conferencia *Vom Wesen des Grundes* (Heidegger, 1976: 154-155).

Esta referencia a la manera de escuchar el sentido de un enunciado está en la conferencia *Der Satz der Identität* cuando Heidegger acentúa y enfatiza en la pronunciación el verbo copulativo. Este cambio de entonación es lo que produce un cambio en la interpretación del “es” de la proposición (Heidegger, 2006: 35).

Percepción reflexionada. Kant y el camino reflexivo hacia la liberación del sentimiento

Alejandro G. Vigo

1. Introducción

La tesis principal que quisiera plantear aquí reza: leído desde una perspectiva que, en un sentido general y no demasiado estricto del término, puede caracterizarse como ‘fenomenológica’ o ‘protofenomenológica’, el análisis del ‘juicio puro de gusto’ (*reines Geschmacksurteil*) que Kant elabora en la *Kritik der Urteilskraft (KU)*¹ muestra cómo la reflexión (*Überlegung, Reflexion*), en una de sus posibles modalidades de ejecución, abre originariamente la posibilidad de formas peculiares de experiencia y autoexperiencia sentimental. Ahora bien, esas formas peculiares de (auto)experiencia sentimental solo pueden lograrse allí donde el sentimiento (*Gefühl*) queda primero liberado de la sujeción causal-motivacional a los objetos sensibles, tal como esta es no solo habitual, sino incluso dominante en la actitud ‘natural’ respecto del mundo.

El ámbito de experiencia dentro del cual puede tener lugar esa particular forma de liberación del sentimiento no puede ser alcanzado más que por el camino de una forma específica de modificación de la conciencia de objetos, que, apelando a la terminología de Husserl, llamaré una

modificación en el modo de la ‘neutralización’. A mi modo de ver, es a tal tipo de neutralización a lo que apunta Kant claramente allí donde recurre a la noción de lo que denomina ‘percepción reflexionada’ (*reflektierte Wahrnehmung*). La modificación de neutralización de la que aquí se trata puede tener su ocasión inmediata, a veces, también en la ocupación habitual con los objetos del mundo. Pero se distingue, en todo caso, por su carácter ejecutivo y voluntario, de modo tal que puede e incluso debe ser caracterizada como ‘libre’. Constituye, en efecto, una forma particular de disposición o actitud respecto de los objetos sensibles del mundo. Precisamente en su calidad de actitud o disposición libre respecto (de los objetos sensibles) del mundo cumple esta particular forma de neutralización, como se verá en lo que sigue, a la vez una peculiar función ‘liberadora’ respecto del sentimiento, a saber, en la medida en que abre originariamente posibilidades completamente nuevas de (auto)experiencia.

La interpretación que voy a proponer sobre esta base permite, pienso, comprender mejor una serie de aspectos, motivos y consecuencias que se refieren al modo en el cual Kant se representa la contribución positiva y, en muchos ámbitos, imprescindible que presta el sentimiento basado en reflexión, con vistas a la posibilidad de la (auto)experiencia. No se trata aquí solamente de la concepción kantiana relativa a la experiencia de objetos y de sí mismo por parte del sujeto humano que se ocupa de diversos modos con el mundo y consigo mismo. Se añaden las penetrantes observaciones de Kant sobre el peculiar papel que cumple la experiencia sentimental-reflexiva de la belleza con vistas a la mediación entre lo físico-sensible y lo metafísico-suprasensible, como también, y no en último término, su original reconocimiento, no siempre suficientemente apreciado, del papel que cumple dicha forma de experiencia en la apertura de un acceso irreductible del sujeto humano a su propio ser, vale decir, a su propia

humanidad. Se trata, en efecto, de una forma originaria de autoexperiencia que, como tal, no puede ser identificada con ninguna otra, en particular, tampoco con aquella que viene posibilitada por la conciencia moral (*Gewissen*) y que resulta característica de la esfera de la moralidad.

2. Percepción reflexionada

Comienzo con algunas observaciones sobre el modo en el cual Kant introduce la noción de percepción reflexionada en *KU*. Como es sabido, el pasaje relevante se encuentra en el § VII de la “Introducción”, en el cual se ocupa de la “representación estética de la conformidad a fin de la naturaleza” (*ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur*) (Kant, 2001: XLII y ss.).

En este contexto, Kant distingue entre ‘constitución estética’ (*ästhetische Beschaffenheit*) y ‘validez lógica’ (*logische Gültigkeit*) como diferentes ‘relaciones’ (*Beziehungen*) que quedan incorporadas conjuntamente en el conocimiento de un objeto. La constitución estética concierne a aquello que es meramente subjetivo en la representación de un objeto, en la medida en que constituye únicamente la relación con el sujeto, y no con el objeto. Por el contrario, la validez lógica concierne a aquello que en la representación de un objeto sirve y puede ser empleado para su determinación cognoscitiva. Si se aplica esta distinción a los elementos que son constitutivos para la representación de un objeto del sentido externo, es decir, de una cosa dada en el espacio, entonces hay que considerar nuevamente tres aspectos diferentes, a saber: a) lo que pertenece a la forma apriorística de la intuición externa, es decir, al espacio como tal; b) lo que pertenece a la sensación; y c) el sentimiento de placer o agrado (*Lust*) y de displacer o desagrado (*Unlust*) que está enlazado con la representación del objeto. Pues bien, tanto a), la forma apriorística de la intuición externa, esto

es, la cualidad del espacio como tal, como también b), la sensación (externa), prestan una contribución esencial al conocimiento del objeto sensible, aunque lo hacen en cada caso de modo diferente, a saber: la forma apriorística de la intuición externa, en la medida en que provee el marco sensible-espacial dentro del cual únicamente pueden ser intuidos los objetos externos como fenómenos; la sensación (externa), por su parte, en la medida en que provee el contenido 'material' o 'real' del objeto intuido en cada caso. Por cierto, ambas formas de representación deben ser consideradas como subjetivas: la forma apriorística de la intuición externa, porque como forma pertenece a la facultad de la sensibilidad, como receptividad; la sensación (externa), porque presupone necesariamente la referencia al sujeto. Sin embargo, ambas pueden contar al mismo tiempo como objetivas, porque son empleadas para la determinación cognoscitiva del objeto sensible. En lo que concierne a c), el sentimiento de placer o displacer enlazado con la representación del objeto, la situación es completamente diferente, ya que no puede ser empleado en modo alguno como un 'elemento del conocimiento' (*Erkenntnisstück*). En efecto, a través del sentimiento de placer o displacer no se conoce nada que perteneciera al objeto como tal, tampoco allí donde el sentimiento pueda ser visto él mismo como un efecto del conocimiento (cf. *ibíd.*: XLIII). Por tanto, el sentimiento de placer o displacer no puede ser considerado objetivo en ningún respecto, sino que debe ser considerado siempre como meramente subjetivo.

El énfasis de Kant sobre el peculiar carácter del sentimiento, en tanto meramente subjetivo, sirve aquí inmediatamente al objetivo de establecer una conexión con aquella forma específica de 'conformidad a fin' que debe ser considerada también como meramente subjetiva. Se trata, en efecto, de una 'conformidad a fin' que no está enlazada en modo alguno con el conocimiento del objeto, ya que no representa un rasgo constitutivo del

objeto. En cierto modo, puede decirse incluso, explica Kant, que tal ‘conformidad a fin’ meramente subjetiva precede al conocimiento del objeto, y ello, en la medida en que puede estar enlazada inmediatamente con la representación del objeto dado en la percepción, incluso allí donde no está presente todavía ninguna intención específica de conocimiento. En tal caso, el objeto es considerado y designado ciertamente como ‘conforme a fin’ (*zweckmäßig*), pero solo en la medida en que su representación queda inmediatamente enlazada con el sentimiento de placer. Lo que se tiene en este caso es, pues, una representación puramente ‘estética’ de la ‘conformidad a fin’ (cf. *ibíd.*: XLIII), que, como tal, no se apoya en conceptos, sino únicamente en el enlace inmediato del objeto representado en la percepción con el sentimiento de placer.

La mera aprehensión (*Auffassung, apprehensio*) de la forma del objeto de la intuición puede, explica Kant, estar enlazada con el placer, y ello sin la referencia a un concepto que pudiera servir para el conocimiento del objeto. En tal caso, la correspondiente representación queda referida no al objeto, sino más bien al sujeto. ¿Qué es entonces lo que, bajo tales condiciones, puede expresar el placer que se origina de ese modo, es decir, reflexivamente? La respuesta de Kant reza: ninguna otra cosa, sino la adecuación (*Angemessenheit*) del objeto representado en la percepción respecto de las facultades cognoscitivas que entran ‘en juego’ (*im Spiel*) a través de la función reflexiva de la ‘facultad del juicio’ (*reflektierende Urteilskraft*), esto es: por un lado, la imaginación (*Einbildungskraft*), como facultad de las intuiciones *a priori*, y, por otro, el entendimiento (*Verstand*), como facultad de los conceptos. De modo más preciso: lo que tiene lugar aquí en la reflexión es una peculiar forma de comparación, que no se basa en conceptos. La forma del objeto dado en la percepción es aprehendida en la imaginación, de modo tal que la facultad del juicio reflexiva la compara

solo con su propia capacidad de referir intuiciones, en general, a conceptos, esto es, sin recurso a un concepto determinado que sirviera como regla de comparación, y sin referencia a una intención cognoscitiva determinada que motivara la actividad reflexiva siquiera desde el trasfondo. Sobre la base de tal adecuación, el objeto debe ser considerado también como ‘conforme a fin’ para la facultad del juicio. Tal ‘conformidad a fin’ tiene, sin embargo, un carácter meramente formal y subjetivo, puesto que no se funda en conceptos del objeto dados de antemano ni opera como fuente de algún concepto bajo el cual pudiera ser subsumido el objeto (cf. ibíd.: XLIV).

Cuando Kant se refiere en este contexto a las facultades cognoscitivas que entran ‘en juego’, alude de modo anticipado a la idea de un ‘juego libre’ (*freies Spiel*) de las facultades cognoscitivas, tal como la introduce posteriormente de modo expreso: lo que lleva a cabo aquí la facultad del juicio que reflexiona es una especie de ‘comparación’ (*Vergleichung*) que, a través de una representación dada (en la percepción), ‘pone en concordancia’ (*in Einstimmung versetzt*) la imaginación, como facultad de las intuiciones *a priori*, y el entendimiento, como facultad de los conceptos, y ello con la consecuencia de que así se ‘despierta’ (*erweckt*) un cierto sentimiento de placer. Cuando esto ocurre, el objeto representado en la percepción es visto como ‘conforme a fin’ para la facultad del juicio. El juicio (*Urteil*) así resultante constituye, explica Kant, “un juicio estético sobre la conformidad a fin del objeto” (*ein ästhetisches Urteil über die Zweckmäßigkeit des Objektes*), que no se basa, como tal, en un concepto del objeto dado de antemano ni proporciona un concepto del objeto (cf. ibíd.: XLIV). Dado que no se trata aquí simplemente de percepción, sino más bien de percepción *reflexionada*, se sigue que es la mera forma del objeto, y no la sensación como materia de su representación estética, lo que se juzga sobre la base del placer enlazado con la representación del objeto. El

despertar, es decir, la activación de tal sentimiento de placer tiene lugar, como se dijo, en una reflexión que no apunta a la adquisición de un concepto del objeto. Pero ello no impide que el placer que se produce de ese modo se juzgue como *necesariamente* (*notwendig*) enlazado con la forma del objeto representado en la percepción, es decir: no solo para quien aprehende la forma del objeto en una percepción actual, sino, en general, para cualquiera que, situado en la perspectiva propia de la reflexión, llevara a cabo un juicio estético sobre el mismo objeto (cf. Kant, 2001: XLV). Si se verifican tales condiciones, el objeto es designado él mismo como ‘bello’ (*schön*). La facultad que posibilita este tipo de enjuiciamiento del objeto es la que se identifica como el ‘gusto’ (*Geschmack*) (cf. *ibíd.*).

El fundamento del sentimiento de placer reside aquí, pues, en la mera forma del objeto, tal como es considerada en la reflexión, y no en una sensación ni en la referencia a un concepto. Pero de ello se sigue, para Kant, que la representación del objeto en la reflexión, cuyas condiciones son universalmente válidas, solo puede coincidir con la legalidad universal, aunque subjetiva, propia del uso empírico de la facultad del juicio, y no con cualesquiera otras representaciones, sean de carácter estético o conceptual. Todo lo que queda aquí como punto de referencia de tal coincidencia es, por tanto, la “unidad de la imaginación con el entendimiento” (*Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstand*), tal como tiene lugar en el sujeto. Ahora bien, esta coincidencia del objeto representado y considerado en la reflexión con la facultad del sujeto debe contar y ser experimentada ella misma, siquiera de modo atemático, como ‘azarosa’ o ‘contingente’ (*zufällig*), ya que no puede tener su origen en esa misma facultad. Pero es, precisamente, en cuanto contingente, explica Kant, como produce “la representación de una conformidad a fin del objeto respecto de las facultades cognoscitivas del sujeto” (*die Vorstellung einer Zweckmäßigkeit des Gegenstandes in*

Ansehung der Erkenntnisvermögen des Subjekts) (cf. ibíd.). El sentimiento de placer enlazado con tal coincidencia tiene un carácter peculiar, en la medida en que está conectado con la representación del objeto “siempre solamente a través de percepción reflexionada” (*jederzeit nur durch reflektierte Wahrnehmung*) (cf. ibíd.: XLVI). A diferencia del placer meramente sensible, no se encuentra en ninguna forma de dependencia causal respecto del objeto y, a diferencia del sentimiento moral del respeto, no es producido por medio de determinados conceptos que operan como reglas o fundamentos de determinación. Como es sabido, en el caso del sentimiento de respeto, es el concepto de libertad, para Kant, el que desempeña una peculiar función ‘causal’, en su calidad de fundamento apriorístico de determinación de la voluntad. Distinto es el caso con el peculiar sentimiento que representa el llamado ‘placer de reflexión’ (*Reflexionslust*), pues, aunque también es originado de modo apriorístico, su producción tiene lugar sin ningún tipo de mediación conceptual. Precisamente por ello, sin embargo, el placer de reflexión puede y debe considerarse también, en razón de su propio origen, como ‘libre’.

El juicio basado en percepción reflexionada presenta, como se sugirió ya más arriba, una cierta ‘contingencia interna’ (*innere Zufälligkeit*), que no podría ser suprimida, y ello ya por la sencilla razón de que no hay aquí relaciones conceptuales en las cuales pudiera apoyarse el juicio, como tal. Los juicios puros de gusto son juicios singulares que, en la medida en que se refieren a la percepción, esto es, a un determinado objeto percibido, poseen también carácter empírico. La representación empírica que desempeña en ellos la función de sujeto del juicio, es decir, la representación del objeto percibido en cada caso, sobre cuya forma se reflexiona, no puede ser enlazada *a priori* con ningún concepto. Más aún: en la reflexión no es enlazada ella misma con concepto alguno, sino

solamente con el sentimiento de placer resultante de la propia reflexión. Es este último, pues, el que desempeña aquí la función de predicado del juicio. Ello no impide, sin embargo, que estos juicios de reflexión puedan elevar con todo derecho una pretensión de aprobación universal (*allgemeine Beistimmung*). Kant compara en este punto el caso de los juicios puros de gusto con el caso de los juicios de experiencia singulares, que no se basan en la reflexión, sino, más bien, en la función determinante de la facultad del juicio. También en el caso de un juicio de experiencia singular, que se refiere a un objeto dado en la percepción (por ejemplo, a una gota de agua que yace sobre una piedra), se eleva una pretensión de aprobación universal. Así, quien lleva a cabo tal juicio y lo expresa por medio del lenguaje (por ejemplo, “sobre la piedra yace una gota de agua”) exige que cualquiera pueda concordar con él, y ello, en la medida en que ha llevado a cabo dicho juicio “según las condiciones universales de la facultad del juicio determinante, bajo las leyes de una experiencia posible en general” (*nach den allgemeinen Bedingungen der bestimmenden Urteilskraft, unter den Gesetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt*) (cf. *ibíd.*). Algo semejante ocurre también en el caso de un juicio de reflexión sobre la percepción. Ciertamente, la facultad del juicio que reflexiona no puede orientarse aquí a partir de las leyes de una experiencia posible, en general. Sin embargo, el placer de reflexión tiene su propio fundamento también en una condición *universal*, aunque meramente subjetiva, a saber: en la concordancia ‘conforme a fin’ del objeto percibido con la relación que mantienen entre sí las correspondientes facultades cognoscitivas, esto es, entendimiento e imaginación. Así, quien lleva a cabo un juicio de tal tipo y lo expresa por medio del lenguaje (por ejemplo, “esto que está aquí –la rosa o bien el cuadro que tengo delante– es bello”) puede esperar e incluso exigir que cualquiera pueda coincidir con su juicio sobre el objeto, si se dedica a

contemplantlo desde la perspectiva propia de la percepción reflexionada. También él eleva, pues, con todo derecho, una cierta pretensión de ‘aprobación por parte de cualquier otro’ (*jedermanns Beistimmung*) (cf. *ibíd.*: XLVII).

3. Neutralización y libertad del sentimiento

Paso ahora a tratar con algo más de detalle la conexión mencionada al comienzo entre neutralización y liberación del sentimiento, tal como caracteriza a la percepción reflexionada. Ya he explicado que empleo la noción de neutralización en un sentido que originariamente remonta a Edmund Husserl. En Husserl mismo ella desempeña un papel de gran importancia, desde el punto de vista sistemático y metódico. Como se sabe, ocupa una posición central en la concepción presentada en 1913 en *Ideas I* (1977), pero ya es objeto de tematización en la lección del semestre de verano de 1908 sobre teoría del significado, que cumple un papel importante, desde el punto de vista de la evolución del pensamiento de Husserl (1987). Allí se la considera de modo específico en términos de lo que se denomina el pensar (*Denken*) ‘meramente asuntivo’ (*bloß assumptiv*) o ‘en modo (meramente) asuntivo’ (*in assumptiver Wendung*), que posee, como tal, un carácter no posicional (*nicht setzend*) (*ibíd.*: §§ 14-21, 27-29). El desarrollo ulterior de esta problemática conduce, en la concepción de *Ideas I*, a la distinción fundamental entre una ‘conciencia posicional’ (*thetisches Bewußtsein*) y una ‘conciencia neutralizada’ (*neutralisiertes Bewußtsein*) (1977: § 109-114). Esta última juega un papel decisivo también allí donde se trata de hacer comprensible la posibilidad del tránsito desde la actitud ‘natural’ a la actitud ‘fenomenológica’, como tal. Sin embargo, más allá de la importancia de la problemática referida a las condiciones de posibilidad del método fenomenológico, Husserl nunca

pierde de vista el hecho de que, en este caso, se trata solo de una forma particular de la modificación de neutralización, que se distingue por su carácter drástico y omnicomprendido, en la medida en que desactiva la actitud natural, como un todo, y así también la supera. Pero, a la vez, reconoce también otras formas de la neutralización, de carácter parcial, que permanecen vinculadas a la actitud natural y poseen, por tanto, también un carácter mundano. Así, en el marco de sus detallados análisis de las diferentes formas de la conciencia de imagen y la fantasía (Husserl, 1980), Husserl remite reiteradamente al papel que desempeña en cada caso un componente de neutralización que opera en ellas. Por caso, si una imagen ha de volverse accesible *como imagen*, entonces debe ser primero neutralizada en su carácter de mera cosa, y ello de modo tal que ya no es considerada y experimentada como cosa. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se adopta la actitud que Husserl llama la ‘contemplación estética de imagen’ (*ästhetische Bildbetrachtung*) (ibíd.: §§ 15-20). Lo que aquí interesa es solamente el hecho de que, en sus diversas posibles formas, la neutralización trae consigo una cierta anulación del carácter posicional de la conciencia de algo, que puede ser de mayor o menor alcance. Con tal anulación del carácter posicional de la conciencia, a la que del lado del objeto intencionado en cada caso corresponde la anulación de su carácter de ‘ser’, va asociada una puesta entre paréntesis del interés referido a la existencia del objeto y, con ello, también del entramado causal-motivacional en el que queda inserta la actitud ‘habitual’ respecto del mundo, la cual es siempre, como tal, ‘interesada’.

Que la neutralización abre nuevas posibilidades de experiencia también en el ámbito del sentir es una idea cuyo origen puede ser rastreado incluso hasta Aristóteles. Como se sabe, Aristóteles llamó la atención sobre el efecto catártico (*κάθαρσις*) que puede tener la representación trágica, como

imitación (μίμησις) de la acción (πρᾶξις) a la que se accede de modo puramente contemplativo (θεωρία, θεωρεῖν), respecto de sentimientos como el miedo (φόβος) y la compasión (ἔλεος) (Aristóteles, 1965: 6). Pero esta particular modalidad de experiencia emocional solo puede ser realizada allí donde ya opera una cierta forma de neutralización. En efecto, lo intencionado en cada caso como ‘objeto’ de contemplación se toma como puramente ficcional, de modo tal que se da lugar a la apertura de un peculiar campo de tensión entre identificación y distanciamiento.² Por su parte, en su interpretación ontológica de la obra de arte por medio de la categoría de juego (*Spiel*), expuesta en *Wahrheit und Methode*, también Hans-Georg Gadamer apunta con su noción de la llamada ‘transformación en imagen’ (*Verwandlung ins Gebilde*) a ciertos fenómenos específicos de neutralización. Dicha ‘transformación en imagen’ hace posible la aparición del ‘mundo de la obra’ como un mundo que, aunque no completamente extraño respecto del mundo ‘real’, se muestra, sin embargo, como cerrado en sí y autocontenido: lo que viene así a la ‘(auto)exhibición’ (*[Selbst]Darstellung*) en el juego puro del arte se muestra como ‘lo verdadero permanente’ (*das bleibende Wahre*). La ‘transformación en imagen’ debe ser concebida, por tanto, como una ‘transformación en lo verdadero’ (*Verwandlung ins Wahre*).³ Así pensado, el ser de lo estético no presupone, para Gadamer, la referencia a una ‘conciencia estética’ (*ästhetisches Bewußtsein*), que desplegara su actividad en el ámbito de la llamada ‘distinción estética’ (*ästhetische Unterscheidung*). Pensado a partir del fenómeno del ‘venir a la (auto)exhibición’ (*zur [Selbst]Darstellung Kommen*), tal como tiene lugar en el ámbito del juego, el ser de lo estético, esto es, el ser de la obra de arte pertenece, para Gadamer, más bien al ámbito de una originaria ‘indistinción estética’ (*ästhetische Nichtunterscheidung*).⁴ En efecto, es el carácter ‘medial’ del juego y de la

obra de arte el que posibilita el tipo peculiar de mediación a través de la cual tiene lugar un tal ‘venir a la (auto)exhibición’, y ello de modo tal que lo que allí media se suprime a sí mismo en su función de mediación. Esto es lo que Gadamer designa con su concepto de la ‘mediación total’ (*totale Vermittlung*).⁵

Como es sabido, Gadamer presenta su concepción de *Wahrheit und Methode* como una alternativa a Kant. En la primera parte de *Wahrheit und Methode* Gadamer critica a Kant por haber abierto el camino con la concepción de *KU* a lo que sería una indebida subjetivización de la estética. Sin embargo, esta crítica a la concepción kantiana debe verse, a mi entender, como sesgada en varios aspectos, si es que no directamente como errónea. En efecto, en su confrontación con Kant Gadamer no presta debida atención precisamente a aquellos aspectos o momentos de su concepción que posibilitan una aproximación mayor a posiciones como la del propio Gadamer o bien la de Aristóteles. Como quiera que fuere, mi tesis en este punto reza como sigue: no pocos aspectos del análisis del juicio puro de gusto que, en el marco de la analítica de lo bello, Kant lleva a cabo en los §§ 1-22 de *KU* pueden ser mejor comprendidos y enjuiciados, si se asume como punto de partida que lo que Kant busca es, entre otras cosas, también precisar el alcance de la peculiar modificación de neutralización que opera justamente allí donde, bajo exclusión de todo interés, la reflexión sobre la mera forma de lo percibido abre un nuevo espacio de (auto)experiencia, dentro del cual el sentimiento, liberado de la sujeción causal a los objetos del mundo, puede desplegarse de un modo nuevo y diferente.

Ya hemos visto que con el concepto de percepción reflexionada Kant apunta a una peculiar forma de trato con lo percibido, en virtud de la cual queda, por lo pronto, desactivado todo aquello que pertenece a la sensación, de modo tal que la reflexión se refiere únicamente a la forma del objeto.

Naturalmente, la reflexión no puede aquí perder de vista el objeto percibido mismo, sino que es en todo momento una reflexión *sobre* el objeto, que apunta a su mera forma. En tal sentido, queda, por así decir, ‘anclada’ al objeto percibido, en su calidad de objeto *individual*. Si la reflexión perdiera tal anclaje al objeto percibido mismo, ya no podría conservar tampoco su peculiar carácter placentero. Se tiene aquí un momento de vinculación al objeto, que forma parte, como tal, de las condiciones de posibilidad de la experiencia de lo bello y del placer de reflexión conectado con ella. A este momento se refiere Kant expresamente en los §§ 6-9 de *KU*, donde se ocupa de la cantidad del juicio puro de gusto. Lo bello, explica Kant, se representa como objeto de una complacencia universal (*allgemeines Wohlgefallen*), y ello en la medida en que el juicio puro de gusto deja de lado todo interés y eleva una pretensión de validez para cualquiera (cf. Kant, 2001: § 6). En este respecto, lo bello (*das Schöne*) se distingue de lo agradable (*das Angenehme*), ya que el juicio del gusto de los sentidos (*sinnlicher Geschmack*) se funda en un sentimiento meramente privativo. En efecto, se dice “esto me es (resulta) agradable” (“*es ist mir angenehm*”), pero no “esto es bello para mí” (“*es ist für mich schön*”), sino, más bien, “la cosa (en cuestión) es bella” (“*die Sache ist schön*”), aunque la pretensión de validez universal no se funda aquí, a diferencia de lo que ocurre en el caso de lo (moralmente) bueno (*das Gute*), en un concepto (cf. *ibíd.*: § 7). La diferencia entre el gusto de los sentidos, por un lado, y el gusto de reflexión, por el otro, concierne aquí al hecho de que el primero produce juicios meramente privados, mientras que el segundo da lugar a juicios públicos que pretenden validez universal (cf. *ibíd.*: § 8, p. 22). En ambos casos se trata, sin embargo, de juicios estéticos, que, como tales, no se fundan en conceptos. Se sigue, pues, que el juicio puro de gusto posee una validez universal (*Allgemeingültigkeit*) de carácter estético que debe ser distinguida

de la validez universal de carácter objetiva propia de los juicios lógicos (cf. ibíd.: 23). Más precisamente, se trata de aquella forma de (pretendida) validez universal que Kant caracteriza posteriormente como fundada en una “voz universal que se refiere a la complacencia sin mediación de conceptos” (*allgemeine Stimme in Ansehung des Wohlgefallens ohne Vermittlung der Begriffe*) (cf. ibíd.: p. 25). Esta ‘voz universal’ tiene, sin embargo, el carácter de una mera idea, que, como tal, no juega todavía ningún papel en la experiencia de lo bello, pero que adquiere expresión allí donde dicha experiencia es comunicada a través de enunciados que traen consigo una cierta pretensión de validez universal (cf. ibíd.: p. 26). Con vistas a esa pretensión de validez universal Kant puede caracterizar lo bello como aquello “que place de modo general sin concepto” (*was ohne Begriff allgemein gefällt*) (cf. ibíd.: § 9, p. 32). Más adelante, en el marco del tratamiento de la modalidad del juicio puro de gusto, esta caracterización es complementada y reforzada: “bello es lo que es (re)conocido (*erkannt*) sin concepto (*ohne Begriff*) como objeto de una complacencia necesaria (*notwendiges Wohlgefallen*)” (cf. ibíd.: § 22, p. 68).

Ahora bien, hay que poner de relieve aquí que la forma específica de validez universal a la que aspira el juicio puro de gusto nada tiene que ver con la cantidad del juicio mismo. Se trata, más bien, de una mera (pretensión de) validez universal *para cualquiera*. Por lo mismo, no constituye una cantidad objetiva del juicio, como tal (cf. ibíd.: 23). En efecto, desde el punto de vista de la cantidad lógica, los juicios puros de gusto son siempre juicios *singulares*, que quedan documentados exteriormente por medio de enunciados del tipo “X es bello”, donde ‘X’ representa expresiones como “esto que está aquí”, en el caso de la llamada ‘belleza libre’ (*freie Schönheit, pulchritudo vaga*) o bien ‘esta rosa’, etcétera, en el caso de la llamada ‘belleza adherente’ (*anhängende*

Schönheit, pulchritudo adhaerens). Dado que la actitud reflexiva aquí subyacente se caracteriza por su irremovible anclaje al objeto percibido, los juicios a los que ella da lugar tampoco pueden ser universalizados. Así, un juicio universal del tipo que documentan enunciados como “las rosas son bellas” ya no constituye un juicio puro de gusto. Se trata, más bien, de un juicio lógico, obtenido inductivamente por medio de comparación o generalización (cf. *ibíd.*: 25). En el caso del juicio puro de gusto, el sentimiento de placer vinculado en la reflexión con la contemplación de la mera forma del objeto no puede preceder al enjuiciamiento del objeto. Más bien, el sentimiento constituye aquí la consecuencia de tal enjuiciamiento, en la medida en que resulta inmediatamente de él. Por detrás de la comunicabilidad universal del juicio puro de gusto se esconde, por así decir, el juego libre y armónico de las facultades cognoscitivas. Cuando se documenta exteriormente un juicio de esta índole por medio de un enunciado del tipo “X es bello” y así se lo ‘comunica’, la correspondiente pretensión de validez universal apunta exclusivamente a una ratificación de carácter performativo o ejecutivo, es decir, a la posibilidad de que los destinatarios del enunciado se pongan en situación de hacer ellos mismos la correspondiente experiencia con el objeto mentado, a saber: disponiéndose contemplativamente frente a él, en el modo de la dedicación perceptiva, y entregándose así a la reflexión sobre su mera forma.

Con esto he intentado mostrar que es una peculiar actitud de mantenerse desinteresadamente vinculado al objeto percibido, al modo de una dedicación de carácter perceptivo-reflexivo que atiende a su mera forma, la que abre la posibilidad de una forma específica de liberación del sentimiento. El anclaje inamovible al objeto percibido constituye, pues, una condición imprescindible de tal liberación del sentimiento. La libertad del sentir que Kant tematiza por medio del ejemplo de lo bello va

indisolublemente asociada, por tanto, a una determinada forma de vinculación objetiva, tal como esta tiene lugar en la dedicación perceptivo-reflexiva como un modo específico de demorarse junto al objeto. Si se tiene en cuenta el hecho de que la actitud contemplativo-reflexiva tiene ella misma un carácter voluntario y, por tanto, libre, se puede advertir el doble juego de libertad y vinculación que adquiere expresión aquí. Recurriendo a un modo de hablar que recuerda a Heidegger, se puede formular el punto del siguiente modo: solo sobre la base de un cierto 'dejarse vincular' al objeto y por el objeto, que es él mismo libre, puede la reflexión abrir un nuevo espacio de libertad para el sentimiento, dentro del cual únicamente resulta posible la experiencia placentera de lo bello, con su peculiar carácter libre y comunicable. Se trata de una forma originaria de experiencia y autoexperiencia que ningún otro modo de acceso al mundo podría facilitar.

Ahora bien, ¿cómo debe caracterizarse de modo más preciso el carácter libre de la experiencia de lo bello que aparece como el reverso y la consecuencia de esa peculiar forma de vinculación al objeto? La experiencia de lo bello es libre, al menos, en un doble sentido, a saber: tanto respecto del sentimiento de placer mismo, como también respecto del juego de las facultades cognoscitivas sobre la base del cual tal sentimiento se produce. En ambas direcciones es, sin embargo, el carácter libre de la experiencia de lo bello el que se conecta del modo más estrecho con el momento de neutralización que la percepción reflexionada trae necesariamente consigo. En este sentido, hay que atender, sobre todo, a determinados aspectos que Kant enfatiza cuando trata la cualidad y la relación del juicio puro de gusto (cf. *ibíd.*: §§ 1-5 y 10-17, respectivamente). Central es aquí, sobre todo, el énfasis de Kant en el carácter desinteresado de la complacencia referida a lo bello, en el marco de la discusión de la cantidad. El carácter desinteresado de la complacencia es

lo que distingue al juicio puro de gusto tanto del juicio sobre lo agradable como del juicio sobre lo (moralmente) bueno. En el empleo kantiano, la noción de interés se refiere, en sus diferentes formas, a la existencia del correspondiente objeto. En tal sentido, la capacidad de desear está siempre conectada con algún interés, ya sea como su fundamento de determinación o bien, cuando menos, en tanto vinculado con su fundamento de determinación (cf. *ibíd.*: § 2, p. 5), y ello ya sea en sentido patológico, vale decir, en tanto fundado en estímulos, o bien en sentido práctico, vale decir, en tanto fundado en conceptos de la libertad (cf. *ibíd.*: § 5, p. 14). Nada semejante ocurre en el caso de la experiencia de lo bello, pues constituye una forma peculiar de contemplación desinteresada, que resulta posible a través de una reflexión referida a la mera forma del objeto, es decir, a través de percepción reflexionada (cf. *ibíd.*: § 2, p. 5). En este caso, explica Kant, la existencia del objeto resulta, como tal, completamente indiferente (*gleichgültig*) (cf. *ibíd.*: 6-7). En el juicio puro de gusto el que contempla cumple el papel de un juez imparcial, cuyo juicio es desinteresado, incluso allí donde pueda resultar él mismo interesante, en la medida en que produce un cierto interés en el objeto (cf. *ibíd.*: 7). En este punto, el contraste con la complacencia en lo agradable es completo, pues esta última no solo trae consigo aprobación (*Beifall*), sino siempre también, al mismo tiempo, inclinación (*Neigung*) (cf. *ibíd.*: § 3). Pero la complacencia en lo bello se distingue también de la complacencia en lo (moralmente) bueno. Esta última presupone siempre un interés, tanto cuando se trata de lo bueno en sentido meramente técnico, que place como medio, como cuando se trata de lo moralmente bueno, que place por sí mismo (cf. *ibíd.*: § 4). En virtud de su carácter desinteresado, la complacencia en lo bello es puramente contemplativa, pues la existencia del objeto le es completamente indiferente. Naturalmente, la contemplación tiene en este caso un carácter

puramente estético, preconceptual, puesto que no apunta a la producción de un juicio cognoscitivo (cf. ibíd.: § 5, p. 14). Por lo mismo, entre las tres especies de complacencia, ni la complacencia en lo agradable, es decir, la inclinación, ni la complacencia en lo bueno, es decir, el respeto (*Achtung*), pueden valer como libres: solo es libre la complacencia en lo bello, en la medida en que no se funda en ningún concepto ni comporta interés alguno. Esta peculiar forma de complacencia, de carácter libre, se designa específicamente como ‘favor’ (*Gunst*) (cf. ibíd.: 15-16). En la inclinación y el respeto no hay, en cambio, posibilidad ni de elección libre ni de juego libre, aunque por razones diferentes en cada caso (cf. ibíd.: 16).

Por último, en el marco del tratamiento de la relación del juicio puro de gusto (cf. ibíd.: §§ 10-17), Kant ofrece una caracterización más precisa de la forma específica de conformidad a fin a la que apunta tal tipo de juicio. Allí enfatiza su carácter puramente formal, en tanto referida a la mera forma del objeto, y su alcance puramente subjetivo, en tanto referida a la concordancia del objeto, en su mera forma, con las facultades cognoscitivas, la cual da lugar en la reflexión a un juego libre de dichas facultades (cf. ibíd.: esp. § 11). El concepto de ‘juego libre’ pasa aquí al primer plano. Como se sabe, lo que se tiene aquí es, según Kant, una suerte de ‘avivamiento del ánimo’ (*Belebung des Gemüts*), que se produce sin influjo causal del objeto percibido, sino solo sobre la base del juego libre de las facultades cognoscitivas, que se disponen de modo armónico, tal como lo hacen también cuando su cooperación posibilita el conocimiento. Sin embargo, en el caso del juego libre no se produce conocimiento alguno, ya que no se recurre a conceptos que oficiaran de reglas (cf. ibíd.: § 12, p. 36 y ss.). La complacencia en lo bello es libre, pues, en el sentido de que no está sujeto a regla conceptual alguna. Por otra parte, queda libre también de la intromisión de todo tipo de estímulo (*Reiz*) y afección emocional

(*Rührung*), al menos, cuando ha dejado ya de ser ‘barbárico’ (*barbarisch*) (cf. *ibíd.*: § 13, p. 18). En el caso del juicio puro de gusto queda, pues, como único fundamento de determinación tan solo la forma de la conformidad a fin, y ello también en la medida en que la sensación (*Empfindung*) solo contribuye aquí a la complacencia en lo que ella misma tiene de formal (cf. *ibíd.*: § 14). En efecto, el juicio puro de gusto solo puede valer como puro, precisamente, en la medida en que el estímulo y la afección emocional no desempeñan en su caso un papel determinante. Su único fundamento de determinación reside, más bien, en la mera forma de la conformidad a fin (cf. *ibíd.*: § 13, p. 38). Por lo mismo, la intromisión de estímulos y afecciones emocionales no puede producir una intensificación de la experiencia de lo bello, como tal, sino solo una desviación que distrae de los genuinos fundamentos en los que se apoya el enjuiciamiento de la belleza (cf. *ibíd.*: § 14, p. 41).

4. Observación final

Con su análisis del juicio puro de gusto Kant apunta a las condiciones que resultan constitutivas para una forma específica de experiencia, esto es, la experiencia de lo bello, como tal. Tal experiencia solo resulta posible, según Kant, sobre la base de un acceso puramente contemplativo al mundo, basado en la reflexión, que distingue por su carácter completamente desinteresado. Ni el conocimiento ni la moralidad abren la posibilidad de una actitud respecto del mundo en la cual todos los intereses vinculados a los objetos del mundo queden por lo pronto desactivados, a fin de poder demorarse en ellos de un modo completamente diferente. En tal sentido, el concepto kantiano de ‘percepción reflexionada’ da expresión a la tensión productiva entre distanciamiento y dedicación que configura esta peculiar actitud respecto de los objetos del mundo.

Que sea precisamente esta peculiar forma de acceso al mundo la que abre posibilidades completamente nuevas de experiencia sentimental del mundo y de sí mismo por parte del sujeto es un hecho fundamental, cuyo reconocimiento pertenece al núcleo mismo de la concepción elaborada por Kant. En la reflexión no solo se descubre y experimenta mundanamente lo bello, sino que el sujeto vuelve también a sí mismo de un modo completamente nuevo. Así descubre también que no solo es capaz de experimentar belleza, sino que, además, está necesitado de ella.

Bibliografía

Aristóteles (1965). *De arte poetica liber*. R. Kasseled (ed.). Oxford: Oxford University Press.

Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. En *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübinga: Mohr Siebeck.

Husserl, E. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*. En *Husserliana*. Bd. III 1/2. K. Schuhmann (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898–1925)*. En *Husserliana*. Bd. XXIII. E. Marbach (eds.). La Haya, Boston, Londres: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1987). *Vorlesungen über Bedeutungslehre Sommersemester 1908*. En *Husserliana*. Bd. XXVI. U. Panzer (ed.). Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff.

Kant, I, (2001). *Kritik der Urteilskraft*. H. Klemme & P. Giordanetti (eds.).
Hamburgo: Meiner Verlag.

Vigo, A. G. (1996). *Zeit und Praxis bei Aristoteles*. Friburgo, Múnich:
Verlag Karl Alber.

Cf. Kant, 2001. Cito la obra por la paginación de la segunda edición del texto original, publicada a fines de 1792, con fecha de 1793.

Para el desarrollo de este punto me permito remitir a Vigo, 1996: cap. III, “Apéndice”.

Ver Gadamer, 1990: 118.

Ver *ibíd.*: 122.

Ver *ibíd.*: 125.

Capítulo 3

La configuración hermenéutica de ‘lo común’

Carlos Ruta

El imitador de voces se mostró dispuesto. Le rogamos que nos representara algo totalmente distinto. Que imitase voces totalmente distintas. Realmente, el imitador de voces nos imitó voces totalmente distintas, más o menos famosas. Pudimos formular también deseos, que el imitador de voces satisfizo con la mejor voluntad. Con todo, cuando le propusimos que, para terminar, imitase su propia voz, nos dijo que eso no sabía hacerlo.

Thomas Bernhard, *Der Stimmenimitator*

Like all lovers, they spoke much of themselves, as if they might thereby understand the world which made them possible.

John Williams, *Stoner*

Intentaré esbozar, de modo preliminar, algunas de las líneas del horizonte de búsqueda y de las expectativas que sostienen la interrogación y el desarrollo de los argumentos que dan alguna espesura a este ensayo. Enhebrar el hilo de interrogantes que tejen su derrotero.

En una región diversa y precedente de la que resulta definida por la categoría de comunidad, en cualquiera de sus instancias, se instala la pregunta sobre ‘lo común’. Ese territorio de contexto compartido que cimenta toda posibilidad de una vida humana en dirección hacia un sentido más cabal de su despliegue y maduración. Sin embargo, ¿dónde se funda la

posibilidad de lo común como estrato previo a toda configuración de aquello a lo que pretende referirse el término ‘comunidad’ (aun cuando pueda de momento obviarse o suspenderse su anfibología)? ¿Yace en la densidad de un contenido o en la carencia que constituye la vida misma desde su origen? Esta determinación ¿qué rasgos expande hacia la configuración de las labores que se imponen en la conformación de un ámbito común? ¿Cuánto, cómo y en qué dirección se hace necesario presuponerle una impronta hermenéutica a esa propia configuración? Si este planteamiento cabe, entonces ¿dónde juega su arte el talante hermenéutico que configura lo común? ¿Qué determinaciones implica o arrastra la experiencia hermenéutica hacia o desde la comunidad de vida que la soporta? Si el lenguaje es su ámbito propio, y si el lenguaje muestra su más propia determinación en una fenomenología del diálogo, ¿qué rasgos propios de su aparecer y realizarse marcan la impronta de la configuración hermenéutica referida a la constitución labrada de lo común? Si aquella experiencia hermenéutica es un acontecer de la palabra en la dialéctica especular de la conversación, entonces ¿cómo ha de pensarse el acontecer de lo común desde el acontecer de la experiencia hermenéutica?

1. De la comunidad a lo común: la complejidad de su polisemia

Frecuentemente enfrentamos un recelo multiforme ante los discursos que enfatizan, esgrimen o apoyan su gramática en el campo semántico que articulan los interpretantes diversos del significante ‘comunidad’ (Fistetti, 2003). El rechazo (o malestar) a la utilización de la categoría de ‘comunidad’ como clave interpretativa no es ajeno, quizá, a la polisemia implícita en su concepto. Si a ello se suman las sospechas que en muchos casos suscitan aquellas apropiaciones que a ojos de muchos intérpretes representan tendencias peligrosamente conservadoras o reaccionarias

(incluso en sus versiones auto-consideradas más progresistas), entonces la complejidad de su contenido conceptual y la multiplicidad de sus usos hacen arduo y muchas veces insubstancial el debate sobre su sentido y significado. De todas formas, no cabe olvidar que a pesar de estos hechos la noción de comunidad no ha dejado de ser el objeto de múltiples orientaciones epistemológicas, sobre todo en disciplinas como la sociología, la antropología y la filosofía política. Por otra parte, puede observarse en la vida social que constantemente se recrean relaciones, lazos que pretenden sustraerse al mercado y al Estado, rubricados bajo la categoría (como concepto y experiencia) de comunidad (Fistetti, 2008). Vale decir, muchos fenómenos parecen confirmar que la necesidad de comunidad siempre renace, aunque con ropaje nuevo, incluso para sus propias aporías.

Cabe evocar aquí que la urgencia por enfrentar los efectos no intencionales a los que da vida la modernización (incluso con el fin de gobernarlos y controlarlos) constituye desde ya un contexto apropiado para el crecimiento de una necesidad de comunidad como resguardo de la incertidumbre y el riesgo. Sin embargo, este fenómeno emerge en muchos casos como un sentimiento reactivo frente a las amenazas del horizonte global. Y con ello carga sobre sí todos sus riesgos y aporías. Lo que subyace tras este desenvolvimiento contemporáneo tiene también que ver con reacciones, consecuencias y posiciones intelectuales surgidas frente al epílogo histórico del compromiso entre capitalismo y democracia que había caracterizado la era socialdemócrata del siglo XX. Entonces, las nuevas 'situaciones de sacrificio' ponían en evidencia la crisis del pacto social sobre el que se sustentaba aquel ciclo histórico. Se multiplicaron nuevos fenómenos patológicos que desnudaban la verdad de una solidaridad abstracta que llevaban a la disolución de cualquier lazo comunitario y a la decadencia de la ciudadanía activa. Se había provocado así una creciente

racionalización y colonización de los mundos vitales por parte de los *mass media*, del dinero y del poder, minando así las infraestructuras simbólicas de la sociedad civil y las estructuras de la conciencia crítico-reflexiva. Las reacciones se han hecho notar y se dejan ver a través de toda la geografía planetaria. Frente a las amenazas y temores, recluirse en el sentimiento comunitario surgía en muchos casos como una estratagema reactiva de protección. Por ello, el surgimiento del deseo de comunidad también supuso peligros, falacias y caminos obturados que llevaron a la obsesión por la identidad, a las estrategias pervertidas del chivo expiatorio o a la lógica reclusiva del amigo-enemigo.

Frente a esta complejidad, de sesgo histórico, social, semántico, cultural, cabe explorar otros itinerarios teóricos que ayuden a enfocar con mayor precisión, o al menos con mayor ponderación, este campo de problemas. Desde las tensiones temporales que toda actualidad sostiene, emerge, en este caso, la posibilidad de afrontar aquellos anhelos comunitarios repensando no solo, o no tanto, el concepto subyacente de comunidad, sino ante todo su trasfondo propio. Las condiciones, de orden diverso, que sostienen su eventualidad. Ello mismo exigiría previamente una interrogación sobre el planteamiento correcto de la pregunta que inquiere sobre todo o cualquier ‘nosotros’. O quizá, preliminarmente, una interrogación que destaque las instancias diversas, las dimensiones esenciales, la dinámica propia de la emergencia de los vínculos que sostienen y hacen posible algún ‘nosotros’. En todo caso, ello también se orienta en definitiva a repensar aquello ‘común’ que funda y fundamenta la posibilidad de una vida compartida y, por tanto, cualquier alternativa que pueda aproximarse, en su asíntota, a una experiencia de comunidad.

La situación actual pone en evidencia con un rasgo acuciante y dramático que el desafío de vivir también se juega en el desafío de vivir en

común. La magnitud de esta tarea reclama, en no menor medida, explorar un diseño asequible acerca de cómo vivir ‘lo común’ o algo en común. Y quizá, preliminarmente, pensar las exigencias tácitas al transcurso de su fundación. Tal esbozo de pragmática implica, justamente, ponderar lo implícito al momento en que todos los planos de su eventualidad fraguan una ‘figura’ propia como articulación vital de los modos posibles de vida. En este caso, de una vida común. Sabemos que aquí la tipología de ‘figura’ se constituye en categoría hermenéutica de las idiosincrasias que la vida engendra y despliega como esa propia movilidad esencial que le permite asegurar y superar creativamente su mera persistencia por encima de su carácter efímero (cf. Melville/Ruta, 2014). La interrogación demanda entonces, en algún momento, detenerse en procurar mayor claridad acerca de los modos a través de los cuales ‘algo’ se configura en suelo ‘común’ desde el cual sea posible sostener el intento de vivir en conjunto. Sin embargo, la instancia previa y cardinal requeriría un análisis de los fenómenos en que se funda la posibilidad de lo común; o quizá más aún su carácter insoslayable. Desde allí, la tarea podría ser pensar ‘lo común’ en la instancia o en el acontecimiento de su configuración. Más precisamente, en nuestro caso, de lo que podría denominarse, adelantando justamente uno de sus modos o vías radicales, su ‘configuración hermenéutica’. Aun cuando el sentido de esta determinación aparezca todavía difusa, borrosa o quizá incluso equívoca.

2. La fundación de lo común

2.1. ¿Cómo pensar entonces la fundación, la constitución o el advenimiento de lo común, o de algo en común? En cualquiera de estas categorías, que señalan a su vez perspectivas conceptuales y praxis diversas, siempre se impone un momento articulador de estratos y dinámicas que, por su

congruencia heterogénea, aparecen necesitados de un mínimo sedimento de coherencia que alcance una ‘figura’ apropiada a la vida que allí está en juego. La configuración de algo común que permita una vida compartida. Y configurada desde su raíz embrionaria. Se trata de una indagación acerca de cómo pensar ese fondo de participación que funda y determina las modalidades del estar-con, y que por tanto parece ser la única vía posible para imaginar una vida conjunta.

Obviamente la presencia de algo ‘común’ en la interacción no exime la pregunta sobre los modos de su emergencia. Sabemos que, en referencia a este acontecimiento, toda denominación ya implica un sesgo particular en el modo de ser pensado o experimentado. Sin embargo, el ‘advenimiento de lo común’, más allá de las múltiples formas en que pueda ser nombrado y considerado, supone y se asienta sobre el hecho inmediato y casi trivial de la existencia de la dualidad. De la segunda persona. Del otro. Y en ello, del vínculo que las define y co-implica originariamente. Denominaciones todas que, más allá de su evidencia, encierran tras de sí disímiles capas de significados y sentido.

2.2. La obra de Hermann Cohen ocupa aquí un puesto tanto singular por su esfuerzo temprano en conceptualizar el problema, como sugerente por las perspectivas que alumbra hacia sus propias tradiciones y las que proyecta más allá de su particular horizonte epocal.

Ya la *Ethik des reinen Willens* de 1904 (cf. Cohen, 2012) deja entrever, en esbozos, la dirección de esa parábola que su pensamiento describiría y en cuyo decurso se decantarían nuevas categorías para pensar el sentido de la segunda persona y sus connotaciones determinantes de un ‘nosotros’. Por ello, requiere atención tanto la consolidación conceptual que va forjándose como, asimismo, el movimiento peculiar de la argumentación. Uno de los

nudos conceptuales que se arraiga en la tensión argumental de esa obra, y que a su vez se expande en textos posteriores, centra justamente su inquietud en precisar el carácter específico de la segunda persona.

En ese texto de 1904 el análisis de esta categoría, que resume en germen el problema de la dualidad y pluralidad, se enmarca significativamente en el apartado que estudia la ‘autoconciencia de la voluntad pura’. El capítulo arriba a este concepto a través de la búsqueda de la especificidad propia de la ‘voluntad’ (*Wille*) frente al ‘pensar’ (*Denken*) y al ‘deseo’ (*Begehren*). De lo que se trata respecto de la ‘voluntad pura’, también de cara a propiciar su rasgo específico, es del sujeto de esa voluntad. La ‘interioridad’ propia que inscribe este concepto es traducida por Cohen a través de un concepto de ‘conciencia’ que requiere a su vez precisión sobre su contenido particular. La conciencia comprometida en la voluntad pura se despliega obviamente en el obrar (*Handlung*) y tiene al mismo sujeto como contenido propio. Por ello, el sujeto de esta objetivación como contenido de la conciencia referida al obrar encuadra aquel ‘problema’ que marca una clara diferencia respecto de la conciencia de cualquier otro objeto y que debe ser descripto, para Cohen, bajo el epígrafe de ‘autoconciencia’ (*Selbstbewusstsein*).

A pesar de estas precisiones, sigue aún abierto el problema del contenido que define ahora a este concepto fundamental de ‘autoconciencia’, donde se pone en juego, a su vez, la cuestión misma de la ‘unidad del sujeto’. En el preámbulo a una breve descripción de la historia del problema, Cohen subraya que ya desde la antigüedad se procuró para la autoconciencia la expresión del ‘pronombre personal’ como palabra clave para ese idealismo y sus variantes. En plural en Platón, el ‘nosotros’; la primera persona del singular en Plotino. Más allá del recorte de la secuencia histórica que efectúa, importa señalar el eje de la dirección argumental. Cohen asume aquí la distinción elaborada por Fichte entre ‘Yo’ y ‘No-Yo’ y

se pregunta por su significado para una teoría ética (*Sittenlehre*). Allí el ‘No-Yo’ solo puede ser utilizado como concepto originario (*Ursprungsbegriff*) del ‘Yo’. Lo que entonces está en juego será un juicio acerca del origen. Y si la pregunta fundamental de la ética ha de expresarse bajo la fórmula “¿qué es la autoconciencia?” o, según se insinuó arriba, “¿qué es el yo?”, entonces parece central definir a su vez cómo determinar justamente el origen de ese ‘Yo’. Obviamente para Cohen la correlación (*Korrelation*) con las ‘cosas’ ni alcanza ni se muestra satisfactoria. Por tanto, el ‘No-Yo’ solo puede referirse aquí al concepto de ‘hombre’, solo desde el cual el ‘Yo’ puede tener su origen. A su vez, este concepto de hombre ha de aludir a una pluralidad (*Mehrheit*) de hombres; más aún solo es deducible de esa pluralidad. Sin embargo, aún corresponde preguntar: ¿de dónde proviene esa pluralidad de hombres? ¿De dónde proviene el segundo hombre, *der Nebenmensch*, aquel que está a nuestro lado? La indicación terminológica señalada aquí por Hermann Cohen abre un capítulo nuevo de sendas precisiones semánticas que buscan determinar con mayor claridad lo implícito al concepto de la segunda persona como a su vez, el sentido de ese mismo interrogante. Por un lado, se solapa aquí la cuestión de la unidad de esa pluralidad frente a la consolidación de la idea misma de hombre y, por tanto, a su vez, la cuestión de la unidad del género humano. En este tránsito desde el hombre al concepto de hombre, donde Filón de Alejandría cumple para Cohen un rol excepcional, si bien se formula por primera vez al hombre homogéneo como idea (*den einheitlichen Menschen als Idee*), aún resta responder la pregunta acerca de la procedencia del *Nebenmensch*, la segunda persona, aquel que está a mi lado y, según sabemos ahora, comparte con nosotros el mismo género (humano). Si bien la respuesta apunta a suponer la experiencia como el lugar mismo de proveniencia, es necesario aclarar –para Cohen– que el

Nebenmensch no es tan solo uno más de los muchos hombres que están a mi lado. De lo que allí se trata es de la alteridad misma, del Otro, del concepto de Otro. Y este Otro no es tampoco uno más, sino que es pensado en una precisa correlación o, más bien, en una relación de continuidad con el 'Yo'. El Otro, el *alter ego*, es el origen del 'Yo'. Por esto mismo se ha de confirmar la posibilidad de ser reconstruido por la ética y, por lo tanto, no referible tan solo a la experiencia. Si ahora retornamos al problema ético de la autoconciencia viendo en él el problema mismo de la voluntad pura, si recordamos que esa voluntad se realiza en el obrar y ese obrar solo es referible a dos sujetos, entonces, la autoconciencia no puede agotarse en el individuo aislado. Más bien ha de ser referida a la conciencia del otro, acerca del otro. En la unidad realizada del otro al uno se produce en verdad la autoconciencia, como autoconciencia de la voluntad pura. Y en tal sentido, la autoconciencia es el motivo fundamental de la ética, de la voluntad pura. Por ello mismo encuentra en el puro pensar su fundamento.

Es en este punto donde Cohen inicia la tentativa de hacer lugar, en el proceso argumental, a su propia tradición religiosa. Labor que pone en ejercicio una crítica severa a sus propios conceptos pero que, a su vez, busca abrirse al cuestionamiento y provocación que aquellas tradiciones procuran como desafío a la ética de la voluntad pura. También en el monoteísmo reaparece la cuestión del otro, pero en sentido diverso, quizá complementario. Para los profetas, en especial, el Otro adquiere inicialmente la apariencia del extranjero, con todas las dificultades que esto acarrea. Sin embargo, a través de un decurso conceptual e histórico complejo, que en una obra póstuma el mismo Cohen explayará, se arriba al descubrimiento del *Nebenmensch*, asociado ahora a la completa humanidad, por medio del amor como expresión del alto valor metódico de la religión. Por este camino se avanzará desde el amor al otro, hasta transformarse en

amor al prójimo. Más allá de los inconvenientes ínsitos a estos pasajes semánticos, lo esencial para nosotros –como también indica Cohen– es percibir que aquí el único y verdadero problema es el propio *Selbst*, el sí mismo. Es la cuestión abierta en la pregunta por la autoconciencia de la voluntad pura. Un interrogante que procura dilucidar la necesidad del otro como otro, para poder alcanzar y precisar al propio sí mismo.

En la obra *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* de 1914, Cohen al ampliar la reflexión que hace lugar a la religión en su universo intelectual, pensando a su vez el significado del momento originario de la religión, ahonda en la amplitud, el contenido y los perfiles del concepto de hombre (cf. Cohen, 1996). Si su investigación le procura, a través de aquel camino, descubrir el proceso en que se concibe justamente la ampliación o plenitud del concepto de hombre, ello le permite y le fuerza a introducir una serie de precisiones e incrementos lematícos en los que piensa justamente aquella génesis y la proyección de su sentido. Por detrás de esta maduración argumental yace quizá la conciencia de la “carencia de la ética en cuanto a su concepto de hombre” (ibíd.: 52, nº 38). Justamente, en los límites de la riqueza que implica el concepto de humanidad como categoría universal para establecer los fundamentos del hombre, surge asimismo la inquietud que expone aquella carencia (ibíd.: 52, nº 39). Como Cohen mismo se pregunta: “¿qué es el hombre y qué le falta si él solo es humanidad?” (ibíd.: 53, nº 39). Si de la experiencia del *Nebenmensch* brota, por el camino que marcha desde la pluralidad a la totalidad, la idea universal de humanidad, ahora una nueva génesis se inscribe desde allí. Es que en el *Nebenmensch* el concepto de humanidad ofrece o inaugura, a su vez, la categoría de *Mitmensch*. Un término que encuentra antecedentes en el diccionario de Adelung de 1786, el cual atestigua la presencia del término ya en 1777. Su significado refiere allí a “toda persona que comparte conmigo la humana

condición”. Sin embargo, Cohen repiensa y reelabora su semántica precisamente a partir del espacio que él mismo le otorga a la experiencia religiosa fraguada en la historia del judaísmo. Por ello mismo sostendría que, aun cuando estemos bajo un ‘giro epocal’ determinado por la sombra del mandamiento del amor al prójimo (*Nächstenliebe*), ni el concepto de *Mitmensch* ni el del amor surgen del movimiento obvio de la conciencia humana (cf. ibíd.: 75, nº 87). Aquí el vocablo *Mitmensch* eslabona la reflexión que anuda al ‘prójimo’ inserto en el mandato del amor con la ampliación y profundización de un nuevo concepto de hombre. Ello es posible en el reconocimiento de una carencia propia (*der Erkenntnis des Mangels*) (ibíd.: 57, nº 50) coherente a su vez con el concepto de ser humano y, por tanto, raíz de la carencia misma que atañe a la ética. Por otra parte, quizá sea oportuno no olvidar que, para Cohen, en el proceso de este acrecentamiento conceptual obra una mediación fundamental, el reconocimiento del “pobre” (ibíd.: 77, nº 89): “[...] no puedo pensarme a mí mismo como hombre, a menos que haya tomado mi concepto de hombre del concepto humano de pobre” (ibíd.: 76, nº 87). Un pensar que consume su plenitud más allá de un mero plano teórico para proyectarse en la experiencia del padecer, origen a su vez de la compasión, *Mitleid*. Puede observarse un movimiento argumental que enlaza su potencia con la reflexión madurada sobre las carencias que habitan y rodean la experiencia teórica y práctica de la vida humana.

Este despliegue teórico encontrará un nuevo estadio de madurez en la obra póstuma de Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, aparecida en 1919. A expensas de la amplitud conceptual y argumental allí desarrolladas, interesa de momento tan solo reforzar o completar algunas reflexiones ya antes esbozadas. El nudo central que quizá corresponda destacar es el sentido mismo implícito a la emergencia del

concepto de *Mitmensch*. Su engarce genético con la experiencia histórica le brinda, para Cohen, una densidad insoslayable. Si el individuo surge, bajo la denominación de *Nebenmensch*, como elemento de una serie, si en ello aparece comprendida la problemática del *Mitmensch*, lo que allí está en juego es finalmente la posibilidad de un planteo sobre “el problema completo del ser humano”. Pensar al hombre como *Mitmensch* significa para Cohen pensar al hombre completo, “[...] den ganzen Menschen [...]” (ibíd.: 132). Entonces, bajo el vocablo y concepto de *Mitmensch* late la posibilidad del origen mismo del concepto de hombre (cf. ibíd.: 159). Está operando aquí una concepción social del ser humano en la que instrumenta su motivación la experiencia de la pobreza (cf. ibíd.: 104). Surge así la compasión (*Mitleidenschaft*) como concepto heurístico para descubrir al ser humano, para lograr un nuevo concepto de ser humano que incluya esencialmente la correlación práctica entre hombre y hombre, desde donde el ser humano nazca como un ‘yo’ (ibíd.: 109). Sentimiento de humanidad en el cual creamos (*erfinden*) “al hombre, al *Mitmensch* y al hombre en general” (ibíd.: 167).

2.3. Si la reflexión de Cohen reelabora bajo múltiples categorías el tema problemático de la segunda persona y, en ello, la cuestión del otro y su vínculo genético con el ‘yo’, lo que allí se juega esencialmente es el sentido de aquella ligadura que define finalmente un significado más pleno del ser humano. Podemos conjeturar que el entramado de esta reflexión sostiene o busca un sentido para ese engarce esencial que puede ser pensado también como el significado del ‘estar-con’ o ‘ser-con’ que define y perfila desde el otro los modos de ser, vivir y obrar del hombre en su cabal mismidad. Sabemos que esta interrogación reaparece singularmente en la obra emblemática de Heidegger, *Sein und Zeit*. La Analítica que redefine su

contorno también tiene tras de sí la tarea de dilucidar las condiciones que hagan posible una respuesta filosófica a la pregunta por “qué es el hombre” (Heidegger, 1967: § 9). Obviamente el planteo se desenvuelve aquí a contraluz de un horizonte original que transforma su diseño fundamental y por tanto su sentido. Por ello, aunque puedan imaginarse resonancias parciales de las implicaciones semánticas que latían en el campo lexical del *Mitmensch*, ahora el círculo de significados se inscribe en un nuevo vocabulario que da cuenta de la mutación de horizonte sobre el que se piensa. Su densidad proyecta, a su vez, una sombra ineludible para discutir la configuración de todo posible ámbito de significancia ‘común’.

La mirada de Heidegger parece esbozar en escorzo una imagen sombría de la condición humana, determinada por su propia interpretación ontológica del mundo. Este sesgo de opacidad atañe primariamente al fenómeno del estar-en-el-mundo, pero extiende, desde allí, su sombra al entramado que conforma todas las estructuras del *Dasein* desde su modo de ser originario. El vértice final en que confluyen los radios donde se perfila aquel sesgo que tiñe la imagen del *Dasein* parece estar tipificado en la determinación impersonal que define y nomina al sujeto de la cotidianidad como *Man*, el “uno”, el “se es” (cf. ibíd.: § 27). Pero su estribo conceptual y fenomenológico yace en el modo de ser dominante según el cual este se encuentra referido al mundo (cf. ibíd.: 113). Ese modo de ser (y el estar-en sobre el cual se funda) se constituye en el hecho de que el *Dasein*, en su cotidianidad, está inmediata y mayoritariamente absorbido por su mundo. El texto justamente intenta trazar un camino que permita develar ante la mirada este nuevo ámbito fenoménico de la cotidianidad del *Dasein* y así responder la pregunta por “quién es el *Dasein* que está en la cotidianidad”. El fenómeno que responde a esta pregunta pone en evidencia aquellas estructuras del *Dasein* que son co-originarias con el estar-en-el-mundo.

Ellas inscriben a su vez el nuevo vocabulario que piensa el carácter específico de la trama de vínculos que configura el ‘entre-sí’ de los hombres, su ámbito común, su mutua pertenencia y, fundamentalmente, su propio ser-sí-mismo: *Mitsein*, *Mitdasein*. Pero entonces aquel perfil sombrío que tiñe la condición humana se extiende, por tanto, a los nexos que ligan esencialmente a los seres humanos entre sí y en cuya urdimbre se fragua el ‘ser sí mismo’. De esta forma, todas las consideraciones proyectadas sobre el *Dasein* parecen incluir esencialmente la doble faz de los contrarios que la articulan. Por ello, aun cuando el *Dasein* al referirse a sí mismo siempre diga “este soy yo”, ello sucede también cuando no lo es. Es decir que, incluso cuando el *Dasein* se descubre en su sí mismo perdido (*Selbstverlorenheit*), confiesa siempre un determinado modo de ser él mismo. Este rasgo se muestra, a su vez, concluyente para repensar el fenómeno que subyace a toda posible configuración de lo común.

La pregunta que inquiere sobre el ‘quién’ de la cotidianidad, sobre el ‘sujeto’ de la cotidianidad, ya deriva la búsqueda hacia la interpretación de un tipo de ente por completo diferente del útil y de las cosas, el cual, a su vez, por su modo de ser *Dasein*, está él mismo en el mundo. Sin embargo, la aclaración que la Analítica ha hecho del estar en el mundo muestra que no hay inmediatamente ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Pero tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros (cf. *ibíd.*: § 25, 116). Si bien los otros están siempre en el ‘estar en el mundo’ coexistiendo (*mit da sind*), para Heidegger, la estructura ontológica de lo así dado no debe darse por obvia. A lo cual corresponde precisar que, entonces, la tarea es justamente aclarar fenoménicamente la índole de esa coexistencia (*Mitdasein*) en la inmediata cotidianidad. Corresponde así, ante todo, reconocer nuevamente que el encuentro con el *Dasein* de los otros ha de distinguir a este último de los entes que están a la mano o están

tan solo ahí. Esta reflexión elabora un pensar del *Dasein* que estrecha singular y fundamentalmente su determinación desde la caracterización del encuentro con los otros. Ello desborda, a resultas, en una recharacterización tanto del mundo del *Dasein* como del estar-en-sí intramundano. Ambos en su intrincada copertenencia deben ser repensados desde el ‘existir con’ (*Mit auch sein*) que los determina. Por ello el mundo del *Dasein* es un mundo compartido (*Mitwelt*) y su ser-en-sí en el mundo es ‘existir-con’ los otros *Dasein* (*Mitdasein*). Estas constataciones propias de su Analítica suponen para Heidegger que el *Dasein* es esencialmente ‘existir o ser con’ en un sentido ontológico existencial, es decir, le corresponde al *Dasein* desde sí mismo. El *Mitsein* determina entonces existencialmente al *Dasein* en tanto que incluso el estar solo del *Dasein* es un *Mitsein*, un ‘ser-con’ en el mundo (cf. ibíd.: § 26, 120). La falta y la ausencia son modos del *Mitsein*. Vemos así que para Heidegger el ‘ser con los otros’ es existencialmente constitutivo del ‘estar en el mundo’ y, por tanto, debe ser interpretado desde el fenómeno fundamental de este, a saber: el cuidado. En este caso su modo propio y existencial resulta ser la ‘solicitud’, la *Fürsorge*. Ello va a determinar los distintos modos existenciales del vivir en conjunto, del *Miteinandersein*. Pero siempre sobre la base de que el *Dasein*, fundamentalmente en tanto ‘es’ tal, tiene el modo de ser del convivir, del *Miteinandersein*; y, por tanto, no está solo ni siquiera ante la ausencia real de otros. Este marco permite entrever, al menos, dos instancias decisivas para repensar que proyectan interrogantes al fenómeno de la configuración de lo común. A saber, el sentido de la determinación del ser humano como existencia, *Existenz* (cf. ibíd.: 117); y asimismo la consideración sobre el modo en que el carácter impersonal del sujeto de la cotidianidad bosqueja la interpretación inmediata del mundo y del estar-en-el-mundo. Ello pondrá

en cuestión la urgencia de reconsiderar los sentidos en que el mundo y los otros constituyen, para el *Dasein*, el todo remisional de significatividad.

2.4. Las reflexiones antes exploradas ya sugieren la perspectiva de una interrogación que intenta plantearse si aquello común que, implantado desde una copertenencia existencial, no requiere a su vez ser analizado desde un marco más amplio. Rastrear la reverberancia tácita para la configuración de ‘lo común’ en los esfuerzos de radicalización de los interrogantes propios de la fenomenología. Es decir, repensarlo sobre el horizonte constituido por las interrelaciones del sujeto y su mundo, en tanto la institución de algo común siempre se sostiene sobre el entramado de relaciones que atañen al mundo y a otros sujetos. En términos fenomenológicos, significa (o supone) una interrogación sobre la correlación universal entre el ente y sus modos subjetivos de ser dado. Aquí la clave es pensar o interrogarnos acerca del sujeto de la correlación. Sujeto que no puede ser pensado ni como una conciencia trascendental fuera del mundo ni como un ente del mundo entre otros. En consecuencia, la cuestión que surge en primer plano es la interrogación acerca del sentido del ser del sujeto, como sujeto de esa correlación.

Las consideraciones de Heidegger antes indagadas de algún modo avanzan sobre esta misma línea de fuga. E intentan examinar, desde el único ángulo que él cree válido, una ontología del ‘ser-con’, del ‘estar-con’, que recae en términos existenciales sobre ambos extremos de su composición. De esta forma, hemos visto que no puede comprenderse la cotidianidad del *Dasein* sin develar el entrelazamiento existencial que anuda el sí mismo con los otros, ‘*sein*’ y ‘*mit*’. Pero ello suponía el territorio común de un mundo compartido a cuyas reglas se sometía todo fenómeno en su propia fenomenalidad. A pesar de su aparente solidez,

sabemos que esta vía ensayada por Heidegger será objeto de una crítica substancial cuyo nudo central apunta a recuperar la mirada a un fenómeno fundamental para el *Dasein*. En tal sentido, la obra de Michel Henry cobra una prerrogativa particular.

Si se trata de analizar las estructuras originarias que constituyen al sujeto, para esta nueva traza del pensar, la primera determinación que se graba definitivamente sobre este sujeto es el vivir, en el doble sentido de estar en la vida y de experimentar la vida. De esta forma una fenomenología de la correlación solo puede ser pensada como una fenomenología de la vida (cf. Henry, 2003). Justamente, Michel Henry centra toda su reflexión filosófica en la elaboración de esta propuesta. Sin embargo, su esfuerzo intenta justamente radicalizar la preeminencia de la fenomenología sobre la ontología poniendo en un primer plano de análisis crítico la cuestión del aparecer (cf. Henry, 1990). Ahora, la crítica a Heidegger se concentrará en el carácter privilegiado o único que él otorga al aparecer del mundo. El reproche de Henry apunta al nudo de la misma fenomenología en tanto cuestiona los sentidos implícitos y no cuestionados de la intencionalidad. Según él, si se quiere evitar una regresión sin fin de intencionalidad en intencionalidad, ¿no habría que pensar en otro modo de revelación que el hacer ver de la intencionalidad? El interrogante terminará revirtiéndose sobre las definiciones que develan el aparecer propio de la vida en su esencial especificidad. Y la revelación propia de la vida se opone punto por punto al aparecer propio del mundo. Si el mundo devela en el ‘afuera de sí’ de forma tal que aquello que devela es exterior y diferente, por el contrario, el primer rasgo decisivo de la revelación de la vida es que ella no realiza ningún extrañamiento, no difiere jamás de sí, no revela otra cosa sino a ella misma. Puesto que la vida es ‘autorrevelación’.

Toda la filosofía de la vida que Michel Henry elabora se construye contra lo que él mismo denomina un “monismo ontológico” que ve en la exposición a distancia la condición fundamental del aparecer, en la intencionalidad la ley de la fenomenalidad. El modo propio de fenomenalidad de la vida, lejos de la exterioridad de la visibilidad de los objetos del mundo, es la pura “impresión-sensación” de la carne (Henry, 2000: 74).

Por tanto, la tarea de una fenomenología radical será disociar estos dos modos de fenomenalización y liberar a la fenomenalidad correspondiente de la ‘impresión’ de la intencionalidad para destacar su estatuto propio absolutamente genuino y constituyente. Para Henry, el aparecer de la impresión es siempre al mismo tiempo autorrevelación de la vida: la impresión permanece en la vida, pues es la vida misma la que aparece en ella. Justamente en esta intersección de regímenes del aparecer propios a la vida y al mundo es donde se abre una fisura paradójica que exige reinterpretar el planteo de Michel Henry. De otra forma se arriesga una concepción de la vida clausurada en las fronteras de la inmanencia, sin posibilidad de dar cuenta de los vínculos efectivos con el mundo, obviando las determinaciones que el ‘cuerpo’, como instancia suya esencial, le impone.

Por este camino, la filosofía de Henry se enfrenta con su propio límite. Como señalará Barbaras, aun cuando se acepte la propuesta original de Henry de abordar el cuerpo a partir de la *carne*, es decir de la vida, no deja de percibirse un nudo de interrogantes que allí se contraen (cf. Barbaras, 2011). La cuestión es precisamente

saber cuál es el sentido de la vida que se atestigua en el fenómeno de la *carne*, de poner a prueba de esta *carne*, que es un cuerpo, la determinación inicial de la vida como Afectividad e Inmanencia. En

tanto que ella se realiza en un cuerpo de *carne* que, según este título, es esencialmente capaz de *moverse*, ¿la vida no deberá ser comprendida de forma totalmente distinta a ese elemento originario que permanece indiferente al reino de la exterioridad? (2011: 32).

Y estas mismas limitaciones, propias a la perspectiva de Henry, repercuten en el modo en que él mismo piensa los fundamentos de la vida común.

Sin embargo, en lo que Barbaras considera una inconsistencia lógica, queda abierta la cuestión central que permite entender todo movimiento de la vida, a saber, la cuestión sobre el modo de entrelazamiento entre un poder subjetivo y un movimiento que es una entrada a la exterioridad. La posición de Henry deja al descubierto la necesidad de replantear el estatuto propio del cuerpo, del cuerpo en tanto puramente cuerpo, es decir objeto accesible a los otros en el seno del mundo. Pues este movimiento propio del ser vivo, en su propio 'para sí', aparece desgarrado por la anticipación que lo arranca de sí mismo y le impide ser él mismo si no es pasando por fuera de sí. El sujeto del movimiento no se aprehende a sí mismo sino siendo desposeído de sí mismo. Como intención de movimiento, el 'yo' es el propio pasaje a la exterioridad, de modo que pasando fuera de sí es que llega a ser él mismo.

En esta línea, la propuesta de Barbaras sostendrá que la esencia del vivir, es decir, de la vida en tanto que ella envuelve la posibilidad de la conciencia, debe ser caracterizada como 'Deseo' (cf. Barbaras, 2008).

No como sentimiento empírico, sino como aquello que constituye la condición de posibilidad última del vivir y el experimentar o probar de ello mismo. De esta forma se trata de mostrar que solamente a partir de esta caracterización del vivir del sujeto como deseo es que es posible dar cuenta de la correlación, en tanto ella no es evidentemente un encuentro entre dos entes previamente dados, sino que los relaciona originariamente el uno al

otro y de lo cual proviene en verdad su posibilidad misma. El deseo corresponde a la correlación, en tanto nombra su modalidad efectiva y en esa medida devela el sentido verdadero de la intencionalidad y, en consecuencia, la condición de posibilidad de la aparición como aparición de un trascendente.

Ahora bien, ¿en qué sentido el sujeto del vivir es sujeto del deseo? Aquí 'Deseo' no se refiere a algo que arriba a un sujeto ya constituido. No se trata de una posibilidad entre otras. Lo propio del deseo, tal como es entendido aquí, es comprometer al sujeto mismo, y si el deseo es deseo de un sujeto, lo es en un sentido renovado. Para comprenderlo conviene contraponerlo a la necesidad. La necesidad corresponde a una carencia delimitada, circunscripta. Corresponde a una laguna (carencia) objetiva que, de persistir, compromete la autonomía del sujeto. A la necesidad, al referirse a una realidad definida, le corresponde ser satisfecha. En tal sentido es un estado transitorio de desequilibrio: signo de una carencia definida y apelación a ser colmada. La necesidad reenvía a un sujeto ya constituido al cual ella permite su prosecución. Es instancia de repetición y le permite por ello al sujeto permanecer en lo que él es. Pero por ella nada nuevo puede llegarle al sujeto. No es este el caso del deseo. Por el contrario, el deseo es in-colmable. Lo que obtiene lo exagera aún más, al tiempo que lo satisface. Y manifiesta así que el sujeto del deseo no es un sujeto constituido. El deseo no puede ser colmado porque el sujeto mismo es la carencia, lo que falta. La diferencia entre necesidad y deseo radica en que la relación del sujeto con el deseo no es del orden del tener, sino del ser. Lo que en él está en juego es su propio ser. Es el modo propio de su cumplimiento. Por el deseo el sujeto deviene lo que es. En tal sentido, el deseo es siempre deseo de sí, pues lo que siempre está en la perspectiva del deseo es el sujeto mismo. A diferencia de la necesidad, el otro no es

subordinado a sí como una simple mediación, sino que es la condición misma de su emergencia, el lugar en que se constituye: el deseo no es, como la necesidad, un retorno a sí por medio del otro, sino búsqueda de sí en el otro. De aquí la insatisfacción: el sí mismo se anuncia en el otro, pero como aquello que no puede jamás advenir. Por ello en el deseo el otro es idénticamente lo que manifiesta al sí mismo del sujeto y lo que lo niega. La insaciabilidad del deseo en tanto deseo de sí, corresponde precisamente al hecho de que el otro no presenta al sí mismo del sujeto sino como ausente. Esto corresponde a la irreductibilidad constitutiva del sí mismo en el otro. Todo sucede como si en el deseo el sujeto buscara su realización, su completitud, en un mundo que como tal es al mismo tiempo la negación. Como búsqueda de sí en el otro, el deseo es inacabable, pues el otro es al mismo tiempo el lugar de una pérdida de sí. Desear es creer encontrarse en otro en el cual yo no puedo sino carecer, faltar, no estar. Por ello puede decirse que el deseo es la prueba, la experimentación de la carencia de sí en el otro o, lo que es lo mismo, la experiencia de 'el otro', de su propia carencia. El deseo, entonces, no es búsqueda de una completitud, sino la experiencia de una carencia: no una búsqueda carente de sí, sino más bien acceso a sí como carencia. Por ello, el otro es el lugar de una revelación (de sí como carencia) y a su vez el lugar de una decepción. El deseo es la experiencia de su propia carencia y tal experiencia no es posible más que allí donde puede advenir esa carencia y revelarse, allí donde yo no soy, pero donde yo puedo encontrarme, a saber, en el otro. Si la necesidad es apropiación y, por tanto, en cierto sentido, destrucción de la alteridad, por el contrario, el deseo, nunca jamás consumado, es la experiencia de la imposibilidad de lo consumado, y en ello es experiencia del otro como aquello por el cual el sujeto puede ser. De ahí la imposibilidad de la posesión, de la negación del otro, puesto que necesariamente sería negación

de sí. Si bien puede decirse que hay en el deseo una cierta apropiación del otro, anida allí, sin embargo, una imposibilidad de negación, más bien implica siempre un reconocimiento y preservación de su alteridad. El deseo es justamente la experiencia del otro como tal. Esta prueba (*épreuve*) del otro no puede ser simplemente pasiva, implica necesariamente un ‘hacer’. Como condición de adveniencia del sujeto, supone una relación activa con el otro y en cierta medida, un movimiento de cumplimiento en el otro o en todo caso una búsqueda activa de sí en el otro. En línea con la interrogación acerca del sentido del ser del sujeto, el deseo puede definirse como ‘carencia de sujeto’. Entendido esto en un doble sentido: es la carencia que el sujeto experimenta, pero de tal forma que en esa experiencia es el sujeto mismo de lo que se carece. Decir que el deseo es carencia de sujeto, es reconocer que el sujeto existe de un modo tal que la experiencia que él hace, experiencia que en un sentido es lo que él es, es la experiencia de su propia carencia. El sujeto existe como carencia experimentada. Pero en tanto experiencia de una carencia objetiva él se relaciona consigo mismo (y se experimenta) según el modo de su propia carencia, de su propia ausencia. No se trata aquí de entender esto mismo al modo de una vivencia y, por tanto, de la inmanencia de algo como una percepción interior. Por ello, la ausencia de sí aquí referida no es el contenido de la experiencia, sino su misma modalidad. Habría que decir que en la misma carencia es en lo que consiste la experiencia. Es por esta carencia y en esta carencia que se experimenta, es decir, así o allí se cumple su ipseidad. Vale decir que la carencia misma es experiencia, no hay experiencia más que como carencia. La ausencia es por ello el modo propio del existir del sujeto como sujeto y, por tanto, la condición del experimentar. Por ello el deseo, así entendido, devela un plano más profundo (del que apela la distinción de la carencia de sujeto en sus caras subjetiva y objetiva). Aquí ‘Deseo’ significa no un

afecto más, sino la condición de posibilidad de todo afecto. Es la forma misma de la receptividad, una apertura indeterminada en tanto está abierta, pero a nada determinado. Es entonces la apertura como ser. Esta apertura pura en la cual y por la cual toda cosa puede surgir es el acogimiento absoluto por el cual y en el cual puede haber una alteridad. Por ello el deseo no es lo que se experimenta, por el contrario, experimentar es desear, es decir, carecer, y el deseo empíricamente experimentado es el reflejo de la forma en el plano del contenido. De esta forma el sujeto no adviene como sujeto de una experiencia más que en tanto que él existe según el modo de la carencia. Por ello mismo es capaz de acoger y experimentar. La carencia de sí es el único sentido del ser que le conviene a ese puro acogimiento al que se llama por momentos 'sujetividad'. Ausencia de sí y acogida del otro se reclaman mutuamente y son finalmente las dos caras de un mismo modo de ser. No hay aparición más que sobre el trasfondo de una carencia que es siempre carencia de sí, es decir, 'Deseo'.

Lo dicho hasta aquí en torno al sentido del ser del sujeto como deseo significa, como hemos sugerido, que el sujeto adviene en el deseo. Es decir, es constituido en su mismo ser por este deseo. Ello quiere decir que el sujeto de la correlación no puede ser pensado más que a partir de la correlación misma. El sujeto adviene en esa correlación. Aquí la cuestión que interesa es repensar la correlación en sí misma y sus implicaciones. La idea central ha sido mostrar que el deseo, que es otro nombre de la intencionalidad, o más bien su modalidad originaria, permite justamente pensar rigurosamente la correlación. Esta misma correlación entendida justamente como correlación entre un ente trascendente y sus modos subjetivos de ser dado constituye aquella transitividad, como apertura a una alteridad distinta de ella misma, que forma parte del ser de la conciencia. Ahora bien, pensar el vivir como deseo es dar cuenta de esa transitividad

esencial de la conciencia dándole un fundamento verdadero. Lo determinante para nosotros, por las implicancias allí contenidas, es comprender que la correlación no es el simple encuentro entre dos realidades dadas, sino que es constitutiva de cada uno de sus términos, de modo que la relación prevalece sobre los términos, vale decir que cada uno de los términos no es él mismo sino por su otro. Más profundo que la conciencia y la realidad es aquello que las relaciona una a la otra, es el elemento de co-pertenencia, que no es otra cosa que la fenomenalidad misma. Sin duda, aquí los peligros, aunque de apariencia diversos, tienen siempre la misma naturaleza: el riesgo de encontrarnos de tal forma descentrados que no podamos pensar la relación en sí misma. El desafío, central para nuestro horizonte propio, es comprender el modo de ser de un lazo que, religando, mantiene, a su vez, la distancia de aquello que pone en relación; unifica sin comprometer la diferencia, como un tejido en cuya continuidad estuviese implícito el desgarró. Dicho de otro modo: la correlación establece una proximidad tal que la distancia queda preservada en esta misma proximidad y, por tanto, pensar la correlación es precisamente dar un sentido a esta proximidad. Pensar la correlación como deseo intenta justamente visualizar la conjunción constitutiva de coincidencia y distancia. El deseo quiere ser definido aquí como la instauración originaria de la 'Proximidad'. El sentido de esta proximidad solo puede captarse teniendo en cuenta que la condición de la relación implicada es la co-pertenencia a un lugar o elemento común. Justamente la proximidad originaria es aquel ser-en-conjunto que es más profundo que toda relación, puesto que es constitutivo de cada realidad en relación: un ser juntos que significa rigurosamente el conjunto como ser. Debido a esta proximidad primera es que las cosas son próximas y de tal forma que no hay separación más que en la comunicación, en el sentido de que la

distancia es un modo de la proximidad. Esta 'Proximidad' es la que instaura el 'Deseo'. Ella abre un acercamiento originario, la dimensión misma de la proximidad. Desear es hacer advenir la proximidad. Instituye la comunidad del sujeto y de lo que le deviene más próximo. Es la dimensión de un estar en conjunto, un estar juntos. La proximidad es ser deseado como tal. Es esa comunidad ontológica de compromiso, una unidad en la multiplicidad. Hay un compromiso primordial del deseo que, en tanto aspiración a, o dirección hacia el otro, reúne y constituye el conjunto. Así entendido, como instaurando la proximidad, el deseo instituye la comunidad del sujeto y lo que le adviene como próximo. Es la dimensión de un ser en conjunto, un estar juntos. El deseo compromete todo su ser y diseña así la 'Totalidad' abierta en el seno de la cual las realidades pueden aparecer: instaura la proximidad originaria que comanda sus relaciones. Es el deseo quien saca al ser de la noche ontológica, es él quien lo hace próximo y despliega la dimensión de nuestro reencuentro, de forma que todos los encuentros puedan acaecer en su seno.

Por sobre la especificidad propia de toda vida, de su determinación como deseo, cabe preguntarse además por la especificidad que caracteriza al hombre. Aquí la prerrogativa que le asigna Barbaras retoma una caracterización que viene de una expresión propia de Herder: el hombre como ser lagunar (ser carenciado) (cf. Barbaras, 2011). De tal forma que su especificidad proviene de una negatividad. La diferencia antropológica es descrita a partir de una negación de las determinaciones naturales. La humanidad provendría de una debilidad, de una diferenciación por retroceso o pérdida respecto de la naturaleza o de la habilidad del instinto. Sin embargo, a esta laguna constitutiva le corresponde una pulsionalidad que sobrepasa el alcance de las necesidades naturales. Ese exceso de gratuidad, como una exuberancia propia de energía, es una fuerza que se devela como

la contracara de una debilidad. Esta pulsionalidad, este movimiento que siempre renace y excede el orden de las necesidades, es lo que Barbaras llama 'Deseo'. Visto desde el punto de vista de la laguna ontológica que lo caracteriza, el *homo faber* debe ser definido como *homo desiderans*. Si bien comparte con todo ser viviente la esencia lagunar de la vida misma, en él se cumple su carencia misma. En tal sentido el hombre marca su distancia respecto de los otros seres vivientes por su cercanía a la vida misma en su propia esencia lagunar. Ese rasgo acentúa su insatisfacción. En tal sentido, el deseo no es sino deseo de nada. Y por ello puede acoger todo. Su incesante insatisfacción es un puro acoger: la profundidad del mundo que abre está medida por la potencia y la indeterminación de su aspiración. Es la potencia misma del acogimiento, la forma de la receptividad, la actividad propia de la pasividad. Su afección es la prueba de una laguna y no se realiza más que como movimiento: abre la profundidad del mundo, se hace intencional.

Puede verse a partir de estas consideraciones que aquello que funda la vida común no solo debe ser pensado desde su raigambre en la vida misma como experiencia propia, sino que además se descubre inscripto en planos diversos según sea el grado de concreción en la consideración de aquella. Descubrimos así el plano de la fundación última tanto en la interioridad fenomenológica recíproca en Henry como en una fenomenología del deseo y la carencia en Barbaras. Pero también corresponde pensar en esa prolongación pragmática que recupera el despliegue real de la cotidianidad. Sobre el plano de la fundación de la posibilidad de lo común se construye como dilatación propia el plano de la praxis humana, que se consolida en la constitución conjunta de lo común y, por tanto, de la constitución o configuración de una vida con otros. Aquí se engarzan los interrogantes que apuntan a pensar el sesgo hermenéutico de las

determinaciones que pesan sobre esa labor de configuración. Un escorzo que proviene de la impronta propia e insoslayable del mismo *Dasein*.

3. Configuración hermenéutica

En una reseña de 1929 a la obra de K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (2013), el joven Gadamer sugería ya las coordenadas determinantes de la cuadratura acorde al fenómeno fundamental del *Miteinandersein*, del ser-juntos, del estar-juntos, del convivir (1987: 234 y ss.). Esa caracterización elaborada por Gadamer en su estudio indicaba ya los rasgos que inscriben aquel fenómeno en un terreno específicamente demarcado por un horizonte hermenéutico: Lo que enfatiza esta “contribución a los fundamentos antropológicos de los problemas éticos”, elaborada por Löwith en clave fenomenológica, es ante todo la necesaria puesta en juego de una fenomenología del *Mitsein* para comprender la constitución propia del *Selbst* (del sí mismo en tanto persona e individuo). Una determinación que conlleva, a su vez, una referencia categórica a su esencial imbricación en la responsabilidad ética. Fenómeno que, además, no puede ser ni analizado ni comprendido fuera de su fundante determinación lingüística. Estos rasgos elaborados desde un análisis fenomenológico asientan, por tanto, su descripción no sobre la base del hilo conductor de la tradición conceptual de la ética, sino en base al despliegue de las ambigüedades propias de la vida humana cotidiana y que, desde ellas, develan la raíz de todos sus condicionamientos. Para Gadamer estas afirmaciones fenomenológicas de Löwith ya implican consecuencias decisivas para entender el sentido y la posibilidad de toda comprensión objetiva (*sachliches Verstehen*). Pero, además, lo que subyace en su trasfondo como condición de toda posibilidad es una nueva conciencia de la finitud humana. Justamente la reflexión sobre el significado constitutivo del

‘Tú’ para un concepto del individuo humano, del ser de la persona, muestra, en la red de relaciones que lo tejen, una dependencia constitutiva fijada por su radical e ineludible finitud.

Las observaciones del propio Barbaras, acotadas en perspectiva fenomenológica, conforman un horizonte posible (entre otros) para entender el sentido y la raigambre profunda (fenomenológica) de esa finitud. Esa carencia constitutiva de la existencia humana, su determinación vital, su singularidad lagunar –al precisar la traza definitoria de toda subjetividad– develan concomitantemente la impronta que cincela esa matriz definitoria donde precisamente se implanta la configuración de ‘lo común’. La apertura al mundo y a los otros en el movimiento pulsional que despierta, y que Barbaras inscribe bajo la rúbrica del deseo, son la horma esencial de la vida humana que diseña desde sí los parámetros de toda configuración de lo común, al tiempo que precisa su esencial imbricación en el fenómeno de la vida. Ello no solo prescribe que toda elaboración de lo común acontece bajo los términos de una configuración que es hermenéutica, sino que también determina la impronta específica de tal configuración, los rasgos que signan desde su raíz su única posibilidad. Aun en su aparente evidencia, estas consideraciones requieren sin duda un análisis más cauto. Está claro que en ellas subyace aquella preocupación de este tiempo en cuanto al carácter común de nuestras existencias. Sin embargo, como bien afirmara Jean-Luc Nancy, parece percibirse hoy también que esa simple y muy esencial condición de ser se nos escapa, justamente en la medida en que se nos escapan también todos sus intentos de fundación y todos los tótems erigidos como garantías de un ser común o al menos como garantías de una existencia común (Nancy, 2014). Esta precisión proyecta un desdoblamiento de ‘lo común’, ya sub-inscripto, sin embargo, en las descripciones fenomenológicas antes señaladas. Debido a que ‘lo común’

puede indicar a la vez el elemento de una igualdad primordial e irreductible, como así también, lo compartido en el sentido de ‘tomar parte’, desempeñar un rol, un fenómeno que se asemeja a la participación en un juego, en una conversación, en un drama, en una vida familiar. Lo que no tiene lugar sino en relaciones siempre plurales. Ese nudo de lazos ligados y trenzados a su vez en el seno de una des-ligazón definitoria. Por ello, para Nancy fundamentalmente lo que constituye lo común es compartir la finitud. De esta forma, la comunidad nombra el hecho de un compartir incesante que no reparte nada dado, sino que se confunde con la condición de estar-expuesto (*Ek-sistenz*) y que excluye por tanto toda comunidad constituida. Más bien se refiere a una comunidad constituyente o de constitución, en la cual, se hace de ‘lo común’ –en tanto que tal– el impulso y el acontecimiento del que nace. Lo que allí se comunica no es una substancia común, sino el hecho mismo de estar en relación. Esa comunicación por la cual no se transmite ninguna otra cosa, sino precisamente el hecho de que hay transmisión, pasaje, co-participación. Este desdoblamiento puede que permita, a su vez, pensar o colocar en su horizonte adecuado el doble territorio de fondo y pragmática que se transcribe en la cuestión de ‘lo común’.

Esa siempre abierta constitución comunicativa de participación en la que se funda ‘lo común’ expresa, a su vez, la condición de ‘arrojamiento’ de la existencia humana. Es decir, la quiebra del ideal de la plena autoposición y autoconciencia, desnudando así un estrato más en la profundidad de la finitud. Por sobre este trazado (inscripto en los esbozos de Heidegger), la hermenéutica de las primeras décadas del siglo XX, recuperando la crítica kierkegaardiana a Hegel, franquea la primacía del fenómeno del ‘otro’. Ello imponía, a contracara, la conciencia de la lingüisticidad de nuestra orientación en el mundo. Ya el aprendizaje del

habla es nuestra primera orientación en el mundo. Esa lingüisticidad de nuestro ser-en-el-mundo articula en el fondo todo el ámbito de la experiencia.

Ahora bien, hablar es siempre hablar a alguien (cf. Gadamer, 1990). En este sentido, el habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros. En esta línea, si cabe aceptar que el lenguaje solo tiene su verdadero ser en la conversación (como ámbito del ‘nosotros’) y, por tanto, en el ejercicio del mutuo entendimiento, entonces el fenómeno constituyente de ‘lo común’ se configura en una matriz hermenéutica. Justamente en la experiencia de proximidad del diálogo es donde es posible observar el surgir de una primera ‘comunalidad’ (*Gesamtheit*) entre los interlocutores, que teje en el lenguaje la experiencia de ‘lo común’. Sin embargo, la prescripción hermenéutica de este fenómeno de ‘lo común’ en su propia configuración resulta sugestiva solo si se desandan sus diversos planos de significado que van, entre otros, desde su dimensión descriptiva hasta su proyección pragmática.

Si el modo efectivo del lenguaje es el diálogo, si el capítulo decisivo de su estudio –para una teoría hermenéutica que quiera comprender la configuración de ‘lo común’– pasa por el análisis del lenguaje de la vida cotidiana, más aún por la intelección del vínculo entre el lenguaje y la experiencia de ‘mundo de la vida’ (señalada ya por Husserl), entonces cabe centrarse sumariamente en él (en el diálogo) para entender algo de su figura propia como matriz del fenómeno hermenéutico.

Quizá donde puede evidenciarse con mayor agudeza el sesgo hermenéutico (y sus implicancias) de esa ‘comunalidad’ que teje el diálogo es justamente en el momento de la ‘no comprensión’, de la obturación del mutuo entendimiento entre los interlocutores. Como el mismo Schleiermacher indicaba desde el inicio de su “Hermenéutica General” de

1809-1810: “La hermenéutica descansa en el hecho de la no-comprensión del discurso” (2012: 73). Es el momento en que el diálogo se diluye en el agotamiento de lo que produce su sentido: el mutuo entendimiento. Por ello, la contracara de ese fenómeno como inicio de todo el ‘arte de la interpretación’ (*Auslegungskunst*) es también para Schleiermacher la voluntad de comprender el discurso del otro. El vínculo entre teoría hermenéutica como *Praxis der Auslegung* y el habla cotidiana era, para Schleiermacher, decisivo en orden a entender la primera desde los principios comunes que regían a ambas. El hablar cotidiano de los hombres, su instancia discursiva, tropieza con las mismas dificultades de entendimiento y se regula por el mismo impulso pragmático propio de una ‘operación’ que es siempre un ‘arte de la interpretación’ (*Auslegungskunst*), es decir, un ejercicio hermenéutico. Aquí una hermenéutica de ‘lo común’ deviene una hermenéutica del diálogo (en el doble sentido de una hermenéutica del diálogo mismo y de una hermenéutica que se ejerce en la práctica misma del diálogo).

Las tareas de tal teoría se inscriben también, sin duda, como teoría de la praxis de la comprensión. Una reflexión filosófica de enorme alcance que extiende su esfuerzo especulativo en toda la dimensión de los desafíos del diálogo abonados en el desafío de vivir que implica la configuración de ‘lo común’. Sin que sea posible aquí desmenuzar los elementos, las articulaciones, las condiciones del diálogo que tal hermenéutica debería analizar y debatir, cabe, sin embargo, poner a discusión lo que parece el nudo decisivo de su estudio. Ingresar en la esfera del diálogo, en su círculo hermenéutico propio, de ninguna manera resulta ser una experiencia que no encuentre resistencias, incapacidades objetivas, negaciones determinantes. Sin embargo, hacerse capaz de entrar en diálogo quizá sea, a pesar de todo,

una experiencia privilegiada de la verdadera y plena humanidad del hombre.

Pero ello mismo no puede olvidar ni relegar a una zona ilegítima el costado de sombra que constituye, sostiene y gravita toda experiencia humana. Por ese motivo es central ubicar el campo de tensiones fuera del cual es insensato o ingenuo desplegar cualquier ensayo teórico sobre el tema. Una hermenéutica del diálogo solo tiene sentido en tanto esfuerzo de comprensión de la finitud humana. Solo así puede que sea posible hacer algo de luz sobre el acontecimiento que hace que el diálogo suceda, de tal modo que permita hablar de las cosas mismas sin los velamientos siempre inscriptos en el lenguaje. Y en todo caso comprender mejor las razones de su imposibilidad. Es aquí también donde conviene no relegar los análisis de Heidegger en su costado más sombrío. La caracterización impersonal que determina al sujeto de la cotidianidad no retacea su sombra al fenómeno del lenguaje. También la lengua, en su esencial economía de reciprocidades, se constituye en instrumento que articula y acuña en profundidad esa alienación fruto de la absorción del sujeto en el mundo y los otros. Es un habla que se configura en la matriz del 'se dice', del hablar impersonal, del diálogo que agosta el 'sí mismo' del sujeto en la enajenación de los otros y su mundo.

El análisis ha de procurar aquí una labor que desnude los encubrimientos premeditados que simulan transparencia en las argucias de la lengua. Allí no dejan de escatimar su rostro los velos del poder y sus intereses. Por ello, cuando parece determinante, para quienes pretendan abonar garantías para una vida común digna para todos, reencontrarse en los esfuerzos de cooperación, las capacidades para el diálogo no resultan una cuestión secundaria. Lo que allí está en juego es una praxis decisiva de

toda sociedad, o al menos de toda reunión de quienes pretendan cooperar en la tarea común por la igualdad (cf. Dubet, 2015).

Sin duda, comprender las posibilidades y dificultades del diálogo desde el territorio de la finitud humana abre caminos teóricos para entender y facilitar una praxis social decisiva: la praxis de la solidaridad entre aquellos que solo poseen las armas que otorga toda la potencia de sus lenguas y sus cuerpos.

Tal vez el horizonte teórico que disponga un esbozo hacia la posibilidad de pensar el diálogo como instancia en la configuración de lo común deba recuperar y repensar algunos de los nudos decisivos que articulan el propósito de Heidegger tal como ya se muestra en *Sein und Zeit*. Sin duda, allí el punto de fuga determinante será siempre la intrínseca finitud del *Dasein* y, por tanto, de su propia comprensión. Ya que toda comprensión del ser se muestra fenomenológicamente finita y en ello revela, a su vez, su sentido último. Incluso obviamente para el mismo *Dasein*. Pero aquí corresponde tal vez subrayar su propia singularidad, aquella que conduce a definirlo a partir de su existencia. El *Dasein* solo puede comprenderse a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo, de ser sí mismo o no serlo (Heidegger, 1967: 12). Por ello, el *Dasein* no accede a sí mismo sino como posibilidad y entonces, allí, existir es siempre y cada vez proyectarse. Asumir el riesgo de la libertad, asumir la propia existencia enraizada en la verdad como libertad. Su sentido, y por tanto el sentido de su finitud, solo puede colmarse como apertura. En ella se juega el talante de su historicidad y ese vínculo con el lenguaje que se origina en el entramado de interpelaciones que lo sostienen (cf. Heidegger, 1975). Sin duda, para Heidegger, el carácter impersonal que sesga al ser humano en tanto fenómeno suyo originario le impone restricciones o determinaciones decisivas. Lo dispersa de sí mismo y le impone, a su vez, el bosquejo

inmediato de interpretación del mundo, articula el contexto remisional de toda significatividad (ibíd.: 129 y ss., nº 27). ¿Cómo puede él abrirse, entonces, para sí mismo, su propio modo de ser, su propia autenticidad? Se trata aquí de la posibilidad de descubrimiento y apertura (*sich entdeckt und sich nahebringt*) del mundo y de sí mismo ejercida como un quebrantamiento de las simulaciones con las que el *Dasein* se cierra frente a sí mismo (ibíd.). Entonces, la coda final o el eslabón subsiguiente requiere replantearse si aquí no habría que retornar hasta el mismo punto desde donde el hombre descarría la autenticidad de su cotidianidad y se subsume en la primacía impersonal de su comprender. Retornar a su *Mitsein* constitutivo originario. Retornar allí donde los otros son instancia de alienación y repensar si justamente, en razón de su finitud, no es allí mismo donde deba buscarse también la posibilidad de la apertura y el descubrimiento de sí mismo y del mundo. Para apropiarse de ambos en su verdad (ese pasaje en cuya dirección hemos encontrado ya, bajo escorzos diversos a Cohen, Löwith, Barbaras). Una labor existencial que solo es posible, cabe recordar, porque el hombre en tanto *Dasein* solo comprende siempre desde su propio ser como coexistencia (*Mitsein*), la originaria coexistencia comprensora (ibíd.: 124, nº 26). Entonces el diálogo tiene un sentido posible que descansa, a su vez, en el filo de la finitud que lo sostiene, interpela y amenaza. Finalmente, el atisbo de expectativa que el diálogo despierta, incluso la garantía de su solidez, solo se asienta en el riesgo que lo hace posible. Como si no hubiese más certeza (ni arte) que el arrojamiento de la existencia.

Bibliografía

Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. París: Vrin.

- Barbaras, R. (2011). *La vie lacunaire*. París: Vrin.
- Cohen, H. (1919). *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig: Gustav Fock.
- Cohen, H. (1996). *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Hildesheim-Zúrich-Nueva York: Georg Olms Verlag.
- Cohen, H. (2012). *Ethik des reinen Willens* (4 ed.). Hildesheim-Zúrich-Nueva York: Georg Olms Verlag.
- Dubet, F. (2015). *¿Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario)*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Fistetti, F. (2003). *Comunità*. Il Mulino: Bologna.
- Fistetti, F. (2008). *Multiculturalismo*. Utet: Novara.
- Gadamer, H-G. (1987). *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Tubinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode* (6 ed.). Tubinga: J.C.B. Mohr.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit* (9 ed.). Tubinga: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1975). *Brief über den Humanismus* (3 ed.). Berna y Múnich: Francke Verlag.
- Henry, M. (1990). *L'essence de la manifestation* (2 ed.). París: Épipiméthée PUF.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. París: Seuil.
- Henry, M. (2003). *De la phénoménologie. Tome I. Phénoménologie de la vie*. París: Épipiméthée PUF.

Löwith, K. (2013). *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*.
Friburgo-Múnich: Verlag Karl Alber.

Melville, G. y Ruta, C. (eds.). (2014). *Life Configurations*. Berlín-Boston:
De Gruyter.

Nancy, J.-L. (2014). *La Communauté désavouée*. París: Galilée.

Schleiermacher, F. (2012). *Kritische Gesamtausgabe. Vorlesungen*. Bd. 4.
Berlin-Boston: De Gruyter.

La hermenéutica se detuvo en Nápoles

Dardo Scavino

Porque el que dice, del mosquito, que es tal o cual cosa, no dice, dice Tomatis, a decir verdad, del mosquito, nada. Dice de él, no del mosquito...

Juan José Saer, *Glosa*, 1986

1. Introducción

La hermenéutica es la filosofía que trocó el interrogante acerca de la esencia de algo (¿qué es la política, el amor, el ser...?) por la pregunta acerca de su significación (¿qué significa *política*, *amor*, *ser*...?). La hermenéutica es una *filosemia* y en su pórtico hay un letrado que reza: “Nadie entre aquí sin saber filología”. Aunque ignoremos la significación de un signo –un símbolo en una piedra, los caracteres en un papiro, una canción en un idioma incomprensible–, sabemos que significa algo, y a esto aluden los lingüistas con el concepto de ‘significante’. Solo cuando algo asume, para nosotros, el estatuto de significante, se anima nuestro deseo de saber qué significa. La interrogación obedece a este deseo. Y hay interpretación cuando, para responder, sustituimos un significante por otros. Hablar de una interpretación literal resulta contradictorio: lo literal es siempre un significante y, como consecuencia, un decir que remite a lo no-dicho. Hablar o escribir implica decir algo a medias y cualquier decir, por esto mismo, deja mucho que desear.

A esta relación entre significante y significado, o entre lo dicho y lo no-dicho, aludía el vocablo griego **ἀλληγορία**, condensación de ἄλλος (otro) y ἄγορεύω (hablar), actividad típica del ἄγορά, el foro o la plaza pública. La tradición retórica terminaría identificándola con una figura específica, emparentada con la metáfora. Cuando Homero habla de “Aurora, la de rosados dedos”, sabemos que se trata de una metáfora porque el amanecer no tiene dedos, de modo que esta palabra está remplazando a otra. No sucede lo mismo con la alegoría. No hay ninguna razón para pensar que los relatos del canto de las Sirenas, del postergado retorno a Ítaca o de la espera de Penélope estén remplazando a otros, y sin embargo muchos intérpretes entendieron que así era, y propusieron suplantarlos por las más diversas narraciones, de índole ética, estética, política o teológica. La alegoría no es tanto una manera de escribir como una manera de leer.

Una tradición que se remonta a la antigüedad alejandrina, cuando surgió la figura del legendario Hermes Trismegisto, les atribuyó a los poemas de Homero una sabiduría secreta e interpretó sus narraciones como si fueran fábulas alegóricas que encerraban una ciencia oculta. Interpretar esos poemas significaba encontrar las claves destinadas a abrir las puertas alegóricas hacia esas enseñanzas, como si los versos escondieran un secreto que, para salir a la luz, exigiera la intervención de algún criptógrafo experto. A esta modalidad de interpretación se refería ya Orígenes de Alejandría cuando afirmaba que las puertas de la Biblia “están cerradas y las llaves mezcladas” (Agamben, 2017: 10). Esta hermenéutica antigua reapareció con renovado vigor en el siglo XVI cuando el saqueo de Roma reveló los jeroglíficos de la Tableta Isíaca: los hermeneutas del Barroco estaban convencidos de que se trataba de alegorías sobre cuestiones sagradas (**ἱεροί**) que los egipcios habían decidido grabar (**γλύφω**) en esa plancha de cobre (Scavino, 2014). Todos recordaban aquel pasaje del

Fedro: la escritura jeroglífica había sido inventada por un dios egipcio, Thoth, el Hermes griego.

2. La ciencia nueva

Esta interpretación alegórica tuvo también sus detractores. Entre ellos, un profesor de retórica de la Universidad de Nápoles: Giambattista Vico. Vico sostuvo en su *Scienza Nuova* que semejante erudición, digna de filósofos o teólogos, no correspondía a un poeta. Homero debía adaptarse “a los sentidos vulgares (*sensi volgari*) y a las costumbres vulgares (*volgari costumi*) de la Grecia de su tiempo”, dado que iba “a buscar sus temas en las costumbres vulgares” (Vico, 1959: 394). A través de sus poemas Homero no nos legó un saber erudito, sino ‘saberes vulgares’ constituidos por las creencias, los valores, los criterios de vida y pensamiento de la gente de su época. Lo único que aprendemos acerca de lo humano y lo divino cuando leemos sus poemas es lo que Homero y sus compatriotas pensaban acerca de eso. Esos poemas no nos abren las puertas de la eternidad divina, sino de la historia humana.

Vico alternaba expresiones como *jus latens, usi volgari, volgari costumi* o *sapienza volgare* para referirse a este saber. En sus *Ideen* de 1784, Herder sustituiría el italiano *volgo* por su equivalente germano, *Volk*, y recurriría a un vocablo de origen latino, *Kultur*, para reunir bajo un solo término esas usanzas, costumbres, leyes y saberes. Como Vico, Herder pensaba que habíamos “confundido el círculo de los eruditos (*Kreis der Gelehrten*) y la cultura popular (*Volkskultur*) de muchas maneras, inútil y perjudicialmente...” (Herder, 1989: 460). Pero no es raro que así fuera, porque esa confusión sobrevive todavía hoy en la ambivalencia de la palabra *cultura*: erudición refinada y costumbres populares. Del mismo modo que el filólogo reconstruye la gramática de una lengua escuchando a

sus hablantes, el hermeneuta reproduce la gramática de un modo de vida y pensamiento interpretando a sus poetas. Sus versos solo pueden entenderse, es cierto, a partir de lo que callan, pero este silencio no encierra ningún saber esotérico, sino una cultura histórica distinta. Los pueblos callan todas esas cosas porque las dan por descontadas. Hegel recordaba que el vocablo ἔπος, de donde proviene nuestra *épica*, no aludía en un principio a los poemas heroicos, sino a las sentencias, las máximas, los proverbios que sus versos perpetuaban (Hegel, 2018: 315). Interpretar estos poemas, concluía, “no significa sino poner ante nuestros ojos espirituales los espíritus individuales de las naciones” (ibíd.: 317). Hegel sigue en este punto a Vico: Homero no era ningún ‘Mercurio Trismegisto’, sus poemas no albergaban ningún saber trascendente, pero nos permitían entender la vida y el pensamiento de los griegos de ese entonces. Este pasaje de la interpretación teológica a la antropológica fue el “giro copernicano” de la hermenéutica.

La hermenéutica moderna no se pregunta qué nos revela un discurso acerca del sujeto de sus enunciados, sino acerca del sujeto de su enunciación. O para decirlo con Tomatis, la nueva interpretación entiende que lo único importante cuando alguien habla de mosquitos no es lo que dice acerca de ellos, sino lo que dice de él (Saer, 1986: 94-95). El sujeto de la hermenéutica, aun así, no es el autor. No se trata de reproducir la dualidad vida y obra, o de buscar en la biografía o la psicología de alguien la clave para comprender sus textos. Desde la perspectiva de Vico, justamente, Homero era un autor imaginario, a quien se le atribuyeron una multitud de cantos que los rapsodas solían divulgar por la Hélade. Homero era un “principio de agrupamiento” (Foucault, 1971: 28) de una multitud de poemas cuya clave no se hallaba en la vida del poeta, sino en la *vita civile* o *socievole* de los griegos de su tiempo. Así como las gramáticas son interindividuales, las reglas de vida y pensamiento son *socievoli* o *civili*. Es

más, Vico pensaba que estos poemas pertenecían a la época en que no existían ‘leyes escritas con letras vulgares’ y en que los pueblos conservaban y transmitían con ellos su *jus latens*, sus νόμοι, sus instituciones. No importaba tanto lo que contaban aquellos rapsodas como aquello que daban por descontado y les permitía a sus oyentes comprender lo que contaban: sus implícitos o sobreentendidos. Por eso importaba también poco si esos hechos habían sido reales o ficticios: esas canciones no conservaban la memoria de sucesos particulares, sino de reglas generales.

Cuando Agustín de Dacia evocaba los cuatro sentidos de la Escritura –el literal que nos informa sobre los hechos acaecidos, el alegórico que nos instruye sobre cuestiones de fe, el moral que dictamina lo que tenemos que hacer y el anagógico o místico que nos indica adónde ir (De Lubac 1959: 23)–, seguía suponiendo la existencia de tres saberes ocultos, de modo que este tipo de interpretación se inscribe en la tradición de la hermenéutica antigua que muchos practican todavía. La posición de Juan Escoto Erígena, para quien las Escrituras Sagradas encerraban “un número infinito de sentidos” comparable “con los tornasoles del plumaje del pavo real” partía de la misma idea (Borges, 1874: 247). El hecho de creer que la Escritura tiene cuatro sentidos o infinitos, o de pensar que estos provienen de la omnisciencia de Dios o de la imaginación de los lectores, resulta poco relevante. Estos intérpretes siguen preocupándose por los mosquitos –biológicos o alegóricos– y dejan completamente de lado las culturas de quienes escriben sobre ellos. En lugar de dedicarse a investigar cómo vivía y pensaba la gente de ese pueblo, y de situar sus enunciados en este marco, siguen pensando que esos escritos encierran algún saber acerca de cómo deberíamos vivir o pensar nosotros, aunque la autoridad que ellos veneran haya decidido callarse a propósito de esos preceptos. Se trata de una vieja

astucia sacerdotal: atribuirle a una voz divina las posiciones morales, políticas, teológicas o místicas que ellos defienden hoy en día, para que, sacralizadas, se vuelvan indiscutibles.

A esto se refería Vico cuando denunciaba la “vanidad de los eruditos” (*boria de’ dotti*), que “quieren que lo que saben sea tan antiguo como el mundo” y que, como no hallan esa sapiencia en los textos de otros tiempos, terminan conjeturando que se oculta bajo sus criptografías. Por eso algunos llegaron a sostener que los autores del pasado habían aprendido de los egipcios a disimular esos saberes *sotto de’ geroglifici* (Vico, 1959: 47 y 193). Poner en un mismo plano las lecturas de los eruditos y los legos tampoco es una solución. A la *boria de’ dotti* Vico le añadía una *boria delle nazioni*: la vanidad de creer que nuestros valores y creencias tienen un estatuto universal y que los demás pueblos los comparten, vanidad que nos precipita en anacronismos y etnocentrismos (ibíd.: 81). La *vanitas* barroca era el *memento mori* y nos recordaba la fugacidad de nuestro cuerpo; la *boria* viquiana nos recuerda la fugacidad de nuestras interpretaciones. Dos siglos antes de Heidegger, el napolitano había hecho hincapié en el carácter finito o situado de nuestro pensamiento y su ilusoria universalidad. Esta vanidad nos permite comprender la diferencia entre la hermenéutica antigua y la moderna: para la primera, los textos ajenos resultaban incomprensibles porque no poseíamos las llaves para abrir sus puertas; para la segunda, resultan incomprensibles porque no logramos encontrar las llaves para evadirnos de nuestro narcisismo cognitivo. Se trata de dos maneras de entender la trascendencia: los primeros pensaban que aquellas escrituras solo podían hablar *per analogiam* sobre los asuntos que superan el entendimiento humano; los segundos piensan que, para entender a los otros, hay que llegar a trascender nuestros hábitos mentales. En un caso, la

trascendencia es una comprensión de la alteridad divina; en el otro, de la alteridad humana.

3. La comprensión, una inferencia

Vico no se alejó mucho de Aristóteles cuando escribió la *Scienza nuova*. En su *Poética*, el Estagirita había hecho alusión a esa *sapienza volgare* a propósito de la diferencia entre lo verosímil (τὸ εἰκός) y lo necesario (τὸ ἀναγκάϊον) (Aristóteles, 2002: 34). La premisa “Todos quienes visten togas púrpuras son ricos” no es una generalización necesaria como “Todos los hombres son mortales”, pero resulta verosímil porque la tintura púrpura, extraída de un molusco, era sumamente cara en ese entonces y cualquier habitante del Mediterráneo tenía que disponer de caudal para adquirirla. Ese color ya era, como consecuencia, un claro signo de riqueza y formaba parte de la semiótica de las identificaciones sociales. El silogismo completo sería este: “Todos quienes visten togas púrpuras son ricos / Trasímaco vestía una toga púrpura / Trasímaco era rico”. Pero el poeta o el orador solo menciona explícitamente la premisa menor del silogismo porque la mayor era algo que ‘todo el mundo’ daba por descontado mientras que la conclusión correspondía a los lectores u oyentes. La comprensión, de hecho, no era más que esta inferencia. Y la interpretación consistía en la reconstrucción de las premisas generales implícitas que les permitían a estos lectores comprender esos enunciados. A diferencia de Platón, Aristóteles no era un apasionado de las interpretaciones alegóricas. La ἔρμηνεία, para él, era un capítulo de la lógica.

A esos silogismos que omitían la premisa general y la conclusión, el Estagirita los denominaba entimemas y cualquier discurso poético u oratorio estaba compuesto por silogismos truncos como estos. Por eso, Vico aseguraba que el saber secreto de un poeta como Homero era un

conocimiento vulgar, constituido por generalizaciones o reglas sobreentendidas que les permitían a los lectores o los oyentes comprender sus enunciados. Estas premisas vulgares no constituían un secreto para los griegos de su tiempo. Solo constituyen un secreto para nosotros, lectores de otras culturas y otros momentos de la historia, que solemos ignorarlas. ¿Qué significa el hecho de que Trasímaco esté vestido de púrpura? ¿Ese color tiene una significación mística? ¿Se vestían así los miembros de una secta religiosa? ¿Se trata de una dignidad política? ¿Se trata de manifestar una orientación sexual? ¿O un estatuto social?

Esta tradición aristotélica y viquiana de la interpretación de los textos cobró una nueva relevancia en el siglo XX con la teoría de la dimensión dialógica del lenguaje del ruso Mijaíl Bajtín. Si alguien dijera que “Trasímaco vestía de púrpura, pero era pobre”, la conjunción adversativa no estaría negando ni el color de la vestimenta ni la pobreza de Trasímaco. Las locuciones adversativas como *pero* o *sin embargo* no niegan ninguna de las dos partes de la frase (Ducrot, 1998: 113). ¿Qué niegan entonces? Que Trasímaco fuese rico, de modo que desmienten por anticipado la conclusión verosímil extraída por el auditorio a partir del entimema. El orador está previendo el razonamiento de sus interlocutores y se apresura a objetarlo, como si estuviera dialogando con ellos en el interior mismo de la frase. Algo similar ocurre con las llamadas concesivas: “Aunque vistiera de púrpura, Trasímaco era pobre”. El locutor le concede a su interlocutor que Trasímaco vestía prendas teñidas con esa substancia, y admite incluso que la conclusión verosímil es la riqueza de Trasímaco. Y sin embargo la desmiente. Pero ¿no ocurre algo semejante con las excepciones a las reglas gramaticales? “Aunque los vocablos *moto* y *mano* terminen en -o”, podría decirnos un gramático, “son sustantivos femeninos”, misterio que solo puede develarse recordando que *moto* es una apócope de *motocicleta* y que

mano deriva de *manus*, un vocablo que ya formaba parte en latín del exiguo grupo de los sustantivos femeninos que terminaban en *-us*, como *domus*, *socrus* y *tribus*.

Por supuesto que, si oradores o poetas aluden a alguna persona o algún acontecimiento de su tiempo, como el gobierno de Pericles o la batalla de Salamina, el contexto es importante. Pero aquel saber sobreentendido, aquel conjunto de premisas generales o reglas tácitas, en fin, aquella gramática, no forma parte del contexto, sino del horizonte de presupuestos, o expectativas, de un público: las locuciones adversativas y concesivas desmienten una anticipación basada en aquello que autores y lectores suelen dar por descontado. Y por eso encontrar estas locuciones en un texto es una pista inestimable para quienes pretenden restituir los horizontes de expectativas de una época distinta de la nuestra: teniendo en cuenta la tintura de su toga, todos se esperaban que Trasímaco fuera rico, y la impugnación de este supuesto le permite confirmar al hermeneuta las creencias vulgares de los griegos.

4. El círculo hermenéutico

En su “Hermeneutik” de 1819, Friedrich Schleiermacher, presentaría esta interpretación como un “círculo” en el que “el léxico y la época histórica de un autor se comportan como el todo a partir del cual sus escritos deben entenderse como caso individual, y la época, a su vez, a partir de sus escritos”. “Cada caso particular”, proseguía, “solo puede comprenderse a partir de la generalidad en la que se inscribe, y viceversa”. Entiéndase: cada enunciado particular solo puede comprenderse si se lo convierte en la premisa menor de una proposición general implícita que solo podemos explicitar a través de la lectura de ese enunciado particular. A diferencia de Friedrich Ast, quien algunos años antes había hablado de un “círculo de la

explicación” (*Kreis der Erklärung*) (1808: 190), Schleiermacher estimaba que este círculo era aparente (*scheinbarer Kreis*), e insistía con que solo tenía “la apariencia de un círculo” (*dies scheint wieder ein Cirkel*) porque no era vicioso: los gramáticos y los filólogos nunca tuvieron inconvenientes en pasar de las reglas a la frase y viceversa (Schleiermacher, 2012: 129-131). Los hermeneutas deberían pasar, del mismo modo, de la época histórica al enunciado particular y del enunciado particular a la época histórica hasta llegar a reconstruir las reglas implícitas a partir de los enunciados explícitos y comprender los enunciados explícitos a partir de las reglas implícitas.

En su conferencia sobre el “Origen y el desarrollo de la hermenéutica”, Dilthey calificaría al ‘círculo’ de Ast y Schleiermacher de “hermenéutico” (1985: 323), y Heidegger, a su vez, de “círculo del comprender” (*Zirkel im Verstehen*), aunque en su caso no concierna tanto al hermeneuta como al *Dasein* (1967: 153). En su condición de ‘ser-en-el-mundo’, este trae consigo una ‘estructura de anticipación’ (*Vorstruktur*) con la que se dirige a las cosas, como aquellos griegos que esperaban que el portador de un manto púrpura no fuera pobre o como el científico que suele dar por descontado que estudia objetos mensurables. A la manera de Vico, Heidegger privilegiaba la interpretación de la palabra poética, auténtica vía regia hacia las estructuras de anticipación históricas y, como consecuencia, hacia los diversos “mundos” latentes.

Es probable que Wittgenstein no conociera ni la *sapientia volgare* de Vico, ni la *Vorstruktur* de Heidegger. Pero hablaría, aun así, de un ‘conocimiento de segundo plano’, constituido por ‘reglas de juego’ de las que no somos muy conscientes y que constituyen una ‘gramática’ de nuestras ‘formas de vida’, es decir, de nuestras instituciones y presunciones. Del mismo modo que un hablante del español se sorprendería si su

interlocutor dijera **él vinimos* o **yo vinieron*, aquellas gramáticas vitales orientan nuestra existencia y nos mueven a esperar que el transeúnte ataviado con marcas de lujo no va a pedirnos limosna, ni el astrónomo del CONICET a estudiar la influencia de Saturno sobre los melancólicos profundos. También los hábitos individuales y sociales obedecen a ciertas reglas y constituyen, por esto mismo, enunciados interpretables, como la toga púrpura de Trasímaco.

5. La multiplicidad de los discursos

En el siglo XX, no obstante, la hermenéutica se alejó de Vico, Herder y Schleiermacher en dos aspectos decisivos. Por empezar, rompió con la idea de una *Volkskultur* única (idea que el infausto movimiento *völkisch* se apropió en el siglo XIX rebajando al napolitano, que tanto les había recriminado su vanidad a las naciones, al rango de un precursor del nacionalismo). En cualquier sociedad existe una multiplicidad de discursos, cada uno con sus propias reglas, que coexisten de manera conflictiva o repartidos por dominios, como el estético, el político, el ético, el económico, el religioso, etcétera. Y esa multiplicidad no forma un todo coherente. La unidad ya no sería ni el autor, ni la obra, ni el pueblo, ni la época, ni siquiera la “generación” en el sentido de Dilthey, sino el discurso. A esto se refiere Mijaíl Bajtín cuando habla de la multiplicidad “polifónica” de discursos de una misma sociedad, cada uno con sus presupuestos, o “ideologemas”, y su consecuente “dialogismo”, que nos revela los estilos de vida y pensamiento de sus voceros y que podemos encontrar en una misma novela (Todorov, 1981: 57). A esto se refiere también Michel Foucault cuando presenta la “dispersión” de los “regímenes de discurso” (1969) capaces de coexistir en una misma época, en una misma obra e incluso en

un mismo autor (la figura del autor, como sucede en lingüística, no se confunde aquí con el sujeto de la enunciación de algún discurso).

La segunda novedad consiste en incluir, entre la multiplicidad de discursos, a los saberes científicos. Un aristotélico y un newtoniano podrían proferir una misma frase: “Esta manzana cayó del árbol”. Pero esta frase no significa lo mismo en ambos casos. Foucault propondría una distinción entre frases y enunciados (ibíd.: 107). Si nos atenemos a su propuesta, podríamos decir que aristotélicos y newtonianos pronuncian la misma frase, pero enuncian tesis divergentes. Para un aristotélico, los cuerpos caen porque pesan, mientras que para un newtoniano los cuerpos pesan porque caen (o porque los atrae la fuerza gravitacional terrestre). En el ‘mundo’ aristotélico los cuerpos tienen siempre el mismo peso sin importar dónde se encuentren y siempre tienden a caer porque el arriba y el abajo son direcciones absolutas. En el ‘mundo’ newtoniano cambian las reglas de juego: un cuerpo no pesa lo mismo si está en la Tierra o en Júpiter y no va a pesar nada en absoluto si viaja por el espacio exterior, alejado de cualquier masa que lo atraiga (allí no va a tender a caer, de modo que el arriba y el abajo devienen direcciones relativas).

¿A qué hace alusión entonces el problema del ‘círculo hermenéutico’? A que no hay que confundir la homonimia y la sinonimia. Del mismo modo que el gramático muestra que el fonema /a/ significa ‘tercera persona del singular’ al final del verbo *canta*, ‘femenino’ en el adjetivo *roja*, ‘privación’ al principio de adjetivos como *ateo* o *atípico* y ‘verbalización’ en casos como *ameritar* o *amordazar*, el hermeneuta debe mostrar que una misma frase, “Esta manzana cayó del árbol”, puede contener enunciados diferentes e incompatibles. Porque en un caso la regla o la premisa mayor sobreentendida es “Todos los cuerpos caen porque pesan” y en el otro es “Todos los cuerpos caen porque los atraen otros”. En el discurso aristotélico

el peso es la causa y la caída el efecto; en el discurso newtoniano la fuerza ‘gravitacional’ es la causa y el peso el efecto. La gramática tiene un estatuto de ciencia porque separa los homónimos de los sinónimos, lo semejante de lo idéntico, como el zoólogo que no confunde a los ictiosaurios del triásico con los peces espada de la actualidad a pesar de su sorprendente semejanza. El zoólogo entiende que esas dos especies particulares pertenecen a dos generalidades distintas: al conjunto de los reptiles marinos, por un lado, y de los peces, por el otro. Si el hermeneuta se encuentra con la frase sobre la manzana que cayó del árbol, tiene que decidir si se trata de la premisa menor de la regla “Todos los cuerpos caen porque pesan” o “Todos los cuerpos caen porque los atraen otros”, y comprender así no solo la significación del enunciado, sino también la identidad, aristotélica o newtoniana, del sujeto de la enunciación.

Dos textos de Jorge Luis Borges nos permiten entender el paralelismo que Ast y Schleiermacher proponían entre hermenéutica y filología. En un artículo de 1937 acerca de Paul Valéry, el argentino recordó un endecasílabo de Cervantes: “¡Vive Dios, que me espanta esta grandeza!” El verbo *espantar*, explicó, era sinónimo de *asombrar* en el siglo XVII y de *asustar* en el XX, de modo que la significación de ese verso se modificó por completo con el paso de los siglos. Borges aseguraba que “el tiempo y sus incomprendiones y distracciones” habían mejorado ese verso (1996: 454) porque le gustaba celebrar la creatividad de los lectores a la hora de interpretar cualquier escrito. Para un filólogo, no obstante, se trataría de un anacronismo y su tarea consiste en mostrar que, a pesar de la homonimia, el verbo *espantar* de Cervantes y el nuestro no significan lo mismo, es decir, no son sinónimos. El hermeneuta trabaja del mismo modo, aunque no se ocupe tanto de las mutaciones de la lengua como de la multiplicidad de los discursos. En su “Pierre Menard, autor del Quijote”, Borges pasó de la

filología a la hermenéutica. En ese cuento ya no resultan relevantes los cambios en la significación de los vocablos *verdad*, *madre* e *historia* entre el siglo XVII y el XX. Lo importante es que la frase “la verdad, cuya madre es la historia” no significa lo mismo en el discurso de Cervantes y en el discurso de ese contemporáneo de Nietzsche y William James que habría sido Pierre Menard. La historia vela por la verdad, en un caso, como una madre cuida a sus pequeños; la historia engendra la verdad, en el otro, como las madres procrean a sus hijos. Aunque el aristotélico y el newtoniano hablen la misma variante dialectal del español, la frase “Esta manzana cayó del árbol” no significa lo mismo si la profiere uno u otro, porque no cambió la lengua, pero sí, y radicalmente, el discurso.

¿Por qué no decir sencillamente que el newtoniano tiene razón y el aristotélico se equivoca y que hubo un auténtico progreso cuando la física pasó del error a la verdad? Porque plantear las cosas de este modo significaría abordar las proposiciones desde la perspectiva de su valor de verdad y este depende de su relación con un estado de cosas. El valor de verdad de la proposición “Esta manzana cayó del árbol” no varía cuando la pronuncia un aristotélico o un newtoniano. Basta con que comprobemos empíricamente el hecho y va a quedar convalidada. Pero el enunciado no se confunde ni con la frase gramatical ni con la proposición lógica. Cuando el aristotélico y el newtoniano pronuncian aquella frase están sugiriéndonos dos cosas muy diferentes, y el hermeneuta moderno se interesa, antes que nada, en las diferencias entre ambos. El hermeneuta convierte ese enunciado en la premisa menor de entimemas cuyas premisas generales, o reglas, cambian. Esto no significa que, a sus ojos, la cuestión de la verdad esté desprovista de interés. Sucede sencillamente que, cuando habla de verdad, no se refiere a la relación entre la proposición y el objeto, sino a la relación entre el enunciado y el sujeto, a condición de llamar sujeto a un

hablante, es decir, a alguien que, cuando se expresa, está obedeciendo las reglas gramaticales de una lengua y los presupuestos generales de un discurso.

6. Una ciencia del sujeto

Muchos hermeneutas trataron de darle un estatuto científico a su disciplina, aunque no responda a los mismos criterios epistémicos de las ciencias naturales. Conocer la naturaleza significa formular las leyes que permiten prever el comportamiento de los cuerpos. Hay conocimiento científico cuando logramos determinar con precisión un eclipse de luna o el punto exacto del espacio en que va a encontrarse la masa ' m ' en un tiempo ' t ' si su velocidad es ' v '. Hay conocimiento cuando una ecuación ' $f(x) = y$ ' se verifica. Suele decirse que la física asumió el estatuto de ciencia cuando se la pudo matematizar, y es cierto. Pero cabría recordar que desde hacía muchos siglos los astrónomos de los distintos continentes calculaban, por ejemplo, los eclipses de sol y de luna de manera muy precisa. Esto era así porque se pensaba que estos cálculos solo podían aplicarse a los cuerpos celestes, los únicos que tenían movimientos regulares o periódicos: νόμοι o costumbres perfectamente uniformes. Y por eso quienes estudiaban los νόμοι de los astros, los ἀστρονόμοι (astrónomos), podían matematizarlos. No ocurría lo mismo con los νόμοι de los cuerpos sublunares. Galileo, sin embargo, demostró que estos cuerpos también tenían costumbres regulares. Solo que no tendían naturalmente a girar, sino a viajar en línea recta a velocidad constante. Convertido en principio de inercia, el movimiento rectilíneo uniforme sería la piedra angular de la nueva física. Casi inmediatamente, varios filósofos pensaron que este principio de inercia tenía un equivalente ontológico: el *conatus* o la tendencia natural de cualquier cuerpo a perseverar en su ser. Conjeturaron así que los cálculos de

los astrónomos y los físicos podían extenderse a los νόμοι humanos. Aunque los humanos de los diferentes pueblos y los diferentes momentos de la historia se comportaran de manera diferente, todos, en el fondo, obedecían al mismo *conatus*. La economía política moderna se ocuparía de estos νόμοι: en principio, sus οίκονόμοι (economistas) podrían calcular el crecimiento del producto bruto nacional o prever el aumento de la desocupación sin tener en cuenta ni la cultura ni la lengua de la sociedad estudiada. Pero el conocimiento de los sujetos no se confunde con el conocimiento de los objetos, aunque estos sean humanos. No conocemos a un sujeto cuando lo juzgamos a él, sino cuando él juzga. Para el hermeneuta moderno, no conocemos a un sujeto cuando nosotros hablamos y él calla, sino cuando nosotros escuchamos y él habla, es decir, cuando describe, declara, propone, exhorta, ruega o cuenta. La hermenéutica no es ni una astronomía ni una economía, sino una *logonomía*.

Kant pensaba que el sujeto trascendental no era un objeto y esto lo volvía incognoscible. Porque si el sujeto que formula una teoría estuviera obedeciendo, cuando lo hace, a causas neurológicas o psicológicas, si esta teoría fuera la consecuencia de una alteración química de su cerebro o de un reflejo pavloviano de su mente, no serviría para explicar el comportamiento material de los objetos, sino el comportamiento cognitivo del sujeto. En la primera *Crítica*, la libertad del sujeto no es un problema moral, sino epistémico: el sujeto de la ciencia debía pensar libremente para que sus juicios fueran objetivos. Kant se vio obligado a resolver la aporía de la “antinomía dinámica” proponiendo una excepción (1789: 472). El enunciado “todo obedece a una causa” incluye a todos los objetos, pero deja fuera al sujeto que lo enuncia, y por eso la auténtica diferencia entre fenómenos y noúmenos proviene de la resolución de esta antinomia: el principio de causalidad es una categoría del entendimiento que le permite al

sujeto explicar por qué ocurre algún fenómeno, como las órbitas de los planetas o la caída de las manzanas, pero esta categoría no puede aplicarse a quien explica el fenómeno: la teoría que permite explicar por qué sucede alguna cosa permanece, y tiene que permanecer, inexplicada. Los astros y las manzanas tienen sus νόμοι, el sujeto trascendental, no.

Para el hermeneuta moderno, el sujeto tampoco es un objeto, pero esto lo vuelve, a la inversa, cognoscible. Los sujetos obedecen a una causa, pero esta causa no es natural, sino cultural. Los sujetos acatan ciertos νόμοι. La diferencia entre ambas posiciones introdujo una brecha entre el conocimiento de los seres naturales y de los seres históricos, y un diferendo epistemológico insoluble entre quienes se ocupan de unos y otros. Para Spinoza o Hobbes, el conocimiento de las sociedades humanas formaba parte del *quadrivium*, es decir, de la matemática, la geometría, la astronomía o de la música. Para Vico o Herder, en cambio, formaba parte del *trivium*: de la gramática, la retórica y la dialéctica. Podríamos hablar, como Dilthey, de una diferencia entre explicación y comprensión, por qué no. Sin embargo, también explicamos a un sujeto cuando interpretamos sus enunciados porque estamos mostrando a qué νόμοι obedece cuando los profiere, y a esto hacía referencia Ast con su ‘círculo de la explicación’. Cuando un aristotélico sostiene que “los cuerpos caen por su propio peso”, está formulando una ley que, desde su perspectiva, rige el movimiento de los cuerpos, pero está exhibiendo a su vez la regla que rige sus razonamientos y nos permite situarlo entre los aristotélicos. Esas reglas son las instrucciones implícitas a las que obedece el portavoz de ese discurso, del mismo modo que cualquiera de nosotros acata las reglas tácitas de una gramática a la hora de hablar algún idioma. Llamamos *ley* a lo que permite explicar el movimiento de los objetos; llamamos *regla* a lo que permite comprender los discursos de los sujetos. Pero *ley* y *regla* no son sino la cara

objetiva y subjetiva de lo mismo. El sujeto propone esa ley para explicar un fenómeno, pero al hermeneuta le sirve para explicar al sujeto (Scavino, 2016). Porque el que dice que el cuerpo cae por su propio peso, dice, acerca del cuerpo, algo, y al mismo tiempo dice de él...

7. Una ciencia de la historia

Los hermeneutas modernos, sin embargo, no desoyen por completo la solución kantiana de la antinomia dinámica. Porque si los sujetos obedecieran sistemáticamente los νόμοι de un discurso, no habría historia. Si los presupuestos son históricos, se debe a que cambian, y si cambian, se debe a que los sujetos, cada tanto, y sin que lleguemos a saber por qué, desobedecen las reglas que les inculcaron y siguen otras. Esto significa que la mutación de los postulados de base de una ciencia resulta inexplicable, y solemos llamar libres a los actos que no obedecen a una causa. Un día, alguien dijo que los cuerpos no caían porque eran pesados, sino que eran pesados porque caían, y dijo también que esa fuerza sirve para explicar la caída de los cuerpos sublunares, pero también el movimiento de los cuerpos celestes. Que haya sido Galileo o Newton importa poco. En torno al siglo XVII, hubo un cambio repentino de la explicación de un fenómeno y esto significa que ese sujeto individual o colectivo se dio a sí mismo una regla en lugar de seguir obedeciendo los νόμοι dominantes del programa aristotélico. Sin estas mutaciones en nuestra memoria adquirida, o cultural, no existiría la historia ni tampoco la hermenéutica: obedeceríamos solamente a las instrucciones de nuestra memoria innata o natural.

Un filólogo de finales del siglo XIX, Friedrich Nietzsche, comprendió que había que abandonar el interrogante platónico que dominó la filosofía durante más de dos mil años (¿qué es?), para preguntarse “quién manda”, es decir, quién inventó un nuevo νόμος y se lo impuso a los demás, a tal punto

que estos lo adoptaron y se plegaron a él, olvidándose de que alguien lo había concebido para convertir la nueva instrucción en una verdad eterna y universal, proveniente del pensamiento divino o de las leyes naturales. Como hubiese dicho Feuerbach, los seres humanos precisan atribuirle a una entidad superior las normas que sus predecesores, o ellos mismos, inventaron, como si la eternidad fuese una denegación de la historia y la divinidad un olvido de la libertad (la religión, para él, era una variante de la *boria delle nazioni*). Nietzsche pensaba que los señores inventaban nuevas reglas, que los esclavos las obedecían y que los sacerdotes las eternizaban, lo que explica por qué los nuevos señores van a tener que enfrentarse con los viejos sacerdotes cada vez que inventen un nuevo νόμος. Basta con echarle una ojeada a los libros de ciencias sociales en estas últimas décadas para constatar que la propuesta nietzscheana goza de gran aceptación en las ciencias humanas y sociales. Allí donde los viejos autores se preguntaban platónicamente qué era Dios, qué era la comunicación o qué era la Argentina, los nuevos nos hablan, como Thomas Römer, de *La invención de Dios*, o como Armand Mattelart, de *La invención de la comunicación*, o como Nicolás Shumway, de *La invención de la Argentina*.

En lugar de elevarse hasta el cielo de una idea, a la manera platónica, el hermeneuta moderno prefiere remontarse hasta el surgimiento de una regla. En un caso tenemos la dialéctica; en el otro, la genealogía. Nos elevamos a la eternidad, por un lado; nos retrotraemos hasta el acontecimiento, por el otro. La genealogía no busca la pureza del origen, sino que se remonta a una discontinuidad histórica para encontrar el momento de irrupción de una nueva norma que hasta ese momento nadie tomaba en cuenta y que, a continuación, todo el mundo da por descontada. Pero también, y sobre todo, para mostrar la diferencia entre un antes y un después, como cuando Foucault demuestra cómo las diferentes épocas de la historia occidental le

atribuyen diversas significaciones a vocablos como *locura*, *prisión* o *sexualidad*, porque estos conceptos forman parte de formaciones discursivas diferentes o porque sus enunciados obedecen a distintas reglas. Cuando los médicos del medioevo hablaban de *locura* no se referían a lo mismo que los médicos del siglo XIX. Una locura solo se parece a la otra, como el fonema /a/ de la tercera persona del plural solo se parece al fonema /a/ del femenino. Lo semejante, sin embargo, no es lo mismo porque entre una locura y la otra cambió el ‘conocimiento de segundo plano’ o la ‘gramática cognitiva’ de las sociedades europeas. Y por eso Foucault define la *episteme* como un ‘espacio de repetibilidad’: dentro de él, hay sinonimia entre las diversas apariciones de un concepto; fuera de él, hay solamente homonimia.

8. Conclusión

Vico se alejó de Descartes cuando escribió su *Scienza nuova* porque la significación de los vocablos cambia con el paso del tiempo y no sucede lo mismo con el valor de las cifras. La raíz cuadrada de 9 siempre fue y seguirá siendo 3 aquí y en Urano, y dos segmentos iguales a un tercero seguirán siendo iguales entre sí, aunque transcurran milenios. La *res cogitans* no era una *res extensa*, de modo que no se encontraba en ningún punto del espacio ni en ningún instante del tiempo. Los cuerpos eran particulares y estaban limitados espacial y temporalmente. La *res cogitans*, no. Bastaba con pensar racionalmente para pensar lo mismo que hubiera pensado un chino o un egipcio hace más de dos mil años. Es más, bastaba con pensar racionalmente para pensar lo mismo que Dios. Existían cuerpos diferentes del mío porque no ocupaban el mismo lugar que yo, pero no existían pensamientos diferentes del mío porque si pensamos racionalmente, pensamos todos lo mismo. Suele pasarse por alto que la

inferencia “pienso, luego existo” se acaba con esta conclusión: “soy una substancia pensante” y, como consecuencia, inextensa, lo que significaba que ese *cogito* no se situaba en coordenadas espaciotemporales. La filosofía solo dejaría de ser la esclava de la teología y la opinión si comenzaba a pensar *sub specie aeternitatis*, es decir, *more geométrico*, y el *cogito* era la garantía de que las certezas intemporales, hasta entonces reservadas a los dioses, fueran accesibles a los humanos. Porque la universalidad de la ley era doble para cualquier cartesiano: permitía explicar un fenómeno sin importar si ocurría en Francia, China o Júpiter, y lo explicaba para todos los pensadores, sin importar si sus cuerpos se encontraban en Francia, China o Júpiter. Dos segmentos iguales a un tercero son iguales entre sí en cualquier lugar del universo, y en cualquier lugar del universo alguien va a inferir esta verdad si piensa racionalmente. Para Vico, por el contrario, los pensamientos pertenecían, como los cuerpos, a un momento y a un lugar y comprenderlos significaba comprender *sub specie temporis* o *more grammaticale* la manera de vivir y de pensar de un grupo humano. Aunque no sean cuerpos, los pensamientos también están ‘situados’. Solo la vanidad logra que los doctos y los pueblos se imaginen que son universales (pero el hermeneuta está ahí para herir sus narcisismos).

Descartes había concluido que, si pensamos, existimos; Vico nos sugiere que, si existimos, pensamos. Desde Vico hasta Wittgenstein, la hermenéutica moderna estima que nuestra manera de abordar la realidad depende de nuestras reglas de ‘segundo plano’ (*Hintergrund*) y que estas son indisociables de nuestras ‘formas de vida’ (*Lebensformen*). Por este mismo motivo, Wittgenstein llegó a reemplazar la ‘terapéutica’ lógica de sus primeros escritos por la ‘conversión’: “las buenas doctrinas no sirven de nada”, sentenciaba, “debe cambiarse la vida (o la dirección de la vida)” (Wittgenstein, 1995: 106). Resta saber si la filosofía puede abocarse a la

transformación de una *vita socievole* o *civile*, como llegó a pensar Marx, o si tiene que limitarse a comprender antropológicamente estas formas de vida y pensamiento, esto es: a interpretar estas interpretaciones.

Aunque la hermenéutica siempre insistió en recordar la inexorable finitud humana, su existencia histórica, situada, mortal, no cesó de presuponer una infinitud, o una negación de la finitud, distinta de la cartesiana pero implícita en su concepción de la historia: hay historia porque las formas de vida cambian; hay historia porque hay discontinuidades, rupturas, acontecimientos, giros o conversiones. Sin que sepamos por qué, algunas normas dejan de contar para el mismo grupo humano que hasta ayer las daba por descontadas. Cada época tiene sus *vómoi* pero aparecen cada tanto inesperados *ἄνομοι*. Desde un punto de vista hermenéutico, hay una infinitud que no se confunde con lo intemporal, sino con lo intempestivo. De esta dualidad de la temporalidad histórica, los hermeneutas modernos infirieron dos éticas: una que nos invita a asumir nuestra inexorable finitud y, como consecuencia, nuestra muerte, renunciando a la vanidad docta o nacional de imaginarse eterno o universal; la otra que nos invita a negar activamente esta vanidad desobedeciendo los dictámenes de nuestra época.

Bibliografía

Agamben, G. (2017). Principia hermeneutica. *Critique*, 836-837. 5-13.

Aristóteles (1997). *Poétique* (édition bilingue). París: Les Belles Lettres.

Ast, F. (1808). *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Jena: Landshut.

Borges, J.L. (1974). *Obras completas I*. Buenos Aires: Emecé.

Borges, J.L. (1996). *Obras completas IV*. Buenos Aires: Emecé.

De Lubac, H. (1959). *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture I*. París: Cerf.

Dilthey, W. (1985). El origen de la hermenéutica. En *Obras de Wilhem Dilthey 5*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ducrot, O. (1998). *Dire et ne pas dire*. París: Hermann.

Foucault, M. (1969). *Archéologie du savoir*. París: Gallimard, 1969.

Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. París: Gallimard.

Hegel, G.W.F. (2018). *Vorlesungen über die Ästhetik*. Fráncfort del Meno: De Gruyter.

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer Verlag.

Herder, J.G. (1989). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Fráncfort del Meno: Deutscher Klassiker Verlag.

Kant, E. (1889). *Kritik der reinen Vernunft*. Berlín: Mayer & Müller.

Saer, J.J. (1986). *Glosa*. Buenos Aires: Alianza.

Scavino, D. (2014). Barroco: por una semiología menor. *Zama*, 6. 139-151.

Scavino, D. (2016). La lógica y el (des)conocimiento del sujeto. En *Lógica e Direito*. San Pablo: Noeses. 43-76.

Schleiermacher, F. (2012). *Kritische Gesamtausgabe*. Berlín, Nueva York: De Gruyter.

Todorov, T. (1981). *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*. París: Éditions du Seuil.

Vico, G. (1959). *Scienza nuova*. Torino: Einaudi.

Wittgenstein, L. (1995). *Aforismos, cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe.

Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Trotta.

Hermenéutica de lo clásico como origen del sentido

Francisco Diez Fischer

Clásico es aquel libro que una nación o un grupo de naciones o el largo tiempo han decidido leer como si en sus páginas todo fuera deliberado, fatal, profundo como el cosmos y capaz de interpretaciones sin término.

Borges, *Sobre los clásicos*

La pregunta “¿qué es lo clásico?” es clave para comprender la dialéctica de tradición e innovación inherente al campo de la estética y la teoría literaria, pero también de la filosofía, pues a menudo los filósofos piensan en diálogo con obras y autores clásicos. La pregunta supone un debate y una paradoja. Debate entre los defensores y custodios del valor atemporal de lo clásico y los detractores de esos cadáveres momificados que conservan el *statu quo* de una ideología clásica. Paradoja porque, a pesar de ser un concepto debatido, no ha sido objeto de un análisis en profundidad que delimite claramente sus rasgos (Aullón de Haro, 2017: 17-35).

En filosofía, los intentos por conceptualizar lo clásico son escasos. Hans-Georg Gadamer es uno de los pocos filósofos que se ocupa expresamente de esta cuestión. Examina ‘lo’ clásico bajo la idea hegeliana de que el artículo neutro refiere al concepto, es decir, a lo común como cualidad no de un ente, sino “de un espacio en el que el ente se presenta” (Gadamer, 1995b: 18). En contraste con su significado más habitual, lo

clásico no es la cualidad de autores u obras ‘clásicas’ –sean textos eminentes, películas o piezas musicales–, sino un modo propio del espacio de historicidad donde ellos se presentan.

El objetivo de este trabajo es doble. Por un lado, examinar este particular concepto de lo clásico propuesto por la hermenéutica de Gadamer y, por otro, esclarecerlo con ayuda de otra noción, en apariencia ajena, propia de la fenomenología de Husserl, la de ‘origen’. La hipótesis es que la concepción hermenéutica de lo clásico como espacio modal de presentación de un ser histórico, que puede ser infinitamente interpretado, implica un constante camino regresivo a las fuentes sedimentadas y operantes de una tradición que se clarifica como retorno al origen del sentido en términos de la fenomenología genética.

1. Lo clásico en la hermenéutica de Gadamer

El carácter paradójico y debatido de lo clásico no es extraño al análisis de Gadamer. Encarna la paradoja de otorgarle una función central que pasa desapercibida. Lo clásico es central en la comprensión hermenéutica de la experiencia histórica porque es el ejemplo que la revela como experiencia de la fuerza eficaz de una tradición de pertenencia. Y eso no solo corresponde a la historia de la literatura y del arte, sino a un modo característico del ser histórico como tal que se presenta en ese espacio de fuerza eficaz.¹ Tal centralidad pasa desapercibida por dos razones. Primero, la escasez de tratamiento. El apartado dedicado a este tema en *Verdad y Método* tiene solo seis páginas. Segundo, la ambigüedad de su título. “El ejemplo de lo clásico” sugiere más bien un caso particular y específico que un modo propio del ser histórico. Asimismo, Gadamer asume el debate sobre lo clásico mediando entre los dos extremos en conflicto: la defensa de su valor atemporal y la denuncia de su historicidad. Su análisis se enmarca

en la autocomprensión de las ciencias del espíritu. Busca evaluar en ellas la función de la historicidad en perspectiva de alcanzar una verdad permanente y duradera. En estas ciencias ella tiene una función negativa como restricción de la objetividad, pero también una función positiva que se revela en el ejemplo de lo clásico y anima el debate.²

Su punto de partida es el análisis de las dos significaciones más comunes de ‘clásico’, a la vez, opuestas e inseparables: su sentido histórico y su sentido normativo. Por el primero, ‘clásico’ caracteriza a una época o momento determinados con ciertas cualidades estilísticas (v. gr. la época clásica). Por el segundo, a esa determinación histórica le es inherente un carácter normativo, es decir, paradójicamente un valor atemporal y suprahistórico (v. gr. la época clásica greco-romana para el Renacimiento). Si bien en nuestra cultura lo clásico perdió algo de ese sentido normativo como ideal humanista de formación, según Gadamer, no desapareció por completo. Se transformó en correspondencia con la mutación de su sentido histórico. Este último ya no refiere a la caracterización relativa a una época particular, determinada por la conciencia histórica, sino, por el contrario, a esa fuerza de la historicidad en la que un ser se presenta y que determina a la conciencia histórica. Por eso lo clásico es “una realidad histórica a la que sigue perteneciendo y estando sometida la conciencia histórica misma” (Gadamer, 1990: 292-293).

Estos diferentes sentidos histórico-normativos de lo clásico están presentes en el núcleo de la definición que Gadamer ofrece:

Lo clásico designa no una cualidad, que es atribuida a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la prioridad histórica de una preservación que, en una prueba constantemente renovada, deja que algo sea verdadero (ibíd.: 292).

La definición contiene al menos dos elementos en juego paradójal. Lo clásico como un modo característico del ser histórico significa (1) la prioridad histórica de una preservación (*Bewahrung*) que requiere de (2) una prueba (*Bewährung*) constantemente renovada. Ambos elementos dejan ser a lo verdadero (*das Wahre*), que es la función positiva de la historicidad que Gadamer busca para la autocomprensión de las ciencias del espíritu. Analicemos cada uno.

(1) Lo clásico es la prioridad histórica de una preservación (*Bewahrung*), gracias a la cual un ser resiste y sobrevive al paso del tiempo, es decir, no pasa de moda. Un “presente intemporal [...] simultáneo con cualquier presente [...] [que] dice algo a cada presente como si se lo dijeran particularmente a él” (ibíd.: 294-295). Esa preservación como fuerza vocal privilegiada es una modalidad propia del ser histórico, no una cualidad de ciertos autores u obras particulares. Es el espacio modal de lo clásico, donde el ser histórico supera la distancia temporal, haciendo simultáneos el pasado de las obras y los diferentes presentes de sus intérpretes. En este modo intemporal y personal, en el que se hace presente el ser histórico, Gadamer asume dos referencias clásicas, Hegel y Schlegel. Del primero, toma la idea de que los clásicos se preservan porque se significan e interpretan a sí mismos. Del segundo, que perviven gracias a que su elocuencia inmediata es ilimitada. Lo clásico es el espacio modal de preservación de esa autosignificación y simultaneidad elocuente donde las obras clásicas hablan a cada uno, y por las cuales pueden ser leídas e interpretadas infinitamente. Se trata de la mediación eficaz entre una tradición y la comunidad que pertenece a ella. Y en tanto es un modo propio del ser histórico, es trascendental, es decir, se encuentra “en todo comportamiento histórico como sustrato operante” (ibíd.: 295). Por eso, lo clásico suele referir a una continuidad como lo compartido y sentido en

común; la sustancia de un legado que, preparado por predecesores, preserva la identidad en la sucesión de generaciones (Weinsheimer, 1991: 140, 142). En términos gadamerianos, lo clásico es el ejemplo paradigmático de sedimentación operante como fuerza eficaz e intemporal que determina a la conciencia histórica constituyendo sus prejuicios de precomprensión. En ese sentido, es el punto de partida de la experiencia hermenéutica.³

(2) La preservación no es una continuidad ya realizada ni garantizada por lo clásico. Exige una prueba (*Bewährung*) constantemente renovada para que, haciendo simultáneo al ser histórico, lo clásico deje ser a lo verdadero. Se trata de una exigencia contrapuesta a una relación de veneración museística. En la experiencia estética –campo de procedencia de la noción de clásico– la prueba renovada de preservación consiste en la escucha de la obra y la participación en diálogo de cada jugador.⁴ En la experiencia histórica, el supuesto es que la historia más que continuidad y memoria es discontinuidad y olvido –al igual que la temporalidad festiva de lo estético–, por eso la pertenencia a ella le exige a cada uno escuchar la voz de la tradición y participar en el diálogo con el pasado por el que acontece la apertura de horizontes de comprensión (Gadamer, 1993a: 133-145). Lo clásico es el ejemplo modélico de esa discontinuidad como alteridad del ser histórico u “otredad clásica” (Renaud, 2000: 374) que no encaja con la continuidad de nuestras expectativas de comprensión. Las niega y así nos interroga poniéndonos a prueba en nuestro presente. En la experiencia lingüística, eso significa que “lo más importante es la pregunta que nos hace el texto” (Gadamer, 1990: 366). El supuesto fundamental de la experiencia hermenéutica es la pregunta que trae el texto histórico porque forma nuestro propio preguntar. Lo clásico es la simultaneidad de esas interrogaciones y la consecuente fuerza de innovación dialógica que exige romper y abrir nuestra estructura de precomprensión.⁵ Bajo ese modo de lo

clásico, el ser histórico se presenta como la figura de un Sócrates. No busca mera negociación. Busca avivar un diálogo que ponga en juego nuestros prejuicios. Por eso, una y otra vez, insiste en hacer preguntas que desconciertan nuestras expectativas. Solo por esa prueba constantemente renovada de exposición a su negatividad y de participación en el diálogo con su alteridad, lo clásico preserva el carácter vivo de la tradición, es decir, la función positiva de la operatividad del pasado como historia efectual determinante de nuestra conciencia y el acontecer de la comprensión como fusión de horizontes. Lo clásico como espacio de esa vivacidad y autoridad de la tradición gana participación en la exigencia de retornar al diálogo que ya somos pero que, al mismo tiempo, hemos olvidado. Preserva el lema “¡Atrévete a dialogar!” poniendo a prueba la escucha de generaciones presentes y venideras. Gadamer lo expresa siguiendo el uso vivo del lenguaje: “Cuando decimos: ‘Eso es clásico’, significa: Lo escucharé una y otra vez, lo verá una y otra vez, lo leeré una y otra vez, y estará bien una y otra vez” (Gadamer, 1995a: 48). La eficacia dialógica del ser histórico en el espacio de presentación de lo clásico es expresada con la palabra alemana *einleuchten* (ser obvio, saltar a la vista). Lo clásico hace obvia la prueba del retorno constante al diálogo que somos con la historia. Por eso, de la universalidad de lo clásico resulta la diversidad cultural. No conserva la identidad repitiéndola, la preserva transformándola en diálogo con su diferencia. Esa exigencia de participación dialógica en la tradición es innovación de la pertenencia, prueba interrogativa y renovada de preservación que determina a la formación como una elevación constante a la generalidad a fin de comprender siempre de otra manera. Lo clásico se vuelve “la categoría histórico-efectual por excelencia” (Gadamer, 1993c: 476); el ejemplo paradigmático de esa fuerza histórico-normativa que opera determinando a la conciencia no solo en sus prejuicios sino en su ser

dialógico. Es lo que permite quebrar los prejuicios en la fusión de horizontes que es la comprensión. Sin él, el pasado sería, como dice Marx, el peso de los muertos sobre las espaldas de los vivos. Con él, la operatividad misma de la eficacia histórica deja ser a lo verdadero.⁶ Lo verdadero determina y da sentido a la lectura y a la interpretación como formas de responder preguntando a la pregunta, en la que los seres históricos se presentan.⁷ Lo clásico como prueba constantemente renovada de ese regreso al diálogo es el incesante punto de llegada de la experiencia hermenéutica.⁸

En síntesis, con el juego dialéctico entre los distintos elementos de lo clásico, *Bewahrung-Bewährung-Wahres* (preservación-prueba-verdadero), Gadamer pretende mediar en el debate entre el valor atemporal y la historicidad de las obras clásicas. Con un vocabulario paradójico que entrecruza temporalidad-intemporalidad, autosignificación e interrogación, cerrazón de sentido y apertura al diálogo muestra que no es posible relativizar ni banalizar la fuerza de la historia efectual. Gracias a ella, el debate sobre lo clásico se transforma por la eficacia misma de lo clásico en un retorno al diálogo con su alteridad. Nos compromete en la exigencia de participar en el juego dialéctico entre continuidad y discontinuidad, identidad y diferencia, tradición e innovación, pregunta y respuesta, estructura de precomprensión y acontecimiento de comprensión que hace al movimiento dialéctico (y político) de la hermenéutica en la rehabilitación de la tradición humanista (Diez Fischer, 2022). La motivación primera es volver a escuchar la voz extraña de esa tradición de pertenencia que, cada vez, habla de manera diferente y personal, fundando otra autocomprensión de las ciencias del espíritu y de nosotros mismos al exigir participación como regreso al diálogo que somos. Así lo clásico se revela como el principio y el fin de la hermenéutica gadameriana.⁹ Un pequeño concepto

fundamental que articula los grandes conceptos (juego, tradición, lingüística) al remitirlos al espacio dialógico de historicidad eficaz que media entre arte y filosofía.¹⁰

2. Fenomenología del origen y hermenéutica de lo clásico

Junto al apartado dedicado a lo clásico, hay otro lugar marginal en *Verdad y Método* donde Gadamer ofrece una imagen que esclarece el concepto y abre el horizonte de su comprensión. Al final de la obra, en el *Excursus V*, describe la vigencia de lo clásico como un regreso “a las fuentes como un giro favorable hacia la verdad originaria (*ursprünglich*) y no tergiversada de los autores clásicos” (Gadamer, 1990: 383). La imagen de la fuente es neoplatónica. Se mantiene vigente en la tradición literaria bajo la expresión “la fuente de los clásicos”. Gadamer la extiende a las ciencias del espíritu y a la función positiva de la fuerza de la historicidad en ellas en tanto de esa fuente brota constantemente el agua fresca de su verdad originaria que no se enturbia, aunque se haga uso de ella. Bajo esa imagen, reformula la motivación primera de su hermenéutica como “el deseo de búsqueda de una nueva comprensión, rompiendo o transformando una tradición establecida mediante el descubrimiento de sus orígenes (*Ursprünge*) olvidados. [...] volviendo (*Rückkehr*) a las fuentes originales” (Gadamer, 1993b: 95). La hermenéutica de lo clásico como vuelta o retorno ‘*ad fontes*’ de la verdad originaria y olvidada de la tradición humanista –regreso que rompe la tradición y la transforma a través de una nueva comprensión– legitima el recurso iluminador a otra noción más cercana en el tiempo y co-presente en las dos citas mencionadas: la noción de origen (*Ursprung*), procedente de la fenomenología de Husserl.

La influencia de la fenomenología husserliana en la hermenéutica ha dado lugar a considerar el regreso dialógico a las fuentes humanistas como

una vuelta a las cosas mismas (Grondin, 1993: 388). A partir de la cercanía establecida por Gadamer entre lo clásico y los orígenes, creo que también es posible considerar el regreso a lo clásico como un retorno al origen a través del método genético de la pregunta regresiva que, en este caso, es la pregunta inicial ¿qué es lo clásico?

Husserl describe la noción de origen al menos en tres niveles semánticos principales (Cioflec, 2010: 293-294).

(1) Aparece en los análisis fenomenológicos trascendentales de la conciencia pura como parte de su crítica a la relatividad del empirismo y del psicologismo. Ambos sostienen que las sensaciones son el único origen de nuestras concepciones de los objetos y, por tanto, del conocimiento. Por el contrario, para Husserl el verdadero origen son las estructuras básicas de la conciencia trascendental. La fenomenología en tanto ciencia pura de esas estructuras es una “ciencia de los ‘orígenes’” (Husserl, 1976a: 122). (2) En el inicio de sus investigaciones genéticas, el origen se presenta junto con las leyes de la síntesis pasiva y las intencionalidades anónimas como la capa más baja de la conciencia en la constitución de la conciencia del tiempo y de los objetos que precede a la esfera de la actividad del yo. (3) En *Krisis* la noción adquiere su sentido más conocido al incluir la dimensión histórica en la reflexión crítica de las ciencias. El vaciado de sentido que afecta actualmente a las ciencias no es más que el reflejo de su incapacidad para regresar al origen que determina el principio de su conocimiento y la teleología de su historia, y verse a sí mismas desde ese origen. Se trata no solo de la vuelta a su comienzo histórico, sino también al origen de su sentido. La pregunta regresiva por ese origen es la pregunta por la institución originaria del sentido como evidencia primigenia que subyace a la “cadena de referencias históricas” (Husserl, 1976b: 381), determinando a la tradición científica como una “vivacidad fluida y permanente” (ibíd.:

380). En términos más generales, la historia no es más que “el movimiento vivo de uno con el otro y de uno en el otro de la formación originaria del sentido y de la sedimentación del sentido” (ibíd.: 380).¹¹

En línea con la idea de Gadamer, lo clásico se puede esclarecer siguiendo los tres niveles semánticos con los que Husserl aborda el origen. (1) Lo clásico puede ser considerado origen como estructura básica de la conciencia de la eficacia histórica, determinada por la pertenencia y por la operatividad dialógica de la fuerza de la historia. Por eso, la historicidad es para Gadamer estructural a la conciencia histórica, es decir, una “categoría trascendental” (Gadamer, 1990: 501), y lo clásico como modo propio del ser histórico se convierte en el sustrato operante de todo comportamiento de la conciencia histórica. Podría decirse que, así como la fenomenología se enfrenta a la relatividad del empirismo y del psicologismo con la noción de origen en el sentido de estructura de la conciencia trascendental, la hermenéutica se enfrenta a la relatividad del historicismo con la noción de lo clásico en el sentido de estructura de la conciencia de la eficacia histórica. (2) Lo clásico puede ser considerado origen como constitución eficaz de las entidades históricas y la capa más baja de la conciencia en la constitución de la conciencia del tiempo histórico que precede a la esfera de la actividad yoica. Por eso lo clásico como categoría histórico-efectual por excelencia es ‘más ser que conciencia’ y hace ‘viva’ a la tradición. En este punto, lo clásico de la hermenéutica se enfrenta a lo canónico del clasicismo porque, a través de su fuerza y prueba dialógica, deja ser a lo verdadero que rompe y transforma lo anquilosado en su propia tradición.¹² (3) Lo clásico puede ser considerado origen en el sentido husserliano más acabado que abarca la dimensión histórica. Lo clásico es el origen que fue instituido primeramente en el inicio de una tradición y que, sedimentado en su pasividad, subyace operando eficazmente como vivacidad fluida y

permanente. La simultaneidad de lo clásico es la operatividad de ese origen en el ser uno con y en el otro de su institución originaria y de la sedimentación de su sentido. Eso determina no solo la dirección teleológica para nuevas instituciones, sino la posibilidad misma del regreso reinstituyente del diálogo que somos. El regreso a lo clásico puede ser comprendido como regreso a la génesis de sentido en ese origen entre la continuidad de la pasividad sedimentada de pertenencia y la discontinuidad simultánea de participación que ponen a prueba a la conciencia histórica en su tarea de regreso al diálogo. Hasta aquí la fenomenología del origen ilumina a la hermenéutica de lo clásico.

Una imagen final precisa y, a la vez, transforma esta última correspondencia entre el retorno al diálogo con lo clásico y el regreso al origen del sentido. La imagen proviene de los análisis de Gadamer sobre el problema del principio (*Anfang*) de la filosofía. Señala que no se trata solo de la cuestión de su origen histórico, sino que “tiene que ver con los problemas actuales de nuestra cultura [...] para que podamos comprender nuestro destino” (Gadamer, 1995b: 13). En perspectiva de la historia efectual, el problema del principio de la filosofía es un tema que se presenta como clásico, es decir, al que se vuelve una y otra vez reflexionando de manera diferente.

Su fuerza se revela a partir de un primer sentido de ‘principio’ como origen histórico. ¿Cuál es el comienzo de la filosofía? ¿Los presocráticos? ¿Platón? ¿Aristóteles? La pregunta no se puede responder acabadamente y abre a un segundo sentido de ‘principio’ como comienzo reflexivo donde principio y final están entrelazados. El principio es origen reflexivo con respecto a un punto de llegada. Es uno de los temas centrales de la reflexión histórica porque refiere a la teleología entre fin y principio, expresado por el tercer sentido husserliano de ‘origen’. Es la teleología de la filosofía

occidental que llega hasta nuestro presente desde su origen griego. Para Gadamer, 'principio' adquiere aquí otro tercer sentido más fecundo, el que, a diferencia del anterior, no conoce su punto de llegada. Lo expresa con la palabra *Anfänglichkeit* (primitividad o principiar). Ese principiar –a diferencia del origen histórico husserliano– no está determinado teleológicamente hacia un fin u otro. En el retorno a él todos los puntos de llegada son posibles. “Conocer el principio de una cosa significa conocerla en su juventud, la fase de la vida humana en que no existen todavía los desarrollos concretos y determinados” (Gadamer, 1995b: 21).

En ese sentido, lo clásico puede ser considerado más acabadamente como origen del encuentro dialógico al que se regresa (per)formativamente, es decir, dialogando. Ahí reside el valor ejemplar del comienzo histórico de la filosofía. Es un retorno, al mismo tiempo, a su origen histórico cuando era diálogo y a su originario ser dialógico. Allí lo clásico es origen como fuerza de historicidad que abre posibilidades de diálogo sin determinar una teleología, pues ¿qué determinación teleológica puede tener una conversación? Todo diálogo verdadero abre horizontes inesperados de comprensión. Lo clásico determina a la conciencia histórica en su ser y comprender, por un lado, prejuiciosos, por otro, abiertos al diálogo. El determinismo de lo clásico no es una fatalidad tradicional, sino la saludable condición de posibilidad para la indeterminación del diálogo. El retorno a ese origen es el regreso a la juventud de la historicidad, a la vivacidad de la tradición, a la constelación de efectos en la que estamos inmersos y abiertos a comprender constantemente de otra manera nuestro pasado, presente y futuro. Esa formación clásica, siendo un regreso al pasado, es un progreso para el presente y el futuro en la conversación social y política. Constituye el regreso al espacio interrogativo de diálogo que es determinante de la conciencia de la eficacia histórica. Regreso al origen, donde la voz del ser

histórico preserva su fuerza para volver a hablar y el sentido de ser diálogo se reinstituye al escuchar sus preguntas y participar de la conversación. Así cada diálogo con un ser histórico en el espacio de presentación de lo clásico es re-institución formativa del sentido originario de ser diálogo. Ese retorno al diálogo es regreso al origen del sentido donde la *Wirkungsgechichte* (historia efectual) de lo clásico determina la politicidad dialógica de la conciencia histórica de la hermenéutica.

Junto con el retorno al diálogo, la indeterminación de lo clásico originario reactiva también la metáfora y la memoria, es decir, la metafóricidad de la lingüisticidad, por ejemplo, en la eterna traducción de las obras clásicas, y el recuerdo de lo olvidado, por ejemplo, como forma “de percibir *de nuevo*, de *retomar*” (Gadamer, 1995b: 33). Quizás ese sea el origen del sentido que tiene la pregunta regresiva “¿qué es lo clásico?” y la razón de la imposibilidad de un análisis definitivo que delimite claramente sus rasgos siempre cambiantes y extraños.

Bibliografía

Aullón de Haro, P. (2017). La ideación clásica. En Aullón de Haro, P. & Crespo E. (comp.). (2017). *La idea de lo clásico*. Madrid: Inst. Juan Andrés y Fundación Pastor.

Calvino, I. (1993). *Por qué leer los clásicos*. Barcelona: Tusquets.

Cioflec, E. (2010). Ursprung. En Gander, H.-H. (ed.). (2010). *Husserl-Lexikon*. (pp. 293-294 [17-35]). Darmstadt: WBG.

Diez Fischer, F. (2022a). Filosofía política y hermenéutica en Hans-Georg Gadamer. *El banquete de los dioses*, 10. 289-321.

Frey, D. (2008). *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*. París: PUF.

Frey, D. (2022). Impensable, indispensable: retour sur la notion de classique à partir de l'herméneutique de Paul Ricœur. *Ricœur e os clássicos. VII Congresso Ibero-Americano sobre o pensamento de Paul Ricœur*, 14 a 16 de septiembre de 2022, Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra, Portugal.

Gadamer, H.-G. (1980) *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*. Giovanni Moretto (trad.). Queriniana: Brescia.

Gadamer, H.-G. (1990). Wahrheit und Methode. En *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gadamer, H.-G. (1993a). Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz. En *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gadamer, H.-G. (1993b). Klassische und philosophische Hermeneutik. En *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gadamer, H.-G. (1993c). Nachwort zur 3. Auflage. En *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gadamer, H.-G. (1993d). Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest. En *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gadamer, H.-G. (1995a). *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Carsten Dutt (ed.). Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

Gadamer, H.-G. (1995b). *El inicio de la filosofía occidental*. Buenos Aires: Paidós.

How, A. R. (2011). Hermeneutics and the 'classic' problem in the human sciences. *History of the Human Sciences*, 24 (3). 47-63.

Husserl, E. (1976a). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. En *Husserliana*. Bd. III/1. La Haya: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1976b). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana* VI. La Haya: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). *Husserliana* XXXIX. Nueva York: Springer.

Mandelkow, K. R. (1977). Wandlungen des Klassikbildes in Deutschland im Lichte gegenwärtiger Klassikkritik. En Conrady, K. O. (ed.). (1977). *Deutsche Literatur zur Zeit der Klassik* (pp. 423-39). Stuttgart: Reclam.

Marrón, G. A. (2007). ¿Qué es un clásico? Prejuicios e historicidad de la definición. *III Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales*, 615-631. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/41646>.

Renaud, F. (2000). Classical Otherness: Critical Reflections on the Place of Philology in Gadamer's Hermeneutics. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 56 (3/4), 361-388.

Wagner, I. (1984). Hans Robert Jauss and Classicity. *Comparative Literature*, 99 (5). 1173-1184.

Waldenfels, B. (1989). Der Primat der Einbildungskraft zur Rolle des gesellschaftlichen Imaginären bei Cornelius Castoriadis. *Revue européenne des sciences sociales*, 27 (86), 141-160.

Weinsheimer, J. (1985). *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven: Yale University Press.

Weinsheimer, J. (1991). *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. New Haven: Yale University Press.

La importancia conceptual de lo clásico se confirma en la ubicación clave que el apartado “El ejemplo de lo clásico” tiene en *Verdad y Método*. Forma parte de los fundamentos de la teoría de la experiencia hermenéutica –en concreto, de los prejuicios como condición de comprensión– y antecede a la elaboración de la distancia temporal y del principio de la historia efectual.

En tanto permite entender la función positiva de la historicidad en las ciencias del espíritu, lo clásico es para Gadamer un tema clásico de estas ciencias. Esta tesis le valió la crítica de filologización de la filosofía, en tanto la filología, como estudio de los clásicos, se erigiría en paradigma de comprensión de las ciencias del espíritu (Renaud, 2000: 374).

Bajo este primer elemento de preservación, la idea gadameriana de lo clásico se suele catalogar como un conservadurismo tradicionalista que oculta la opresión y el conflicto inherente a toda tradición. Allí se ubican las críticas de Caputo, Eagleton, Jauss y Habermas, aunque estos dos últimos matizan luego su postura (How, 2011: 47-63; Wagner, 1984: 1173-1184; Gadamer, 1995a: 46).

Para el lector atento de la obra ya clásica que es *Verdad y Método*, el apartado “El ejemplo de lo clásico” en el análisis de la experiencia histórica tiene su reflejo especular en el “El ejemplo de lo trágico” en el análisis de la experiencia estética. Ambos apartados forman parte del primer punto de la segunda sección; lo clásico de la segunda parte, lo trágico de la primera. Lo trágico ejemplifica la estructura temporal del ser estético: ser juego y representación; “un círculo cerrado de sentido” (Gadamer, 1990: 135) (autosignificante como lo clásico) que solo se puede aceptar y donde el espectador se reconoce a sí mismo. La discontinuidad de lo trágico media así la continuidad comprensiva del espectador consigo mismo. De ese modo, lo trágico anticipa a lo clásico; el modo temporal del ser estético anuncia el modo de presentación del ser histórico.

La lingüisticidad de lo clásico remite al carácter escrito de textos eminentes, no sin cierta paradoja, pues ese carácter revela el “poder inmediato de hablar” (Gadamer, 1990: 169). Lo escrito de los textos clásicos recupera la fuerza del lenguaje oral y vívido del diálogo con la tradición porque “en la forma de la escritura, toda tradición es contemporánea con cada tiempo presente” (ibíd.: 393). No obstante, la lingüisticidad de lo clásico refiere también a otros lenguajes como el musical. Con la Novena Sinfonía “la obra misma nos habla, como sus primeros oyentes. Escuchamos la música de Beethoven. Y en la escucha está la verdadera participación, que se expresa en el concepto de pertenencia. No hace falta decir que siempre se prueba a sí mismo de nuevas maneras” (Gadamer, 1995a: 49).

La expresión gadameriana ‘dejar ser’ a lo verdadero indica la idea de dejar acontecer el encuentro dialógico en el que un ser histórico le habla a uno personalmente, preguntando cada vez de manera diferente. Es la verdad de la pregunta: “dejar ser a lo que es. Pero dejar ser no significa simplemente repetir lo que ya se sabe. No en la forma de vivencias repetidas, sino determinado por el encuentro mismo es como se deja ser que lo que era sea para aquel que uno es” (Gadamer, 1993d: 139).

Siguiendo la teoría de la lectura de Ricœur, Frey (2022) define a la hermenéutica como el arte de comprender los clásicos. A diferencia de Gadamer, supone que lo clásico es la cualidad de una obra adquirida por sus lecturas e interpretaciones. La lectura no es extrínseca a la obra sino configuradora de ella como clásica, pues cuanto más (re)leído es un texto, más clásico se hace. Toma esta idea de Calvino en *¿Por qué leer los clásicos?* (1993). Los clásicos exigen una relectura constante porque son siempre actuales al decir algo diferente cada vez. Ahora, en tanto toda lectura es una relación conflictiva entre lector y texto, supone distanciamiento crítico. Ese es el punto en que una teoría ricœuriana de la lectura de los clásicos recupera para Frey (2008) la capacidad de innovación, crítica y creación de la tradición. Para Gadamer, en cambio, toda distanciamiento crítico es segunda, no originaria. La auténtica crítica resulta de la apropiación de la pertenencia originaria por participación en la interrogación de lo clásico como prueba de retorno al diálogo que somos.

En este segundo elemento salta a la vista el carácter político del debate sobre lo clásico. En términos históricos, Mandelkow (1977) ha mostrado que en la tradición alemana hay un conflicto entre arte y política en la historia de recepción de obras y autores del clasicismo de Weimar. No solo en la interpretación del binomio Goethe-Schiller como defensores, uno del arte puro y otro de la lucha política por la liberación nacional, sino en su conflictiva recuperación política por parte de interpretaciones contrapuestas, tanto marxistas de la DDR como burguesas de la RFA. Uno de los intentos de base para la unificación de esta herencia clásica como sustento ideológico de una unidad alemana se encontraría en la conferencia de Dilthey, *El movimiento poético y filosófico de Alemania 1770-1800* (1867). Allí se inicia una reconceptualización de los clásicos en cuya estela se ubican los análisis de Gadamer. En términos teóricos, lo clásico como generador de diálogo revela el carácter político inherente al problema de la autocomprensión de las ciencias del espíritu (entre las cuales está la política misma). Lo clásico no alienta un conservadurismo político, sino una formación democrática, pues gracias al juego dialógico de lo clásico el ciudadano-intérprete se forma en la apertura a la alteridad. “Tal reciprocidad de respuesta es la condición de cualquier democracia genuina. [...] La cuestión de lo clásico a este respecto es cómo mantener el diálogo” (Weinsheimer, 1991: 129). Un ejemplo político lo constituye la reconstrucción de Europa después de las guerras mundiales. Lo clásico volvió a ser escuchado como un retorno a Virgilio en detrimento de Homero. Significó dejar de lado el modelo guerrero de Aquiles para dar lugar al modelo de reedificación de lo perdido encarnado por Eneas (Marrón, 2007: 615-631). Por la voz interrogativa de lo clásico, las obras históricas no pueden ser apolíticas ni suprapolíticas. Tienen una pretensión de unidad entre arte y política a la que apunta la actitud de no distinción estética desarrollada por Gadamer desde sus estudios de juventud en torno a la filosofía política de Platón. Gadamer reconoce la operatividad

política de lo clásico al recordar que durante la guerra “ante una multitud de estudiantes apiñados y a la luz de las velas, interpretamos la tercera elegía duinesa de Rilke. Era nuestra forma de resistir a la historia, al nazismo, a la guerra y, en definitiva, de pensar en un mundo diferente” (Gadamer, 1980: 96-97). Agradezco a Facundo Bey esta última referencia.

Renaud señala que lo clásico “Es la clave principal de toda la hermenéutica de Gadamer: la continuidad de la tradición como la historia de los efectos y su pretensión de verdad” (2000: 363). Y según Weinsheimer es “el primer y último principio de la hermenéutica de Gadamer” y la “presuposición fundamental de *Verdad y Método*” (1985: 133).

Lo clásico es un concepto filosófico que, para Gadamer, reúne arte y filosofía al revelar que, en ambos casos, se trata de ganar participación en el diálogo infinito que somos: “Forma parte de la más elemental experiencia del trabajo filosófico el que, 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 rechazar ni pasar por alto” (1990: 2).

En este tercer sentido husserliano, Waldenfels (1989) distingue un doble aspecto del origen: 1) el acto primero, originario y creador de sentido y 2) la pasividad operante que “es siempre ‘infinitamente más’” que lo instituido en el origen (147). El origen del sentido supone su institución primera y originaria (*Urstiftung*) y también la sedimentación pasiva operante activamente en una tradición histórica. Luego desde y gracias a esa sedimentación tradicional el origen puede ser retomado en nuevas instituciones (*Neustiftungen*) que tengan el sentido de una reactivación de la institución originaria o en re-instituciones (*Nachstiftungen*) que, como una reelaboración de esa institución primera, la critiquen y transformen, hasta alcanzar en su desarrollo teleológico una institución final (*Endstiftung*) que ya estaba determinada, de algún modo, en la institución primera del origen del sentido. Como ejemplo vale el caso de Descartes. Instituyó primeramente el origen de la filosofía moderna y, en su propio efecto “como siguiendo una oculta teleología de la historia” (Husserl, 1976b: 76), determinó también su institución final que era quebrar esa filosofía mediante el descubrimiento de su contradicción interna. La institución del origen no se limita a la intencionalidad de un sujeto. Puede ser también una institución intersubjetiva del origen, por eso “una comunidad puede recuperar su auténtica justificación volviendo a su origen, es decir, a la finalidad original establecida en la *Urstiftung*” (Husserl, 2008: 527).

Weinsheimer (1991) muestra con claridad por qué la aparente cercanía entre lo clásico y lo canónico implica, en verdad, una oposición.

Capítulo 6

Miguel de Unamuno: contribuciones a la hermenéutica filosófica

Gastón G. Beraldi

El fetiche de un salvaje, el tosco dibujo que graba en su cabaña, el adorno con que se atavía, son libros. Miguel de Unamuno, OC VI

[...] ¿qué tiene que ver lo que Cervantes quisiera decir en su *Quijote*, si es que quiso decir algo, con lo que a los demás se nos ocurra ver en él? ¿De cuándo acá es el autor de un libro el que ha de entenderlo mejor?
Miguel de Unamuno, “Sobre la lectura e interpretación del Quijote”

1. Introducción

Situar el nombre de Miguel de Unamuno¹ en el marco de la tradición hermenéutica no es lo más habitual. Un motivo para esta omisión puede obedecer a consideraciones historiográficas acerca del canon. Sabemos por Bloom que el canon suele entenderse como identificación con la autoridad –significación expuesta por el canon laico emergido a mediados del s. XVII, que expresa la idea de catálogo de autores aprobados– (Bloom, 1995: 29-30). Dicho esto, para poder realizar una evaluación adecuada sobre el asunto en esta área de estudio, primero es necesario trazar una distinción entre aquellos trabajos introductorios, históricos y más generalistas, y aquellos otros más específicos y críticos. Es en los primeros donde

habitualmente accedemos al canon de un área de estudio. Si indagamos en estos,² no encontramos un espacio dedicado a este autor. Por otra parte, como señalara Noé Jitrik, el canon arrastra de inmediato otra expresión, marginalidad (Jitrik, 1998: 19). Podría indagarse entonces en otros trabajos actuales, específicos y críticos³ abocados a la tradición hermenéutica. Así, si bien en los primeros no encontramos referencias a Unamuno como un filósofo de la hermenéutica, sí la encontramos en los segundos. Es en estos donde aparecen los autores que irrumpen en una tradición ya consolidada.

Este aparato crítico permitirá mostrar por qué considero que la obra de Miguel de Unamuno no solo presenta una contribución muy significativa para nuestro campo de estudio, sino que además es sumamente vanguardista respecto de los desarrollos ulteriores de la hermenéutica. Sin contar además que, tal como señalara Marcos, Unamuno es el primer filósofo de nuestra lengua del que pueda decirse que ha formulado su obra como una filosofía hermenéutica de la lengua española (Marcos, 1994: 107), representando por entonces la única voz en español que había desarrollado su reflexión filosófica y su producción textual desde presupuestos hermenéuticos, tomando como punto de partida para su reflexión una realidad ya interpretada desde una lengua, hecha pensamiento y tradición.

Particularmente voy a hacer hincapié en dos ejes: en sus consideraciones sobre el punto de partida de la reflexión filosófica y sobre su concepción de la tradición, por un lado, y sobre su concepción de la textualidad y del lector, por otro. Pero antes, y tomando como marco teórico los estudios que ligan su obra a la tradición hermenéutica, quiero trazar una breve historia de la recepción de los textos de Unamuno a la luz de lo que podríamos denominar el paradigma hermenéutico,⁴ puesto que, tal como entendiera Bloom, la canonización de los textos, su supervivencia e inmortalidad, se traza en una lucha agonista –concepto clave en la filosofía

unamuniana— entre ellos; entre el genio anterior y el aspirante actual. De aquí que este trabajo tenga dos partes principales, una dedicada a la recepción y otra dedicada a la contribución de la obra de Unamuno a los estudios hermenéuticos.

2. Una breve historia de la recepción de la obra de Unamuno desde la tradición hermenéutica

Me interesa pensar lo que designa el término ‘recepción’ como una acción complementaria a la de transmisión. El vocablo latino *receptio* es traducido como la “acción y efecto de recibir”. Por otra parte, la voz latina *traditio* significa “acción de transmitir” —y con esta se expresa todo el peso de los conocimientos y costumbres que, desde el pasado, nos son transferidos, donados, al modo de un regalo no esperado quizás o de una deuda, y que nos dispone en situación—. La transmisión de conocimientos, costumbres, etcétera, es una acción que, en principio, no requeriría más que una espera, el transcurrir del tiempo, porque el intérprete, en una instancia irreflexiva, no advierte que en su interpretación trae consigo —a sí mismo— sus propios conceptos. En todo caso hay allí una *receptio* en su forma pasiva, como efecto. Sin embargo, si pensamos a estas dos nociones en su forma activa, ambas como acción, entonces, la *traditio* se complementa con una *receptio* que le presta oído. Oímos lo que el pasado nos quiere decir y nos dice. Disponerse a escuchar activamente, a interpretar, a comprender los contenidos transmitidos por el pasado, es una de las tareas de la hermenéutica.

Cuando hace algunos años atrás —en el marco de mis investigaciones hermenéuticas— comencé a leer *El giro hermenéutico* (Gadamer, 2007 [1995]), me encontré, casi por casualidad podría decirse con uno de mis próximos objetos de estudio. Si bien la edición en español de esta obra de

Gadamer presenta algunas diferencias en su título,⁵ en su estructura y en cuanto al repertorio de los textos respecto de la edición original alemana, lo concreto es que en ambas se presenta un apartado titulado *Die hermeneutische Wende* (El giro hermenéutico). Y allí, en el primer artículo que abre dicha sección, “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” (1975), Gadamer señala que a inicios del siglo XX se produce un nuevo giro crítico contra el concepto de sistema de la filosofía, el cual se puede verificar atendiendo al problema de la intersubjetividad. Es allí donde, en una breve línea, Gadamer sitúa la figura de Unamuno, señalando que, si se piensa en los comienzos de este giro crítico, de este giro hermenéutico, el comienzo estuvo en España,⁶ donde Unamuno sirvió de inspiración a toda una nueva generación (Gadamer, 2007: 12 [1995: 88]).⁷

Mi investigación de la obra de Unamuno partió de esta escueta pero muy sugerente línea. Este breve señalamiento me llevó a pensar cuál podía ser la contribución de Unamuno al giro hermenéutico como para que Gadamer lo señalara en un lugar tan destacado de la filosofía contemporánea y en el marco de la hermenéutica filosófica, investigación que daría origen a mi tesis doctoral (2015). En el marco de estos estudios tomé conocimiento de otros trabajos que trazaban la lectura de la obra de Unamuno al amparo de la hermenéutica filosófica. Los estudios críticos, las referencias realizadas por el propio Unamuno y varios de sus textos autorizaban una lectura desde esta tradición.

En primer lugar, sintéticamente, hay que señalar una multiplicidad de textos breves⁸ de Unamuno inspirados desde una reflexión estrictamente hermenéutica. Otros tantos, *novelas*⁹ –como él las denomina– y ensayos¹⁰ donde ya sea su metodología o bien sus fundamentos para la reflexión filosófica y el desarrollo de esta se realiza desde los principios de la hermenéutica. Luego hay que señalar las lecturas del propio Unamuno que

pueden inscribirse bajo el paradigma hermenéutico. Su tesis doctoral (1958: VI, 89-142) tuvo como marco teórico la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt, lectura que se aclara aún más si consideramos sus comentarios realizados sobre la lengua. Su labor como catedrático de Lengua griega en la Universidad de Salamanca lo debe haber conectado muy probablemente con las problemáticas hermenéuticas antiguas, sean ya las del método histórico o del alegórico, sin contar que, por otro lado, su conocimiento de la obra de Agustín –por las varias menciones que hay en sus textos– le debe haber permitido conocer la hermenéutica de los múltiples sentidos.

Por otra parte, Unamuno, en variadas ocasiones referencia la obra de Schleiermacher, de quien poseía dos textos en su biblioteca personal (cf. Valdés y Valdés, 1973). La presencia de Schleiermacher en Unamuno se puede constatar a través de la recepción de sus ideas, ya sea por medio de los teólogos liberales franceses, como lo ha demostrado Orringer (1985) o bien a través de las referencias y citas que el propio Unamuno ha realizado en sus textos, dando cuenta de la temprana influencia del hermeneuta alemán, como ha señalado Longhurst (2009). La constatación en forma total o parcial de la recepción e influencia que la tradición hermenéutica ha ejercido en la obra de Unamuno no es menor en el caso de Dilthey, tal como lo ha señalado particularmente Longhurst, al afirmar que, si bien no hay referencias directas a Dilthey en la obra de Unamuno, era un autor muy presente en las lecturas de la época. Asimismo, hay varios indicios en su obra con alusiones directas o indirectas a al menos dos de los maestros de la hermenéutica de la sospecha. Por un lado, ya es sabido por numerosos estudios que la presencia de Nietzsche en la obra de Unamuno es constante, aunque más no sea para distanciarse de algunas de sus ideas. Pero queda

muy claro que bien ha absorbido algunas y compartía otras tantas (Beraldi, 2015).

Por otro lado, según un estudio realizado por González García (1994), existen referencias que muestran el conocimiento temprano que Unamuno tenía de la obra de Freud. Aunque es sin embargo muy difícil encontrar citas directas, existen, en la mayoría de los casos, referencias indirectas que dan cuenta de esta presencia. La hipótesis que desarrolla González García al respecto se centra en las coincidencias con Freud en la crítica al primado de la conciencia cognoscitiva y el énfasis puesto en la radicalidad del lenguaje polisémico. Ahora, si Unamuno se nutrió de la tradición hermenéutica anterior, la posterior hizo lo propio con sus estudios, tal como lo señalaran al menos Gadamer y Heidegger,¹¹ aunque la de este último es más controvertida.

En cuanto a la recepción de la obra de Unamuno desde esta tradición, hay que señalar que a partir de mediados de los 70 con la lectura ya referida de Gadamer, por un lado, y los estudios de Mario J. Valdés¹² (1973 y 1976) por otro, la lectura del problema de la existencia en Unamuno –clave en el giro crítico al concepto de sistema de la filosofía– se vincula indisolublemente al problema hermenéutico, tanto en su dimensión ontológica (cf. Beraldi, 2018 y 2019) como epistemológica (cf. Beraldi, 2020) y, en consecuencia, al problema del lenguaje. Desde ese momento, y quizás porque la *koiné* de la época así lo requería para responder a la *necessitas* del presente, muy lenta pero consecuentemente, las lecturas de corte estrictamente existencialista fueron cediendo paso a las lecturas hermenéuticas. Así lo muestran algunos estudios que comienzan a desarrollarse a partir de entonces.¹³

3. Contribuciones hermenéuticas unamunianas

Este segundo apartado tiene por objeto presentar algunos de los temas en los que Unamuno ofrece sus reflexiones desde una perspectiva hermenéutica. Y si bien es cierto que en ninguno de sus textos hay una alusión explícita a esta tradición, también es cierto, por lo que señalamos y por lo que expondremos, que bien puede haber estado muy inspirado en ella y sentirse influenciado por sus reflexiones y problemas.

Si hablamos de las contribuciones de Unamuno a la hermenéutica filosófica, estas no pueden ser entendidas en un sentido estricto, ya que, como señalamos antes, la obra de Unamuno no fue circunscripta al canon de la hermenéutica. En este sentido, sus aportes a la reflexión hermenéutica tienen que ser pensados en el contexto de su emergencia, puesto que muchos de los temas y problemas desarrollados por el filósofo español fueron luego tematizados –independientemente de su influencia o no– por las generaciones sucesivas más o menos cercanas a la hermenéutica: Bajtín, Heidegger, Iser, Jauss, Gadamer, Foucault, Ricoeur, Derrida y Vattimo, entre otros. Como se anticipó, voy a hacer hincapié en sus consideraciones sobre el punto de partida de la reflexión filosófica y sobre la tradición, sobre su concepto de texto y de lector, todas cuestiones íntimamente vinculadas.

3.1. La vía larga y la tradición

Tempranamente, ya en los ensayos periódicos publicados en 1895, que luego serían reunidos en *En torno al casticismo* (1902) (en adelante ETC), la problemática ontológica, cultural y política expuesta allí le exige a Unamuno un abordaje metodológico. En estos textos se ve llamado a delinear, aunque sea escuetamente, un camino para acceder al conocimiento de lo social. Allí, con una fuerte impronta diltheyana¹⁴ y un cierto aliento freudiano afirma que:

Para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre, a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia. No hay intuición directa de sí mismo que valga; [...] Al árbol se le conoce por sus frutos; obramos según somos, y del conocimiento de nuestras obras entramos al de nosotros mismos, [...]

Mas como esta inferencia de nuestras obras a nuestro carácter es de todos los días, apenas nos damos cuenta de ella creyendo conocernos *intuitivamente*, de modo directo. Y, sin embargo, ¡cuántas veces no se dice uno a sí mismo: «no me creí capaz de tal cosa», o «no me reconozco», «soy otro»! (Unamuno, 2007: VIII, 91).

Como he señalado oportunamente (Beraldi, 2020), Unamuno realiza la crítica a la primacía cartesiana del *cogito* como modo de acceso al conocimiento ensayando una vía indirecta: la del lenguaje y los monumentos de la cultura. En gran medida, lo dicho aquí ya tenía un antecedente en su tesis doctoral. Pero aquí Unamuno sienta las bases metodológico-hermenéuticas de su epistemología y de su ontología, ya que para conocer lo que es un pueblo y lo que es el ser humano, la sociedad y el individuo, y acceder al ser, es necesario acudir al estudio de sus manifestaciones. Unamuno no elude –como lo haría Heidegger– el debate epistemológico-metodológico del comprender. Al contrario, como más tarde haría Ricoeur, parte de las formas derivadas de comprensión para mostrar en ella los signos de su derivación. Por ello, toma como punto de partida el plano en el que la comprensión se da, el plano del lenguaje.

La crítica al primado de la conciencia como modo de acceso al conocimiento del mundo, del otro y de sí mismo es aún más manifiesta en las líneas finales de esta cita. Si en el primer párrafo Unamuno aborda la problemática desde una perspectiva más conceptual, seguido luego desde un abordaje metafórico, en el último recurre a la propia experiencia. Es un

fragmento dirigido a distintos lectores: al filosófico, al literario y al lego. Unamuno conoce bien el carácter insondable de la conciencia: que ella nunca se nos muestra clara y distintamente; que no nos conocemos a nosotros mismos, ni a los otros, ni al mundo, por mera introspección. La reflexión siempre viene después. La historia me precede y se anticipa a mi reflexión. Como bien advierte Cerezo Galán, para Unamuno no existe un comienzo absoluto. La filosofía misma se da en una lengua, vinculada a la urdimbre de sus metáforas y a su depósito significativo (Cerezo Galán, 1996: 62). En este sentido, la reflexión llega siempre demasiado tarde. Unamuno sabe que es necesario entonces poner en duda también la primacía del *ego cogito* respecto del conocimiento. El pasado histórico se presenta hecho lenguaje a través de las producciones culturales, a través de los textos.

Pero las líneas directrices de esta metodología hermenéutica aparecerán trazadas con mayor precisión y desarrollo en *Del sentimiento trágico de la vida...* (1913) (en adelante STV). Allí, donde reflexiona sobre el sentimiento trágico de la vida individual y colectiva, sobre la dimensión agonista del ser humano, el conflicto entre lo que la razón nos enseña, los límites, y lo que los sentimientos quieren, lo ilimitado, profundizará el camino iniciado en ETC para mostrar que, frente al idealismo cartesiano que coloca en la base de todo conocimiento al yo (desprejuiciado, aséptico, incontaminado), el punto de partida de toda especulación filosófica:

[...] no es el yo, ni es la representación –*Vorstellung*– o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica, sino la pneumática (Unamuno, 1958: XVI, 432).

Como queda claro en este fragmento, el blanco de críticas no es solo el idealismo cartesiano, sino también la *Vorstellung* kantiana, el empirismo y el positivismo.

Como sostiene Cerezo Galán, para Unamuno, la forma de conjurar el psicologismo y recuperar a la vez el mundo de la vida está en dejarse inspirar por el lenguaje, anterior al trabajo categorial de la reflexión (Cerezo Galán, 1996: 383). El lenguaje es así la fuente para el conocimiento del mundo, de la vida y del otro, incluso, la forma de acceso al ser (cf. Beraldi, 2018 y 2019). Con ello, el punto de partida para la actividad filosófica, no es la vía directa del *cogito* cartesiano, ni la de la representación, ni la de los hechos del empirismo y del positivismo, sino que es un camino más tortuoso, indirecto, una vía más larga –como señalaría luego Ricoeur (1969)–, aquella que se da por medio del lenguaje, el cual nos pone en presencia de un *pneuma*, de un espíritu; un espíritu que es, ante todo, palabra, lenguaje (Unamuno, 1932). Unamuno entiende que este rodeo por el lenguaje se funda en dos motivaciones. La primera de ellas la desarrolla en un breve artículo de 1924, donde a partir de un análisis etimológico del término “palabra” sostiene que esta significa “rodeo” (Unamuno, 1958: V, 1164). La segunda, parte del estrecho vínculo que para Unamuno tiene la filosofía –y particularmente la filosofía española e hispánica–¹⁵ con otros géneros y formas expresivas, entendidas habitualmente como no filosóficas. En *STV* afirma:

[...] abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el Quijote, La vida es sueño, la Subida al Monte Carmelo,

implican una intuición del mundo y un concepto de la vida, *Weltanschauung und Lebensansicht*. [...] Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía (Unamuno, 1958: XVI, 431-432).

Y más adelante, en el artículo “En el Museo del Prado” (1919), al hacer un breve análisis de tres obras del período barroco, el *Carlos II* de Carreño, el *Bobo de Coria* de Velázquez y el *Jacob* de Ribera, concluye:

[...] ved aquí tres caras de nuestra historia de siempre, de la eterna, de la que se hace y deshace a cada momento. ¿Quién de nosotros no lleva en sí algo del Bobo de Coria, de Carlos II el Hechizado y del Jacob ribereño?” [...] De la estética de nuestro arte, sobre todo del pictórico, surgirá lo mejor de la filosofía de nuestra alma (ibíd.: XI, 619).

Lo mismo sucede con las consideraciones de Unamuno sobre la obra de Zuloaga. Con cierto tono irónico, para dar cuenta de cómo la filosofía puede expresarse por medio de los monumentos de la cultura y nos permite conocer ciertos aspectos de una sociedad en particular, sostiene:

Hablándole del Botero, de aquel monstruoso enano de Segovia, que con tanto amor, con tanta caridad, con tan honda humanidad ha eternizado Zuloaga, le dijo este a un amigo: “¡Si vieras qué filósofo! ¡No dice nada!” Y sin duda la más profunda filosofía, por lo menos en España, no es decir que no hay nada, como los nihilistas hacen, sino no decir nada, callarse. Hay silenciosos angélicos, como dijo Renán. Y lo más grande de la filosofía española ha sido su silencio (ibíd.: XI, 613-614).

Estos no son, claro está, los únicos textos donde Unamuno plantea esta necesidad de indagar a través de la vía larga para acceder tanto al

conocimiento de uno mismo, del otro y del mundo, lo mismo que al ser. Pero en estos se refleja con claridad cuáles son, a su juicio, sus fuentes.

Unamuno entiende, a diferencia de la tradición idealista y de la positivista, que el conocimiento de lo social no puede ser reducido a una mera constatación empírica. Por tal motivo, define que la tarea de la filosofía es, como en la tradición hermenéutica, comprender (ibíd.: XVI, 129), y para ello hay que adentrarse en la historia, en los monumentos de la cultura y en el lenguaje, que arrastran consigo toda una tradición de pensamiento y de acción. De aquí que, como puede extraerse a partir de lo señalado por Marcos, los presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Unamuno se inscriben en la comprensión de la filosofía unamuniana como una filosofía hermenéutica española –o hispánica, en el sentido más genérico sostenido por Nicol–, por cuanto la comprensión del sí mismo, por ejemplo, no pasa por la reflexividad sobre el propio yo (al modo cartesiano), sino por el conocimiento de las obras (al modo hermenéutico), de y desde la lengua (1994: 106).

Nos encontramos entonces con la cuestión metodológica de la hermenéutica. El rodeo por los monumentos de la cultura. De aquí que Unamuno toma como punto de partida el plano en el que la comprensión se da, el plano del lenguaje, porque entiende que “[...] el lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne [...]” (ibíd.: XVI, 433), expresión que nos pone en presencia, además, de su concepción ontológica. Esta tesis, que según Marcos (1994: 95) está fuertemente emparentada con la afirmación gadameriana que sostiene que el ser que puede ser comprendido es lenguaje, puede adquirir una doble significación bajo la lectura de Vattimo o de Grondin. En la primera, ser y lenguaje son lo mismo (Vattimo, 2003: 66). Pero, además, bajo la interpretación de Grondin implica una tesis sobre

nuestro comprender, es decir, que la comprensión humana no puede prescindir de la lingüisticidad (Grondin, 2001: 103). En este sentido, no solo encontramos una identidad entre ser y lenguaje, y que lo que puede comprenderse es lenguaje, sino que, además, la comprensión es en el lenguaje y por él. Por ello, el lenguaje, para Unamuno, no es solo un vehículo, sino que es además donde el ser acontece. En el lenguaje mismo viene presentado el mundo. Con ello, la representación no es psíquica sino pneumática, verbal, espiritual, la cual, como señala Cerezo Galán, vive encarnada en la palabra y está mediada por la tradición (Cerezo Galán, 1996: 62). Esto traerá como consecuencia que la concepción hermenéutica de Unamuno hace del lenguaje no solo un medio para el conocimiento –y en este sentido alcanzamos la dimensión metodológica-epistemológica– sino que además la realidad, el mundo, viene materializado en la palabra.

Ahora bien, tanto la dimensión cognoscitiva como la ontológica no se nos presenta mediada únicamente por el lenguaje, sino que, además, está atravesada por toda una tradición, en tanto Unamuno entiende que el lenguaje es un producto social (Unamuno, 1958: XVI, 433). Bajo la consigna de que la literatura es la memoria del pueblo, Unamuno aborda por medio de la lectura de la literatura española su lectura del ser español, donde se propone la tarea de develarlo: “Cabe, en efecto, estudiar el pensamiento de las edades pasadas en los monumentos literarios que nos han legado, y por examen de los textos de aquellos penetrar en su vida íntima [...]” (ibíd.: VI, 1006). De aquí la íntima relación entre historia, tradición y escritura.

Si bien como señala Pascual Mezquita no se halla en la obra de Unamuno una delimitación exacta y unívoca del concepto de tradición, dedicó gran parte de sus trabajos a explicar cómo debe entenderse este concepto, tanto positiva como negativamente. En su trabajo, Pascual

Mezquita desarrolla los variados sentidos en que Unamuno concibe la tradición: 1) como *tradere* y *tradio*, 2) como herencia viva, sustento de un pueblo, 3) como presente eterno, o incluso como presente futuro, 4) como la revelación de lo inconsciente en la historia, 5) como progreso, 6) como sustento de la vida colectiva y del cambio social, y 7) como integración dialéctica entre el todo y las partes (Pascual Mezquita, 1998: 61-80).

Desde la perspectiva que venimos desarrollando, el concepto de tradición en Unamuno –procedente, en parte, de sus lecturas de Hegel y von Hartmann– debe leerse entonces a la luz del problema del conocimiento histórico, puesto que entiende por tradición la memoria colectiva legada por los monumentos de la cultura, en particular, los textos (cf. Unamuno, 1958: V, 1006; 1958: XVI, 135; 2005: VII, 575), ya que no hay historia sin escritura, como también señalaría más tarde Gadamer (1999: 469) –lo cual ya había subrayado Unamuno en su tesis doctoral al distinguir entre historia y prehistoria–. Desde esta perspectiva entiende Unamuno que el pensamiento es una herencia, y que para reflexionar partimos, lo sepamos o no, lo queramos o no, de lo que han pensado los predecesores (Unamuno, 1958: XVI, 432).

Como el propio Unamuno sostiene, el lenguaje trae consigo, hereda, los prejuicios, bases de nuestro pensamiento, lo cual pone de manifiesto, contra la tradición idealista y empirista, que toda comprensión no es pura y clara, sino, al contrario, contaminada y oscura. Como ya señalaba Schleiermacher, lo primero con lo que damos es el malentendido (Schleiermacher, 1996: 319), porque mucho antes que podamos comprendernos en la propia reflexión, nos comprendemos –como sostiene Gadamer– en el Estado, la familia y la sociedad en que vivimos (Gadamer, 1999: 343-344). De aquí, para Unamuno, la primacía de la existencia frente al pensamiento: *homo*

sum, ergo cogito, donde existir y sentirse es más inmediato que pensar (Unamuno, 1958: XVI, 432-434).

Esta lectura de la tradición es transmitida, como bien advierte Gadamer, por la tradición escrita (1999: 468), porque la memoria, la tradición, la historia, nos es transmitida a través de la escritura.

3.2. La textualidad ampliada y la primacía del lector

Entramos en este segundo apartado siguiendo el cauce de la argumentación unamuniana. Al conocimiento del mundo, de la vida, del otro y de sí mismo no se accede por introspección sino por una vía indirecta, la del lenguaje fijado ¿por la escritura?

La escritura emerge como la memoria de los pueblos. En los textos se da, como señala Lotman (1993: 15-20), una relación entre el auditorio y la tradición cultural, donde estos cumplen la función de memoria colectiva que actualiza aspectos de la información allí dispuesta. Y como para Unamuno la memoria es la base de la personalidad individual y la tradición de la colectiva (Unamuno, 1958: XVI, 135), memoria y tradición se expresan por el medio privilegiado de la hermenéutica, el lenguaje, y más particularmente, la textualidad. Nos referimos aquí a la textualidad en un sentido restringido, como “discurso fijado por la escritura” (Ricoeur, 1970 y 1986). Sin embargo, el concepto de texto en Unamuno excede ampliamente lo escriturario. De aquí la pregunta con la que cerraba el párrafo anterior.

En un trabajo reciente (2020) argumenté sobre lo que podríamos llamar una “textualidad ampliada” en la hermenéutica de Unamuno. Esta noción toma como punto de anclaje un breve artículo de 1918, “Cosas de libros”, el cual permite leer su concepción epistemológica para las ciencias humanas y sociales. Allí sostiene Unamuno que el conocimiento del mundo e incluso el de sus propias ideas tienen como fuente los libros o aquello que haga las veces de libro, que le permiten conocer igual o mejor aún que la propia

experiencia, puesto que es gracias a la escritura y a la posibilidad de la lectura que se puede acceder al conocimiento (Unamuno, 1958: VI, 630). Frente a la reflexividad, es la vía larga la que abre el camino al sí mismo y a lo otro.

Para Unamuno la escritura es solo uno de los modos expresivos dispuestos en los libros/textos. De aquí que haya otras formas de expresión. Ampliando de esta manera la noción de textualidad, centrada corrientemente en lo escriturario, destaca otros soportes que también deben ser considerados libros/textos. Así sostiene: “El fetiche de un salvaje, el tosco dibujo que graba en su cabaña, el adorno con que se atavía, son libros. Es decir, son memoria colectiva” (ibíd.: VI, 634). Adornos, amuletos, ídolos, etcétera, se constituyen en una fuente de conocimiento tan rica como la propia escritura. Unamuno avanza sobre una noción ampliada de libro/texto al señalar también:

Hace unos meses estuve en el frente italiano, y de allí me traje libros, memorias, diarios, folletos, apuntes, mapas, dibujos, fotografías y, gracias a todo esto, conozco algo de aquel frente que vi y de lo que puede ser un frente en la guerra actual. Y el que está en uno de esos frentes solo se da cuenta de él cuando lo ha visto así, a través de la traducción idiomática. Uno se percata de que su visión de la guerra, su comprensión de ella, apenas se ensancha ni se aclara después de haber contemplado su escenario y oído acaso tronar el cañón. Un corresponsal de guerra me ha confesado que necesitó leer sus correspondencias para darse cuenta de lo que había visto (ibíd.: VI, 632-633).

Nuevas denotaciones amplían el concepto de texto. Hay textualidad no solo en la escritura sino también en un dibujo, en un folleto, en una pintura, en un mapa, en una imagen, en un adorno, etcétera. Unamuno extiende esta

noción brindándole una potencialidad sin precedentes para la época. El concepto de texto no se agota en la escritura, sino que, de una manera mucho más amplia, está vinculado con las competencias del lector para dar sentido a los significados.

Como en Deleuze (1990), varios de los trabajos de Unamuno destacan la importancia de lo no filosófico para la práctica filosófica. Una obra pictórica se convierte en un texto que narra –lo cual también destacará posteriormente Marín en *El retrato del rey* (1981) y en otros textos–, lo mismo que una escultura, una fotografía, un mapa, una vestimenta. Posteriormente, Bajtín abordaría desde esta perspectiva conceptual el problema del texto, señalando que podemos interpretar ampliamente esta noción entendiéndola como cualquier conjunto de signos coherente (Bajtín, 1999: 294), cualquier dispositivo donde podamos dar sentido a los significados dispuestos en él. Caracterizar de esta manera el concepto de texto nos permite darle una importancia especial para el estudio de las ciencias humanas y sociales en el marco de la tradición hermenéutica, ya que, como indica el lingüista ruso, los textos –en este sentido ampliado– son las fuentes epistémicas de estas ciencias. La importante innovación de Unamuno respecto de una hermenéutica de las ciencias humanas y sociales radica en su particular concepción del texto (libro), puesto que se anticipa en varios años a los trabajos del postestructuralismo y de la hermenéutica contemporánea, especialmente a la concepción bajtiniana y ricoeuriana posterior.

Unamuno hace del término “libro” un concepto clave donde recae la base de toda reflexión filosófica y del conocimiento de lo humano. Un concepto filosófico con alcances ontológicos y epistemológicos sumamente novedosos para la época. Unamuno sabe bien que un libro es un soporte material, pero también es mucho más que eso. Un libro es un dispositivo –

más allá de si es escriturario o no— donde leer el mundo y la vida. En “El hombre del libro” (1922), destaca la conexión que los libros trazan entre la exterioridad y la interioridad, entre lo social y lo individual, dando cuenta del problema de la identidad. Lo dicho allí nos remite a la relación del libro con la memoria en sus dos aspectos. La relación de la memoria individual y colectiva con la oralidad y la escritura respectivamente es señalada por Unamuno en varios pasajes de sus trabajos. Ya en *STV* entendía que el problema de la identidad se jugaba en un principio de unidad en el espacio y de continuidad en el tiempo. Con este último Unamuno entra de lleno en el tema de la temporalidad y la textualidad. Para él, este principio está dado por la memoria y la tradición. Es decir, individualmente por la memoria, y socialmente por la tradición, que es memoria colectiva. La textualidad juega un papel fundamental para conocer y comprender el mundo, a un individuo, a un pueblo y a uno mismo. El hombre y los pueblos se conocen a través de sus obras. Para comprender, parece ser imprescindible acudir a los libros y a su lectura. Así lo señala Unamuno en *Cómo se hace una novela* (1927): “[...] Todo es para nosotros libro, lectura; podemos hablar del libro de la Historia, del libro de la Naturaleza, del libro del Universo. Somos bíblicos” (Unamuno, 2005: VII, 575). Es allí donde nos encontramos con el mundo.

Ahora bien, así como la textualidad, la lectura fue siempre para Unamuno un problema filosófico-hermenéutico que atravesó toda su producción, y las referencias explícitas al lector aparecen ya tempranamente en su *Filosofía Lógica* (1886).¹⁶ Pero a juicio de Navajas, los estudios no han concedido suficiente atención a su teoría de la lectura, descuidando así un aspecto que tiene singular importancia para comprender adecuadamente su obra y poner de relieve su vigencia (Navajas, 1988: 513).

Dos son, a mi entender, los textos donde Unamuno cifra las claves para una filosofía de la lectura: “Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*”

(1905) y *Cómo se hace una novela* (1927). El primero es un breve ensayo sobre el valor que el *Quijote* tiene para la posteridad de lectores: ya en sus múltiples interpretaciones, que lo enriquecen, ya en sus variadas traducciones, que lo agrandan. Al hilo de estas cuestiones Unamuno reflexiona sobre la lectura, la interpretación y la traducción del texto cervantino, un texto que dejó de ser tal cuando quedó en manos de sus lectores. El segundo, como ya he señalado en un artículo anterior (Beraldi, 2013a), es un texto que, como tantos otros de Unamuno, es muy difícil clasificarlo en un género literario, y esto es más bien voluntad expresa del autor (Unamuno, 1994: I, 374). Es un texto que incluye la novela, la autobiografía, el ensayo, y hasta el panfleto político. Unamuno lo escribe en su exilio en París entre 1924 y 1925. La primera publicación de esta obra sale a la luz en 1926 en la revista *Mercure de France* bajo el título *Comment on fait un roman*, precedido por un “Portrait d’Unamuno” hecho por Cassou a manera de prólogo. En 1927, Unamuno ya en Hendaya, decide enviarla a publicar en español,¹⁷ pero como no contaba con el manuscrito original que había quedado en manos de Cassou en París, decidió retraducirse. Unamuno escribe, o mejor, reescribe *Cómo se hace una novela* releyéndose a partir de *Comment on fait un roman*, al que le añade un prólogo y una serie de comentarios encorchetados. Más allá del valor de este texto como un juego de retraducción, y más allá de su reflexión sobre la noción de ‘comprensión’ de Abbagnano en *Le sorgenti irrazionali del pensiero* (1923) en crítica a la hermenéutica romántica, lo destacable de este texto es la primacía que Unamuno le otorga al lector en todo acto de lectura.

La autonomía del texto destacada aquí por Unamuno le permite relegar la figura del autor en aras del lector, entendiendo que este es quien debe reconstruir el texto sin pensar en la intencionalidad del autor: “¿Qué me importa que no leas, lector, lo que yo quise poner en ella [...] lo que

nos importa no es lo que quiso decir [el autor] sino lo que dijo [...]” (Unamuno, 2005: VII, 562). Este distanciamiento producido por la escritura es lo que le hace decir a Unamuno que un pensamiento suyo, escrito, ya no es suyo, y que, en ese sentido, lo positivo de esa pérdida, está en que puede ser recuperado luego por otros, revivido, recreado, incluso por el autor mismo, como en el caso de la retraducción de *Cómo se hace una novela*.

El distanciamiento que nos permite el texto entonces se revela como la contracara de la intencionalidad del autor y es condición de la comprensión. De aquí que Unamuno pregunte retóricamente: “[...] ¿y para qué tiene el lector que ponerse de acuerdo con lo que el escritor le dice? Por mi parte cuando me pongo a leer a otro no es para ponerme de acuerdo con él” (ibíd.: VII, 566). La autonomía del texto permite a quien lee que hable el texto mismo. De allí que, como señala Gadamer, el texto debe permitir “[...] dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí” (Gadamer, 1999: 438), tal como señalara Unamuno en su poema “Cuando yo sea viejo” (1907). Por eso, cuando un lector le pide que aclare algo que ha leído en algún trabajo suyo, Unamuno le responde que vuelva a leerlo y pensarlo, y que, si le da un sentido opuesto al suyo, mucho mejor, porque eso significa que su pensamiento tiene, al menos, dos posibles respuestas (Unamuno, 1958: XI, 770). Aquí queda al descubierto la pretendida liberación del pensamiento que el bilbaíno ve ahogada por la filosofía sistema y por el pensamiento único.

A través del texto se puede leer la vida humana desde ella misma, reviviéndola, recreándola, porque este se convierte en el lugar abierto a la creación del lector, abierto a una nueva interpretación.

La premisa de lo que declara Unamuno [...] es que un texto de por sí nada dice; somos nosotros, los lectores, los que lo hacemos hablar. [...] Esta idea [...] es la base de todas las teorías que desarrollan a lo largo

de la segunda mitad del siglo XX críticos tan conocidos como W. Iser, H.R. Jauss, R. Barthes, J. Derrida, U. Eco, S. Fish, J. Culler y varios otros que, ya sea bajo la etiqueta de la teoría de la recepción o bajo alguna otra de posterior invento, colocan al lector en el centro mismo del proceso de significación (Longhurst, 2009: 350).

De esta manera, como indica Longhurst, interpretación y creación tienen una relación muy estrecha en Unamuno, tanto como si el acto interpretativo fuese forzosamente un acto creativo (ibíd.: 349). La potencialidad semántica desplegada por el texto no agota allí su significación, sino que ella se concretiza y actualiza en la lectura, en las múltiples lecturas. Según se puede extraer de muchos de sus comentarios, y de la lectura realizada por Longhurst, para Unamuno, la interpretación es sinónimo de creación; es un acto creativo que exige un esfuerzo de la imaginación (ibíd.: 350-356). De esta manera, el lector no tiene un rol pasivo, sino que es un agente activo en la creación del sentido, y nuestro autor es explícito en este punto al pedirle al lector que añada él de su propia cosecha: “[...] ¿para qué quieres más novela que la que te he contado? En ella está todo. Y al que no le baste con ello, que añada de su cosecha lo que necesite” (Unamuno, 1951: II, 1265).

Unamuno entiende claramente que leer consiste en un acto de interpretación. Ello queda magistralmente expresado en “Sobre la lectura e interpretación del Quijote” (1905). Por ello sostiene que, entre los lectores, los mejores son aquellos capaces de transformar lo leído para agrandar la literatura, los que utilizan lo leído para llegar a un sitio distinto que, estrictamente, no estaba en el texto. Pero también ese texto deja bien claro que un autor, con su escritura, deja en su obra vacíos (*Leerstellen*), espacios de indeterminación, para que sean interpretados por los lectores. Según señala Longhurst, para Unamuno, un texto solo es tal cuando le exige al

lector un acto de interpretación, es decir, la ocupación de un espacio hermenéutico. Ello está enunciado de forma explícita por Unamuno en *Niebla* cuando hace de Antolín S. Paparrigópulos el portavoz de la hermenéutica (Unamuno, 2009: 356). En esa ocupación del espacio hermenéutico reside la fertilidad de todo texto:

Si la Biblia tiene un valor inapreciable, es por lo que en ella han puesto generaciones de hombres que con su lectura han apacentado sus espíritus; y sabido es que apenas hay en ella pasaje que no haya sido interpretado de cientos de maneras, según el intérprete. Y esto es un bien grandísimo (Unamuno, 2007: VIII, 749).

La conquista de ese espacio hermenéutico por parte del lector puede observarse claramente en varios textos. Algunos de ellos –*Niebla*, *San Manuel Bueno, mártir*, *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez y Tulio Montalbán y Julio Macedo*– han sido analizados en los trabajos de Longhurst. En los dos últimos se ponen de manifiesto los vacíos que Unamuno ha dejado en sus textos, mientras que en los dos primeros se observa además la utilización del método hermenéutico schleiermacheriano.

Dicho esto, dado que, por un lado, la significación de un texto no necesariamente coincide con la intención de su autor, y sospechando, por otro, que un texto dice más de lo que dice, hay que considerar entonces que un texto necesita de un lector. El texto, para Unamuno, se actualiza por medio de la lectura, porque la fijación mediante la escritura, si bien da muerte a nuestro pensamiento, permite que otros puedan recrearlo y tomar vida a partir de él (Unamuno, 2005: VII, 549). Esto puede verse con claridad en el drama *Tulio Montalbán y Julio Macedo* (1927), donde encontramos una teoría hermenéutica de la lectura expuesta mediante la ficción, tal como lo ha señalado Longhurst en sus trabajos.

Así, por un lado, la obra se concretiza bajo los aspectos determinantes del texto. Por otro, bajo los lugares indeterminados, por los vacíos dejados que son actualizados desde nuestro horizonte de lectores. Por ello, a modo de advertencia preliminar, afirma Unamuno en la primera página del prólogo a la edición en español de *Cómo se hace una novela*:

[...] Sobre mí pesaba mi vida toda, que era y es mi muerte. Pesaban sobre mí no solo mis sesenta años de vida individual física, sino más, mucho más que ellos; pesaban sobre mí siglos de una silenciosa tradición recogidos en el más recóndito rincón de mi alma; pesaban sobre mí inefables recuerdos inconscientes de ultra-cuna (Unamuno, 2005: VII, 547).

Unamuno no podía dejar de recoger la máxima hermenéutica del poder de la tradición, y no podía tampoco evitar sostener que cuando leemos lo hacemos desde ella, con ella o contra ella. Así lee nuestro lector sus textos y así recomienda hacerlo, contra la tradición, pero inevitablemente desde ella, y a la par pone de relieve aquella idea de la hermenéutica romántica que sostiene que la posteridad podrá alcanzar mejor el espíritu de un autor que el autor mismo:

[...] Por ahora, mis jóvenes,
aquí os dejo escrito,
y si un día os negare
argüid contra mí conmigo mismo,
pues os declaro
—y creo saber bien lo que me digo—
que cuando llegue a viejo,
de este que ahora me soy y me respiro,
sabrán, cierto, los jóvenes de entonces

más que yo si a este yo me sobrevivo (Unamuno, 1958: XIII, 205).

Para finalizar, puede sostenerse entonces, en la línea de lectura que siguen Mario J. Valdés, Carlos Longhurst, Sonya Ingwersen y Luis Andrés Marcos, entre otros, y en consonancia con las palabras de Gadamer, que la obra de Unamuno puede situarse en esa orientación filosófica que, partiendo de Schleiermacher, y pasando por Dilthey, ha llegado hasta Heidegger, y con posterioridad ha sido configurada por Gadamer e incluso por Ricoeur y Vattimo como hermenéutica filosófica, por cuanto en su obra queda aclarada la comprensión del pensamiento como tradición, herencia, que viene dada en la lengua.

Bibliografía

Agís Villaverde, M. (2020). *Historia de la hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la interpretación*. Madrid: Sínderesis.

Bajtín, M. (1999 [1976]). El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo de análisis filosófico. En *Estética de la creación verbal* (pp. 294-323). México: Siglo XXI.

Beraldi, G. (2011). Acerca de la noción de “comprensión” en Unamuno, o de la necesidad de perderse para encontrarse. En Bertorello, A.-Mascaró, L. (comps.), *Actas de las II Jornadas Internacionales de Hermenéutica: La hermenéutica en diálogo con las ciencias sociales y humanas* (pp. 140-147). Buenos Aires: Ediciones Proyecto Hermenéutica.

Beraldi, G. (2013a). La función hermenéutica de la obra literaria en *Cómo se hace una novela*. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46, 329-361.

Beraldi, G. (2013b). Una lectura agónico-tensional del mundo, la vida y el texto como crítica a la noción de ‘sistema’. En Rossi, M.J. & Beraldi, G.

(comps.), *Actas de las III Jornadas Internacionales de Hermenéutica: La hermenéutica en el cruce de las culturas: polifonías y reescrituras* (pp. 152-160). Buenos Aires: Ediciones Proyecto Hermenéutica.

Beraldi, G. (2013c). Agonía entre explicar y comprender. Una lectura sobre la fertilidad de habitar la tensión. En *Perspectivas Metodológicas*, 13 (13). 19-34.

Beraldi, G. (2015). *Agonía y hermenéutica. La noción de «agonía» como clave de lectura crítica al concepto de «sistema» en los textos de Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Beraldi, G. (2018). Agonía: el *pathos* de la lengua española. Fundamento unamuniano de una ontología agonista: perspectivas ético-políticas. En Rodríguez Suárez, L.P. (ed.), *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos* (pp. 487-495). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Beraldi, G. (2019). La recepción gadameriana de la obra de Unamuno: el inicio del giro hermenéutico. *Studium. Filosofía y teología*, XXII (44), 5-19.

Beraldi, G. (2020). La textualidad en la hermenéutica de Unamuno. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (2), 281-294.

Bloom, H. (1995 [1994]). *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas*, Barcelona: Anagrama.

Casas, A. (2003). Diálogo con Mario J. Valdés sobre Hermenéutica e Historia comparada das literaturas e as Culturas. *Boletín Gallego de literatura*, 30, 127-147

Cerezo Galán, P. (1996). *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta.

Cerezo Galán, P. (2009). El vacío y la palabra. El nihilismo y la experiencia de la palabra en Miguel de Unamuno. En Chaguaceda Toledano, Ana (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV* (pp. 135-158). Salamanca: Universidad de Salamanca.

Cruz Hernández, M. (1952). La misión socrática de Miguel de Unamuno. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Vol. 3. 41-53.

Deleuze, G. (1995 [1990]). *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos.

Dilthey, W. (1951). Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica (1894). En *Obras Completas: Psicología y teoría del conocimiento*. Vol. VI. México: FCE.

Ferraris, M. (2002 [1988]). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI.

Ferraris, M. (2004 [1998]). *La hermenéutica*. Madrid: Eds. Cristiandad.

Gadamer, H. G. (1999 [1960]). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H. G. (2007 [1995]). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.

García Blanco, M. (1965). *En torno a Unamuno*. Madrid: Taurus.

González Agudelo, E.M. (2006). *Sobre la hermenéutica. O acerca de las múltiples lecturas de lo real*. Medellín: Universidad de Medellín-Sello Editorial.

González García, E. (1994). Unamuno y Freud, dos antropologías y un mismo método. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 29, 69-90

Grondin, J. (2001). Was heisst "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache"? En *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Grondin, J. (2008 [2006]). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Ingwersen, S. (1985). Unamuno and Schleiermacher: The «Agonic Style» and Protestant Hermeneutics. *Anglican Theological Review*, 67 (3), 260-272.
- Jitrik, N. (1998 [1996]), Canónica, regulatoria y transgresiva. En Cella, S. (comp.), *Dominios de la literatura. Acerca del canon* (pp. 14-42). Buenos Aires: Losada.
- Kuhn, T. (2000 [1962]). *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: FCE.
- Longhurst, C. (2008). Unamuno, the reader and the hermeneutical gap. *The Modern Language Review*, 103 (3), 741-752.
- Longhurst, C. (2009). La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana. En Chaguaceda Toledano, A. (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra, IV* (pp. 349-361). Universidad de Salamanca: Salamanca.
- Longhurst, C. (2011). Unamuno. Schleiermacher. Humboldt: A Question of language. *Hispanic Review*, 4, 573-591.
- López-Pasarín Basabe, A. (2009). En torno a la *Vida de Don Quijote y Sancho*, de Unamuno: cuestiones de hermenéutica. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 47 (2), 53-67.
- Lotman, I. (1993 [1981]). La semiótica de la cultura y el concepto de texto. *Escritos. Revista del Centro de Estudios del Lenguaje*, 9, 15-20.
- Marcos, L.A. (1991). *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

- Marcos, L.A. (1994). Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 29, 91-110
- Marías, J. (1999-2000). Los estilos de la Filosofía. Luiz Fumio Arima (ed.). Madrid. Recuperado de <http://hottopos.com>.
- Marín, L. (1981). *Le Portrait du roi*. París: Éditions de Minuit.
- Navajas, G. (1988). El yo, el lector-otro y la duplicidad en Unamuno. *Hispania*, 71 (3), 512-522.
- Nicol, E. (1998 [1961]). *El problema de la filosofía hispánica*. México: FCE.
- Orringer, N. (1985). *Unamuno y los protestantes liberales (1912): sobre las fuentes de "Del sentimiento trágico de la vida"*. Madrid: Gredos.
- Ortíz-Osés, A. y Lanceros, P. (2001). *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Pascual Mezquita, E. (1998). Presente y futuro de la tradición en Miguel de Unamuno. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 33, 61-80.
- Ricoeur, P. (1970). "¿Que es un texto?". Recogido en *Historia y narratividad* (1999 [1978]). Barcelona: Paidós. Luego en *Del texto a la acción* (2002 [1986]).
- Ricoeur, P. (2002 [1986]). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: FCE.
- Ricoeur, P. (2003 [1969]). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. México: FCE.
- Schleiermacher, F. (1996). *Ermeneutica*. Marassi, M. (ed.). Milano: Rusconi.

Tanganelli, P. (2001). *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. La crisis del '97 como posible exemplum de la crisis finisecular*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Unamuno, Miguel de (1886). Filosofía lógica. En *CMU*: FL, 79.

Unamuno, Miguel de (1932). La raza es la lengua. *El Día Gráfico*, Barcelona, 13 de octubre de 1932. En *CMU*: 1-378/9/80.

Unamuno, Miguel de (1951 [1930]). La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez. En Manuel García Blanco (ed.), *Obras Completas*. Vol. II. Madrid: Vergara-Afrodisio Aguado.

Unamuno, Miguel de (1952 [1902]). *Amor y pedagogía*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

Unamuno, Miguel de (1958 [1918]). Cosas de libros. En Manuel García Blanco (ed.), *Obras Completas*. Vol. VI (pp. 629-634). Madrid: Vergara-Afrodisio Aguado.

Unamuno, Miguel de (1958 [1884]). Crítica del problema sobre origen y prehistoria de la raza vasca. En Manuel García Blanco (ed.), *Obras Completas*. Vol. VI (pp. 89-142). Madrid: Vergara-Afrodisio Aguado.

Unamuno, Miguel de (1958 [1907]). Cuando yo sea viejo. En Manuel García Blanco (ed.), *Obras Completas*. Vol. XIII (pp. 203-205). Madrid: Vergara-Afrodisio Aguado.

Unamuno, Miguel de (1958 [1913]). Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos. En Manuel García Blanco (ed.), *Obras Completas*. Vol. XVI (pp. 125-451). Madrid: Vergara-Afrodisio Aguado.

Unamuno, Miguel de (1958 [1922]). El hombre del libro. En Manuel García Blanco (ed.), *Obras Completas*. Vol. V (pp. 1099-1104). Madrid: Vergara-Afrodisio Aguado.

Unamuno, Miguel de (1958 [1919]). En el Museo del Prado. Ante el Carlos II de Carreño. En Manuel García Blanco (ed.), *Obras Completas*. Vol. XI (pp. 615-619). Madrid: Vergara-Afrodisio Aguado.

Unamuno, Miguel de (1958 [1924]). Etimologías. En Manuel García Blanco (ed.), *Obras Completas*. Vol. V (pp. 1163-1166). Madrid: Vergara-Afrodisio Aguado.

Unamuno, Miguel de (1958 [1917]). La labor patriótica de Zuloaga. En Manuel García Blanco (ed.), *Obras Completas*. Vol. XI (pp. 609-614). Madrid: Vergara-Afrodisio Aguado.

Unamuno, Miguel de (1958 [1915]). Pensar con la pluma. En Manuel García Blanco (ed.), *Obras Completas*. Vol. XI (pp. 766-771). Madrid: Vergara-Afrodisio Aguado.

Unamuno, Miguel de (1958 [1920]). Tulio Montalbán y Julio Macedo. En Manuel García Blanco (ed.), *Obras Completas*. Vol. IX (pp. 381-409). Madrid: Veragara-Afrodisio Aguado.

Unamuno, Miguel de (1958). Vida del romance castellano. En Manuel García Blanco (ed.), *Obras Completas*. Vol. VI (pp. 961-1014). Madrid: Vergara-Afrodisio Aguado. (Texto escrito entre 1897 y 1903, y publicado por primera vez en este volumen de las *O.C.*).

Unamuno, Miguel de (1994 [1902]). Amor y pedagogía. En Ricardo Senabre (ed.), *Obras Completas*. Vol. I. Madrid: Biblioteca Castro.

Unamuno, Miguel de (2005 [1927]). Cómo se hace una novela. En Ricardo Senabre (ed.), *Obras Completas*. Vol. VIII (pp. 545-523). Madrid:

Biblioteca Castro.

Unamuno, Miguel de (2007 [1895]). En torno al casticismo. En Ricardo Senabre (ed.), *Obras Completas*. Vol. VIII (pp. 59-199). Madrid: Biblioteca Castro.

Unamuno, Miguel de (2007 [1905]). Sobre la lectura e interpretación del Quijote. En Ricardo Senabre (ed.). *Obras Completas*. Vol. VIII (pp. 741-758). Madrid: Biblioteca Castro.

Valdés, M.J. (1976). Unamuno's Hermeneutics of Reading. *Journal of Spanish Studies Twenty Century*, 4, 203-213.

Valdés, M.J. (1997). Unamuno en el crisol, 1895-1912: la elaboración de la dialéctica abierta. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 32, 351-365.

Valdés, M.J. (2016). *Cultural hermeneutics. Essays after Unamuno and Ricoeur*. Toronto: University of Toronto Press.

Valdés, M.J. & Valdés, M.E. (1973). *An Unamuno Source Book*. Toronto: University of Toronto.

Vattimo, G. (1991 [1989]). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (2003). Comprender el mundo-transformar el mundo. En A.A.V.V., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis.

Vattimo, G. (2012). *Della realtà. Fini della filosofia*. Milano: Garzanti.

Las obras de Miguel de Unamuno se referencian indicando: año de publicación del volumen de las O.C., volumen, página/s, a excepción de los casos en que los textos se encuentren en Casa-Museo Unamuno (CMU), donde se indica la signatura en biblioteca y las siglas, si corresponden.

Ferraris (2002) y (2004), Grondin (2008), González Agudelo, E.M. (2006), Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (2001), Agís Villaverde, M. (2020), etcétera.

Gadamer (2007), Longhurst (2008, 2009 y 2011), Valdés (1973, 1976 y 2016), Marcos (1991 y 1994), Ingwersen (1985), Cerezo Galán (1996), entre otros.

Entiendo por “paradigma hermenéutico”, en un sentido amplio, etimológicamente, a aquello que sirve como modelo. En este caso, la hermenéutica como un modelo epistémico y ontológico, o un modelo de lectura. En un sentido más estricto, se puede caracterizar, siguiendo a Kuhn (1962), como conjunto de supuestos compartidos por una comunidad que guían la investigación, un modelo para ver el mundo, y siguiendo los lineamientos de Vattimo (1989 y 2012), a un lenguaje común de la época de una amplia parte de la filosofía.

El título original es *Hermeneutik im Rückblick*.

Con la recepción de los textos de Kierkegaard.

Como bien indica Manuel García Blanco, el editor de las tres primeras ediciones de las *Obras Completas* de Unamuno, es Alemania uno de los países que mejor acceso ha tenido a la obra del filósofo vasco, ya que lo que se considera más esencial y característico de su producción fue traducido al alemán. Lo que representó Unamuno para Alemania puede constatarse en un capítulo dedicado a él por Hans Juretschke (1954) en la enciclopedia *Denker und Deuter im heutigen Europa* y en la obra de Franz Niedermayer (1956). *Unamuno, hier und heute*, Núremberg, Glock und Lutz (cf. García Blanco, 1965: 471).

Algunos de los principales son: “La lengua escrita y la hablada” (1900), “La lingüística” (1901), “El porvenir de la novela” (1902), “Sobre el origen del lenguaje” (1902), “Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*” (1905), “Su Majestad la lengua española” (1908), “Lengua y patria” (1911), “Filósofos del silencio” (1915), “La labor patriótica de Zuloaga” (1917), “Cosas de libros” (1918), “En el Museo del Prado. Ante el Carlos II de Carreño” (1919), “Escritura y lenguaje” y “El hombre del libro” (1922), “Etimologías” (1924), “La raza es la lengua” (1932), “Dostoyevski: sobre la lengua” (1933), entre tantos otros.

Niebla (1914), *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (1920), *Cómo se hace una novela* (1927), *Tulio Montalbán* y *Julio Macedo* (1927), entre otros. Una definición de “nivola” la encontramos en el prólogo a la segunda edición de *Amor y Pedagogía*, más de treinta años después de su primera edición. Allí Unamuno las define como: “Relatos dramáticos acezantes, de realidades íntimas, entrañadas, sin bambalinas ni realismos en que suele faltar la verdadera, la eterna realidad, la realidad de la personalidad” (Unamuno, 1994: I, 300).

El término “nivola” es empleado por Unamuno para dar a entender que sus “novelas” no pretenden entrar de lleno a formar parte del “género” novelesco, y ni siquiera participar en la polémica de los

géneros literarios. Las referencias a este neologismo son explicitadas por él también en el prólogo de *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, al final del capítulo XVII de *Niebla*, y en numerosas alusiones en *Cómo se hace una novela*.

Algunos de los ensayos principales son: *En torno al casticismo* (1895), *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), entre otros.

Respecto de este último, Cruz Hernández, en un artículo publicado en 1952, sin precisar la fecha, recuerda que estando él en Friburgo, Heidegger le señalaba los volúmenes de la obra de Unamuno alineados en su biblioteca y le hacía saber que había sido el pensador español que más le había preocupado (Cruz Hernández, 1952: 46). Sin embargo, Julián Marías, indica que, en 1955, en una estancia de diez días con Heidegger, le consultó si conocía la obra de Unamuno, obteniendo una respuesta negativa (Marías, 1999).

En una entrevista publicada en 2003, Valdés sostiene: “La hermenéutica fenomenológica comienza para mí en Unamuno y se realiza con Ricoeur” (Casas, 2003: 131).

Posteriormente a los trabajos de Valdés y Gadamer, a partir de los 80, se iniciará entonces un lento pero continuo abordaje de la obra de Unamuno bajo el paradigma hermenéutico, reflejado en artículos académicos, tesis doctorales, libros y capítulos de libros: Ingwersen, 1985; Marcos, 1991 y 1994; Cerezo Galán, 1996 y 2009; Valdés, 1997 y 2016; Tanganelli, 2001; Longhurst, 2008, 2009 y 2011; López-Pasarín Basabe, 2009; Beraldi, 2011, 2013a, 2013b, 2013c, 2015, 2018, 2019 y 2020, entre otros.

Tal como señalara Dilthey al sostener que “[...] lo que el hombre es no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo ni tampoco mediante experimentos psicológicos, sino mediante la historia” (Dilthey, 1951: 230).

Con “hispanica” remito a la noción de Eduardo Nicol (1961).

“Tenga el lector presente esto, así como lo que precede y ello dará su fruto” (Unamuno, 1886: 79).

La primera edición en español de *Cómo se hace una novela* se publica en Buenos Aires, según se indica en la edición de 1952 de *Amor y Pedagogía*.

La hermenéutica de la donación de Jean-Luc Marion

Jorge Luis Roggero

La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion ha recibido una objeción sostenida de modo persistente por diversos comentaristas desde la publicación de *Réduction et donation* en 1989.¹ Esta crítica consiste, en sus diversas expresiones, en señalar la necesidad de aclarar la función de la hermenéutica –si es que realmente hay una– en su propuesta fenomenológica. En 2011, en ocasión del Coloquio “Nouvelles phénoménologies en France”, en su conferencia *Quelques précisions sur la réduction, le donné, l’herméneutique et la donation* (2014a), Marion respondió por primera vez, de modo explícito, a esta objeción. El texto fue ampliado como capítulo II de su libro de 2016, *Reprise du donné*. Según el fenomenólogo francés, hay una hermenéutica de la donación, la hermenéutica cumple la función clave de gestionar la distancia entre lo que se da y lo que se muestra (cf. Marion, 2016: 89 y 97). Esta labor de pasaje de la donación a la fenomenalización, según Marion, ya puede encontrarse operando de cuatro modos distintos en sus obras anteriores.² Sin embargo, el carácter aún escueto de su respuesta trae como consecuencia que algunas problemáticas de la articulación entre la fenomenología y la hermenéutica se encuentren insuficientemente tematizadas por el autor. Como hilo conductor para explorar algunas de las cuestiones que quedan en suspenso,

propongo prestar atención a las referencias que aparecen en el capítulo de *Reprise du donné*. Marion nombra explícitamente a Heidegger y a Gadamer. Pero también, en una nota al pie agregada al final del capítulo, Marion hace una última referencia con la que procura sintetizar toda su propuesta: “Así nos unimos a la tesis de C. Romano: ‘la hermenéutica auténtica es una fenomenología y la fenomenología solo se cumple como hermenéutica’” (ibíd.: 97 n. 2).³

Teniendo en cuenta esta indicación fundamental dada por el propio Marion –por medio de un examen del detallado análisis que propone Romano de las diversas aristas de la relación entre fenomenología y hermenéutica– puede establecerse en qué medida la fenomenología de la donación logra responder a los diversos desafíos que plantea la relación entre fenomenología y hermenéutica. Nuestra hipótesis es, pues que, si se presta atención a las posibilidades de la propuesta fenomenológica marioniana, aun cuando el autor no haya dado una respuesta explícita a todas las problemáticas, es posible esbozar el modo en que su fenomenología puede articularse productivamente con una hermenéutica respetando tanto las exigencias fenomenológicas como las hermenéuticas.

Con el objeto de demostrar estos extremos, me detendré en cada una de las ideas y de los análisis propuestos por Romano, así como de sus lecturas de Heidegger, Gadamer y Ricœur, e intentaré dar cuenta de las posibilidades de la fenomenología de la donación para responder a esas cuestiones. Finalmente extraeré una conclusión general.

1. La ‘tesis fenomenológica’ de Claude Romano

El voluminoso libro de Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, revela de entrada cuál es su finalidad, que no es otra que esclarecer y justificar la idea misma de fenomenología. En el “Avant-propos”, Romano

destaca la importancia de advertir el “problema fenomenológico”, que radica en determinar si efectivamente la experiencia posee estructuras inmanentes necesarias y autónomas respecto del lenguaje y los esquemas conceptuales (cf. Romano, 2010: 11).⁴ Según el autor no puede aceptarse sin más las implicancias del ‘giro lingüístico’. La filosofía de la experiencia no devino superflua, por el contrario, es necesario que ella haga valer sus derechos. Y, en este sentido, Romano propone acertadamente sostener la siguiente “tesis fenomenológica”:

[...] hay una autonomía del orden prelingüístico de la experiencia ‘antepredicativa’, como habría dicho Husserl, respecto de las formas superiores de pensamiento y el lenguaje. La experiencia posee un *lógos* inmanente que la fenomenología, precisamente, tiene por propósito sacar a la luz. Es más, el lenguaje mismo solo deviene plenamente inteligible si se lo restituye a su relación con una inteligencia prelingüística (Romano, 2010: 12).

Esta ‘tesis fenomenológica’ será el contenido de la ‘exigencia fenomenológica’ que debe respetarse en la articulación con la hermenéutica. Marion es perfectamente consciente de esta cuestión, aunque difiere con el Husserl de *Erfahrung und Urteil* en su concepción de lo ‘antepredicativo’, pues para la fenomenología de la donación no se trata de buscar la génesis de la lógica ni de –finalmente– reconducir lo ‘antepredicativo’ a una esfera ‘teórica’, sino de indagar en lo preteórico en búsqueda de un *lógos* no supeditable al plano teórico y válido principalmente para la práctica.⁵

Con el objeto de defender la ‘tesis fenomenológica’, Romano entiende necesario emprender una crítica severa de cierto “marco kantiano” imperante en la filosofía contemporánea. Este ‘marco’ consiste en

“concebir todo orden y toda estructuración de la experiencia como extrínseca a ella, como surgida del lenguaje, de la cultura o de sus esquemas” (ibíd.: 13). Romano recuerda que la fenomenología propone una noción original de experiencia que va más allá del debate entre el empirismo y el kantismo. Según Romano, el ‘marco kantiano’ se observa en la estrategia de cierta filosofía lingüística que sitúa al lenguaje en el lugar de las categorías kantianas: gran parte de la filosofía analítica, como el neokantismo criticado por Husserl, opera con “construcciones que vienen desde arriba” (ibíd.: 12-13). Este ‘marco kantiano’ –como examinaremos en breve– representará el peligro oculto en la ‘exigencia hermenéutica’ si se la absolutiza.

Ahora bien, estos objetivos implican analizar el estatuto de la experiencia y del lenguaje, y esto conlleva repensar a la razón misma. Romano señala que la fenomenología propone una “nueva imagen de la razón”. Hay un *lógos* de lo sensible que debe ser desentrañado. En *Formale und transzendente Logik*, Husserl habla de un “*lógos* del mundo estético” (*Logos der ästhetischen Welt*) (Husserl, 1974: 297). Más allá de la lógica de la matemática y de la ciencia, hay una lógica del mundo que descansa sobre una epifanía sensible. Pero para poder hablar de un *lógos* inmanente a lo sensible, destaca Romano, hay que dejar de pensar la experiencia como irracional. En este sentido, ni Marion ni la fenomenología entienden que es posible reducir la experiencia a un puro dato bruto (empirismo). Pero, por otra parte, tampoco es posible considerar que lo dado en ella debe ser completado y estructurado por conceptos (neokantismo). Husserl convalida cierta racionalidad inmanente a la experiencia. Por este motivo, en *Krisis*, Husserl critica la “racionalidad de corazón estrecho” (*engherzige Rationalität*) (Husserl, 1976: 14). Romano enfatiza que es necesario pensar una razón ampliada capaz de incluir a su otro: la sensibilidad, la

experiencia, lo antepredicativo, una “razón de gran corazón” (*raison au grand cœur*) que rehabilite el mundo sensible como necesario para su propia existencia (Romano, 2010: 14-15).

¿Cuál sería la posición de Marion ante estos objetivos? Es posible afirmar que la ‘tesis fenomenológica’ es sostenida por Marion. La distinción entre la instancia de la donación y la instancia de la fenomenalización –es decir, la tesis de *Étant donné* en la que se sostiene que “todo lo que se muestra se da” (Marion, 1998: 424), aunque no todo lo que se da se muestra, pues “si todo lo que se muestra debe primero darse, sucede a veces que lo que se da no logra, sin embargo, mostrarse” (ibíd.: 425)– implica la afirmación de una instancia antepredicativa fundante, la donación (llamada), que condiciona toda posible fenomenalización en una respuesta (cf. ibíd.: 408).

Y esta tarea de gestión del pasaje entre lo que se da y lo que se muestra es precisamente la tarea asignada a la hermenéutica. Por este motivo, Marion destaca que en su hermenéutica el “en tanto que” apofántico depende del “en tanto que” hermenéutico-existencial (cf. Marion, 2016: 84-88). El modo de evitar la arbitrariedad y el idealismo del ‘marco kantiano’ es, precisamente, afirmando un *lógos* inmanente a la donación como instancia antepredicativa originaria que determina la interpretación o, mejor dicho, explicitación (*Auslegung*) hermenéutica.

Por otra parte, la fenomenología de la donación asume la originalidad de la noción fenomenológica de experiencia y la radicaliza a partir de la idea de una “contra-experiencia”, que se desentiende de todo *a priori* (horizonte y yo).⁶ Asimismo, también hace suya la tarea de presentar una ‘nueva imagen de la razón’, una ‘razón de gran corazón’ que integre también a la racionalidad lo que Marion designa nietzscheanamente como la “gran razón”: el *lógos* del amor.⁷

2. La ‘exigencia fenomenológica’ y la ‘exigencia hermenéutica’

En el capítulo XXII de su libro, Romano se detiene en la relación entre fenomenología y hermenéutica. La reflexión comienza analizando la supuesta oposición entre ambas. Por un lado, la fenomenología es caracterizada como la ciencia que busca los comienzos absolutos y las fundaciones últimas. Por otro lado, la hermenéutica se distingue de ella porque repara en la historicidad y en la finitud de la razón, en el condicionamiento histórico de la actividad filosófica y en la necesidad de interpretación. La filosofía no puede pretender un comienzo sin supuestos porque se encuentra siempre *in medias res*. Según el autor, este es el planteo por el que se introduce un “abismo” (*abîme*) (cf. Ricœur, 1986: 40) entre fenomenología y hermenéutica (cf. Romano, 2010: 873).

Sin embargo, Romano destaca que esta oposición es superficial por dos motivos. En primer lugar, utilizando el mismo argumento de Paul Ricœur, señala que no puede equipararse sin más toda la fenomenología con la fenomenología idealista trascendental husserliana⁸. Y en segundo lugar, por medio de esta contraposición se restringen también la tarea y las posibilidades de la hermenéutica (cf. Romano, 2010: 874). La tesis de Romano es que “la hermenéutica auténtica es una fenomenología y la fenomenología solo se cumple como hermenéutica” (ibíd.: 874). No hay que plantear que entre ellas existe un abismo, ni tampoco que es necesario proceder a ningún “injerto” (*greffe*) (Ricœur, 2013: 23). Según Romano, hay que entender la fenomenología y la hermenéutica como “floraciones de un mismo brote” (2010: 874).

Según Romano, la hermenéutica cumple la particular función de revelar a la fenomenología dos cuestiones que esta parece ignorar o pretende olvidar. 1) La primera es la imposibilidad de realizar la pretensión de una *Vorurteilslosigkeit* (ausencia de prejuicios). La hermenéutica le

recuerda a la fenomenología que no es posible liberarse de los condicionamientos históricos. Como bien destaca Heidegger, también la investigación ontológica-fenomenológica está determinada por su situación histórica (cf. 1977a: 31). En la fenomenología intervienen tanto esquemas conceptuales tomados de la tradición como presupuestos históricos.

2) La segunda cuestión que la hermenéutica le plantea a la fenomenología es que el lenguaje tiene un carácter constitutivo para el pensamiento. Romano destaca: “Que el lenguaje sea constitutivo para el pensamiento significa no solamente que no podríamos tener la mayoría de nuestros pensamientos, creencias u opiniones si no poseyéramos el lenguaje, sino que no podríamos tampoco tener ciertos sentimientos, objetivos, intenciones, deseos, etcétera” (2010: 877).

Esta segunda cuestión tiene una importancia decisiva en la que conviene detenerse. Romano sostiene que es fundamental articular esta ‘exigencia hermenéutica’ con una ‘exigencia fenomenológica’. Por un lado, la hermenéutica exige aceptar que el lenguaje es constitutivo del pensamiento en el sentido de que no es posible formular una descripción fenomenológica que no consista en una operación lingüística en la que intervengan esquemas conceptuales y presupuestos heredados de la tradición. Esto obliga a admitir que el acceso a los fenómenos es siempre mediado por algún tipo de interpretación histórica (cf. *ibíd.*: 887). Pero, por otro lado, la fenomenología exige advertir que existe una experiencia primera del mundo que responde a un orden inmanente. Este orden contiene un sentido pre-conceptual que debe ser analizado en sus propios términos: “hay una inteligencia de lo sensible (genitivo subjetivo) que no es una forma degradada de pensamiento o de juicio: percibir no es ni pensar, ni juzgar, ni interpretar” (*ibíd.*: 886-887).

Romano destaca que el fracaso en la conciliación de estas dos exigencias implica el riesgo de ceder a la radicalidad de la exigencia hermenéutica y así caer en un “idealismo lingüístico” que niegue la posibilidad de una experiencia que no esté lingüísticamente estructurada, y absolutice el lenguaje al punto de afirmar que sin él no son posibles ni identidades ni diferencia ni estructuras. Para este ‘idealismo lingüístico’ el mundo no posee ninguna estructura de esencia más allá de las reglas que proyecta la gramática sobre él. Ahora bien, ¿la hermenéutica efectivamente adhiere a este tipo de idealismo? (cf. ibíd.: 877-878).

3. Gadamer y/o Ricœur

Romano destaca que lo primero que hay que señalar respecto de este interrogante es que no existe algo así como ‘la’ hermenéutica sin más. Al menos, antes de responder, conviene evaluar las diferencias y coincidencias entre las propuestas de los dos autores más representativos de esta corriente filosófica: Hans-Georg Gadamer y Paul Ricœur. En primer lugar, Romano se detiene en las diferencias respecto de cinco cuestiones: 1) el concepto de hermenéutica, 2) la relación entre fenomenología y hermenéutica, 3) el modelo de hermenéutica practicada, 4) la posición respecto de la tensión entre comprensión y explicación, 5) la posición respecto del *cogito*.

1) Respecto del concepto de hermenéutica, Gadamer persigue una descripción de la comprensión y del modo en que esta opera en todas las ciencias del espíritu. Por su parte, Ricœur –según Romano– presenta un concepto más restringido de hermenéutica, porque esta se ciñe a poner en práctica una interpretación de símbolos que viene, en todo caso, a completar la fenomenología husserliana. Habría que agregar que esa interpretación de símbolos es la primera etapa del rodeo de la “vía larga” ricœuriana a través

del diálogo con las ciencias humanas, pero que procura reconducir finalmente a una hermenéutica ontológica.⁹

En este primer punto, ciertamente, Marion está más cerca de Gadamer que de Ricœur. Está claro que la hermenéutica marioniana se inscribe en la “vía corta”.¹⁰ Si bien Marion no hace del fenómeno de la comprensión un tema de su fenomenología, su hermenéutica y su tarea de interpretación se asienta heideggerianamente en el adonado como uno de sus modos de ser y ese es su punto de partida. Puede afirmarse que hay una suerte de ‘Analítica del adonado’ en *Le phénomène erotique*, aunque la pregunta sería: “¿qué es un ser cuyo ser consiste en amar (en comprender desde el amor)?”.¹¹

2) Respecto de la relación entre fenomenología y hermenéutica. Romano señala que mientras Gadamer entiende que ambas se encuentran entrelazadas y confunden sus destinos, Ricœur sostiene que hay una heterogeneidad de principio entre ambas y, por este motivo, es necesario un “injerto” de la hermenéutica en la fenomenología (cf. ibíd.: 879). Nuevamente, sobre esta cuestión cabe hacer una aclaración: la posición de Ricœur se modifica en “Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl”. Allí, la idea de la necesidad de un ‘injerto’ es revisada a partir de la tesis de una presuposición recíproca, similar –por cierto– a la propuesta por Romano. Dice Ricœur:

[...] más que una simple oposición, lo que se da entre fenomenología y hermenéutica es una interdependencia que es importante explicitar. Esta dependencia puede percibirse tanto a partir de una como de otra. Por una parte, la hermenéutica se construye sobre la base de la fenomenología y así conserva aquello de lo cual no obstante se aleja. La fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica. Por otra parte, la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un presupuesto hermenéutico (Ricœur, 1986: 40).¹²

Como ya hemos visto, en este punto Marion sostiene que comparte la opinión de Romano respecto de la fuerte imbricación entre ambas.

3) Respecto del ‘modelo de hermenéutica’, Gadamer propone el diálogo como paradigma de escucha del otro. Este modelo se aplica al texto solo de modo derivado. Por su parte, destaca Romano, Ricœur rechaza el modelo dialógico y enfatiza la diferencia entre el texto y la conversación: “lo escrito se aparta de los límites del diálogo” (Romano, 1986: 31).

Como ya hemos analizado, Marion sigue el modelo gadameriano de la pregunta y la respuesta, pero entendido bajo la modalidad de la llamada y la respuesta.

4) Respecto de la relación entre comprensión y explicación, Romano destaca que Gadamer –siguiendo a Dilthey y la hermenéutica romántica, pero también a Heidegger– asume una dicotomía fuerte entre ambas. Por su parte, Ricœur propone con su ‘vía larga’ una integración de la explicación en los procesos hermenéuticos, como uno de sus momentos (cf. Romano, 2010: 879-880). Ricœur entiende que hay que pensar el vínculo entre explicación y comprensión de modo dialéctico (cf. Ricœur, 1986: 33). Marion no se pronuncia sobre esta cuestión, pero cabe presuponer que su hermenéutica de ‘vía corta’ se desentiende de la explicación.

5) Finalmente, respecto del *cogito* también son diversas las posiciones de estos dos autores. Gadamer insiste en la necesidad de deconstruir el *cogito* y la filosofía del sujeto. Por el contrario, Ricœur propone una filosofía reflexiva post-kantiana (siguiendo a Nabert) que no recusa la fenomenología de la conciencia, sino solamente su versión idealista.

Marion, en esta cuestión, es ciertamente más cercano a Gadamer al proponer al adonado como “lo que viene después del sujeto”, pero su fenomenología –como ya hemos analizado en el capítulo segundo– en tanto crítica al idealismo husserliano, a pesar de las ostensibles diferencias con el

proyecto ricœuriano, comparte algunas de las objeciones presentes en “Phénoménologie et herméneutique. En venant de Husserl”. En primer lugar, Marion coincide con la crítica al supuesto husserliano de que la subjetividad sea el lugar de la fundamentación última. Y si bien Marion no desarrolla una teoría del texto, sí concuerda con Ricœur en considerar que la comprensión no surge en primera instancia como un acto de la subjetividad, sino solo en segundo lugar, como “respuesta” a la cosa del texto, a las proposiciones de sentido presentes en él; aunque cronológicamente puedan darse en simultáneo (cf. Ricœur, 1986: 49-55).

Luego de exponer estas diferencias entre Gadamer y Ricœur, Romano destaca que ambos proyectos comparten un supuesto fundamental: coinciden en afirmar la *Sprachlichkeit*, el carácter lingüístico de la experiencia del mundo. Pero ¿cómo hay que entender esta idea? Romano se detiene primero en el caso de Gadamer. Cabe hacer un análisis de la *Sprachlichkeit* a partir de su famoso dictum: *Sein, dass verstanden werden kann, ist Sprache* (“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”) (Gadamer, 1999: 478). Romano sostiene que esta frase lleva a afirmar que toda comprensión será un proceso lingüístico, aun cuando se trate de lo extra-lingüístico, pues “la idealización del lenguaje [...] habita ya toda adquisición de experiencia” (ibíd.: 353). En este sentido, la afirmación del hermeneuta alemán parece adherir al ‘idealismo lingüístico’. Gadamer entiende que el mundo solo es mundo por intermedio del lenguaje y somos-en-el-mundo porque tenemos lenguaje (cf. ibíd.: 447; Romano, 2010: 881-883).

Romano señala que Ricœur sigue a Gadamer en esta interpretación de la *Sprachlichkeit* y da aún un paso más en dirección al idealismo lingüístico, pues el modelo textual actúa ‘mediatizando’ toda comprensión de sí y del mundo.¹³ Romano entiende que Ricœur, kantianamente, les da a las

categorías del texto una “función constituyente para la experiencia misma” (2010: 883). La tesis de *Temps et récit* es precisamente: “no hay experiencia humana que no esté ya mediada por sistemas simbólicos y, entre ellos, por narraciones” (Ricœur, 1983: 113). Romano concluye preguntándose si esta “hipóstasis del texto” y la presuposición del “carácter amorfo de la experiencia” no conllevan la imposibilidad de articular de modo adecuado fenomenología y hermenéutica (cf. Romano, 2010: 884).

Según Romano, el carácter extremo de esta propuesta se observa también en el hecho de que, a diferencia de Gadamer que distingue entre la comprensión espontánea y la interpretación de textos, para Ricœur comprender e interpretar son coextensivos. De este modo, se puede llegar a una “consecuencia desastrosa”: “Si la interpretación comienza en el nivel más elemental de la comprensión, si la interpretación es una actividad que se expresa en signos, toda interpretación debe reenviar, a su vez, a una nueva interpretación y el regreso al infinito es inevitable. Nada puede ser jamás comprendido y, por tanto, nada puede jamás ser interpretado tampoco: la distinción comprender/interpretar es destruida en su principio mismo” (ibíd.: 885). Romano va a insistir en la importancia de la distinción entre comprensión e interpretación como un modo de asegurar que se cumpla la ‘exigencia fenomenológica’ en la articulación con la hermenéutica.

Ahora bien, esta lectura de Gadamer y Ricœur, como el propio Romano advierte, puede ser objetada. Es posible conciliar la crítica al ‘idealismo lingüístico’ con la afirmación de la *Sprachlichkeit*. En rigor, la frase de Gadamer debe ser entendida, simplemente, como la afirmación de que en el lenguaje es donde experimentamos el ser. Pero el hecho de que necesitemos del lenguaje para pensar lo que nos es dado previamente en la experiencia no implica que se pueda afirmar que nada nos es dado fuera del lenguaje.

Conviene detenerse brevemente en algunos rasgos de la concepción gadameriana del lenguaje. Gadamer entiende que no debe pensarse el lenguaje como una mera herramienta para el pensamiento. Este es –según Gadamer– el problema del “olvido del lenguaje” (*Sprachvergessenheit*) en el pensamiento occidental: se cree que el pensamiento se relaciona directamente con el mundo, que el lenguaje es un simple instrumento del que se vale el pensamiento (cf. Gadamer, 1999: 422). Esta concepción, como bien explica Grondin, conlleva un nominalismo en sentido amplio, pues se entiende que la palabra es una designación o un signo que se agrega con posterioridad a la cosa o al pensamiento (cf. Grondin, 2003: 201). Por el contrario, Gadamer sostiene que no existe tal distancia con relación al lenguaje, sino más bien una pertenencia respecto de él: nuestro ser-en-el-mundo y nuestra comprensión son lingüísticos, existe un vínculo fundamental entre el lenguaje y el mundo. Esto implica que, por un lado, el mundo solo es mundo en tanto es expresado en el lenguaje, pero también, por otro lado, el lenguaje es tal en tanto el mundo se representa en él: “[...] el lenguaje no afirma una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él” (Gadamer, 1999: 447).

Pero, además, el ser solo puede presentarse en el lenguaje, pero esto no implica que el ser quede circunscripto de modo definitivo al lenguaje. Por eso Gadamer aclara que esta “[...] lingüisticidad de la comprensión no quiere decir que toda experiencia del mundo deba cumplirse bajo el modo del lenguaje o en el lenguaje” (ibíd.: 46). Es más, existe una carencia esencial en el lenguaje respecto del ser: el campo de lo decible (el ser) excede ampliamente el campo de lo que efectivamente se dice. Gadamer insiste en el carácter finito de nuestros enunciados lingüísticos, que nunca agotan lo que puede decirse respecto de algo y que entran en tensión con un ‘querer decir’ infinito. “Todo hablar humano es finito, en el sentido de que

en él yace la infinidad de un sentido por desplegar e interpretar [*auslegen*]” (ibíd.: 462). El lenguaje se articula desde una tensión entre su capacidad de decir la experiencia, es decir, su intimidad y familiaridad, y nuestra finitud que lo torna siempre insuficiente. La comprensión se caracteriza por la búsqueda de la palabra adecuada, que está animada por ese ‘querer decir’ infinito, siempre en tensión con las limitaciones del decir efectivo.¹⁴

Finalmente, Gadamer destaca que nuestra pertenencia al lenguaje debe ser estudiada, no desde el signo (que implicaría introducir una distancia objetivante), sino desde la vida misma del lenguaje en el diálogo. Todo enunciado adquiere sentido a partir de la estructura dialógica de la pregunta y la respuesta, de la que no podemos tomar distancia, pues siempre nos encuentra ya implicados.

Respecto de Ricœur también puede formularse algunas aclaraciones pertinentes. Basándose en algunos textos menos conocidos, Marc-Antoine Vallée demuestra que la concepción ricœuriana del lenguaje recupera la ‘exigencia fenomenológica’ husserliana de una instancia de sentido anterior al lenguaje (cf. Vallée, 2013: 33-42). En su artículo “Langage” se lee:

El lenguaje aparecería entonces no solamente como un mediador entre el hombre y el mundo, sino más precisamente como un intermediario [*échangeur*] entre dos exigencias, una exigencia de logicidad que le da un *télos*, y una exigencia de fundamento en lo antepredicativo que le da un *arché*. La función simbólica se comprende por esta doble exigencia (Ricœur, 1971: 776).

Son estos dos aspectos, el *télos* y el *arché*, los que son desplegados en el círculo entre epistemología (*télos*) y ontología (*arché*) en el desarrollo de la ‘vía larga’.

Pero, además, la ‘exigencia fenomenológica’, es decir, ‘la exigencia de fundamento en lo antepredicativo’ queda claramente enunciada en su artículo “Phénoménologie et Herméneutique. En venant de Husserl”. Allí la tesis hermenéutica de la *Sprachlichkeit* es conciliada con la afirmación del carácter derivado de las significaciones lingüísticas con relación a la experiencia:

Si bien es cierto que toda experiencia tiene una ‘dimensión lingüística’, y que esta *Sprachlichkeit* impregna y atraviesa toda experiencia, sin embargo, una filosofía hermenéutica no debe comenzar por la *Sprachlichkeit*. En primer lugar, debe decir lo que llega al lenguaje (Ricœur, 1986: 59).

La hermenéutica reconoce una raíz fenomenológica y es, precisamente, este reenviar del orden lingüístico a la estructura de la experiencia el “presupuesto fenomenológico más importante de la hermenéutica” (ibíd.: 60).

4. Las tensiones entre fenomenología y hermenéutica en *Sein und Zeit*

A continuación de sus análisis sobre Gadamer y Ricœur, Romano sostiene que las tensiones entre fenomenología y hermenéutica en estos autores se explican, precisamente, porque los dos buscan hacer lugar a ambas exigencias (la fenomenológica y la hermenéutica). Romano destaca que las exigencias no son incompatibles, pero pueden volverse contradictorias si se sostiene, de modo extremo: 1) que toda experiencia es lingüística en su esencia (estructurada por sistemas conceptuales) y 2) que toda experiencia es ya una interpretación.

Las inconsistencias en Gadamer y Ricœur pueden explicarse a partir de Heidegger, pues ya se encuentran presentes en su obra. Si bien en *Sein und Zeit*, Heidegger hace lugar a la exigencia fenomenológica de un sentido prelingüístico que precede toda enunciación, Romano destaca que la *Seinsfrage* es formulada de modo ambiguo. Heidegger no distingue la pregunta por el sentido del ser de la pregunta por el sentido del ‘ser’ como verbo comprendido en toda predicación.¹⁵ Esto nos enfrenta al siguiente dilema: 1) o se mantiene la exigencia fenomenológica y se disocia la pregunta por el ser de la pregunta por el ‘ser’, 2) o se admiten que las dos preguntas son inseparables y se hace depender de una capacidad lingüística todo descubrimiento intramundano del ente (cf. Romano, 2010: 889-890).

Pero, además, al subordinar toda manifestación de fenómenos a una comprensión del ser, es decir, al identificar fenomenología y ontología, Heidegger –según Romano– intelectualiza la percepción. Heidegger afirma que “toda percepción de un útil a la mano es comprensora-explicitante [*verstehend-auslegend*]”.¹⁶ Pero entonces, se pregunta Romano, ¿cómo mantener la distinción entre percibir e interpretar (o explicitar)? ¿Cómo mantener el concepto de interpretación (o explicitación) si este ya no trata sobre un *interpretatum* que la precede? (cf. ibíd.: 890-891). Con la *Kehre*, según Romano, la tensión se resuelve porque Heidegger opta por un idealismo lingüístico: “el lenguaje es la casa del ser” (1977b: 310).

Finalmente, a estas tensiones en *Sein und Zeit*, se agrega también otra dificultad. En el § 7 se encuentran dos afirmaciones que parecen contradecirse entre sí. Por un lado, Heidegger afirma que la descripción de los fenómenos es hermenéutica: “El sentido metodológico de la descripción fenomenológica es explicitación (*Auslegung*)” (1977a: 50). Pero, por otro lado, al reparar en el fenómeno eminente del ser, Heidegger sostiene –según Romano– que la donación misma de los fenómenos es hermenéutica. La

aparición del fenómeno del ser del *Dasein* requiere una tarea hermenéutico-destructiva. Romano concluye pues que Heidegger está sosteniendo que la *Auslegung* no opera sobre fenómenos dados previamente, no nos hace ‘ver mejor’ a los fenómenos, sino que simplemente nos posibilita verlos por primera vez. “Si todo lo que es fenómeno no es solamente descrito, sino también dado por medio de una interpretación, nuevamente, no hay más ni fenómenos ni interpretación” (Romano, 2010: 893-894).

Asimismo, Romano destaca que la afirmación heideggeriana que sostiene que el acceso a los fenómenos es solo posible por la interpretación contradice el concepto heideggeriano de fenómeno. Si el fenómeno solo se da por intermedio de la interpretación, se abren dos posibilidades igualmente inaceptables: 1) o se transforma la ‘cosa misma’ en un polo teleológico similar a la idea kantiana,¹⁷ 2) o se cae en un perspectivismo extremo en el sentido nietzscheano.

Romano plantea cuatro preguntas para aclarar su posición: 1) ¿La experiencia incluye una comprensión? 2) ¿La experiencia incluye una interpretación? 3) ¿La descripción de la experiencia incluye una comprensión? 4) ¿La descripción de la experiencia incluye una interpretación? Las respuestas correctas, según Romano, son las siguientes: 1) Sí, la experiencia incluye una comprensión. A través de nuestras posibilidades prácticas, nace una comprensión del mundo con un sentido prelingüístico que no está todavía articulado como un pensamiento en sentido estricto. 2) Depende, no siempre la experiencia incluye una interpretación. Se puede comprender sin interpretar, pero no podemos interpretar sin comprender. Es necesaria una interpretación si la comprensión es deficiente, es decir, si se produce una ruptura con la comprensión espontánea propia de nuestra cotidianidad con el mundo y con los otros. 3) Sí, la descripción de la experiencia incluye una

comprensión, pues describir es ciertamente una actividad lingüística. Allí se pone en juego tanto una comprensión de lo que describo como una comprensión de las palabras que utilizo para describir. 4) No siempre la descripción de la experiencia incluye una interpretación: eso depende del tipo de descripción. Si la frase “el cielo es azul” es ya una descripción, entonces allí no interviene una interpretación de la percepción del cielo. Pero la fenomenología se interesa por descripciones más complejas, que incluyen elementos teóricos determinados por la historia de la filosofía. En estos casos, sostiene Romano, la hermenéutica es un correctivo contra el dogmatismo de la intuición de esencias (cf. *ibíd.*: 896-898).

Estas afirmaciones de Romano no hacen más que explicitar las ideas del propio Heidegger: en el nivel antepredicativo de la experiencia contamos con una comprensión que ya es explicitación desde un ‘en tanto que’ hermenéutico-existencial, pero que puede no requerir una explicitación en términos de un ‘en tanto que’ apofántico. Y, en todo caso, el ‘en tanto que’ apofántico de la enunciación debe fundarse siempre en el ‘en tanto que’ hermenéutico-existencial.

Por otra parte, si bien es cierto que existen estas tensiones, conviene destacar que Heidegger se inclina por la ‘exigencia fenomenológica’, pues sostiene en *Sein und Zeit* y, en general en esos años, una primacía de la experiencia antepredicativa frente a la instancia predicativa y una anterioridad de la comprensión frente a toda tarea de explicitación, interpretación y enunciación. Esto se observa, en toda su radicalidad en la tesis de la anterioridad de la nada respecto del no y la negación en “Was ist Metaphysik?": “nosotros afirmamos: la nada [*das Nichts*] es más originaria que el no [*das Nicht*] y la negación [*die Verneinung*]” (1976: 108). Heidegger allí enfatiza que la imposibilidad formal de una enunciación adecuada en el plano lógico no invalida la pregunta por la nada, pues

tenemos una experiencia de ella. La nada se da en una experiencia fundamental (la angustia). Este plano ontológico (o meontológico) es fundante respecto del plano lógico. El “nadar” o “desistir” (*Nichten*) de la nada se manifiesta en diversos comportamientos del *Dasein* y no puede ser reducido a la “negación” (*Verneinung*) lógica (cf. 1976: 116-117).

5. Reglas de la experiencia y verdades de esencia

Es necesario enfatizar, según Romano, que:

La hermenéutica fenomenológica solo puede formularse de manera coherente si se admite el nivel pre-hermenéutico de una comprensión espontánea operando en la experiencia misma, una experiencia *perceptiva* no mediada por signos. [...] De no ser así ¿qué significaría exactamente la referencia a la ‘cosa misma’ a la que la fenomenología tiene por tarea reconducirnos? (Romano: 2010: 895).

Y es precisamente este nivel pre-hermenéutico el que puede imponer reglas. Si bien la hermenéutica no puede responder a normas o criterios exactos que se apliquen mecánicamente, sí debe seguir las “reglas de la experiencia” (cf. *ibíd.*: 901). Estas ‘leyes’ no son unívocas ni permiten una aplicación unívoca a todos los casos, sino que –como la *phrónesis* aristotélica– se ajustan a cada caso. Se trata de reglas que apelan a la experiencia para ser correctamente aplicadas y que, en su aplicación, demandan la deliberación y la reflexión. Seguir estas reglas exige recurrir al juicio, tener una sensibilidad para el contexto y una capacidad de discernimiento de lo particular (cf. Romano, 2015: 475-477). Romano propone la tarea de la traducción como ejemplo para entender el modo en que operan estas reglas: “No hay, en sentido estricto, un método de traducción, si por eso entendemos un sistema de equivalencias (como el que

podría aplicar un programa de computación) en el que bastaría basarse en todos los casos, solo hay reglas / métodos falibles y dotados de un alcance limitado, pues son tributarios de la particularidad del contexto, y exigen una experiencia para poder ser aplicados juiciosamente” (ibíd.: 477-478). Estas ‘reglas de la experiencia’ constituyen la particularidad del método hermenéutico, que no tiene nada de arbitrario, aunque no responda a normas exactas.

Asimismo, Romano destaca que si la hermenéutica –en tanto doctrina filosófica– aspira a la verdad, esta debe basarse en verdades que no se encuentran subordinadas a las condiciones históricas y finitas de la interpretación. Romano entiende que “una hermenéutica auténtica es fenomenológica” en tanto enraíza sus descripciones en verdades de esencia pre-hermenéuticas (cf. Romano, 2010: 901-902).¹⁸ Hablar de esencias no implica tener que comprometerse con ideas situadas en un dominio suprasensible ni de carácter eterno e inmutable. Hablar de esencias no conlleva necesariamente suscribir a un realismo de los universales. En contra de estas equiparaciones, Romano postula una concepción adverbial de la esencia que se basa en el siguiente principio: “Las esencias no son ni objetos situados en un cielo inteligible, ni objetos localizables aquí abajo; no son de ningún modo objetos. En otros términos, no hay esencias a título de objetos ideales, pero las cosas son *esencialmente* tales o tales” (Romano, 2016: 200).

Romano considera necesario sostener una doctrina de las esencias, principalmente, para no caer en la reducción del convencionalismo que, en una suerte de neo-nominalismo, las reconduce al lenguaje. Afirma que este convencionalismo es insostenible, pues confunde las necesidades de las cosas con las necesidades de los conceptos. El convencionalismo entiende que solo existe una necesidad: la necesidad establecida convencionalmente,

las necesidades del lenguaje. De este modo, según Romano, se desconocen las necesidades reales. Para dar cuenta de este problema, ofrece un argumento a partir de la comparación de dos afirmaciones: 1) “Ningún soltero está casado” y 2) “Ningún objeto uniformemente rojo es uniformemente verde”. La primera proposición afirma una necesidad conceptual, la segunda una necesidad real. La verdad de la segunda proposición no trata sobre la aplicación correcta de la palabra “rojo”, sino que afirma que un objeto rojo no puede ser a la vez verde. Se trata de una verdad de esencia propia del dominio de los colores.

Ahora bien, esta afirmación de una doctrina de las esencias en fenomenología debe tomar distancia respecto de la concepción husserliana de las esencias y de su acceso a ellas. Según Romano, la eidética debe ser rechazada por dogmática. No es posible algo así como una intuición de la esencia. Romano sostiene que hay que criticar el platonismo de Husserl. Si efectivamente los fenómenos prescriben su propio modo de abordaje, ‘la hermenéutica cumple a la fenomenología’, la hace alcanzar su cometido, pues corrige la desviación cartesiana de la fenomenología husserliana basada en la intuición de ideas ahistóricas.

Asimismo, ‘la hermenéutica cumple a la fenomenología’ porque le hace abandonar la pretensión de una *Vorurteilslosigkeit*. No hay descripciones puras, no hay descripciones que se puedan sustraer de sus presupuestos históricos. Y, en este sentido, “las descripciones de esencias constituyen la primera palabra, pero de ninguna manera la última palabra de la tarea fenomenológica” (ibíd.: 205). Ciertamente, la fenomenología no debe olvidar sus condiciones históricas concretas, es decir, la finitud de la razón, pero esto no implica que no pueda sostenerse una doctrina de las esencias.

Por otra parte, Romano destaca que las ‘verdades de esencia’ que él afirma no se sustraen a la posibilidad de revisión en el marco de la

discusión argumentada (cf. ibíd.: 206). Por este motivo, sobre el final del capítulo dedicado al vínculo entre fenomenología y hermenéutica, se afirma que la descripción de la comprensión-interpretación es revisable, como toda descripción, pero que no todo es revisable en la descripción. Si los argumentos que dan cuenta de las verdades de esencia iniciales no se revelan insuficientes o superables por una mejor argumentación, entonces no todo es idealmente revisable sin más (cf. Romano, 2010: 903-904).

6. La fenomenología hermenéutica de la donación

¿Qué ocurre en el caso de Marion? ¿Existe la tensión entre fenomenología y hermenéutica? Podría esperarse que el heideggerianismo de Marion lo llevara a caer en la misma indecisión entre la ‘exigencia fenomenológica’ y la ‘exigencia hermenéutica’. Sin embargo, si se presta atención, en primer lugar, a la distinción entre donación y fenomenalización, y, en segundo lugar, a las afirmaciones de *Reprise du donné*, puede advertirse que, efectivamente, Marion comparte las tesis de Romano respecto de la articulación entre fenomenología y hermenéutica.

La diferencia entre la instancia de donación y la instancia de fenomenalización –que puede no ser una diferencia cronológica, pero que siempre es lógica o, mejor aún, fenomenológica– permite advertir que no es lo mismo decir que la ‘donación’ misma de los fenómenos es hermenéutica, que decir que la hermenéutica ‘hace aparecer’ a los fenómenos. Esta crítica que Romano plantea respecto de Heidegger no sería aplicable a Marion. Ahora bien, puede parecer que la ausencia de distancia cronológica entre la llamada y la respuesta lleva a la hermenéutica marioniana a caer en un ‘idealismo lingüístico’. Sin embargo, cabe señalar que la fenomenología de la donación se presenta como una crítica de todo tipo de idealismo: 1) es crítica del ‘idealismo trascendental’ (el adonado no cumple una función de

sujeto constituyente, sino de testigo de la donación), 2) pero también es crítica del ‘idealismo lingüístico’. La hermenéutica marioniana debe dar al fenómeno *su* sentido, el sentido que el fenómeno se da a sí mismo, el sentido que se plasma en el darse antepredicativo, en la contra-experiencia.¹⁹ Ninguna convención lingüística o cultural puede imponer de modo externo, ‘desde afuera’, un sentido al acontecer del fenómeno. El fenómeno se da su propio sentido, esa es la verdad esencial que puede captarse en la contra-experiencia. Marion es crítico de la noción “ontoteológica” de esencia que puede asociarse a la concepción aristotélica de *ousía* (cf. Marion, 1998: 213-224; 2012: 78), pero acepta una “verdad paradójal”²⁰ que demanda una exposición en primera persona a lo que se da en sus propios términos.²¹ Para acceder a la verdad del fenómeno saturado, para acceder a *su* sentido hay que aceptar el riesgo de abandonar la lógica del espíritu y recibirlo desde la lógica del corazón. Se requiere una “hermenéutica del amor”²² capaz de desplazar la concepción de la *ousia* o ‘esencia’ como algo que se puede poseer hacia una noción de *ousia* o ‘esencia’ como don.²³

Pero ¿cómo se explicita ese sentido que el fenómeno se da a sí mismo? ¿Hay una *Sprachlichkeit* de la contra-experiencia? Ciertamente este es un aspecto de la hermenéutica marioniana que aún no ha sido desarrollado. En este sentido, considero que la propuesta de Javier Bassas Vila (2009) es muy valiosa para señalar un posible camino hacia un ‘lenguaje saturado’ bajo la modalidad dionisiaca del ‘cómo’ de la alabanza. Pero, además, puede indagarse en la estructura de la llamada y la respuesta en búsqueda de una concepción del lenguaje, estructura que es traducida por Marion en términos hermenéuticos como la de la pregunta y la respuesta. Gadamer sostiene que es en el diálogo en donde se encuentra el sentido del lenguaje. Cuando se detiene en la alabanza, Marion cita a Lévinas: “La esencia del

discurso es la oración” (Lévinas, 2014: 19). La oración es la esencia del discurso porque el lenguaje, en su origen, refiere a una relación que se da en términos antepredicativos. La manifestación del Otro, el rostro, es lenguaje sin palabras, es el lenguaje originario que se da en el modo de la llamada. Según Lévinas, la “relación metafísica”, la relación entre lo Mismo y lo Otro es el lenguaje, pues el lenguaje establece una relación en la que el Otro no pierde su transcendencia (cf. Lévinas, 1963: 28-29). Esta ‘relación metafísica’ “está antes de la proposición negativa o afirmativa, instauro el lenguaje en el que ni el ‘no’ ni el ‘sí’ son la primera palabra” (ibíd.: 32).

La primera palabra que instauro esta relación, que es lenguaje, es la llamada, la interpelación, el mandamiento que se manifiesta en el rostro del Otro. Esta es la “esencia ética” del lenguaje que se identifica con el rostro como expresión. Dice Lévinas:

Este vínculo entre la expresión y la responsabilidad, esta condición o esta esencia ética del lenguaje, esta función del lenguaje, anterior a todo develamiento del ser y a su frío esplendor, permite sustraer el lenguaje a su sujeción respecto de un pensamiento preexistente, a propósito del cual el lenguaje no tendría sino la función servil de traducir afuera o de universalizar sus movimientos anteriores (1963: 219).

El núcleo esencial del lenguaje es oración porque es relación con el Otro. El sentido surge del rostro del Otro. El rostro aporta la primera significación. En un sentido ciertamente diferente, puede afirmarse que *Totalité et infini* responde a la ‘exigencia hermenéutica’ que sostiene que “el lenguaje es constitutivo del pensamiento en sentido fuerte” (Romano, 2010: 887): “El discurso condiciona el pensamiento, porque el primer inteligible no es un concepto, sino una inteligencia, cuyo rostro enuncia la exterioridad inviolable profiriendo el ‘no matarás’. La esencia del discurso

es ética. Al enunciar esta tesis, se rechaza el idealismo” (Lévinas, 1963: 238).

La concepción lévinasiana del lenguaje permite pensar una hermenéutica que no se introduce como una mediación y que no cae en ningún ‘idealismo lingüístico’ porque se basa en una experiencia previa, la de la relación metafísica, que, además, tiene el carácter de un lenguaje antepredicativo, un lenguaje pragmático. El sentido antepredicativo fenomenológico que funda el sentido lingüístico se manifiesta en la estructura misma del lenguaje, en la relación metafísica entre lo Mismo y lo Otro. Cabe preguntarse, pues, si Marion no asume esta concepción lévinasiana cuando afirma que “se trata de pasar de la predicación al dirigirse a...” (Lévinas, 2012: 279).

Teniendo en cuenta estos lineamientos que se encuentran latentes en la obra marioniana como posibilidades a desplegar, puede afirmarse que la fenomenología de la donación es una fenomenología hermenéutica de la donación que acepta la fórmula de Romano en todo su alcance: “la hermenéutica auténtica es una fenomenología y la fenomenología solo se cumple como hermenéutica”: 1) Es una hermenéutica que asume la primacía de la fenomenología en tanto acepta la anterioridad de la instancia antepredicativa y extrae su sentido de ella. 2) Es una fenomenología que se cumple como hermenéutica porque la fenomenología de la donación no acepta ninguno de los ‘dogmatismos’ husserlianos: el sujeto constituyente es sustituido por el adonado, y la búsqueda de un comienzo absoluto libre de supuestos es abandonada, pues toda búsqueda de la verdad a partir de una pre-visión es sustituida por una post-visión que espera a la manifestación del fenómeno y se involucra en ella asumiendo las limitaciones de la finitud y de la *Geworfenheit*.

Bibliografía

Bassas Vila, J. (2009). Écriture phénoménologique et théologique: Fonctions du 'comme', 'comme si' et 'en tant que' chez Jean-Luc Marion. *Studia Phænomenologica, número especial*, 135-155.

Gadamer, H.-G. (1996). *La philosophie herméneutique*. París: PUF.

Gadamer, H.-G. (1999). *Gesammelte Werke. Band 1: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. Tubinga: Mohr Siebeck.

Greisch, J. (1991). L'herméneutique dans la 'phénoménologie comme telle': trois questions à propos de 'Réduction et donation'. *Revue de métaphysique et de morale*, 96, 43-63.

Grondin, J. (1992). La phénoménologie sans herméneutique: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, 146-153.

Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (1976). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 9. Wegmarken*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1977a). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 2. Sein und Zeit*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1977b). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 5. Holzwege*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1995). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 21. Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Husserl, E. (1974). *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. XVII. Formale und transzendente Logik*. La Haya: Martinus Nihjoff.

Husserl, E. (1976). *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. La Haya: Martinus Nihjoff.

Lévinas, E. (1963). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Martinus Nihjoff.

Lévinas, E. (2014). L'ontologie, est-elle fondamentale? En *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (pp. 12-22). Paris: LGF.

Mac Kinlay, Sh. (2010). *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, saturated phenomena, and hermeneutics*. Nueva York: Fordham University Press.

Marion, J.-L. (1982). *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard.

Marion, J.-L. (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie cartésienne*. Paris: PUF.

Marion, J.-L. (1998). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Segunda edición corregida. Paris: PUF.

Marion, J.-L. (2010). *Le croire pour le voir*. Paris: *Communio Parole et silence*.

Marion, J.-L. (2012). *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*. Paris: Flammarion.

Marion, J.-L. (2014a). Quelques précisions sur la réduction, le donné, l'herméneutique et la donation. En Sommer, C. (ed.), *Nouvelles phénoménologies en France. Actes des journées d'étude autour de Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi Neue Phänomenologie in Frankreich* (pp. 215-234). Paris: Hermann.

Marion, J.-L. (2014b). Une question de réponse. En Ph. Capelle-Dumont & Y. Courtel (eds.). *Religion et liberté*. Estrasburgo: Presses Universitaires de Strasbourg.

Marion, J.-L. (2016). *Reprise du donné*. París: PUF.

Ricœur, P. (1971). Langage (Philosophie). En AA. VV., *Encyclopædia universalis*. T. 9. París: Encyclopædia Universalis SA.

Ricœur, P. (1983). *Temps et récit I*. París: Seuil.

Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. París: Seuil.

Ricœur, P. (2013). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*. París: Seuil.

Roggero, J. L. (2020). Los cuatro niveles de hermenéutica en la fenomenología de J.-L. Marion. *Revista de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid*, 45 (1), 141-160.

Romano, C. (2010). *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. París: Gallimard.

Romano, C. (2015). La règle souple de l'herméneute. *Critique*, 6 (817-818), 464-479.

Romano, C. (2016). Avons-nous besoin des essences en philosophie? En Ph. Cabestan (ed.). *L'événement et la raison. Autour de Claude Romano*. París: Le Cercle Herméneutique.

Serban, C. (2012). La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique. *Les études philosophiques*, 1 (100), 81-100.

Vallée, M.-A. (2012). *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Entre otros: Greisch (1991); Grondin (1992); MacKinlay (2010); Serban (2012).

Hice una lectura de estos cuatro modos proponiendo entenderlos como cuatro niveles de hermenéutica en mi artículo “Los cuatro niveles de hermenéutica en la fenomenología de J.-L. Marion” (Cf. Roggero, 2020).

La nota se encuentra en referencia al siguiente pasaje: “La fenomenología de la donación, por tanto, solo gestiona la distancia entre lo que se da y lo que se muestra [...] por el ejercicio de una hermenéutica propiamente fenomenológica” (Marion, 2016: 97).

De algún modo, el ‘problema fenomenológico’ enunciado por Romano retoma el problema de la ‘paradoja del lenguaje’ enunciado por Ricœur: “Por un lado, el lenguaje no es primero, ni tampoco autónomo; es solamente la expresión de una aprehensión de la realidad, articulada por debajo de él; y, sin embargo, es siempre en el lenguaje que se deja decir su propia dependencia respecto de lo que lo precede” (Romano, 1971: 776). Romano reformula esta idea de modo elocuente: “Las cosas significan para nosotros antes del lenguaje. ¿Qué significan? Solo el lenguaje puede decírnoslo. Pero el lenguaje no creó esa significación” (2010: 629).

Esta idea fue sostenida por Jean-Luc Marion en una entrevista que tuvo lugar el 9 de noviembre de 2016 en su domicilio personal en París. Este *lógos* de la práctica es el *lógos* del amor, el *lógos* del pascaliano orden del corazón, que debe completar el *lógos* científico-objetivante del segundo orden (cf. Marion, 1986: 293-378).

“La contra-experiencia ofrece la experiencia de lo que contradice irreductiblemente las condiciones de la experiencia de los objetos” (Marion, 1998: 301).

Según Marion, es necesario llevar a cabo una ampliación de la razón, es necesario constituir una “gran razón” que permita incluir al pascaliano orden del corazón. Los fenómenos decisivos solo se tornan accesibles desde la mirada del amor (cf. Marion, 2010: 13).

“Lo que la hermenéutica derrumbó no es la fenomenología, sino una de sus interpretaciones, la interpretación idealista hecha por Husserl” (Ricœur, 1986: 39).

“La vía larga que propongo también tiene por ambición dirigir la reflexión al plano de una ontología; pero lo hará gradualmente, siguiendo las exigencias sucesivas de la semántica (§ 3) y, luego, de la reflexión (§ 4). La duda que planteo al final de este párrafo se extiende solo sobre la posibilidad de hacer una ontología directa, sustraída desde el comienzo a toda exigencia metodológica y, en consecuencia, también sustraída al círculo de la interpretación, del cual ella misma hace la teoría. Sin embargo, es el *deseo* de esa ontología el que mueve la empresa aquí propuesta y el que le permite no empantanarse en una filosofía lingüística a la manera de Wittgenstein, ni en una filosofía reflexiva de tipo neokantiana” (Ricœur, 2013: 27-28). Romano reconoce que, posteriormente, Ricœur amplía su concepción de la hermenéutica como “la teoría de las operaciones de la comprensión en su relación

con la interpretación de textos” (Ricœur, 1986: 75), pero que nunca dejó de considerar a la hermenéutica como una teoría de las objetivaciones y de las mediaciones simbólicas (cf. Romano, 2010: 879).

“La vía corta es la de una *ontología de la comprensión*, a la manera de Heidegger. Llamo ‘vía corta’ a esta ontología de la comprensión porque, al romper con los debates de *método*, se inscribe de entrada en el plano de una ontología del ser finito, y reconoce en él el *comprender* no ya como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser. No se ingresa de a poco en esta ontología de la comprensión; no se accede a ella gradualmente, profundizando las exigencias metodológicas de la exégesis, de la historia o del psicoanálisis: nos transportamos en ella por una súbita inversión de la problemática. La pregunta: ¿cuáles son las condiciones necesarias para que un sujeto cognoscente pueda comprender un texto, o la historia misma?, se sustituye por esta otra pregunta: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender? El problema hermenéutico se convierte así en una región de la Analítica de ese ser, el *Dasein*, que existe al comprender” (Ricœur, 2013: 26-27).

Agradezco a Marcos Jasminoy por haberme hecho notar que puede leerse *Le phénomène erotique* como una suerte de analítica existencialista similar a la heideggeriana.

Este desplazamiento (del ‘injerto’ a la presuposición recíproca) en el pensamiento de Ricœur ha sido señalado por Marc-Antoine Vallée (cf. 2012: 28, n. 25).

“Comprenderse es comprenderse ante el texto” (Ricœur, 1986: 33).

Esto es lo que Gadamer llama la “estructura especulativa del lenguaje”: “[...] el lenguaje tiene algo de especulativo en un sentido completamente distinto [...] como realización de sentido, como acontecer del habla, del entenderse, del comprender. Esta realización es especulativa en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como a una orientación hacia el infinito. El que quiere decir algo busca y encuentra las palabras con las que hacerse comprensible al otro” (Gadamer, 1999: 472-473).

Romano cita el siguiente pasaje: “Todo el mundo comprende esto: ‘el cielo es azul’, ‘yo soy una persona de buen humor’, etcétera. Pero esta comprensibilidad ‘de término medio’ no hace más que mostrar la incomprensibilidad. [...] El hecho de que vivamos en cada caso en cierta comprensión del ser, y que a la par el sentido del ser sea esbozado en la oscuridad, prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del ‘ser’” (1977a: 6).

El pasaje completo dice: “Pero si ya toda percepción de un útil a la mano es comprensora-explicitante y deja comparecer circunspectivamente algo en cuanto algo, ¿no quiere entonces decir esto que primero se experimenta una cosa que está puramente ahí, y que luego se la entiende *en cuanto* puerta o *en cuanto* casa? Esto sería malentender la específica función que en el ‘abrir’ tiene la explicitación. La explicitación no arroja cierto ‘significado’ sobre el nudo ente que está-ahí, ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo, ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición

respectiva abierta en la comprensión del mundo, y esta condición queda expuesta por medio de la explicitación” (1977a: 199). Cabe destacar que el hecho de que no sea posible una distinción cronológica no implica que no haya una anterioridad de la comprensión respecto de la explicitación, como aquello en el que esta última se funda y deviene posible.

Romano señala que, en algún sentido, Heidegger cayó en esta solución en el curso de invierno de 1925/1926: “El título ‘fenómeno’ significa siempre en cierto modo una tarea [*Aufgabe*]: en sentido negativo, el asegurarse frente a opiniones preconcebidas y prejuicios; en sentido positivo, una tarea en el sentido de que el análisis de los llamados fenómenos tiene que aclararse a sí mismo qué opiniones preconcebidas carga sobre los objetos de la filosofía, pues finalmente puede mostrarse que no cabe la ausencia de estas opiniones preconcebidas y que, por consiguiente, la crítica de las opiniones preconcebidas esenciales representa una parte esencial de la investigación filosófica” (1995: 33).

Romano dedica tres capítulos de *Au cœur de la raison...* (X, XI y XII) a esclarecer su noción de esencia (cf. pp. 373-466).

“La hermenéutica no da un sentido a lo dado, fijándolo y decidiéndolo, sino que, cada vez, da su sentido, es decir, da lo que hace aparecer a esto dado como él mismo, como un fenómeno que se muestra en sí y para sí” (Marion, 2016: 40).

Marion llama “paradojas” a los fenómenos saturados. “Paradoja significa lo que va en contra (*pára-*) de la opinión corriente, de la apariencia, siguiendo los dos sentidos obvios de la *dóxa*; pero también significa lo que va en contra de la expectativa –‘[...] *praeter expectationem offertur*’–, lo que acaece contra toda expectativa de representación, de la intención, en resumen, del concepto. La paradoja pertenece sin duda al dominio de la verdad, salvo por una característica: su donación contraviene, en su intuición, lo que la experiencia anterior debería permitir prever razonablemente” (Marion, 1998: 315).

“Pues la verdad no se des-cubre jamás inmediatamente como un espectáculo ni se pronuncia inmediatamente como un enunciado; ella solo se des-cubre mediatamente, afrontando, atravesando y colmando la distancia [*écart*] entre lo que se da y lo que eventualmente se muestra” (Marion, 2014: 25).

Marion destaca que la verdad exige el amor: “Así, la metafísica se descubre destituida de la verdad, no porque una instancia más elevada destituiría la verdad [...], sino porque la verdad exige, más que el método, el ejercicio de la caridad en respuesta al amor propio que la tiraniza [...] La metafísica pretende acceder a la verdad solo por el método, como si se tratara de un objeto a construir; ella engaña y se engaña ya que es necesario amar la verdad para acceder a ella” (Marion, 1986: 363).

Este es el sentido de la lectura de la parábola del hijo pródigo que Marion presenta en *Dieu sans l'être*: “La *ousia* se inscribe en el juego del don, del abandono y del perdón, que hace de ella la

moneda de un intercambio totalmente diferente al de los entes” (Marion, 1982: 146).

Ética del rendimiento. Sobre la comprensión hermenéutica de la medicina

Leandro Catoggio

1. El lugar de la medicina en la hermenéutica

El campo de la filosofía hermenéutica ha tenido diversos desarrollos a lo largo del siglo XX y lo que va del presente siglo. Sus representantes clásicos, Heidegger, Ricoeur y Gadamer, han concebido la hermenéutica directamente como filosofía, es decir, hacer hermenéutica es lo mismo que hacer filosofía. En este sentido, puede decirse que los diferentes problemas filosóficos son abordados hermenéuticamente. De esta manera, una de las cuestiones centrales con respecto a su estatus discursivo es la de la universalidad de su empresa. Con lo cual su rango de amplitud no se circunscribe desde el inicio a alguna esfera de objetos o interrogantes específicos. Estos últimos pueden surgir en su progreso discursivo, pero no se encuentran *a priori* restringiendo su rol analítico. Siguiendo este camino, se debe mencionar que el estatuto filosófico de la hermenéutica implica que su radicalidad debe ser tal que no se asegure de entrada ningún contenido. Como modo de hacer filosofía, todos sus contenidos posibles son tematizados en la medida en que son tratados hermenéuticamente. De esta forma, la filosofía hermenéutica abre su propio camino para incursionar, problematizar y discutir no solo con otros discursos filosóficos sino también

con los diferentes saberes constituidos históricamente a partir de la misma filosofía. Esto ha llevado a que se produzcan dos direcciones de mutuo alcance. Una que se caracteriza por el uso de la conceptualidad hermenéutica en distintos campos de conocimiento o determinadas regiones de objetos de estudio como la literatura, la teología, la sociología, la historia, la estética, los estudios culturales, etcétera; y otra, que se define por la preocupación misma del discurso hermenéutico por una dimensión específica del quehacer humano delimitado por alguna forma de conocimiento.

Siguiendo esta idea puede entenderse el interés que guía a Gadamer para considerar el campo de la medicina como un espacio de reflexión filosófica. Es verdad que, en su obra mayor, *Verdad y Método*, el interés está centrado sobre todo en la tematización de los ámbitos de la estética, la historia, la jurisprudencia y el lenguaje; pero eso no ha quitado que sus investigaciones no se hayan ocupado de otras particularidades. Su texto *El estado oculto de la salud* demuestra esto en relación con la medicina; y lo hace como una recopilación de artículos y conferencias que abarcan en su totalidad la etapa posterior a la publicación de su obra mayor. En este sentido, la reflexión gadameriana sobre la medicina no es casual ni meramente contingente. Es una preocupación que lo ha acompañado en todo su proceso teórico y práctico de lo que entiende por hermenéutica. Quizás la recopilación tardía de sus diversos trabajos, publicados recién en 1993, haya hecho que la mayoría de sus intérpretes no mostraran interés en ellos. Sin embargo, no puede desconocerse su valor en el contexto de la totalidad de la obra gadameriana y su apertura a un diálogo permanente con la multiplicidad de aspectos que presenta la medicina como un conjunto de saberes relativos a la salud y la enfermedad. Pero, más allá de su receptividad, se imponen, en principio, dos cuestiones generales: ¿por qué

le importa la medicina a la hermenéutica?, y ¿cuál es la comprensión hermenéutica de la medicina?

2. La importancia de la medicina para la hermenéutica

El abordaje de *El estado oculto de la salud* puede realizarse desde múltiples perspectivas. Aparecen tematizadas distintas problematizaciones abarcadas por la medicina clínica, la biotecnología, la antropología médica y la bioética. En estos desarrollos se impone una mirada hermenéutica que tiene por fin mostrar, fenomenizar, las condiciones bajo las cuales el conocimiento instituido a través de sus diferentes especializaciones interpreta el sentido fáctico del estar sano humano. El estudio sobre las condiciones de la interpretación de lo sano no reviste una importancia meramente cognoscitiva relativa a una filosofía de la ciencia que busque demostrar la construcción histórica y sistemática de las especializaciones que se fueron constituyendo a lo largo del tiempo. Esto no carece de importancia, pero el foco está puesto más bien en la autocomprensión actual que se tiene del hecho de estar sano. Lo que guía la investigación hermenéutica, utilizando la terminología gadameriana, son aquellos prejuicios (*Vor-urteile*) por los cuales la vida humana es caracterizada como sana o no en la situación actual. Lo que demarca, en un inicio, el cuestionamiento es el tiempo presente, la época que se vive en estos días y por la cual la comprensión de sí mismo se revela de una u otra manera. Ya Heidegger, desde sus tempranas lecciones en Friburgo, había determinado la labor hermenéutica en relación con dos nociones claves: la actualidad o el hoy (*des Heute*) y la crítica de la época (*Zeitkritik*) (Heidegger, 1988: 17). Respecto de esto, los prejuicios son las condiciones de posibilidad históricas que actúan en la autocomprensión, tanto en sus contenidos como en sus formas de plantearlos. Por eso, averiguar los prejuicios que

gobiernan la comprensión de la salud implica evaluar críticamente la legitimidad de las condiciones fácticas vigentes de su concepto.

Esto último adquiere una relevancia metodológica debido a que la filosofía hermenéutica, sintéticamente hablando, es una tarea caracterizada esencialmente por una actitud centrada en aquello que le sucede al individuo más allá de su querer y hacer. No se trata de una cuestión relativa a la conciencia individual, sea la del médico, el paciente o el gobernante, sino de una forma de pensar, cierto modelo de racionalidad que hace posible toda conciencia que se tenga de la salud. En este sentido, tanto el cuidado de la salud (*die Gesundheitspflege*) como el arte médico (*ärztliche Kunst*) son reflejos de un modelo de racionalidad. Este modelo es el que se caracteriza por situarse en la era de la ciencia y la técnica (*im Zeitalter der Wissenschaft und der Technik*) (Gadamer, 1993: 7). Y en esto mismo radica la importancia hermenéutica de la medicina. No en tanto medición o cierta evaluación interna del progreso científico-técnico de la medicina, sino en tanto espacio de configuración de la praxis humana donde se vincula la aplicación técnica del conocimiento científico con la esfera de las decisiones éticas y políticas. Podría considerarse esto mismo para cualquier esfera de conocimiento científico-técnico, es verdad, pero el caso es que la medicina tiene un privilegio, si se quiere, de transparencia, es decir, en ella es donde mejor puede verse de qué manera la aplicación técnica es determinante con respecto al valor humano mismo. Los problemas bioéticos relativos a la eugenesia y la eutanasia son un claro ejemplo. El famoso proyecto del genoma humano y la posibilidad efectiva de la clonación junto a la promesa de cura de enfermedades consideradas incurables dejan ver tanto la capacidad resolutoria del modelo científico técnico como los diversos problemas que genera a la misma razón. Planteamientos de inversiones y costos, de elección de prioridades, de acceso a la salud, de

salubridad social, de patentes de medicamentos, etcétera, son emergentes ejemplares de la responsabilidad ante la que se encuentra la praxis humana. Esto es lo que lleva a Gadamer a decir que “en ningún otro lugar los avances de la investigación moderna entran en juego tan claramente en el campo de tensión sociopolítica de nuestro tiempo como en esta área”.¹

Las diversas tensiones generadas sobre todo en los últimos dos siglos es algo que lleva a la reflexión hermenéutica a sumirse en los fundamentos de la racionalidad técnica y la implementación de medios y fines que pone en juego para autolegitimarse. Pero con esto no quiere des-legitimarse de por sí la época científico-técnica, sino aprender a reconocer su esfera de validez y con ello sus límites. Podría decirse que las tensiones que crea son las que muestran sus propios límites, los que, por otro lado, no dejan de ser los límites de la capacidad humana (*des menschlichen Könnens*) en sí misma. Hasta qué punto la vida humana es capaz de modificar su modo de ser en el mundo no es cuestionamiento que se realice en el aire, sino que remite a un tiempo presente que pone en duda lo que se entiende por ‘lo humano’. Ya los límites no son rígidos y la afirmación de una naturaleza, sea humana o no, parece lejos de considerarse. Entonces, preguntas como “¿a qué remite la salud?”, o, mejor aún, “¿a quién remite la salud?”, y, por ende, “¿quién es responsable de ella?”, parecen alcanzar una dificultad que pone en jaque cualquier respuesta inmediata. ¿Solo se debe considerar posible una respuesta realizada bajo el marco del modelo científico-técnico o debería ampliarse dicho marco en la búsqueda de un equilibrio que reconozca a la praxis como su elemento de referencia primario? Para la hermenéutica, la actualidad del terreno de la salud demarca el horizonte de las posibles preguntas y respuestas desde la impronta científico-técnica; y esto, en suma, quiere decir dos cosas de importancia. Primero, reconocer que el terreno de la salud implica un tratamiento restringido al ámbito del proyecto moderno

de las ciencias naturales; y, en segundo lugar, que dicho terreno solo es asequible por una competencia relacionada con la práctica científico-técnica. Ambas cosas van de la mano y representan el diagnóstico de la evaluación hermenéutica respecto de la situación a la que se debe enfrentar hoy. A esto le corresponden dos operaciones críticas o deconstructivas (*Abbau*) de la filosofía hermenéutica:

1) El descentramiento de la noción de salud del campo científico-técnico de la medicina.

2) La vinculación de la práctica científico-técnica a la praxis.

Estas dos operaciones no tienen el sentido de una negación o rechazo; por el contrario, ellas se rigen por una comprensión compleja de la agencia humana en la que cualquier objetivación epistémica no deja de ser un recorte y aislamiento de dicha agencia. La idea de descentramiento, por eso, significa correr la mirada de una focalización exclusiva para volverla inclusiva en relación con los restantes elementos. En este caso, el descentramiento conlleva resituar la noción de salud en el contexto más amplio de la praxis. Esto quiere decir, de modo concreto, que la salud y la enfermedad no son meramente elementos de una práctica científica independiente, sino parte constitutiva de una tarea general de la propia población (*eine allgemeine Aufgabe der Bevölkerung selber*) involucrada en sus eventos (ibíd.: 8). Gadamer es directo al respecto, cuando dice que “no es una tarea de la ciencia, sino de la política controlar la aplicación de nuestra capacidad científica de poder-hacer (*die Anwendung unseres wissenschaftlich ermöglichten Könnens zu kontrollieren*)” (ibíd.: 43). Con esto refiere a que la idea de investigación en el proyecto científico moderno se comprende no solo por la capacidad cada vez más especializada y económica de la técnica de resolver problemas, sino también por ir abriendo ella misma una serie de planteos que presuponen sus mismos fundamentos

racionales. Por eso, el éxito o el fracaso del progreso técnico solamente se resuelve de forma inmanente sin ningún criterio externo que lo restrinja o lo circunscriba a proyectos ajenos a sus pautas instrumentales. De aquí que la determinación tanto de los objetivos como de los medios revista en sí misma una autonomía metodológica que lleva a comprender de manera unilateral la legitimidad de sus procesos aplicativos. La confirmación o el rechazo de las hipótesis de un saber concreto acerca de algo responde, en resumidas cuentas, a los propios parámetros que se instituyen para demarcar a la cosa como objeto de estudio.

En esto estriba que el concepto de experiencia (*Erfahrung*) puesto en juego por el modelo científico-técnico, como dice Gadamer, solo adquiera sentido a través de lo que es controlable (*was kontrollierbar ist*) (ibíd.: 16). Es esta idea básica de control (*Kontrolle*) la que la hermenéutica encuentra central a la hora de caracterizar la constitución del objeto por el modelo científico-técnico. Desde comienzos de la modernidad, con Descartes y Francis Bacon, el ideal de la certeza se instituye como medida de todo conocimiento posible a partir del control metodológico del objeto. Esto Gadamer lo ha desarrollado desde *Verdad y Método* comprendiendo la estructura científica de la experiencia mediante la lógica de la inducción (Gadamer, 1990: 352-356). Esta lógica es la del control metodológico que se caracteriza por una homogeneidad o aplanamiento de cualquier diferencia cualitativa, reduciéndola a meras diferencias cuantitativas radicadas en la matematización de la naturaleza. La lógica de la inducción es la que da forma conceptualmente a este aplanamiento de toda diferencia cualitativa abstrayendo la singularidad del evento y su contingencia evaluativa a una categorización objetiva. El control metodológico es, al mismo tiempo, un control categorial que solo puede confirmarse o corregirse por la recurrencia de los parámetros fijados de antemano en la

experiencia. Sobre la base de esta idea Gadamer habla de la ‘reproductibilidad’ (*Wiederholbarkeit*) como el principio configurativo central de la formación conceptual de la experiencia en el campo de la ciencia y su aplicación técnica. De manera sintética puede caracterizarse dicho principio a partir de lo siguiente:

a) Toda experiencia es verdadera experiencia en la medida en que pueda ser reiterada. La formación de un concepto, y con él de un determinado conocimiento, implican que el mismo está confirmado experimentalmente, es decir, que puede ser repetido y corregido hasta alcanzar una invariancia objetiva.

b) Esta objetivación de la experiencia se caracteriza, por ende, por una idealización en que se abstrae toda singularidad subjetiva de la experiencia. No solo el mismo sujeto puede reiterar su experiencia, sino también otros posibles sujetos son también capaces de reproducirla.

c) La condición de la repetición, por otro lado, opera anulando la historia del sujeto, es decir, por su propia esencia la reproductibilidad distancia cualquier tipo de relación entre el control metodológico y la historicidad subjetiva. “En la ciencia no hay lugar para la historicidad de la experiencia (*der Geschichtlichkeit der Erfahrung in der Wissenschaft kein Platz gelassen werden*)” (ibíd.: 352).

De esta manera, la reproductibilidad de la experiencia asienta la idea de una naturaleza esencialmente indiferenciada u homogeneizada que posibilita la sistematización de los efectos y la automatización de las respuestas frente a escenarios nivelados a priori. Esta idea es la que quedó plasmada mediante el paradigma moderno del mecanicismo. La medicina se ha visto influida notablemente por este paradigma en el que la vida es comprendida como una suma de partes independientes y la función orgánica se define por una finalidad presupuesta. Así como cada uno de los sentidos

tiene su fin específico, las alas de las aves están para poder volar y los peces tienen determinada morfología para poder vivir bajo el agua. Lo mismo sucede con la estructura anatómica en que cada órgano tiene un destino específico con respecto a un fin. Esta presunción teleológica es la que se muestra en la reproductibilidad permitiendo corregir u optimizar los valores biológicos. La experimentación mediante el control metodológico se organiza alrededor de esta presunción teleológica. Esto no quiere decir que la vida se asemeje a una máquina como se ha querido suponer, sino que, a la inversa, es una determinada concepción de naturaleza la que hace posible la maquinación de la vida. Debido a que la sustancia natural se comporta causalmente en relación con cierta finalidad predeterminada de modo inteligible es que puede imitarse, reproducirse, la vida por artificios. Como indica Canguilhem, “en la máquina, hay una verificación estricta de las reglas de una contabilidad racional (*des règles d’une comptabilité rationnelle*). El todo es rigurosamente la suma de las partes (*la somme des parties*)” (Canguilhem, 1952: 145). Este cálculo racional y anticipatorio de cualquier faceta de la vida solo es posible en la medida en que se homogeneiza por un patrón de medida el funcionamiento localizado de los componentes de la estructura orgánica en su operatividad con respecto a un fin. Dicho patrón es el que actúa de forma regulativa enseñando los límites de tolerancia del funcionamiento orgánico y, por eso mismo, abriendo la comprensión a la diferencia entre una adaptación normal y una adaptación anormal al medio.

Esta adaptación prejuzga el dominio univalente del organismo. La presunción teleológica implica que el funcionamiento orgánico se define por una finalidad rígida y unívoca (*rigide et univoque*) que abre la vía a dos cosas: la intervención localizada sobre el organismo y la producción e intercambio de partes (ibíd.). La estandarización o normalización de la vida

queda atada, de esta manera, a una concepción de adaptación en la que se prejuzga cierta teleología del organismo concebido como un proceso funcional de respuestas localizadas al ambiente. La reproductibilidad de la experiencia, en este sentido, conjuga una idealización que absorbe a través de su cálculo anticipatorio toda respuesta posible a las pautas instituidas. Cálculo que permite la representación objetiva de la experiencia como el fundamento de toda representación posible de ella, es decir, el carácter anticipativo del modo de ser de la vida en sus reacciones frente a las dificultades que se le presentan. A través de esta comprensión el criterio adaptativo de los individuos se califica de acuerdo con parámetros de exigencia significados por constantes funcionales, que no dejan de ser valores promedio que se presentan a modo de valores normales de referencia (Canguilhem, 1966: 111). Debido a esto, la estadística se ha ido transformando con el paso del tiempo en una especialización científica clave para constituir los valores de referencia a cumplir. Las curvas de crecimiento de la infancia en la comparación entre peso y altura son un claro ejemplo, como también lo son los conceptos de natalidad y longevidad. El consabido ‘promedio de vida’ de una población o un grupo remite a una categorización de adaptabilidad en la que, sin existir nunca el ejemplar modélico, determina por subsunción las individualidades enmarcadas. Por eso, cabe decir que la aplicación técnica implica un tipo de racionalidad regulada por patrones estandarizados que transforman los fenómenos en casos particulares de esa regulación, obviando el contexto de realización y la singularidad del fenómeno.

El éxito prácticamente incuestionado de la investigación científica en el campo de la medicina con la casi erradicación de algunas enfermedades, como por ejemplo la viruela, más los avances técnicos en la detección temprana de enfermedades, en la posibilidad de trasplantes de órganos y

tejidos, así como el desarrollo de la industria farmacéutica relativa a padecimientos somáticos y psiquiátricos, han logrado mostrar el profundo alcance de la aplicación técnica. Esto incluso parece acentuarse todavía más en lo que se denomina “mejoramiento humano” (*human enhancement*), que tiene por finalidad la búsqueda de cierta optimización y perfeccionamiento de la actividad orgánica (Mainetti, 2014; Sandel, 2007). Esto último también ha sido llamado “tecnologías de optimización” (*Technologies of Optimization*) en virtud del cambio epistémico que introdujo la biología molecular y, con ella, la biología sintética (Rose, 2007: 15-22). La intervención biotecnológica en el nivel molecular provocó una gran transformación en relación con el estatuto predictivo en el campo médico. El cálculo anticipatorio en la medicina mide sus valores de referencia no solo en relación con la efectividad del presente, sino también por su aplicación al futuro según lo que entiende por prevención, sea de enfermedades o de posibles trastornos específicos vinculados a dificultades en el supuesto proceso orgánico de adaptación normal. La prevención, ligada a la probabilidad, es lo que lleva a la evaluación de la predisposición y el riesgo como factores clave de predicción que regulan de antemano el comportamiento subjetivo. De esta manera, el estudio del código genético y la posible intervención correctiva demarcan lo que puede llamarse una situación pre-persona, es decir, un escenario que, previamente a cualquier toma de posición subjetiva, se encuentra ya determinado por un diagnóstico en el que la salud ha sido juzgada previamente a cualquier agencia mundana y señala al individuo como pre-paciente.

La revolución biológica de la contemporaneidad a través de la biología molecular, puede decirse, desplaza el planteamiento tradicional hombre-máquina en pos de una vida biologizada *in extremis*. No se trata de un planteo relativo a una supuesta maquinación de la vida, sino de su control

biomédico. Intervención que ha llevado a que la atención de la salud abarque desde el consejo genético hasta la cirugía estética y que sus fines ya no radiquen en la reparación o restauración de un equilibrio perdido, sino, cada vez más, en una modelización de la naturaleza humana (Mainetti, 1990: 56). En esta medida, la medicina ya no representa solo un factor o elemento más de la vida humana, sino una dimensión que fue abarcando el sentido de lo que se entiende por naturaleza humana; por eso se habla hoy de una “medicalización de la vida” (ibíd.: 41). La civilización es, en definitiva, una cultura de la salud: la caracterización de la vida en parámetros *bios* mediante los cuales de antemano se calculan las posibilidades actitudinales del comportamiento humano ante el mundo. El banco de datos genético es representativo de este control biomédico, como también lo es la relación terapéutica en la que el paternalismo médico va cediendo su lugar a una medicina desiderativa. La reproductibilidad de la experiencia y su anulación de la historicidad, tanto en la fundación del concepto de subjetividad como en el de conocimiento científico-técnico, contiene en su idea la posibilidad interpretativa de la naturaleza como disponibilidad material sujeta a fines pre-determinados.

3. La comprensión hermenéutica de la medicina

Para el pensamiento gadameriano la aplicación técnica de la medicina constituida durante los últimos siglos debe ser considerada dentro del ámbito más amplio de la praxis, es decir, debe ser reposicionada en el marco de las decisiones prácticas de la vida ciudadana y no limitarse a una evaluación cerrada de expertos que solamente estiman la capacidad de acción humana en términos funcionales. Esto puede verse cuando Gadamer indica que la temática de la salud humana se caracteriza por “un equilibrio entre la posibilidad de actuar y la responsabilidad frente a la voluntad y la

acción” (*den Ausgleich zwischen Machenkönnen und verantwortlichem Wollen und Tun*) (Gadamer, 1993: 9). A partir de esto puede destacarse un aspecto esencial: la salud no es un factor meramente técnico, sino también ético. En ella hay un ejercicio de la responsabilidad que debe entenderse en su propia complejidad. Parte de esta se encuentra en que la salud es “una tarea general de la propia población” (*eine allgemeine Aufgabe der Bevölkerung selber*) (ibíd.: 8). Esta tarea es un indicativo fundamental de la hermenéutica que puede afirmarse de la siguiente manera: *toda construcción de conocimiento es un producto del ethos y, en tanto tal, responde a él*. Cualquier conocimiento elaborado es un emergente del *ethos* que se fundamenta en sus preocupaciones y sus valoraciones, y por ello, es ese mismo *ethos* quien tiene la responsabilidad de intervenir y conducir la construcción del saber según sus prioridades. Al mismo tiempo, todo saber instituido debe responder, responsabilizarse, frente al *ethos* del que forma parte. Puede recriminarse que esto es imposible hoy en día debido a, por ejemplo, el carácter multinacional de los laboratorios. Pero, es justamente aquí donde cabe la responsabilidad de los diferentes ordenamientos públicos para regular su política científica con respecto a las valoraciones legitimadas por la comunidad de pertenencia. Esto significa, en definitiva, que todo control técnico está supeditado a un control práctico. Y la medicina se encuadra en este postulado. Su operatividad debe entenderse enraizada en la ciudadanía de un modo tal que su finalidad de curar no deje de estar al servicio del individuo, más allá de toda determinación objetiva de control adaptativo.

El concepto de objetividad, criticado por la hermenéutica, tiene su significado en la sociedad industrial en el llamado ‘funcionalismo’, es decir, en la comprensión del individuo según sus ‘funciones adaptativas reguladas por fines ajenos a su discernimiento’. Gadamer lo dice así:

No solo la ciencia es una empresa; todos los procesos de trabajo de la vida moderna están organizados de manera empresarial. El individuo es incorporado, con una idea de determinado rendimiento a un todo empresarial mayor. Tiene una planificación precisa dentro de la organización, altamente especializada, del trabajo moderno, pero, a la vez, carece de una orientación propia respecto a ese todo (ibíd.: 32).²

En otro contexto afirma que el peligro mayor de nuestra civilización es “el privilegio que se otorga a las capacidades de adaptación” (*die Privilegierung der Anpassungsqualitäten*), es decir, llevar al individuo a concentrarse solamente en “administrar su función” (*Verwaltung seiner Funktion*) (Gadamer, 1991: 60). El tecnicismo del sujeto moderno no es más que la adaptación funcional a una regulación anónima en la que la responsabilidad se pierde en ese anonimato de manera doble, es decir, tanto por parte del sujeto como de aquello que lo sobrepasa. El anonimato, puede decirse, no es más que la representación de la neutralidad valorativa de la aplicación técnica llevada a cabo por el control de las funciones adaptativas. En este sentido, el funcionalismo aparece ligado a un entendimiento meramente pragmático que solo es conducido por la búsqueda del cumplimiento de fines predeterminados.

Debido a esto, para el análisis hermenéutico la corporalidad no es asunto que quepa resolverse ni en una suma de capacidades orgánicas ni en un pretendido internalismo. Su estudio no puede estar desgajado de la aplicación técnica; todo lo contrario, se trata, en primer lugar, de apreciar la manera en que el cuerpo está sometido por la reproductibilidad de la experiencia. Según esto, la importancia no radica en el *qué* de la corporalidad sino en su *cómo*; en la modalidad mediante la cual actúa en el mundo. En suma, se trata de comprender el sentido en el cual está inmersa la representación que se tiene del cuerpo en la actualidad. Por eso, los

análisis hermenéuticos recurren a un desmontaje crítico de las funciones adaptativas presupuestas, en este caso, en el campo de la medicina a la hora de entender qué es la salud y la enfermedad. Lo que entra en juego es, más bien, una ética del rendimiento (*Leistungsethos*) (Gadamer, 1993: 95). A diferencia de la fenomenología el interés no se centra en las cinestésias o los diversos tipos de movimientos que transcurren en una vivencia corporal, sino en el modo en que el cuerpo cumple una tarea en el límite de su rendimiento. De esto se desprende la afirmación de Gadamer respecto de la finalidad de la cura en la medicina actual:

Sé apreciar el papel que desempeña la medicina moderna. Pero este no siempre consiste en curar (*Da ist nicht immer nur zu heilen*); con frecuencia, se trata más bien de conservar la capacidad de trabajo (*die Arbeitsfähigkeit*) de los individuos (ibíd.: 131).

El primer movimiento de desplazamiento que realiza la hermenéutica en la comprensión de la medicina reside en entender que el cuerpo, y las diferentes vivencias corporales que puedan demarcarse, no implican cierta ‘comprensión natural’ del mismo. Lo que se presenta como ‘natural’, sean las diversas capacidades adaptativas o las diferentes enfermedades, conllevan de por sí una determinada comprensión, cierto sentido, que hace aparecer a los ojos el cuerpo de esa manera. Esto quiere decir que ‘salud’ y ‘enfermedad’ son denominaciones que están constituidas por una representación instituida históricamente. El cuerpo, de esta manera, no deja de ser un reflejo de su historia efectual (*Wirkungsgeschichte*). Este principio hermenéutico es indicativo, por un lado, del carácter histórico que hace al sentido mediante el cual se nos presenta el cuerpo; y, por otro lado, de la cancelación de toda argumentación que pretenda remitir a cierta idea de naturaleza corporal o cierto esencialismo. La historia efectual, ante todo, es

una puesta en guardia frente a toda aparente inmediatez que pretenda develarse como la pura verdad de la cosa. Pero esto no significa que sea algo sustancial ni nada que se le asemeje, sino que es indicativa de los efectos (*Wirkungen*) históricos que hacen a la cosa comprensible de cierta manera. Por eso, cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica (*des Methodenglaubens*), la consecuencia puede llegar a ser una auténtica deformación del conocimiento (*eine tatsächliche Deformation der Erkenntnis*) (Gadamer, 1990: 306). Un conocimiento formado de manera desligada, desconociendo su efectualidad, es un producto abstracto, una formación conceptual que oculta tras de sí su situación (*Situation*). La obtención auténtica, real, del conocimiento implica la elaboración de la situación, es decir, la elaboración de la tensión (*Spannung*) entre el horizonte pasado y el horizonte presente, lo que la hermenéutica denomina fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*). De aquí se desprende que el desplazamiento e integración de la aplicación técnica de la medicina y su modelo reproducible de la experiencia a la praxis se realiza por la toma de conciencia de la operatividad de la historia efectual y el momento aplicativo-hermenéutico que conlleva su interpretación.

La elaboración de la fusión de horizontes se sitúa, entonces, en lo que Gadamer denomina el 'efecto normativo' (*normbestimmende Wirkung*) inmanente a la producción científica (Gadamer, 1993: 48). Toda producción o hacer humano, como el hacer científico, es siempre llevado a cabo en el marco de una normatividad histórica instituida en la que, lejos de toda neutralidad, se ponen en juego presunciones de verdad advertidas e inadvertidas que delimitan el momento aplicativo. Que la ciencia y la técnica estén al servicio de la praxis no es una afirmación utópica o una marca deontológica que presuponga una idealización del comportamiento

científico, sino el reconocimiento de un rasgo ontológico inmanente a toda producción de conocimiento. Por eso Gadamer no habla tanto de una ciencia médica como de un ‘arte de curar’ (*Heilkunst*) que envuelve dos aspectos esenciales. Por un lado, un vínculo personal y social en el que paciente y médico establecen una confianza mutua que sabe reconocer la salud y la enfermedad como una situación vital de la praxis irreductible a una casuística y a una mera recuperación de funciones adaptativas. Y, por otro, que este vínculo establecido no se resuelve por un racionalismo o cierta racionalidad dirigida por la aplicación de reglas, sino por un discernimiento compartido que prima, más bien, como razonabilidad. Esta no radica en la aplicación técnica, sino en un sentido hermenéutico de aplicación en la que la historicidad, y con ella la operatividad de la historia efectual, son relevantes tanto en el diagnóstico como en el tratamiento de la persona. El primado de la razonabilidad en el campo biomédico no remite a un juicio determinante que subsume el valor personal a una categoría nosológica, sino que refiere a una reflexividad que busca el concepto antes que partir de él de manera *a priori*. Siguiendo este camino, la práctica médica no se caracteriza por ser unilateralmente una *téchne*, sino que se asemeja al saber práctico, la *phrónesis*.

Esto se fundamenta en que el saber técnico conlleva unilateralmente la realización de un producto, la salud, independiente del individuo bajo una configuración universal que puede ser aplicada a cualquier situación personal. Aquí la aplicación es comprendida como aplicación de una preconcepción técnica, es decir, de una configuración ideal determinante de toda aprehensión de un ente. En esta configuración lo que opera es el cálculo, y esto significa que toda entidad es preconcebida desde la idealidad teórica registrada a través de patrones biométricos. En este saber técnico aparecen dos registros del tecnicismo médico que van de la mano: la

indiferencia a la situación particular del paciente y la validez de patrones de cálculo establecidos estadísticamente que discriminan entre lo normal y lo patológico. Por el contrario, el saber práctico no es un producto acabado que pueda manipularse, sino que le es propio al sujeto y está remitido a su circunstancia particular, insustituible. En este sentido, la práctica médica, estrictamente hablando, no produce algo, sino que más bien restituye algo que es propio del sujeto: su elección de vida (*bios*). Por eso, el arte de curar es la acción de restablecer el equilibrio (*Gleichgewicht*) que caracteriza a la vida humana en el ejercicio de su praxis singular. Dicho restablecimiento (*Wiederherstellung*) no implica el presupuesto de cierto naturalismo, sino que involucra el discernimiento y la elección de las relaciones vitales instituidas por la praxis en su entorno significativo (ibíd.: 52). El arte de curar es esta actividad prudencial que en la práctica médica aparece en sus dos instancias esenciales: el diagnóstico y el proceso de la cura. No pueden desgajarse ambos momentos y ellos remiten a una aproximación lo más justa posible de la situación vital del paciente en la que debe ejercer su propio discernimiento en conjunto con el médico.

Esta situación representa el equilibrio que trama el horizonte de todo saber médico, y tiene la particularidad de ser metaestable. Esto quiere decir algo concreto, la experiencia de la enfermedad no aparece como algo ajeno a la praxis, sino que es parte de ella misma como la experiencia de la muerte también lo es. La metaestabilidad es indicativa de la apertura de la vida a la dinámica propia de su ex-sistencia, es decir, de su trascendencia en un mundo que nunca deja de ser un ambiente significativo variable. “La salud es el ritmo de la vida (*die Rhythmik des Lebens*), un proceso continuo en el cual el equilibrio se estabiliza una y otra vez” (ibíd.: 145). Este ritmo, que puede verse en el sueño, la alimentación y las diferentes actividades cotidianas de la vida con sus cansancios y revitalizaciones, transcurre

inadvertidamente, solapadamente, sin que se vuelva un tema de preocupación. En este sentido, la salud es cierta ingravidez en la cual hay un olvido de sí mismo; es el bienestar en el cual el sí mismo está ‘volcado’ a sus actividades. Esto no es ajeno al uso del lenguaje cotidiano; en él se expresa la experiencia misma de la diferencia entre salud y enfermedad. Un ejemplo palpable de esto es que solo tenga sentido cuando se pregunta “¿se siente usted enfermo?”, y no que alguien pregunte “¿se siente usted sano?”. Sentirse sano no es un acto meramente subjetivo, no es algo que radique solo en un estado de conciencia o de ausencia de dolor, sino que su sentido se encuentra en el estar-ahí, en el estar-en-el-mundo, en el estar-con-gente (*ist Da-Sein, In-der-Welt-Sein, Mit-den-Menschen-Sein*) (ibíd.: 144).

Por eso, cuando Gadamer habla del ocultamiento de la salud (*Verborgenheit der Gesundheit*) se refiere a la transparencia de la vida humana en cuanto sus posibilidades de ser en el mundo se mantienen abiertas más allá de toda predeterminación adaptativa. El equilibrio es el modo de ser de la salud en el sentido del ejercicio pre-temático de la corporalidad, cuando se tematiza el cuerpo por parte del sujeto, entonces la salud se muestra en su ausencia bajo la forma de la enfermedad. El suceso de lo patológico, en suma, es un modo de desarraigo de la vida del mundo en el ejercicio abierto de sus posibilidades concretas. La realidad del diagnóstico tiene sentido en la realidad del mundo, es decir, no hay una enfermedad meramente subjetiva, inmanente al estado vivencial del sujeto enfermo, sino un mundo enfermo. El padecimiento de la enfermedad es de toda la estructura relacional del mundo; y esto significa algo concreto, el mundo enfermo es tanto el subjetivo, el intersubjetivo, como el de las cosas intramundanas por las cuales adquiere sentido la experiencia de la existencia. En el marco de la hermenéutica gadameriana, puede decirse, lo patológico es aquello que perturba de alguna manera la fusión de

horizontes. Lo que se muestra perturbado es la efectualidad de la vida involucrada, su modo de estar ligada a una trama práctica, de la praxis, mediante la cual la persona se reconoce y es capaz de ser reconocida. La enfermedad como desarraigo es, en cierto punto, una pérdida de las raíces, del arraigo a la historicidad singular de una existencia.

4. Ética del rendimiento

Esto último es lo que, en parte, permite revelar que la experiencia humana es, en su esencia, hermenéutica. Atravesada por la historia efectual, toda construcción o planificación racional queda sujeta a la efectualidad de sus propios planteamientos. El principio hermenéutico, de esta manera, revierte toda comprensión inmediata del fenómeno de la salud y la enfermedad basada en el control biotecnológico de la vida humana y lo abre a la consideración de una comprensión mediata en la que el fenómeno aparece bajo parámetros no cuantificables. Con esto no quiere desconocerse la representación metodológica de la naturaleza como si fuese un mero artificio o un supuesto error; por el contrario, implica su reconocimiento como una posibilidad misma de la historia efectual. Y es este el sentido hermenéutico de las ciencias, incluida la medicina en su visión actual. La crítica hermenéutica se circunscribe al carácter unilateral del control metodológico, y con ello al reduccionismo de la naturaleza humana a una reproductibilidad de funciones orgánicas adaptadas a fines predeterminados, sean estos últimos supuestamente naturales o construcciones sociohistóricas. Esta crítica es la que puede ser llevada a cabo en esta era de la biología molecular en la que sobresale la idea de una suerte de ‘gen transcendental’ a partir del cual resulta medible toda especulación de la naturaleza humana (Mainetti, 2009: 22). La genetización de la vida no es neutra ni en cierto punto parece querer serlo; la fijación del código genético

trae aparejada de por sí la discriminación entre genes ‘buenos’ y genes ‘malos’, manifestando *a priori* un funcionamiento adaptativo que involucra tanto una perspectiva epistémica como moral. La posibilidad abierta por esta idea del ‘gen trascendental’ ha llevado, como se dijo antes, a la nueva categorización de ‘pre-pacientes’ y a cuatro direcciones que ha tomado la medicina, problematizando el estatuto de lo humano: la medicina perfectiva de la cual ya se habló; la predictiva, que pronostica la emergencia de enfermedades; la privativa, donde el cuerpo se comprende como utilidad terapéutica; y la regenerativa, que se observa en el aislamiento y cultivo de células madre para producir órganos histocompatibles (ibíd.: 22-23).

La ética del rendimiento aparece en estas diversas formas de la biomedicina con el fin de evaluar las categorías, los modos y las diversas prácticas en las que el cuerpo humano es susceptible de ser objetivado por la ciencia y su aplicación técnica. Esta evaluación implica sostener un marco diferencial en el que la razonabilidad reflexiona desde la praxis y la situación particular en la que se ofrece un mundo enfermo. Esto quiere decir que debe reconocerse el valor epistemológico y ético de la historia efectual en dos niveles básicos. Uno, relativo a la dimensión epistemológica de la formación de conceptos de la biomedicina en los diversos procesos de la investigación científica. Tener conciencia del lugar desde donde se pregunta y se responde a las problemáticas planteadas es central en relación con esto. El segundo, operando al nivel del tratamiento, conlleva saber reconocer en el paciente la enfermedad como un evento de su historicidad personal; un episodio de la efectualidad de su cuerpo, pero no solo de la historia fisiológica que aparece en la llamada historia clínica, sino de la totalidad de su praxis. ‘Praxis’ designa la forma de comportamiento del ser vivo en su más amplia generalidad (*die Verhaltensweise des Lebendigen in weitester Allgemeinheit*). En este sentido, incluso los animales poseen praxis; pero la

diferencia antropológica decisiva aparece en el concepto aristotélico de *prohairesis*, que significa anticipación y elección previa (*Vornahme und vorgängige Wahl*) (Gadamer, 1991: 81).

La preferencia de la vida humana se diferencia de la que sucede en la vida animal en cuanto la primera no se sitúa en un predeterminismo natural ni de ningún otro tipo. La praxis involucra una noción de preferencia relativa a la actividad del agente, de modo más específico, al modo actitudinal mediante el cual el agente se desenvuelve en el mundo. No se trata de una elección que prefiera un objeto antes que otro o elija cierta finalidad relativa a un estipulado funcionamiento orgánico. El momento anticipativo de la elección no está determinado por ninguna finalidad, es algo previo. Al ser la libre decisión (*freie Entscheidung*) independiente de toda finalidad, su referencia inmediata es el sí mismo en tanto elección de una forma de vida, cierta orientación en la existencia que hace posible toda modalidad agencial. A diferencia del ordenamiento técnico, la disposición práctica implica una preferencia que no queda reducida a una habilidad, capacidad o facultad en particular. La elección de una forma de vida es la preferencia de una orientación en el mundo en virtud de las diferentes situaciones que se presentan y que el agente debe poder responsabilizarse de su propio estilo global de vida. No se trata de un aspecto o de una contingencia, sino de una forma de actuar mediante la cual se vuelve significativo el mundo habitado. La *prohairesis* como momento estructural del ejercicio ético de la *prhónesis* alude a este requiriendo del agente actuar en relación con algo que se presenta como una exigencia. Por eso, esta exigencia no deja de ser un requerimiento ético (*eine sittliche Forderung*) en el que paciente y médico deben lograr mantener una libertad crítica (*kritische Freiheit*) frente a todo autoritarismo institucional (Gadamer, 1993: 156).

Bibliografía

Canguilhem, G. (1952). *La connaissance de la vie*. París: Hachette.

Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. París: PUF.

Gadamer, H.-G. (1990). *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik 1*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gadamer, H.-G. (1991). *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.

Gadamer, H.-G. (1993). *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.

Heidegger, M. (1988). *Gesamtausgabe Band 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt del Meno: Klostermann.

Mainetti, José Alberto (1990). *Bioética fundamental*. La Plata: Quirón.

Mainetti, José Alberto (2009). Ensayo de biofilosofía. *Quirón*, 40 (1), 7-45.

Mainetti, José Alberto (2014). Bioética del poshumanismo y el mejoramiento humano. *Redbioética-UNESCO*, año 5, 1 (9), 33-44.

Rose, N. (2007). *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.

Sandel, M. (2007). *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge: Harvard University Press.

Svenaeus, F. (1999). *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health*. Linköping: Linköping University Press.

“Nirgendwo treten die Fortschritte der modernen Forschung so sehr in das sozialpolitische Spannungsfeld unserer Zeit wie in diesem Gebiet” (Gadamer, 1993: 7).

“Nicht nur die Wissenschaft ist in Betrieb, sondern Arbeitsgänge des modernen Lebens sind betriebsmässig organisiert. Der einzelne ist mit einer bestimmten Leistung in ein grösseres Betriebs Ganzes eingepasst, das seinerseits in der hochspezialisierten Organisation moderner Arbeit eine genau vorgesehene, d. h. aber zugleich eine ohne eigene Orientierung über das Ganze ablaufende Funktion hat” (Ibid.: 32).

Martin Heidegger y el nacimiento de la hermenéutica como proto-fenomenología de la vida fáctica

Mario Martín Gómez Pedrido

1. Introducción: hacia una hermenéutica del *Selbstwelt*

En el presente escrito me ocuparé de tres cuestiones vinculadas a la primera hermenéutica heideggeriana. En primer lugar, del ‘mundo propio’ (*Selbstwelt*) como interpretación originaria del ‘protofenómeno’ (*Urphänomen*) de la vida fáctica (cf. Heidegger, 1995a: 18 y ss.). En segundo lugar, del acceso a ella mediante una hermenéutica de la experiencia originaria de su historicidad. Por último, de la herencia dejada a su filosofía posterior. El acercamiento a esa fenomenalidad solo es posible a través de la fenomenología, como proto-ciencia originaria, es decir, como hermenéutica de la facticidad.

2. La situación hermenéutica: *Mysterium tremendum* de un ‘carácter amenazante e inquietante’

La fenomenología como proto-ciencia¹ que estudia el modo de acceder a la originariedad de la vida fáctica se orienta al ‘agudizamiento’ (*Zugespitzheit*) del ‘mundo propio’ como acceso a dicha originariedad. De esta forma, la fenomenología tiene una primera tarea hermenéutica “la *ganancia*

(*Gewinnung*) de la genuina experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) del mundo del sí mismo” (Heidegger, 1993: 95).² Con la expresión ‘ganancia’ Heidegger se refiere a la posibilidad de ‘apoderarse’ (*habhaft zu werden*) del ‘cumplimiento’ (*Vollzug*) o del ‘ser cumplido’ (*Vollzogensein*) que permite explicitar cómo comparece en dicha ‘experiencia fundamental’ (*Grunderfahrung*) el mundo del sí mismo. Al “ganar la experiencia fundamental del mundo del sí mismo” (*Gewinnung der Grunderfahrung der Selbstwelt*) (ibíd.: 101)³ queda “distanciamiento” (*Abgehobenheit*) (ibíd.) su modo de ser originario. Este acceso a la originariedad de la vida fáctica por medio del mundo del sí mismo indica su ‘experiencia fundamental’. Dicha experiencia es “el algo pre-teórico” (*das vortheoretische Etwas*) en el cual acontece la más “alta, potencial y completa extrañeza (*Unheimlichkeit*) de la vida”. Dada esta opacidad el acceso ha de ser hermenéutico-interpretativo para revelar en esa “opacidad” (*Undurchsichtigkeit*) sus “conexiones de espera (*Erwartungszusammenhänge*) vivientes” (cf. ibíd.: 107). Estas ‘conexiones de espera’ indican que dicha ‘experiencia fundamental’ tiene un carácter temporal. Esta experiencia temporal en tanto acceso pre-teórico al mundo del sí mismo como agudizamiento de la vida fáctica recibe un nombre hermenéutico: “toma de conocimiento” (*Kenntnisnahme*) (cf. ibíd.: 110 y ss.). En dichas ‘conexiones de espera’ se ‘toma conocimiento’ pre-teórico del agudizamiento del mundo del sí mismo como “temporalmente circunmundano” (*umweltzeitlich*). En la ‘toma de conocimiento’ del agudizamiento del mundo del sí mismo las conexiones que se encuentran en él no se reducen a lo actual ni a lo que se espera, sino que también: “[...] rememoran (*vergegenwärtigen*). Las fases momentáneas son también ahora pasadas (*vergegenwärtig*) y están abiertas al futuro (*zukunftsgeöffnet*)” (ibíd.: 118). En este marco la ‘toma de conocimiento’ del mundo del sí mismo y de su agudizamiento expresan el carácter hermenéutico último de

la facticidad: la “significatividad” (*Bedeutsamkeit*) como “carácter efectivo de la vida fáctica (*Wirklichkeitscharakter des faktischen Lebens*)” (ibíd.: 104). De esta forma siempre nos hallamos en una situación hermenéutica porque siempre estamos “*prisioneros de la significatividad*” (*bedeutsamkeitsgefangenen*) (ibíd.: 104),⁴ la cual tiene su “anillo circundante” (*Umring*) de nuevas significatividades. Esto implica que al vivir en la facticidad se está “completamente en una *conexión* especial de significatividades” (*einen ganz besonderen Zusammenhang von Bedeutsamkeiten*) (ibíd.: 105).⁵ De esta forma, la realidad fáctica del mundo del sí mismo como acceso privilegiado a la vida fáctica cobra una realidad nueva ya que en la “[...] ‘realidad’ (*Wirklichkeit*) su sentido (*Sinn*) es cumplido por medio de relaciones ‘significantes’ (*bedeutungsmäßig*) e impregnadas de valor” (*wert erfüllt*) (ibíd.: 96).⁶ Precisamente en estas relaciones significantes e impregnadas de valor en la vida fáctica se da y comparece no solo lo que en este momento he percibido, sino lo “recordado (*erinnert*), esperado (*erwartet*), considerado (*gemeint*)” (ibíd.: 96).

Los elementos de este curso que vislumbran la historicidad desde la cual la vida fáctica ha de interpretarse son: 1) el hecho que la vida no sea un fenómeno teórico, sino eminentemente fáctico anticipa a la temporalidad como expresión originaria “*sobre las situaciones del mundo propio*” (*auf die Selbstweltsituationen*) (ibíd.: 75);⁷ 2) la tendencia a que el contenido de esas situaciones de la vida sean un ‘cómo’ (*Wie*) de su existencia y no un ‘qué’ (*Was*) objetivado. El carácter histórico de la vida se revelará como el particular modo o ‘cómo’ (*Wie*) de la existencia temporalizada; 3) la alusión al poema de Stefan George⁸ en el cual se define a la vida fáctica como lo entremezclado, múltiple y salpicado dando cuenta de que esta multiplicidad requiere un principio que la unifique: dicho principio será su historicidad; 4) la noción de ‘experiencia fundamental’ (*Grunderfahrung*), el tiempo será

visto más adelante como horizonte del sentido del ser del *Dasein* y en este marco, es para la experiencia fáctica de la existencia, su experiencia fundamental; 5) ‘el algo pre-teórico’ (*das vortheoretische Etwas*) expresa una ‘extrañeza inquietante’ (*Unheimlichkeit*) potencial de la vida. Señala Heidegger a propósito de ello que el algo en su modo meramente formal es “el correlato de procesos de formalización” (ibíd.: 216) e indica que: “Por el contrario, el algo en tanto indeterminado, pensable en un contexto de significado, se plenifica, recarga de vida, de modo que puede asumir un carácter amenazante e inquietante (*einen drohenden und beängstigenden Charakter*)” (ibíd.: 217). Esta extrañeza inquietante revela su estatuto temporal, pues en el mundo propio si bien sus conexiones de espera son opacas, también son vivientes. Ese carácter vital y temporal del algo pre-teórico del mundo propio se revela como un “*mysterium tremendum*” (ibíd.: 107) a ser elucidado hermenéuticamente. La extrañeza inquietante, entendida como una forma de negatividad –niega mediante el prefijo ‘un’ lo ‘familiar’ (*heimlich*)– enlaza la facticidad del mundo propio con una temporalidad específica. Esta extrañeza definida como forma de negatividad temporal anticipa, a nuestro juicio, el tratamiento desarrollado en *Sein und Zeit* de la temporalización de la angustia –en tanto extrañamiento de las cadenas remisionales de la amañalidad del mundo y de su familiaridad– en el éxtasis temporal del haber-sido (cf. Heidegger, 2001: 184-191; 339-346). 6) Más específicamente en este contexto se trata de una temporalidad de lo ‘recordado’ (*des Erinnerten*), ‘esperado’ (*des Erwarteten*) y ‘considerado’ (*des Gemeinten*) que revela la forma hermenéutica originaria temporal del mundo de sí mismo, a saber, su historicidad, pues el mundo propio es “un fenómeno que se *cumple históricamente* y se experimenta de ese modo a sí mismo” (Heidegger, 2004a: 32).⁹ En este sentido, en este mundo propio histórico “de lo que se

trata es de modo puro y radical de mí mismo” (ibíd.: 29) y el misterio de esta experiencia constituye “el cómo (*Wie*) históricamente caracterizado de la experiencia de sí mismo” (ibíd.: 33).

3. Hermenéutica histórico-ejecutiva del *Selbstwelt*: entre filosofía y mística

La temporalidad originaria de la vida fáctica es la historicidad ejecutiva, la cual ha de ser delimitada del tratamiento de la historia en el marco de una filosofía de los valores; a tales efectos Heidegger examina diversas nociones de historia¹⁰ para especificar su fenomenalidad. Heidegger señala que la asunción del problema de la historia en la filosofía del valor es un motivo decisivo que está compuesto de dos grandes distinciones, la distinción diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu en el marco de la fundamentación de una psicología descriptiva (cf. Heidegger, 1995a: 164-165) y la distinción de Windelband entre ciencias de leyes, nomotéticas, y ciencias de acontecimiento, ideográficas (cf. Heidegger, 1995a: 166-168). Este último punto tiene su continuidad en el tratamiento que Rickert realiza del problema de lo histórico:

[...] lo que no surgió en las escasas características positivas de la Ciencia histórica de Windelband (el coloca el acento principal en lo idiográfico, la representación de la forma individual; articulada con la representación artística) Rickert busca ganarlo: “una introducción lógica a las Ciencias históricas” (Heidegger, 1995a:170).¹¹

Rickert busca los principios que permiten dar cuenta de la formación de conceptos históricos diferenciándolos de la formación de conceptos en las ciencias naturales. Así llega al hilo conductor de su investigación: “Esa es la pregunta: ¿qué es lo que realmente queremos comprender y conocer a

través de la individualización histórica?” (Heidegger, 1995a: 175). Se trata de una pregunta que tiene su especificidad en la conexión intrínseca entre cultura e historia, la historia como ciencia hace posible en general el “*concepto de cultura*” (Heidegger, *ibid.*: 175).¹² Las dificultades de esta tarea de la historia en el marco de la filosofía del valor son analizadas por Heidegger en torno a la distinción entre filosofía de la vida y filosofía de la cultura. Heidegger examina una serie de fenómenos, la vida como objetivación y el problema de la validez absoluta, el problema del *a priori* y la vida como vivencia y el problema de la irracionalidad, el problema de la vivencia (cf. *ibid.*: 23-29). La historicidad es tratada en el marco del problema del *a priori*.

Heidegger afirma en virtud de esta relación entre *a priori* e historia: “La tendencia hacia el *a priori* no solo busca asegurarlo en su propia existencia, que trasciende a todo lo histórico (*das Historische*), sino que con la adquisición del *a priori* debe ganarse lo que le da a lo histórico (*dem Historischen*) y lo empírico su sentido, lo que los norma, y al que lo histórico mismo (*das Historische selbst*) está sujeto, sirve y aspira” (*ibid.*: 67). De esta forma Heidegger intentaba dar cuenta de la función de la historia al interior del problema del *a priori* en la filosofía del valor, problema que trae a cuento “la vigencia absoluta del valer” (*ibid.*: 66) para dicha filosofía en tanto el *a priori* no solo se refiere a sí mismo en tanto tiene validez, sino también a aquello que el mismo trasciende, esto es, a lo histórico. Ese trascender lo histórico no implica, por ende, mera a-historicidad, sino una forma específica de valer, que, con expresión de Lask, Heidegger denomina “validez hacia”: “lo que trasciende a lo histórico empírico, es decir, una *validez-sobre* (*Über-Geltung*), ese sobre (*über*) es al mismo tiempo una *validez hacia* (*Hingeltung auf*)” (*ibid.*: 67).¹³ Esta reformulación que Lask realiza de la lógica lotzeana –manteniendo la

sensibilidad por el problema del *a priori*– desarrolla y continúa una serie de tendencias antinaturalistas inherentes que, según Heidegger, se encontraban ya en el idealismo alemán (cf. Heidegger, 1999b: 138-139). Este esquema explicativo es progresivamente abandonado por Heidegger en la medida en que profundiza en la necesidad de una hermenéutica del carácter histórico de la vida fáctica.¹⁴

Una vez que Heidegger abandona el marco de las ciencias históricas y el de la filosofía del valor y comienza a describir fenomenológico-hermenéuticamente la historicidad en su modo originario de temporalizarse en la vida fáctica, se constata que la tendencia a interpretar el estatuto temporal de dicha vida en un marco cristiano se radicaliza; ejemplo de ello es el segundo curso recogido en el mencionado tomo 60 de su obras completas titulado: *2. Augustinus und der Neuplatonismus* dictado durante el Semestre de verano de 1921. La ontología negativa que caracteriza la movilidad de la vida fáctica le permitirá explicar su despliegue en virtud de la historicidad ejecutiva. En este orden de cosas Heidegger señala que el ‘carácter fundamental’ (*Grundcharackter*) de la vida fáctica que se analiza en este curso es el ‘ser preocupado’ (*Bekümmertsein*) en sus dos notas distintivas: la ‘dispersión’ (*Zerstreuung*) y la ‘escisión’ (*Zwiespältigkeit*).

En cuanto a la dispersión de la vida: “‘*Deformis*’ es mi vida. No por disculparse, sino precisamente por arrojarse sin contemplaciones lejos de sí y para ganarse desde esta distancia implacable, deja Agustín claro que la ‘vida’ no es un paseo y precisamente la ocasión menos adecuada para darse importancia” (ibíd.: 205).¹⁵ Y complementa también aclarando lo siguiente: “Porque la vida no es otra cosa que una tentación constante (*eine ständige Versuchung*)” (ibíd.: 206). En cuanto a la escisión de la vida Heidegger señala que: “Nuevamente está la vida fáctica en lo histórico. El sí-mismo es asumido en un experimentar histórico –aunque a menudo solo

‘débilmente’–. Motivo fundamental: lo histórico en la propia cura” (ibíd.: 208).¹⁶ La incidencia de lo histórico como ‘tentación constante’ en la propia cura la vuelve objeto de interpretación para alcanzar su problema fundamental en la ‘dispersión’ y ‘escisión’ en las cuales se encuentra. En la llamada a pie de página número 21, Heidegger cita a Agustín en esta dirección: “Comparar Capítulo 21, nota 30. *Quaestio mihi factus sum* [me he convertido en un problema para mí mismo]. ¡Esta ‘*quaestio*’ no es una mera reflexión en un estado de ánimo dominado por el mal humor! *Vita: ego – quaestio. Oneri [moles] mihi sum.* [Vida: yo - problema. Soy una carga para mí]” (ibíd.: 209).¹⁷ En este sentido indicado en la nota número 21 en el cuerpo de la *Vorlesung*, dice Heidegger:

“En el experimentar como tal sale a la luz un desgarramiento infernal [...] Pero aún no se ve claro en qué conexión está el fenómeno de la *tentatio* misma con esta condición desgarrada, hasta qué punto *vita est tota tentatio sine ullo interstitio* [la vida es toda tentación y sin resquicio alguno]” (ibíd.: 209).

El ‘desgarramiento infernal’ de la vida y su carácter fundamental nos lleva al problema hermenéutico central: ¿quién soy yo?¹⁸ Se constituye así el particular cómo de la vida en este proceso histórico, un cómo de la facticidad.¹⁹ Complementariamente se trata de un cómo hermenéutico de la vida²⁰ en el que acontece su ser.²¹ En estos modos de cómo se historiza la vida fáctica ya encontramos las direcciones interpretativas fundamentales que se hallan a su base:²²

En esta tendencia a tenerse-uno-a-sí-mismo histórico-fáctico en una autoclaridad específica, se hace por primera vez visible la conexión ‘mundana’–concreta de ejecución de la experiencia (cf. *tentatio*), las

direcciones de la experiencia como tales direcciones de la experiencia, sus posibilidades como posibilidades de este experimento fáctico de la molestia se determina, con todo, a partir del cómo de la propia vida (ibíd.: 244).²³

En el mismo sentido, la historicidad expresa la forma particular que adquiere el tenerse-a-sí-mismo por medio de la tentación expresada en la molestia: “La molestia viene, pues a quedar con ello determinada según el cómo del tenerse-a-sí-mismo en el cómo de la ejecución fáctica de la experiencia. (Cómo ‘la vida’ se tiene a sí misma, *puede* tenerse fáctica e históricamente)” (ibíd.).²⁴ Señala Heidegger al respecto del carácter hermenéutico del ‘tenerse-a-sí-mismo’ lo siguiente:

¿Qué soy yo? *Quaestio mihi factus sum. Quid amo?* [Me he convertido en un problema para mí mismo. ¿Qué amo?] ‘Problemático’ en las direcciones de la experiencia, en el experimentar y tenerme a mí mismo. ‘Vida’: un cómo del ser y, ciertamente, un experimentar *tentationes*. Es una *tentatio*, pone en obra la posibilidad de perderse y de ganarse a uno mismo, ‘Vida’: un cómo del ser de una estructura determinada y de exposición categorial. (El tenerse a sí de la vida, el tenerse-a-sí-mismo, *exploratio, quaestio mihi factus sum* ‘qué y cómo soy yo’). Dependencia de la posibilidad de explicación del nivel histórico, histórico-espiritual e histórico-ejecutivo de interpretación y anticipación). El tener no diferenciado, el pre-tener en la experiencia fáctica de la vida, en una determinada situación y posibilidad histórico-objetivas, fácticas. La vida se encuentra así ya previamente sin que resulte expresable encontrar anteriormente delimitados y diferenciados de modo explícito el cómo, el dónde y el hacia dónde históricos de la propia facticidad... Este diferenciarse y la articulación de la anticipación, el carácter

determinado de las anticipaciones y de sus transformaciones por razón del mundo en torno y del mundo compartido: indiferenciados. ¡La irrupción de lo histórico y el primer aspecto propio diferenciado de la vida! (*Der Durchbruch des Historischen und der erste abgehobene Eigenaspekt des Lebens!*) (ibíd.: 246).²⁵

De esta forma, la historicidad indica formalmente²⁶ la situación hermenéutica de la vida en su primer aspecto diferencial, pues revela la ontología negativa que constituye su desgarramiento dando forma a la carga que sustenta su proceso de temporalización:

El cómo del irrumpir de la *tentatio*. Propiamente ‘configurando’. ¿Para quién está ahí, en verdad, en la renovación en el orden de la ejecución? Para aquel que se convierte radicalmente ‘en problema’ (*zur ‘Frage’*) para sí mismo. Apertura respecto de uno mismo. La *posibilidad* es la ‘carga’ (*Last*) verdadera (ibíd.: 248-249).²⁷

Y en este mismo sentido la historicidad del sí mismo constituye su movilidad en un sentido amplio del término: como tentación me vuelvo problema para mí mismo. En esta problemática apertura del ser de la vida: “Precisamente en lo que pertenece a mi facticidad, en lo que ocurre conmigo y donde *yo soy*, *acecha* la tentación. ‘Ella está aquí *históricamente*’” (ibíd.: 252).²⁸ La historicidad ejecutiva del sí mismo atribulado por esta carga y por volverse un problema para sí mismo, tal como es descripto por Heidegger, evita y previene contra una interpretación solipsista de su ser en los términos siguientes:

Sería absolutamente errado representarse el tenerse-a-sí-mismo radical como un solipsismo hiperreflexivo o algo similar. El sí mismo ‘es’ el de la facticidad histórica plena, el sí mismo en su mundo, con el que vive y

en el que vive; así pues, el ‘tener’ correspondiente a la diversidad de relación y de ejecución –y no solo a la diversidad, sino al nexo fáctico histórico–; y el ‘tener’ no como algo momentáneo quietista y contemplable, sino histórico ejecutivo (ibíd.: 254-255).²⁹

Dado que el tenerse a sí mismo es histórico ejecutivo motiva la necesidad de su aprehensión interpretativa. De modo fragmentario, las notas del semestre de invierno 1918-1919 que nunca llegó a dictarse, recogido también en este tomo 60 titulado *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919*, tienen algunas referencias que merecen destacarse. Especialmente una de ellas que expresa, desde la perspectiva de cierta reivindicación de la mística, la tendencia interpretativa fundamental de la vida fáctica: “Tendencia fundamental de la vida: más vida” (ibíd.: 336). Complementariamente con este mismo sentido de acrecentamiento de la vida ha de reconocerse que: “Una manifestación como la mística debe comprenderse de la misma manera que un contra-movimiento elemental” (ibíd.: 314). Heidegger ya había advertido en su disertación de habilitación: “*El espíritu viviente es como tal, esencialmente, espíritu histórico en el sentido más amplio de la palabra [...]*” (Heidegger, 1978: 407-408; 349-350)³⁰ y por eso debe conciliar filosofía y mística, racionalismo-irracionalismo, escolástica-mística *no se recubren*” (*decken sie nicht*) (ibíd.: 410; 352).³¹ Una filosofía escindida de la vida, únicamente racional, sería “*impotente*” (*machtlos*) y la mística entendida como vivencia irracional es “*carente de meta*” (*ziellos*) (ibíd.).³² La mística³³ expresa su pertenencia al espíritu viviente de una época y de esta forma atestigua que su dimensión histórica pertenece a la más profunda esencia cosmovisionaria de la filosofía y sabemos en virtud de lo dicho que esa cosmovisión es esencialmente interpretativa (cf. Schürmann, 1995: 15-90; Caputo, 1995:

123-140). En este sentido, se abre la pregunta por el acceso hermenéutico al misterio del sí mismo de la vida desde una ciencia privilegiada.

4. La hermenéutica de la facticidad (1919-1923)

En el *Informe Natorp* Heidegger alcanza una especificidad mayor a nivel descriptivo acerca del estatuto temporal-interpretativo de la existencia fáctica. Pero esta mayor especificidad en la descripción es, a su vez, acompañada por una progresiva especificación de la ciencia que ha de estudiar dicha temporalización de la vida fáctica. El escrito comienza aclarando dos elementos centrales de la estrategia de esta primera hermenéutica: “Las investigaciones que presentamos a continuación quieren contribuir a una historia de la ontología y la lógica” (Heidegger, 1989: 1), a lo cual añade:

En calidad de interpretaciones, estas investigaciones se encuentran sometidas a determinadas condiciones de interpretación y comprensión. El contenido real de toda interpretación, es decir, el objeto temático en la manera en que ya ha sido interpretado, solo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda interpretación resulta accesible de una manera suficientemente clara (ibíd.).

Es central la primera aclaración, porque Heidegger señala que estas investigaciones son una profundización de los problemas tratados en el período anterior sobre el desarrollo y fundamentación del fenómeno lógico y no una mera contraposición a dichos estudios. Con lo cual, estas investigaciones tienen que ser vistas como una continuidad y radicalización de los temas presentados en la tesis doctoral y de habilitación y no en ruptura o necesaria discontinuidad con respecto a ellas. Esto es, el análisis

temporal de la vida fáctica a nivel ontológico no estará reñido con los aspectos lógicos que se derivan de este. El segundo señalamiento apunta a que toda elucidación del estatuto temporal de la vida fáctica constituye la interpretación de una determinada situación que exige comprender el marco hermenéutico general en el cual ella acontece. Si bien Heidegger no explicita una nueva definición de la fenomenología en comparación con la ya dada, también es cierto que menciona la necesidad de una interpretación de la situación hermenéutica adecuada para la investigación.³⁴ Con lo cual anticipa en este escrito el tratamiento de la noción de fenomenología hermenéutica de la vida fáctica que será retomada en el curso correspondiente al Semestre de verano de 1924. Lo cual significa que, pese a que no hay un análisis específico en este informe de la noción de la fenomenología como ciencia, se anticipa la noción de fenomenología hermenéutica que será desarrollada en un curso de 1924.³⁵

Heidegger señala: “La inteligibilidad de la historia misma, a modo de pasado reapropiado en la comprensión, aumenta de manera decisiva en función del grado de originariedad con que se determina y elabora la situación hermenéutica” (ibíd.: 1-2). Interesa destacar la relación entre la historia, como modo de ser temporalmente originario, y la originariedad de la situación hermenéutica.³⁶ Encontramos también una especificación del objeto de estudio, pues si bien la vida fáctica sigue teniendo una preeminencia, se delimita con más claridad su alcance:³⁷

El objeto de la investigación es el *Dasein* humano (*das menschliche Dasein*) en tanto que se lo interroga acerca de su carácter ontológico. Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se impone desde afuera, ni se desatornilla (*aufgeschraubt wird*), al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una movilidad fundamental (*Grundbewegtheit*)

de la vida fáctica; una vida que se comporta de tal modo que la temporalización concreta de su ser (*konkrete Zeitigung seines Seins*) se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma (ibíd.: 3).

Cuatro notas distintivas resaltan, a nuestro juicio, de esta frase. La primera que la vida fáctica se especifica como *Dasein* humano,³⁸ es decir, en tanto ella no se investiga de modo meramente externo ni por ningún agregado, lo que de ella se vuelve objeto de la investigación es el *Dasein*, la existencia humana.³⁹ La segunda es que se hace de la ‘temporalización’ (*Zeitigung*) su ser, algo que no sucedía directamente en los cursos anteriores.⁴⁰ En tercer lugar, esta temporalización que constituye el ser del *Dasein* es algo concreto que, en tanto constituye su ser, es interno al análisis del *Dasein* mismo.⁴¹ En cuarto lugar, la temporalidad en tanto ser del *Dasein* en la vida fáctica es definida como una movilidad fundamental. Se trata de una nota distintiva muy importante: temporalizarse es alcanzar una movilidad fundamental de la existencia.⁴² Por primera vez en Heidegger la vida fáctica, entendida como *Dasein* humano, se constituye en el objeto de la investigación fenomenológica.⁴³ En este sentido aclara Heidegger:

[...] la investigación misma constituye un determinado cómo (*Wie*) de la vida fáctica y, como tal, contribuye en su cumplimiento (*Vollzug*) al co-temporalizarse (*Mitzeitigung*) del ser en cada caso concreto de la vida en sí misma, y no primariamente a su ‘uso’ (*Anwendung*) posterior. La posibilidad de una co-temporalización (*Mitzeitigung*) de este tipo descansa en el hecho de que la investigación filosófica es la realización explícita de una movilidad fundamental (*Grundbewegtheit*) de la vida fáctica dentro de la cual esta se mantiene constantemente (ibíd.: 5).⁴⁴

Resulta fundamental constatar que la investigación tiene que ser simultánea a su objeto, el *Dasein* humano de la vida fáctica. En tanto esta investigación es un ‘cómo’ (*Wie*) de dicho *Dasein*, y en tanto ‘cómo’ (*Wie*) es un modo de temporalización –y por ende esta ciencia que lo estudia no es exterior a él, sino que es consultancial temporalmente a él– entonces la temporalización de la vida fáctica implica una co-temporalización con la ciencia que la estudia. De esta forma, el tiempo se vuelve la movilidad fundamental del *Dasein* humano en su vida fáctica, y esta temporalización así entendida es el objeto central de la ontología y por ende de la investigación. El tiempo se vuelve la “indicación de la situación hermenéutica” (ibíd.) y expone un carácter más dinámico del ‘cuidado’ (*Sorge*) en comparación con su desarrollo en el curso *Augustinus und der Neuplatonismus*. Para ello Heidegger precisa aquí también la tripartición del mundo de la vida en ‘mundo propio’ (*Selbstwelt*), ‘mundo circundante’ (*Umwelt*) y ‘mundo compartido’ (*Mitwelt*). Pero en este Informe específica de modo más concreto el estatuto temporal de nuestra relación con el mundo: “La circunspección está viva en el trato, se co-temporaliza (*mitzeitigend*) con él y lo guía” (ibíd.: 7). En este sentido:

La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado estado de interpretación heredado, revisado o elaborado de nuevo. La circunspección ofrece a la vida un mundo ya interpretado de acuerdo con aquellas perspectivas en las que el mundo comparece y aguarda en calidad de objeto de la preocupación, en las que el mundo es puesto como problema y buscado como refugio (ibíd.: 8).

Es decir, la vida fáctica y el *Dasein* humano en ella tiene un trato circunspectivo que siempre se hace visible en una situación hermenéutica que ha de ser interpretada y esa situación hermenéutica tiene como clave de

su exégesis el análisis de su estatuto temporal. Heidegger destaca el lugar hermenéutico de la fenomenología para esta tarea:

La fenomenología continúa siendo lo que ya era desde su primera irrupción en las ‘Investigaciones Lógicas’ de Husserl, una investigación filosófica radical en sí misma (*radikale philosophische Forschung selbst*). Uno no capta a la fenomenología en sus motivaciones principales si solo ve en ella –como ya sucede parcialmente en el seno de una investigación fenomenológica misma– una ciencia filosófica previa, destinada a elaborar conceptos claros mediante los cuales resulte entonces posible poner en marcha algún tipo de filosofía propia (*eigentliche Philosophie*) [...]. Con ello queda indicado el punto de vista que adoptan las interpretaciones siguientes en tanto contribuciones fenomenológicas a la historia de la ontología y de la lógica. La idea hermenéutica fenomenológica de la facticidad incluye entre las tareas: la doctrina formal y material del objeto, y de la lógica, la doctrina de la ciencia, la ‘lógica del corazón’ (*Logik des Herzens*), la lógica del pensamiento ‘pre-teórico y práctico’; y no un concepto que reúne colectivamente, sino que en conformidad con su fuerza de eficacia proporciona el punto de partida fundamental de la problemática filosófica (ibíd.: 17-18).⁴⁵

5. Consideraciones finales: la huella especulativa de la primera hermenéutica

El primado de la ontología negativa tiene su emerger primigenio en base a la explicitación fenomenológica que realiza Heidegger de la movilidad fáctica de la existencia y su correspondiente contramovilidad en sus categorías kairológicas. Todo este desarrollo se realiza desde una forma de subjetividad privilegiada centrada en el examen fenomenológico del

‘mundo del sí mismo’ (*Selbstwelt*). Esto es, a la experiencia originaria de la vida fáctica se accede por un rodeo dado a través del mundo propio donde se muestra la historicidad como su temporalidad originaria. Heidegger cita al respecto, mostrando la íntima articulación entre experiencia religiosa teológico-especulativa, historicidad y centramiento en el sí mismo, el Sermón III *Sobre el Cantar de los Cantares* de San Bernardo: “*Hodio legitmus in libro experientiae*” y traduce: “Hoy queremos movernos en el campo de la experiencia personal de manera interpretativa (describiendo) (*Heute wollen wir uns im Felde persönlicher Erfahrung auffassend (beschreibend) bewegen*)” (Heidegger, 1995b: 334). Moviéndose en este campo de la experiencia personal la negatividad, expresada kairológicamente como ganarse y perderse, nos coloca en la huella del buscarse a sí mismo: “En la *huella* así comprendida se constituye el intercambio específico de presencia y ausencia” (Gander, 2001: 296)⁴⁶ del tenerse a sí mismo en el mundo propio. En esta huella la negatividad cobra su función especulativa, pues asocia el “ritmo del tenerse a sí mismo (*Rhythmus des Sichselbsthabens*)” (ibíd.: 293) con su temporalización originaria en tanto reconocimiento de su finitud en la vida fáctica.

A partir de este carácter especulativo de la negatividad, la temporalidad muestra una primera horizonticidad extática de su originariedad, la historicidad ejecutiva. Esta historicidad del sí mismo se analiza fenomenológicamente en una reflexión sobre el cristianismo primitivo, por lo cual se produce una complejización y enriquecimiento de la noción de fenomenología. En primer lugar, debe diferenciarse entre una fenomenología de la religión, esto es, la descripción de la comunidad cristiana en la cual se expresa su historicidad de una teología. En este sentido hay una relación fenomenología-hermenéutica-religiosidad que puede contraponerse a la teología positiva expresada en los términos

siguientes: “La filosofía es el posible correctivo ontológico que indica formalmente el contenido óntico, es decir, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales. Pero la filosofía puede ser lo que es sin tener que funcionar fácticamente como dicho correctivo” (Heidegger 2004b: 66).⁴⁷ De este modo, la consolidación de la función de la ontología negativa en tanto fundamento del mundo propio permite también a Heidegger especificar cuál es la ciencia pre-teórica encargada de estudiar la vida en su aspecto central, la historicidad. Esta ciencia pre-teórica tendrá una doble caracterización durante este período, será considerada como ciencia proto-originaria y luego como hermenéutica de la facticidad. Hemos analizado cómo progresivamente la proto-originariedad de la fenomenología alcanza un carácter hermenéutico desarrollado y sistemático delineándose la noción heideggeriana específica de hermenéutica. De esta forma ya en el *Informe Natorp* la filosofía fenomenológica se convierte en una ‘hermenéutica fenomenológica de la facticidad’ (*phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*). De este modo quedan especificados los iniciales lineamientos del método fenomenológico.

En este marco resultó fundamental el análisis de la *Epístolas* paulinas llevado adelante por Heidegger, en el cual se pone en evidencia un abordaje empático, y por ende hermenéutico, del fenómeno histórico en ellas desarrollado:

Para alcanzar la situación concreta de actuación de las *Epístolas* es necesario efectivamente ‘empatizarse’ en el contexto originario de la experiencia de Pablo y captar las referencias que lo unen con el ambiente circunstante y con las personas a las que se dirige [...]. El problema de la empatía inclusiva no puede plantearse sin enfrentar la cuestión de la historicidad y facticidad del lenguaje (Savarino, 2001: 105).⁴⁸

Complementariamente en el análisis fenomenológico del ‘mundo propio’ (*Selbstwelt*) se ha hecho patente un desplazamiento, su originariedad temporal comienza a orientar desde la historicidad ejecutiva – entendida como la forma originaria temporal de la vida fáctica– hacia una interpretación de la temporalidad originaria en cuanto tal, que ya no se expresa en un único éxtasis: lo histórico. En ese sentido cabe señalar que estos análisis heideggerianos son precursores de la hermenéutica central de *Sein und Zeit*, la existencialidad del *Dasein*:

El análisis agustiniano es entonces funcional a la aparición de una modalidad de explicación de la existencia distinta respecto de la tradicional. Nótese la introducción de un concepto, el de *existencial*, que recuerda mucho los análisis de *Ser y Tiempo* (Savarino, 2001: 122).⁴⁹

Bibliografía

Bertorello, M. A. (2005). El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal. *Revista de Filosofía*, 30 (2), 119-141.

Caputo, John D. (1995). Meister Eckhart y el último Heidegger: El elemento místico en el pensamiento de Heidegger. En Schürmann, R. y Caputo, J. D. *Heidegger y la mística* (pp. 91-167). Córdoba: Ediciones Librería Paideia.

Gama, L. E. (2011). Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta. En De Lara, Francisco (comp.), *Entre Fenomenología y Hermenéutica, Franco Volpi in Memoriam* (pp. 43-70). Madrid: Plaza y Valdéz Editores.

Gander, H. H. (2001). *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1978). Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915). En *Gesamtausgabe*. Bd. 1 (pp. 189-411 [133-353]). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1989). *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922). Ed. bilingüe alemán-francés. París: T.E.R.

Heidegger, M. (1993). Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20). En *Gesamtausgabe*. Bd. 58. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1995a). Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920). En *Gesamtausgabe*. Bd. 59. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1995b). Phänomenologie des religiösen Lebens. I. Einleitung in der Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21). 2. Agustinus und der Neoplatonismus (Sommersemester 1921). 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19). En *Gesamtausgabe*. Bd. 60. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1999a). Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919). En *Gesamtausgabe*. Bd. 56/57. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger M. (1999b). Phänomenologie und tranzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919). En *Gesamtausgabe*. Bd. 56/57 (pp. 121-203). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2001). Sein und Zeit. En *Gesamtausgabe*. Bd. 2. Tubinga: Max Niemeyer.

Heidegger, M. (2004a). Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen” (1919/1921). En *Gesamtausgabe*. Bd. 9 (pp. 1-44). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2004b). Phänomenologie und Theologie (1927). En *Gesamtausgabe*. Bd. 9 (pp. 45-77). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Kisiel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*. Berkeley: Los Ángeles, University of California Press.

Savarino, L. (2001). *Heidegger y el cristianismo 1916-1927*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Schürmann, R. (1995). Tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki. En Schürmann, R. y Caputo, J. D. (1995). *Heidegger y la mística* (pp. 15-90). Córdoba: Ediciones Librería Paideia.

Vigo, A. G. (2008). La recuperación crítica de la pregunta por el ser. En *Arqueología y Aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.

Para la noción de la fenomenología como ciencia originaria y proto-ciencia y su carácter histórico cf. Heidegger, 1993: 49. Heidegger se refiere a la fenomenología como ciencia originaria por medio de dos términos, por un lado, como “proto-ciencia (*Urwissenschaft*)” (Heidegger, 1999: 3-117; en especial 13-62, 95-117, complementariamente cf. 14, 15, 21, 66, 68) y, por otro lado, como “ciencia originaria (*Ursprungswissenschaft*)” (Heidegger, 1993: 1-128, complementariamente cf. 1-27, 29-38, 59-60, 63, 81 y 174).

El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

Heidegger insiste en la misma página que “[...] no se trata (meramente de *cumplimiento (Vollzug)* sino de “*ganancia*” (*Gewinnung*))” (ibíd.: 101; los términos destacados en bastardillas, el término entrecomillado y los paréntesis de la oración son de Heidegger).

La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

El término entrecomillado es de Heidegger.

El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

En *Der Teppich des Lebens* Heidegger recuerda que Stefan George dice: “Lo expresado tiene el carácter curioso de lo entremezclado de lo múltiple y de lo salpicado” (ibíd.: 69).

El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

“I) La historia como conexión de una actitud teórica, como la lógica concreta de un área temática (*eines Sachgebiets*). II) La historia como el pasado (*das Vergangene*), lo que sucedió en su totalidad (*Totalität*); una totalidad de ser (*Seins Ganzes*) en tanto devenida, dentro de ella lo histórico (*das Historische*) está en sentido estricto... III) La historia como su propio pasado (*Geschichte als eigene Vergangenheit*), en la correlación de la preservación y renovación constante de la tradición humana. IV) La historia como no propia (*Geschichte als nichteigene*), sino a través de las tendencias existenciales (*Daseintendenzen*) actuales orientadas inespecíficamente hacia el propio mundo... V) La historia como el pasado más propio (*Geschichte als eigenste Vergangenheit*) en el correlato de un “tener” motivado solo en tendencias orientadas hacia el mundo propio. VI) La historia como acontecer en el carácter de acontecimiento (*Geschichte als Geschehen im Ereignischarakter*) de la vida fáctica relacionada con el mundo propio, el mundo compartido y el mundo circundante” (Heidegger, 1999a: 59; el término entrecomillado es de Heidegger).

Los términos entrecomillados son de Heidegger.

La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

Alejandro Vigo da cuenta de cómo Heidegger modifica su inicial adhesión a una filosofía de los valores en el período 1912-1919, convirtiendo su adhesión inicial en una actitud crítica. Señala que pese a “aspectos centrales vinculados con la repercusión inmediata que tuvo la adhesión por parte de Heidegger a algunas de las premisas básicas de la ‘filosofía de los valores’ neokantiana, sobre todo en el campo de la ontología y la filosofía de la lógica” (Vigo, 2008: 295-296; los términos entrecomillados son del autor), no obstante, Heidegger se delimita de esta concepción filosófica hacia 1919-1920 y en 1925 desarrolla críticas fundamentales contra la misma: “Dado el hecho de la inicial adhesión de Heidegger a las premisas fundamentales de la ‘filosofía de los valores’ neokantiana

sobre todo siguiendo a Rickert y Lask, la pregunta que se plantea aquí, de modo obvio, es la de qué es lo que pudo ocurrir en los años que median entre el escrito de habilitación de 1915 y la lección sobre lógica de 1925-1926 para que haya tenido lugar un cambio tan drástico en la apreciación que corresponde a la ‘filosofía de los valores’, dentro de la problemática filosófica, en general, y ontológica, en particular” (Vigo, 2008: 299; los términos entrecomillados son del autor). Si bien Vigo aclara que: “El conjunto de factores a considerar para explicar el desarrollo del pensamiento de Heidegger en esos años decisivos es, ciertamente, muy amplio y diverso” (Vigo, 2008: 306), a su juicio el punto principal de ruptura que justifica sus argumentos la filosofía de los valores puede sintetizarse en los términos siguientes: “[...] en lo que concierne a las tormentosas relaciones con el neokantismo de Baden, el eje principal a tener en cuenta concierne, a mi juicio, a la problemática relativa a la filosofía de la lógica, más concretamente a la evolución de la teoría neokantiana del juicio y las categorías más allá de Lask y al modo en que dicha teoría tendió a entrar en convergencia con la propia fenomenología” (Vigo, 2008: 306). Esto significa que “[...] Heidegger ve en dicho desarrollo un abandono del camino que señalizaban la creativa reinterpretación de la ‘lógica de la validez’ lotziana llevada a cabo por Lask, por un lado, y revolucionaria concreción de las relaciones entre sensibilidad y entendimiento que Husserl había elaborado en la ‘Sexta Investigación’ en la *LU*, por el otro” (Vigo, 2008: 306; los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son del autor). El problema fundamental del abandono de este camino fue el hipernaturalismo, esto es, el “resultado concreto del intento por superar el naturalismo no sería, paradójicamente, sino una recaída en el mismo naturalismo que se pretendía evitar, aunque este tomara ahora la forma específica de aquel hipernaturalismo que en la lección de 1919 era denunciado como el resultado de la confusión de lo lógico con lo metafísico suprasensible, que subyace a la ‘teoría de los dos mundos’ tradicional” (Vigo, 2008: 306; los términos entrecomillados son del autor). Y más específicamente señala Vigo a los herederos de este hipernaturalismo: “[...] Heidegger cree que las concepciones antipsicologistas características del neokantismo de Baden, más específicamente, las de Windelband y Rickert, incurrieron precisamente en este gravísimo error de una recaída en el hipernaturalismo [...]” (Vigo, 2008: 306).

Los términos entrecomillados son de Heidegger.

El término entrecomillado es de Heidegger.

El término entrecomillado es de Heidegger.

“*Numquid tunc ego non sum* [...] [¿Es que entonces (...) yo no soy?] ¿Qué ocurre con mi ser? (El problema es el ‘yo soy’). Es decir, ¿qué ocurre con ello, qué es realmente? *Vita – quaestio*. Cuando paso del sueño a la vigilia, cuando ya no tienen poder sobre mí, ‘yo soy’. Mi ‘ser’ se determina de alguna manera a partir del sentido del evitar y del concluir. *Sum* = yo soy- existencia; está incitada y llevada a un ser y a un cambio de ser, de modo que precisamente con esta diferencia podría modificarse la existencia y, sin embargo, no se presta” (Heidegger, 1995b: 212; los términos entrecomillados son de Heidegger; la cita de Agustín es referida por Heidegger en la llamada de la

página 5 –que, a su vez, remite a la llamada de la página 4– con la localización: *Confesiones X*: 30, 41; *PL* 32: 796).

“(El *Dasein*, el sí-mismo, el ser efectivo de la vida, es un ser absorbido, un verterse y disolverse. El sí-mismo es vivido por el mundo, y con tanta más fuerza, precisamente, allí donde y cuando más y con mayor intensidad cree vivir auténticamente en semejante *Dasein*. Este ‘ser-viviente’ (*Gelebtwerden*) es un cómo específico de la facticidad (*ein besonderes Wie der Faktizität*) y solo puede ser explicado a partir del sentido auténtico de la existencia)” (Heidegger, 1995b: 228).

“La referencia al mundo es aquí al mundo que compartimos, en términos absolutos es una relación mundanal con el sí-mismo esencial (*selbsthaft*)” (ibíd.: 228).

Señala Heidegger al respecto: “Molestia: agobio por la vida, algo que la arrastra hacia abajo; y lo propio del agobio radica precisamente en que el malestar puede arrastrar la vida hacia abajo, estando este ‘puede’ formado él mismo por la ejecución de la experiencia que en cada caso corresponde. De ahí que esta posibilidad ‘crezca’ tanto más *cuanto más vive la vida; esta posibilidad aumenta cuanto más accede la vida a sí misma...* aquí toma impuso un determinado *cómo del ser de la vida (Wie des Seins des Lebens)*” (ibíd.: 242; los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

Heidegger identifica como primera tendencia: “1) ‘*El cuanto más vive la vida*’ quiere decir: cuanto más plenamente son ejecutadas las *direcciones* de la experiencia de la facticidad. Esto no afecta en principio solo a la plenitud de *aquello que* es experimentado, sino a las direcciones de la experiencia en cuanto tales –la del mundo que nos rodea, la del mundo compartido y la del mundo propio–; cuanto más plenamente son *estas* como tales y más ganan para sí la conexión de ejecución propia de su facticidad, mejor es explicado histórica y fácticamente el sentido pleno... (Este ir conjunto preparador no es algo objetivo, sino del orden de la ejecución, es algo histórico, un ‘se puede’ – horizonte de transcurrir del tiempo– en el sentido más radical, es *el* acontecer de la ejecución, que debe formarse él mismo, y que solo es en el formarse a sí mismo de la ejecución)” (ibíd.: 242-243; los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger). En ese sentido también afirma Heidegger como segunda tendencia: “2) El ‘*cuanto más accede la vida a sí misma*’ es la segunda determinación e indica que el *ser* de la vida consiste también de algún modo en ser tenido: cuanto más experimenta la vida que lo que está en juego en su plena realización propia, es ella misma su *ser*” (ibíd.: 243; los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger). Y complementariamente también señala: “La vida, en fin, en la que puede, hablando en términos absolutos, experimentarse algo así como la molestia, en la que –como lo que asciende a sí, lo que accede a sí mismo– las posibilidades de la molestia crecen, es algo cuyo ser *se funda* en un tenerse-a-sí-mismo radical, un ser tal que solo prevalece y se despliega plenamente en su facticidad histórica” (ibíd.: 243; los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

El término entrecomillado es de Heidegger.

El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

La historicidad en su carácter ejecutivo revela un carácter indicativo formal para el estudio de la temporalidad. En primer lugar, ha de mencionarse la caracterización general de lo histórico que permite su carácter indicativo formal: “Lo histórico resulta así algo que surge de nuestra experiencia vital inmediata y no un recurso lógico o conceptual con el que caracterizamos un objeto. Lo histórico no señala un rasgo general que pudiéramos determinar de manera precisa como, digamos, ‘perteneciente al devenir de lo histórico’ o algo semejante. Se trata más de algo que nos sale al encuentro en toda experiencia vital, como un desasosiego que nos perturba por el paso del tiempo, como una intuición de la finitud de nuestros proyectos, como vivencia de un instante que se alarga en el aburrimiento o que se llena de plenitud en ciertas experiencias religiosas y estéticas” (Gama, 2011: 52; los términos destacados en bastardillas son del autor). En segundo lugar, explicitado este carácter de lo histórico, este reviste su carácter indicativo formal: “Como sea. Al hacer de esta experiencia de lo histórico una indicación formal, se previene contra la tendencia a reducir esta manera como la vida nos sale al paso en una categoría que la objetive y la explique, y se busca en cambio mantener abierta la vivacidad inmediata de esta experiencia antes de cualquier posible realización de sentido [...]” (ibíd.). Para un tratamiento de la indicación formal en su estructura completa, cf. Bertorello, 2005: 136-140.

El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

Los términos entrecomillados son de Heidegger.

Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

Los términos están destacados en bastardillas por Heidegger.

En relación con la función teológica de la mística en la disertación de habilitación, señala Luca Savarino: “En la disertación de 1916, el proyecto de Heidegger parece aún el de recuperar los contenidos de la escolástica, releyéndolos a la luz de temas y autores de la tradición mística [...]. Heidegger destaca la necesidad de una historia de la psicología escolástica que hace luz, en conexión con las raíces místicas de esta última, el carácter no meramente psicológico y las diferencias respecto de la psicología moderna, de índole científico naturalista. En la medida en que la psicología escolástica no está orientada a echar luz sobre el flujo de las vivencias psíquicas –reales y en movimiento–, sino que está dirigida en sentido objetivo hacia una fenomenología de la experiencia religiosa, puede ayudar a resolver el problema de la intencionalidad. Solo una profundización de la literatura mística de la escolástica, concluye Heidegger, podría echar luz sobre este aspecto de la

psicología medieval [...]. La experiencia mística es funcional a una crítica del aspecto abstracto y puramente racional del ‘sistema’ de la escolástica: es necesario redescubrir un contexto de experiencia vital dentro del que sujeto y objeto sean reconducidos a una unidad más originaria” (Savarino, 2001: 88-89; el término entrecomillado es del autor).

Como señala Theodore Kisiel al respecto: “La investigación filosófica es, en su naturaleza, algo cuyo ‘tiempo’ nunca puede tomarse prestado de otro; ni se podrá afirmar que levantará la carga y la angustia de los cuestionamientos radicales de las generaciones futuras. La posibilidad de influir en su futuro nunca puede ubicarse en los resultados de una investigación filosófica pasada, sino en la originalidad de las preguntas que un tiempo alcanza y desarrolla concretamente. [...] la investigación filosófica a través de la [...] renovación implícita en el interrogar radical tiene la capacidad de llegar al presente viviente [...] siempre nuevo” (Kisiel, 1993: 253; el término destacado en bastardillas es del autor).

En este mismo orden de cosas explica Kisiel lo siguiente: “La especificación concreta de la problemática filosófica se debe determinar en términos del *Dasein* fáctico no solo porque él es el objeto, sino también porque la investigación filosófica en sí misma es “como” particular de la vida fáctica. En su misma actualización y no solo en su “aplicación” complementaria es, por lo tanto, que la investigación filosófica co-temporaliza, da fruto, al ser concreto, particular y temporal de la vida misma. La posibilidad misma de tal co-temporalización se basa en el hecho de que la investigación filosófica es la actualización explícita de un movimiento básico de la vida fáctica y, por lo tanto, recibe su sustento constante dentro de dicho movimiento” (Kisiel, 1993: 254; los términos entrecomillados son del autor).

Cabe señalar sobre este aspecto el siguiente señalamiento de Kisiel: “Esta poderosa declaración de apertura de la relación del presente viviente con su pasado es donde la relación del filósofo con la historia de la filosofía no es solo una cuestión de hacer historia, sino de ser histórico. [...] la vida fáctica es tal que *en* la temporalización concreta de su ser está preocupada *acerca de su* ser incluso cuando se sale de su camino y evade este problema [...]. Pero de hecho en el sentido básico de su ser, la vida es difícil. Si realmente ella es en el ser pesado y duro, entonces el enfoque genuino y adecuado de la vida, la forma de preservarla en la verdad de su ser, solo puede consistir en volverse problema” (Kisiel, 1993: 253; los términos destacados en bastardillas son del autor).

Kisiel señala de modo específico esta articulación entre lógica, filosofía y hermenéutica en el *Natorp Bericht*: “En la medida en que la filosofía se ocupa del ser mismo de la vida fáctica es una *ontología fundamental*. Es a partir de esta *ontología de la facticidad* que las ontologías regionales del cómo del mundo reciben el fundamento y significado de sus problemas. En su preocupación por la interpretación categorial, es decir, por las formas en que se aborda y articula el ser de la vida, la filosofía es *lógica*. La ontología y la lógica deben ser devueltas a su unidad original en la realidad y entendidas como resultados de la investigación fundamental. La llamamos *fenomenología hermenéutica de la facticidad*. Dicha investigación tiene la tarea de tomar las interpretaciones

concretas ya operativas en la vida fáctica en su unidad temporalizada, desde la visión circunspectiva del cuidado hasta la visión más extrema de la preocupación angustiada, y hacerlas categorialmente transparentes en su posesión previa (¿cuál es el sentido básico del ser en el cual se encuentra la vida misma?) y en su preconcepción (¿en qué formas de direcciones y articulación se habla la vida a sí misma?)” (Kisiel, 1993: 259-260; los términos destacados en bastardillas son del autor).

Esto es: “La confusa plurivocidad de la palabra ‘vida’ no puede dar lugar a reemplazarla” (Kisiel, 1993: 254; el término entrecomillado es del autor).

De este modo ha de señalarse que en el *Natorp Bericht* “Heidegger anuncia una nueva dirección para el desarrollo de su propio proyecto de una ontología de la vida fáctica” (Kisiel, 1993: 244).

“El sentido básico del movimiento fáctico de la vida es [...] la temporalidad particular del mundo” (Kisiel, 1993: 255).

“Ayudar a temporalizar y guiar el desplazamiento es mirar alrededor, una circunspección. De hecho, el cuidado como circunspecto no solo busca asegurar, sino aumentar su familiaridad con el objeto de su ocupación” (Kisiel, 1993: 255).

Siguiendo a Kisiel ha de señalarse: “La posible existencia individual de la vida fáctica, como algo que se puede perder o malgastar (*misspent*) es, en principio, un tema digno para las interrogaciones de la vida. La *existencia* es siempre la posibilidad de una facticidad concreta, ella es *un camino de temporalización* de esta facticidad, es decir, de hacerla realidad en su temporalidad” (Kisiel, 1993: 258; los términos destacados en bastardillas son del autor).

En ese sentido cabe aclarar: “La filosofía hace de su propia historia un objeto relevante en el presente, no para aumentar su conocimiento, sino por una intensificación de su interrogabilidad. Esta apropiación problemática (*distressed appropriation*) de la historia requiere una comprensión radical de lo que coloca una interrogación filosófica del pasado en *su* situación y *para* esta situación en su problematicidad básica, en la cual la comprensión no es solo el reconocimiento, sino también la *repetición originaria* de lo que se comprende para nuestra propia situación” (Kisiel, 1993: 233-234; los términos destacados en bastardillas son del autor).

El término entrecomillado es de Heidegger.

Las expresiones entrecomilladas son de Heidegger.

El término destacado en bastardillas es del autor.

La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son del autor.

Los términos destacados en bastardillas son del autor.

Hermenéutica de la prostitución. Escritura y diseminación en las *Stromata* de Clemente de Alejandría

Martín Grassi

Resumen: En la primera de sus *Stromata*, Clemente de Alejandría muestra las reservas con respecto a dejar por escrito las enseñanzas gnósticas. Lo que se escribe está a disposición de cualquiera para su uso, un uso que puede implicar la prostitución y degeneración de los significados. Clemente quiere, por ello, resguardar los misterios cristianos, los cuales deben ser transmitidos oralmente a aquellos que son dignos de escucharlos. Sin embargo, el teólogo alejandrino nos ha brindado una obra escrita extensa para su lectura, excusándose en que, de lo contrario, las enseñanzas del gnosticismo estarán condenadas al olvido. Retomando la idea de la escritura como un *fármakon* del *Fedro* de Platón, y mostrando estas nuevas ambivalencias en el marco de la teología cristiana en la obra de Clemente, volveré en esta ponencia a las dialécticas de lo oral y de lo escrito, y la cuestión de la hermenéutica como un proceso de apropiaciones y expropiaciones.

1. El *fármakon*, la escritura

Hay cosas que no todos deberían escuchar. Algunas pocas, sobre todo. Esas cosas que son muy íntimas, que nos involucran demasiado. Aquellas que nos ponen en peligro si la gente las supiera. Hay cosas que no todos debieran saber. Aquellas pocas que, por su importancia o por su dignidad, no debieran alcanzar las mentes toscas o inmaduras. Aquellas pocas cuya integridad peligran si la gente las aprende. Porque resguardar algunas cosas no solo implica proteger la valía de la propia persona y de las involucradas, sino que implica también custodiar la dignidad de aquello que se muestra, como es el caso de nuestras creencias fundamentales. Hay que cuidarse de exponer, poner a disposición, sacar afuera, desguarecer aquellas creencias que nos son más queridas por ser las más íntimas, por ser las más propias, por ser aquellas que estructuran nuestra personalidad y nuestro proyecto existencial. Hay cosas que es mejor mantenerlas en secreto, enclaustradas en nuestro corazón, o reservadas solo a quienes comparten esta pasión y este celo por aquello que tanto se estima.

Y, sin embargo, uno vuelve a cometer una y otra vez la misma torpeza; de vuelta, una vez más, siempre, nos gana esa pulsión por asomar al exterior aquella criatura que mejor sería dejarla encerrada. Otra vez sentimos esa necesidad de que una materia, que no es la del corazón (*cor*) ni es la del aire trémulo, acoja el secreto. No. Vaya a saber por qué, pero es cierto que el corazón no es de fiar del todo: el interlocutor del recordar es despistado, ciclotímico, demasiado pasional como para guardar fielmente lo que alguna vez uno depositó allí. Tampoco las vibraciones del aire ofrecen una garantía de supervivencia a los secretos compartidos: en el susurro de los confidentes, en el camino entre la lengua que percute y el oído percutido, el medio es demasiado volátil, y las palabras que transportan las constelaciones que nos guían son arrebatadas por la mínima de las brisas. Y así como el propio corazón no es de fiar, tampoco hay que confiar en el que

palpita del otro lado. Es el tiempo, en realidad, lo que depara el necesario olvido: no hay mala voluntad ni de mi corazón, ni tampoco del corazón amigo. No. Es el tiempo y su aliado, el olvido. Es el transcurrir con su diferir constante lo que hace del medio cordial y del medio aéreo ser tan etéreos y volubles como aquellos que transportan y que pretenden salvar. Y por eso, una y otra vez, volvemos a imprimir sobre otro medio, sobre un medio que es otro, que no soy yo, que no sos vos, que está allí afuera, en el mundo, en la tierra, allí, donde sea, pero allí, sin más, allí para siempre; por eso, una y otra vez, volvemos a ‘grabar en piedra’ nuestro tesoro más celado. Y si bien el tiempo y el olvido no dejan de erosionar las tablas, al menos su trabajo asesino es menos eficiente... al menos la palabra escrita sobrevivirá a los corazones parlantes, vivirá un poco más, aunque sea un rato más.

Una y otra vez volvemos a escribir lo secreto. Una carta de amor cuyo único destinatario soy yo mismo; una consigna revolucionaria y un plan de acción que solo leerán los cómplices en lo clandestino; un testamento que queda solo para los beneficiarios. Y, sin embargo, por estar escrito, los destinatarios ya no son aquellos consignados en el frente de la carta. Por estar escritos (*ex-critos*), por estar allí expuestos, hechos letra, los secretos escapan de la intimidad de lo propio y de la clausura de los cónclaves: la escritura es la llave a la morada que se pretendía inaccesible. Hecho texto, el secreto se hace público. No hay intimidad de la escritura, no hay una ‘inmunidad textual’: apenas se rasguña la piedra, lo propio se hace carne, y se entrega a su otra muerte, no aquella del olvido, sino aquella del otro. Porque escrito, lo mío y lo nuestro es tuyo y es de todos. No hay queja suficiente ni denuncia pertinente; sin pretextos, el otro se hace de lo escrito porque soy yo el que se lo ha ofrecido, aún sin quererlo. Por evitar la muerte de una diferencia, entrego mi secreto al rapto por manos ajenas. De

diferencia en diferencia, de un diferir a otro, lo que quiera resguardar está herido para siempre en su exposición. ‘Lo escrito, escrito está’: lanzado al mundo para conservarse, el texto está destinado al juego interminable e infinito de todas sus apropiaciones. Nacido, el texto será para siempre un texto ‘entre otros’. Grabado, lo secreto será leído, tachado, remarcado, divulgado, mezclado, manchado; grabado, lo secreto será reproducido. Nacido, el texto muere en manos de quien lo recibe.

La esencial ambivalencia de la escritura es el tema –junto al amor– del diálogo de Platón, *Fedro*. Esta ambivalencia se expresa con el uso de la figura del *fármakon*, a la vez droga y remedio, a la vez aquello que da vida y que da muerte. Sócrates remite allí al mito egipcio del origen de la escritura como el regalo que Theuth –un dios menor, mensajero– ofrece a Thamus –el dios soberano–, quien lo desestima por ser inútil y dañino (Platón, 2007: 274c-275b). Por un lado, si la escritura es un remedio contra el olvido, es también aquello que envenena la memoria, haciéndola débil por no motivar su ejercicio. Por otro lado, la escritura como objeto externo y fijo no tiene la vida del discurso oral, las palabras escritas no pueden responder más que con silencio si les dirigimos una pregunta. Por último, la escritura entrega las palabras a su uso y abuso, fuera de toda protección de quien le ha dado nacimiento:

Con que una vez algo haya sido puesto por escrito (ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῆ), las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no (οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μὴ). Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre (τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ), ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas (ibíd.: 275e).

Jaques Derrida dedica un trabajo publicado en dos partes en 1968 en la revista *Tel Quel*, y luego incluido en *La dissemination* (1975), a esta figura del *fármakon* referida a la escritura. Dentro de su proyecto de deconstrucción del logocentrismo, y motivado por su ‘gramatología’, Derrida subvierte las relaciones entre el Padre-Logos y el Hijo-Graphé, entre lo originario y el suplemento, entre el órgano y la prótesis, entre lo primario y lo secundario. El dios Theut, el dios de la muerte, de las sustituciones, de la medicina y de la comunicación (esa versión egipcia del griego Hermes), es el dios del juego, aquel cuya “propiedad es la impropiedad, la indeterminación flotante que permite la sustitución y el juego” (Derrida, 2007: 139). Para Platón y la tradición logocéntrica, la diferencia entre significante y significado es el esquema rector que separa a la metafísica de la sofística, separación que se establece desde el parámetro de la presencia del presente, de un cierto contacto directo e inmediato con la idea. La letra, la escritura, el signo, el representante, será siempre lo que secunda. Y, sin embargo, todo el juego de presentaciones y representaciones no son más que ilusorias, porque también la idea es representante de lo real, y, por ello, la escritura será un “representante de un representante”, un “significante de un significante”, “suplemento de un suplemento”. Sin embargo, en esta verdad como presencia que pretende discernir entre el saber y el no-saber, termina por confundirse, y esta discriminación se sustrae hasta lo indiscernible porque la idea es ya un *túpos*, es ya una cierta inscripción, que la palabra oral y el signo escrito reduplicará: “movimiento que se produce por entero en la estructura de ambigüedad y reversibilidad del *fármakon*” (ibíd.: 168). El *eidos* mismo es lo que puede ser siempre repetido como lo mismo, pero esa sustancialidad del *eidos* es ahora la no-sustancia del *fármakon* de la escritura: diferencia entre una repetición de verdad (*mnesis*) que revela y muestra el *eidos*, y una repetición de muerte

(*hypomnesis*) que olvida y vela, que desvía porque en vez de presentar el *eidos*, representa la presentación, repite la repetición (ibíd.: 204). Y, sin embargo, en esta eidética, no puede haber saber que no sea ya repetición, no puede haber ontología que no sea ya gramática: “La ‘diferancia’, desaparición de la presencia originaria, es a la vez la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de la verdad” (ibíd.: 256). El ser en su verdad aparece (eidéticamente) como posibilidad de su propia duplicación.

La ‘metáfora’ escritural interviene cada vez que la diferencia y la relación son irreductibles, cada vez que la alteridad introduce la determinación y pone en circulación un sistema. Al juego del otro en el ser se ve obligado Platón a designarlo como escritura en un discurso que se querría hablado en su esencia, en su verdad y que, sin embargo, se escribe. Y si se escribe a partir de la muerte de Sócrates, es, sin duda, por esa razón profunda. A partir de la muerte de Sócrates, o sea, también, aquí, del parricidio del “Sofista”. Sin la irrupción violenta, contra la venerable y paternal figura de Parménides, contra su tesis de la unidad del Ser, sin la intrusión irruptiva del otro y del no-ser, del no-ser como otro en la unidad del ser, la escritura y su juego no habrían sido necesarios. La escritura es parricida (ibíd.: 249).

En estos juegos farmacológicos de vida y de muerte que desata la escritura, cabe preguntarse y examinar qué sucede cuando esa escritura se hace en nombre de otro Padre, uno que ya no es del orden terreno, que no es ya mero filósofo, ni maestro de escuela, sino que se hace en nombre de un Padre que es la Verdad, que es el Maestro. De qué manera se desencadena un juego escritural en el marco de una religión del Libro, como la judeo-cristiana; una religión de la historia, de la diferencia, del otro. Qué figura

tomará la escritura en la estela de Platón, bajo la trans-figuración del Verbo divino hecho Carne. De Atenas a Jerusalén, de la dialéctica a la *gnosis*, también la escritura. Del Espíritu (*Pneuma*) a la Letra (*gramma*), el tiempo. ¿Qué hermenéutica jugará el espacio de las ‘diferancias’ que abre la escritura?

2. La *textualidad quebrada* en Clemente de Alejandría

No hay manera de escaparle a la muerte, es cierto. Pero, al menos, esta muerte en manos del otro evita la muerte más terrible en manos del olvido. Sin embargo, aunque lo escrito muere de diferencia, es también redimido en este otro, salvado por la ‘economía de las Reescrituras’. Hubo alguna vez una ciudad que se quiso redentora, resguardando aquello que había muerto en su escritura para renacer en su lectura. Un proyecto cuya pasión ígnea encontró también en el fuego el elemento que lo incinerara. Hubo una ciudad que supo hacer de la ‘conservación’ el verbo que asegurara su inmortal recuerdo: Alejandría. Allí su biblioteca, allí su museo, allí el comercio de letrados, escritores, traductores, intérpretes. Allí el destino de textos saqueados, expropiados, comprados, regalados. Allí las cámaras en las que los rollos prometieran un futuro cargado de pasado, una tradición humana que sobreviva en su *des-arrollo*, en su hacerse lectura, en el desplegarse de una única tela de letras sobre letras atadas tan solo a dos manubrios. Allí el sueño cosmopolita de una historia y de un porvenir universales. Allí, donde los secretos de los antepasados, guardados con celo nacional, eran ahora objeto de uso del ‘Pueblo humano’, divulgado, popularizado, hecho público, imperial, ‘ecuménico’. Allí, donde el uso de los textos primaba sobre el destino sagrado de aquello que no debía tocarse sin previa autorización. Allí, en esta ciudad hecha de impresiones, tenía lugar una secularización antigua marcada por el más brutal sacrilegio: todo

se hace texto, todo se toca, se marca, se contamina. Ya no hay rollo en que algo se mantenga oculto, confidencial, ya no nos enrollamos con el celo de lo secreto.

Allí, en Alejandría, en la ciudad ‘envenenada de texto’, Clemente escribía a regañadientes sus enseñanzas más queridas. Tejiendo desprolijamente sus *Stromata*, deseaba evadir inútilmente las dos muertes de aquello que atesoraba: la del olvido y la del otro. En el sendero que conectaba su hogar y la biblioteca, entre sus reuniones a puertas cerradas y sus conversaciones en los pasillos del museo, Clemente escribe imposiblemente sus enseñanzas ‘para unos pocos, y para que sean conservadas’. La escritura de su obra *Stromata* ha sido clasificada dentro del proyecto gnóstico de Clemente, para quien Dios nos conduce a la salvación gracias a un proceso gradual. Primero, el Verbo-Dios exhorta y convierte a los hombres a la fe cristiana (aquí, el *Protréptico*); luego, como un maestro-médico, el Verbo cura las pasiones y entrena al alma para poder recibir el misterio (aquí, el *Pedagogo*); por último, ya disciplinada en las virtudes, el Verbo enseña al alma cómo ascender a la gnosis, a la vida intelectual (aquí, las *Stromata*) (Itter, 2009: 16). La escritura de las *Stromata* es, por eso, deliberada (ibíd.: 31): Clemente quiere que este escrito exprese sus enseñanzas en este modo misceláneo.¹

Inclemente, el destino parece haberle dejado en claro la ‘idiotez’, la voluntad de lo privado, de lo propio, de la propiedad. Con su arte un poco macabro, la Noria ha dispuesto que todos podamos, hoy, acceder a lo que mejor quiso guardar Clemente, aun cuando no estemos iniciados espiritualmente para poder recibirlos con dignidad. Aunque, es verdad, tampoco podemos acceder del todo (destino travieso): las *Stromata* comienzan trucas, empiezan con la cicatriz que deja el golpe del olvido. Falta, en efecto, el primer folio del manuscrito de Clemente. Esto,

ciertamente, no fue algo querido por Clemente. Magnífica ironía de Dios, que le dio a la vez el olvido y el otro a este hombre celoso. Así “comienza” el manuscrito: “para que los leas (χειρᾶ) continuamente y puedas conservarlos (φυλάξαι)” (Clemente de Alejandría, 1996: I, 1.1). Las primeras palabras de este alejandrino celoso ya son una deposición de armas, son ya signo de un abandono: su obra escrita está destinada a un lector (no importa quién sea, que al final somos todos) y busca arrebatar sus enseñanzas de las manos del olvido. El texto nace un poco mutilado, con la conciencia de su doble muerte: lo leerá quienquiera, y se terminará perdiendo de algún modo. Promesa auto-cumplida diría alguno. Pero, como si la ironía fuera poca, la providencia con sus bromas ha dejado que el manuscrito que conservamos, muestre aún otra cicatriz, la intervención de una mano ajena: este texto que se quiere inmune, reservado a unos pocos, y sin entrar en comercio con el infinito proceso de lecturas y reescrituras, comienza (¡clemencia!) con una ‘cita’. O al menos así quiso que empezara el *Pedagogo*. Que se trate de una cita al Pastor de Hermas, o se trate de una referencia a Platón, nos tiene sin cuidado. Las *Stromata* comienzan con una cita, con el dispositivo más propio de los textos, aquel que expresa la ‘disposición’ y ‘dis-ponibilidad’ de todo texto para todos los textos por venir, aquel que nos recuerda que todo nuevo texto no es más que una reescritura y una reapropiación de un texto ‘reviniente’.

Lo que nos queda del manuscrito empieza con esta cita, en la que encontramos el verbo χειρόω, que significa: “manipular, tomar posesión de, manejar, controlar, tomar como prisionero”; también significa “traer algo a las manos de alguien, o dárselo en poder, como algo conquistado”. La traducción por “leer” de Merino Rodríguez se comprende por el contexto del primer capítulo con respecto a la problemática de la escritura. Sin embargo, la semántica de este verbo tiene que ver con la de la

‘apropiación’, que es, en realidad, el fantasma que persigue a Clemente a lo largo de los pasadizos de este primer capítulo de las *Stromata*. Clemente le entrega su tesoro al lector para que se lo apropie, para que haga uso ‘continuo’ de él, y a partir de dicho uso poder conservarlo. No hay conservación sin expropiación; tampoco hay conservación sin uso –ese uso que es también el factor de su deterioro–. Claro que el problema es quién va a hacer uso de este texto. Si Clemente lo entrega y lo da en posesión a alguien, es porque este alguien debe ser digno de recibirlo, capaz de hacer un buen uso de él. Aún más, ¿quién es uno para legar un escrito? La dignidad de estos dones no está solo en quien lo recibe, sino también en el donatario. Es una pregunta por la ‘distinción’: la escritura y la lectura son una cuestión de élite, una cuestión de dignatarios, una cosa de unos ‘pocos’. No cualquiera. Y así como los buenos hijos que traerán prosperidad provienen de los buenos padres, así también los textos que proclamen la verdad serán aquellos de provecho que leguen los escritores virtuosos (ibíd.: I, 1.2). No cualquiera. Para el cultivo del alma es precisa esta “plantación espiritual” (πνεῦματικὴ φυτεία), esta ‘semilla-palabra’ que caiga en el ‘discípulo-tierra’ (ibíd.: I, 1.3). Un cultivo que se da en el diálogo, allí donde un alma se une a otra alma, allí donde los dos espíritus encontrados hacen crecer esta semilla-palabra y producen vida, en una relación paternal-pedagógica en la que “todo el que es educado viene a ser hijo del educador en virtud de la obediencia (καθ’ ὑπακοήν)”, y en la que el hijo no debe olvidar las leyes del padre (ibíd.: I, 2.1). Palabra que es hablada, escuchada; diálogo en el registro del aire, y no aún en el de la piedra. La obediencia a la ‘monarquía’ paterna es cosa de la oralidad; a la textualidad parece corresponder la ‘anarquía’. Aquí la formulación del problema: “Y aunque la gnosis no es [patrimonio] de todos (εἰ δὲ μὴ πάντων ἡ γνῶσις), [...] los libros son para las multitudes (τοῖς πολλοῖς τὰ συγγράμματα)” (ibíd.: I,

2.2). El añadido de ‘patrimonio’ es locuaz: mientras que la oralidad permanece en familia, la textualidad abandona los territorios de la economía. *Ya no hay manera de administrar lo enseñado cuando se hace escritura.*

3. El otro Padre

Y, sin embargo, el riesgo de ofrecer las enseñanzas a las multitudes se asume en la certeza de que este retoño desobediente de la escritura, escapando de la casa paterna, no deje de estar bajo otra Providencia, esta vez con mayúsculas. Aunque el texto quede por fuera de cualquier administración de su autor, no deja de estar bajo la misteriosa tutela del Autor de toda historia y del Maestro de toda verdad. La angustia de todo dejar nacer, de todo abandono de lo que amamos en las tierras inhóspitas del mundo termina por hacerse fe y esperanza. Clemente escribe sus *Stromata*, aun sabiendo de los peligros de ofrecer lo sagrado a unas manos torpes que lo profanen; y, al escribirlas, busca que aprueben y comprendan su audacia de escritor.

Si dos personas anuncian la Palabra, una por escrito (τῆ γραφῆ) y otra oralmente (τῆ φωνῆ), ¿cómo no aprobar a ambas, puesto que por la caridad han hecha operativa la fe (ἐνεργὸν τὴν πίστιν)? La responsabilidad de no escoger lo mejor es de quien elige; la causa no es Dios. De ahí que a unos les corresponda colocar a interés la Palabra (ἐκδανεῖσαι τὸν λόγον), y a otros examinarla y elegirla o no; el juicio se cumple en ellos mismos (ἡ κρίσις δὲ ἐν αὐτοῖς κρίνεται). No obstante, la ciencia de la proclamación (ἡ κερυκικὴ ἐπιστήμη ἤδη πως ἀγγελικὴ) es en cierta medida tarea angélica y de cualquier forma que se realice, con la mano (διὰ τε τῆς χειρός) o mediante la voz (διὰ τε τῆς

γλῶττης), es provechosa; *porque quien siembra en espíritu cosechará del espíritu la vida eterna; no nos cansemos, pues, de hacer el bien* (Gal. 6: 8.9). Por tanto, el que encontrare [esa ciencia], por divina Providencia (κατὰ τὴν θεϊαν πρόνοιαν), obtiene los mejores bienes: el comienzo de la fe (ἀρχὴν πίστεως), el deseo de una conducta recta (πολιτείας προθυμίαν), el caminar hacia la verdad (ὁρμὴν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν), el anhelo de la investigación (κίνησιν ζητητικὴν), la huella de la gnosis (ἴχνος γνώσεως); por decirlo brevemente, se le conceden los medios de la salvación (εἰπεῖν ἀφορμὰς δίδωσι σωτηρίας). Además, quienes se alimentan auténticamente con las palabras de la verdad (ἐντραφέντες γνωσίως τοῖς τῆς ἀληθείας λόγοις) también reciben el viático para la vida eterna y le conceden alas para volar al cielo (ἐφόδια ζωῆς αἰδίου λαβόντες εἰς οὐρανὸν πτεροῦνται) (ibíd.: I, 4.1-3; las cursivas son propias).

Aún dentro de un marco platónico, Clemente no está tan dispuesto a contraponer la voz y la letra como si una estuviera viva y la otra muerta: ambos medios son eficaces cuando están animados por la ‘caridad’. La escritura, aun en sus ambivalencias, pasa a tomar una función primordial, que es la de ‘poner en obra la fe’. La letra expone, lanza al mundo, efectúa, realiza, mundaniza, hace carne la verdad. Aún podría pensarse que la oralidad, en su dimensión expositiva, ‘energúmena’, se comprende mejor si se la considera en analogía con la escritura: quizás, en vez de que la escritura sea un pálido reflejo de la oralidad, sea esta el eco de aquella. Quizá, que la Palabra se haga Carne, se haga Obra, se haga Mundo, es más un acto textual que uno oral. En todo caso, en esta apología Clemente se despegaba de un socratismo que condena al escritor y a sus grafías. En esta puesta en obra, cada quien se hará responsable de lo que coseche y siembre: el escritor está dispensado de un proceso que ya está fuera de su control y

soberanía, y el mal o buen uso será materia de discernimiento de cada persona. Y será Dios, el Padre de todo padre, el Autor de todo autor, el Guía de todo guía, quien regule y ordene lo diseminado para que fructifique acorde a su Divina Economía. El escritor será un “operario del Señor” (ὁ τοῦ κυρίου ἐργάτης), un “agricultor divino” (θεῖος γεωργός) (ibíd.: I, 7.1). Tal parece ser la estrategia fundamental de Clemente: se dispensa por no poder controlar lo que su escritura suscite, y se dispensa también al confiarle su obra a Dios. Es algo que sabemos todos los escritores, que el primer gesto de la escritura es abandonar el texto a otras manos, y que su manutención ya sea tarea de otros. Y, cuando la Divina Providencia así lo disponga, quien encuentre estos escritos *ex-clamatorios* del saber de Dios encontrará el principio de la fe, la guía moral, la fuerza de la intelección... la ‘huella de la gnosis’. Segundo guiño a una cierta primacía de la textualidad. Cuando Jacques Derrida lleva adelante su ‘gramatología’, una de las metáforas más fuertes para comprender la naturaleza del ‘texto’ es la de ‘huella’. Esta imagen presenta las notas primordiales de un texto: es una marca que puede ser interpretada como teniendo una determinada dirección, como refiriendo a quien la ha marcado, y como un trazo que puede ser iterado o repetido (como cuando se dice “seguir la huella”). Pero es también algo que puede ser borrado o tachado o modificado, *co-rregido* (compartiendo la mano regia del autor con la otra mano que sacude su soberanía). Que Clemente use esta imagen al lado del sustantivo *gnosis*, que es el fin último de toda relación teológica, de toda *theosis*, de una fe que alcanza la visión y el conocimiento, es, al menos, llamativo.

La escritura se hace con la mano. Esta idea de manipulación (διὰ τε τῆς χειρός), que aparecía en la primera línea del manuscrito, vuelve al rollo para reivindicar este uso y este juego de apropiaciones que es tan propio de la escritura. Pero, de nuevo, este juego de las transacciones y malversaciones

está salvado desde arriba. Quien proclama, decide “colocar a interés la Palabra” (ἐκδανεῖσαι τὸν λόγον). El verbo ἐκδίδωμι significa, entre otras cosas, “vender, alquilar, prestar dinero o invertirlo”. Interesante que quien no posee algo pueda ponerlo en interés, como es el caso de la Palabra. Y es que la Palabra (o el sentido) no pertenece a nadie, sino que es materia de continua negociación y de comercio. El sentido ‘se usa’, no ‘se domina’. Que a continuación haga Clemente alusión a la ‘Eucaristía’ es un gesto de genialidad. Se trata de una figura que es a la vez un ‘alimento’ y un ‘viático’, una práctica de manducación, de llevar con la mano a la boca, y de un ser llevado por Dios a su Carne. Se trata de un ‘comercio’ entre Dios y el hombre, de un acto de donación y agradecimiento, de un acto entre dos, un acto ‘inter-esado’ (y recordemos que la figura de la hostia es análoga a la de una moneda).² Y, como en todo comercio, las ambivalencias de las contaminaciones entran a escena: para bien o para mal, la ‘inversión’ está hecha.

Si el carácter ‘farmacológico’ de la escritura se jugaba en el *Fedro* platónico principalmente en el orden del conocimiento y de la reproducción, en el orden de la memoria y de la conservación, en Clemente la escritura es una ‘droga’ que, o bien puede traer la salvación, o bien precipitarnos a la condena. De allí la relación ambigua de Clemente respecto a la filosofía griega, que la alaba como un don de Dios, aunque en ella la verdad esté mezclada y oculta en ella (ibíd.: I, 1.18.1 - I, 2.20.1). Y lo llamativo es que retoma la ambivalencia de la escritura en Platón para enfatizar, por un lado, la dignidad de los verdaderos maestros, cuya tradición es oral, pero que también utiliza, por otro lado, para excusar su texto en pos de arrancar las enseñanzas de las manos del olvido. De allí que esta ambivalencia se traduzca en un ‘estilo’ de escritura, y su obra se titule *Stromata*, es decir,

‘miscelánea’: su obra “no ha sido compuesta artísticamente para la publicidad”. Por el contrario –se dispensa Clemente– la obra

[...] versa sobre notas (ὕπομνήματα) que yo guardo para mi vejez, y que son un *remedio/droga/veneno* frente al olvido (λήθης φάρμακον), sencillamente un *reflejo* (εἶδωλον) y *esbozo* (σκιαγραφία) de aquellos brillantes discursos y llenos de vida (τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων), dignos de ser escuchados (ἐπακοῦσαι), y pronunciados también por unos hombres felices y realmente merecedores de toda estima (ibíd.: I, 11.1; las cursivas son propias).

La sospecha ante lo textual es tal, en Clemente, que llega a afirmar que “los misterios, como Dios mismo, se confían a la palabra y no a los escritos” (ibíd.: I, 13.1), y que “lo secreto será revelado a quien lo escucha secretamente” (ibíd.: 13.3). Y es que “es imposible que haya escritos que no lleguen a divulgarse (ἐκπεσεῖν)” (una frase que es, irónicamente, una cita)³ (ibíd.: I, 14.4). El celo por la dignidad de las enseñanzas de la *gnosis* parece desaconsejar, por ello, cualquier paso a la escritura. En sus *Eclogae Propheticae*, una obra que no es considerada dentro de su tríptico de pedagogía divina (*Proptréptico*, *Pedagago*, *Stromata*), Clemente sugiere que los “antiguos” no se preocuparon por escribir aquello que enseñaron, y no consideraron la función de la composición como elemento de la didáctica. En esta enseñanza oral, el alumno debe mantener la atención y retener lo que pueda del maestro; pero en lo escrito, puede haber un examen más minucioso y una confirmación de lo enseñado. Para Clemente, en tanto que se hace público y la tradición otorgará a las generaciones venideras, lo escrito funcionará como un imán, que repele a quienes no tengan afinidad con él, y atraerá a aquellos que sí la tengan y sean capaces de comprenderla (Itter, 2009: 35). En las *Stromata*, esta imagen del imán –que resuena a la

del arte poético en el *Ión* de Platón– se traduce en el poder pneumatológico de la inspiración (Clemente de Alejandría, 2005: VII, 2.9.4): es el Espíritu Santo quien atrae a los lectores apropiados, y deja a un lado a quienes son incapaces de comprender los misterios de Dios.

4. Hermenéutica de la prostitución

Como puede notarse, la tensión en Clemente es profunda y no encuentra sosiego. Rescata, por un lado, la escritura; la menosprecia, por otro lado, sin reservas. En todo esto, sin embargo, hay algo que debiera llamar la atención especialmente: ¿acaso no es llamativo que Clemente, en la estela de Filón de Alejandría,⁴ sea partidario de la *exégesis alegórica*, siendo también tan suspicaz respecto de los peligros que desencadena la escritura? Propio de un celoso es guardar lo exacto, supervisar la fidelidad, clausurar las diferencias: una *exégesis literal* pareciera ser la modalidad más propicia para este tipo de carácter. Por el contrario, nada hay más alejado del cielo que la *exégesis alegórica*. Gracias a ella no hay nada que no pueda ser usado arbitrariamente para dar un sentido a lo escrito; gracias a ella, la letra muestra todo su potencial semántico y se diseminan sus sentidos por lugares insospechados. Gracias a la *exégesis alegórica* el texto entra sin restricciones en el gran tejido universal de la literatura: *todos los textos, el texto*. Si la vivacidad de la oralidad se expresa con el prefijo *δια* que antecede al *λόγος*, la vida del texto encuentra otro prefijo para mostrarse: *ἄλλ'*, que antecede al verbo de traslación. Los textos van de uno al otro. Pero aún más, es el espíritu el que se traslada de un sentido al Otro, de una palabra a Otra, de un texto al Libro. Se trata de un movimiento de doble dirección, de un *arribajo*, de un *abarriba*, de un arriba-abajo y vuelta. Como sucede en todo proceso alegórico-analógico, la unidireccionalidad es una ilusión. Nada más platónico: se eleva uno desde la materia al espíritu,

desciende uno desde la idea a la letra; va de un símbolo a otro, de un signo a otro signo.

El “movimiento maestro” (*chief move*) del pensamiento cristiano de los primeros siglos que junta a Jerusalén con Atenas no es la introducción de multitudes de términos filosóficos, “sino el movimiento desde el texto bíblico a la metafísica, o, para ser más preciso, de la profecía a Platón” (Osborn, 2008: 56). Si la economía de la salvación se despliega en la Biblia y el mundo noético que revelan los profetas se expresa en formas de metáforas y de enigmas, la teología debe alcanzar este mundo noético y discernir el concepto en el lenguaje de la Revelación. Así, el primer paso para abrir y expandir la Biblia es convertir la narrativa y la profecía en parábola, y de allí hay que alcanzar el conocimiento metafísico. La narrativa profética es vista como el mundo de las formas de Platón, y Clemente de Alejandría es el primero en dar una explicación lógica a esta jugada fundamental (Osborn, 2008: 56-57). La profecía es parabólica en tanto que es un lenguaje oblicuo e indirecto; no se preocupa por la lucidez o la claridad porque esconde la Verdad, de modo que solo pueda ser alcanzada por aquellos que han sido iniciados en el conocimiento

Las Escrituras (γραφάι), ciertamente, ocultan su pensamiento (ἐπικρύπτονται τὸν νοῦν) por muchas causas; en primer lugar, para que nos dediquemos a investigar y siempre estemos vigilantes para descubrir las palabras que nos salvan (τῶν σωτηριῶν λόγων εὐρέσει); en segundo lugar, porque no a todos convenía el considerarlas, para que, al interpretar erróneamente las expresiones salvíficas del Espíritu Santo, no hicieran ningún daño (ὡς μὴ βλαβεῖεν ἑτέρως ἐκδεξάμενοι τὰ ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος σωτηρίως εἰρημμένα). Así, los santos misterios de las profecías se mantienen ocultos entre parábolas (τὰ ἅγια τῶν προφητειῶν μυστήρια ταῖς παραβολαῖς ἐγκαλύπτεται) para los

hombres elegidos (ἐκλεκτοῖς) y admitidos por su fe a la gnosis. En efecto, el carácter de las Escrituras es parabólico, porque también el Señor, sin ser mundano, aparece entre los hombres como si fuera mundano (ὡς κοσμικὸς). Llevó en sí toda la virtud y destinó al hombre, compañero del mundo, a lo inteligible y principal a través del conocimiento, para que pasara de un mundo [terreno] al mundo [celestial] (ἀνάγειν ἐκ κόσμου εἰς κόσμον). También se ha servido de la expresión metafórica (διὸ καὶ μεταφορικῇ κέχρηται τῇ γραφῇ), que eso es la parábola: un dicho que, a partir de algo no propio ciertamente, pero semejante a lo propio, lleva al entendido a lo verdadero y propio, o, como dicen algunos, un estilo de hablar que, mediante diversos términos, sugiere con eficacia lo dicho con propiedad (λέξις δι' ἑτέρων τὰ κυρίως λεγόμενα μετ' ἐνεργείας παριστάνουσα) (Clemente de Alejandría, 2005: VI, 15.126.1).

En la estela de Filón de Alejandría, Clemente introduce, sin embargo, el tema cristiano: el Verbo se hizo Carne, la Palabra se hizo Signo, Escritura. De alguna manera, las Sagradas Escrituras son la Revelación al modo en que Jesús es la Revelación: en un juego de manifestación y ocultación, que posibilita, a su vez, el paso de una a la otra, el paso del signo a la verdad, el de un mundo a otro mundo. El Verbo hecho Carne es Él mismo la Parábola, la Metáfora: las Escrituras duplican este Archi-Símbolo. Como indica el prefijo *para-*, presente tanto en *pará-bola* como en el verbo que utiliza Clemente para referirse a la estrategia de la metáfora (παρ-ιστάνουσα),⁵ lo importante es lo que aparece a un lado, al lado de, en la cercanía paralela, en la vecindad de lo propio ('vecino' se dice en griego πάρ-οικος): si los misterios no pueden verse de frente, no pueden enrostrarse, sino solo verse oblicuamente, entonces las Escrituras muestran en tanto que ocultan, revelan en tanto que sugieren o indican. Pero solo sugieren para quien sabe

mirar al lado, para quien puede ver en paralelo el signo y su verdad. Clemente vuelve a traer a aquel Pastor de Hermas que estrena por accidente la obra de Clemente, y quien presenta a los iniciados como aquellos que leen las sílabas de las Escrituras no como meras letras separadas, sino como un libro siempre ‘abierto’, cuya lectura es siempre renovada, que contiene siempre cosas aún no sabidas; la exposición no-escrita de las Escrituras por parte del Salvador es dada para nuestra renovación (ibíd.: VI, 15.131.3). Las letras despiertan de su mutismo por el acto del Espíritu: los *gramma* viven gracias al *Pneuma*: el conocimiento del Verbo no proviene de la carne o de la sangre, sino del poder del Padre todopoderoso (ibíd.: VI, 15.132.4). La comprensión de las Escrituras solo es dada a quienes buscan la verdad en el amor (ibíd.: VI, 15.129.4), es decir, en la inspiración y el entusiasmo que proviene de Dios. La dialéctica en Clemente supone la mixtura, la contaminación, la copulación del Verbo divino y el mundo de las ideas platónico: la Escritura es ya teología, y la doctrina teológica está ya presente en la Biblia, “la dialéctica de Clemente es solo posible porque el mundo intelectual está dentro de la mente de Dios” (Osborn, 2008: 68). Y en esta estrategia de mestizaje cumple una función primordial el ‘símbolo’, en tanto que, a un mismo tiempo, revela y oculta. Si las Escrituras Sagradas están repletas de símbolos, entonces la Revelación misma es ya también Ocultación, en una dialéctica que apunta a una visión última de la verdad, pero una visión que es también última en sentido de escatológica. En el mientras tanto de la historia, de la lectura y de la escritura de las cosas sagradas, la Verdad queda como promesa. En el mientras tanto, la Verdad se va revelando solo a quienes son dignos de albergarla, y se esconde de aquellos que no la merecen. Tanto para Platón, como para los egipcios, como para los hebreos, no es correcto que los impuros toquen la pureza: el misterio de Dios se oculta y se ampara en el santuario más inaccesible y

más sagrado. Ante el símbolo, entonces, es preciso una hermenéutica, una interpretación, una lectura que vaya más allá de las letras.

Clemente se despega de la literalidad y usa, por ello, la alegoría. Pero, como toda práctica de utilización y de maniobra, la interpretación es también peligrosa: lo sagrado es una cuestión de tacto. Clemente invita a un cuidado crítico del uso alegórico de las Escrituras. Pero si ‘teología’ es una palabra que inventa Platón, y las Escrituras son las fuentes de toda reflexión cristiana, entonces no es raro comprender que Clemente –en este maridaje de platonismo y cristianismo– haya abierto el camino a la ‘teología bíblica’ (Osborn, 2008: 75). Leer la Biblia no es todavía hacer teología; hacer teología sin las Escrituras no es acceder a la Verdad de Dios. Ni mera exégesis, ni mera teología dialéctica. El camino del medio es el único que queda: leer teológicamente las Sagradas Escrituras. En otras palabras, leer como símbolo lo que está escrito en letras, pasar de lo literal a lo simbólico gracias a una lectura liberada, arriesgada, abierta. Ese riesgo es el punto débil de una lectura alegórica, tan propia de la escuela alejandrina, en tanto que puede vaciar a la Escritura de su valor histórico, en tanto que puede reducir la narración de la salvación de Cristo “a un elaborado libro de enigmas, un libro que será interpretado ingenuamente y aplicado a discreción por el maestro” (Kovacs, citado por Osborn, 2009: 77).

Más allá de hasta qué punto esta acusación pueda aplicarse a Clemente, o a cualquier otro, el peligro de una lectura des-atada comienza desde el momento mismo que se des-liga de una letra, desde el momento en que el lector deja de estar ob-ligado al texto en su univocidad. Desde el momento en que hay símbolo, hay plurivocidad; la lectura alegórica es, por definición, impertinente como la metáfora. Y en esa impertinencia, la impureza, el abuso... la fertilidad. El símbolo da que pensar, diría Paul Ricoeur. Alimentarse de las palabras es asimilarlas, hacer uso de ellas,

digerirlas, transformarlas; ‘metabolizarlas’ (μεταβολή), es decir, revolucionarlas, lanzarlas hacia adelante, darles un porvenir, esparcir las, abrirlas al tiempo y a su ‘diferencia’. “Los elegidos (*eklektoi*) son eclécticos (*eklektikoi*) porque han seleccionado sabiamente y estudiado las semillas de la verdad, la fuente de lo que aparece al mundo en la persona de Cristo” (Itter, 2009: 137). El gnóstico es aquel que asume muchas tradiciones, que trae y retrotrae todo lo que ha aparecido en el mundo presagiando la verdad de Cristo, y lo hace fructificar a la luz del Verbo de Dios. Lejos de una lectura excluyente, el gnóstico sabe leer porque sabe interpretar, porque cuenta con la luz del verdadero Intérprete, del verdadero Maestro: “quien es versado en toda clase de sabiduría (ὁ δὲ τῆς παντοδαπῆς σοφίας ἔμπειρος), ese será gnóstico con pleno derecho” (Clemente de Alejandría, 1996: I, 13.58.2).⁶ Clemente expande la textura sobre la que pasan los dedos lectores de los gnósticos, y su escritura en forma de notas es también un acto más de diseminación. El gnóstico es aquel que puede recolectar, discernir, y elegir lo bueno, separando el trigo de la cizaña. “Quien reúne de nuevo lo que se ha diseminado (ὁ δὲ τὰ διηρημένα συνθεῖς αὖθις) y reconstruye la unidad (ἐνοποιήσας τέλειον) podrá contemplar con seguridad al Logos, a la Verdad” (ibíd.: I, 13.57.6). Pero todo acto de lectura es un acto de recolección, así como todo acto de escritura es un acto de diseminación. Qué sea el trigo y qué la cizaña ya no pertenece ni a uno ni a otro, ni al autor, ni al lector, sino al comercio mismo que se da en el texto entre ambos, en un juego de apropiaciones y reapropiaciones. Los elegidos son eclécticos, porque los elegidos son los que eligen. Pero los elegidos son los elegidos por el texto. Nadie elige un texto: el texto elige al lector. Una vez destinado, el lector cosecha; pero es el texto el que lo atrae, el que lo llama, el que lo convoca... la miel de la escritura y del juicio viene después. El gnóstico no es sino como una “abeja siciliana”, que “recoge el

néctar de las flores del campo profético y apostólico, y que engendra una sincera y pura gnosis en el alma de sus discípulos” (ibíd.: I, 1.11.2).⁷ Todo se juega en cómo se usan/toman las cosas/textos/creaturas para llegar a Dios.

En el celo por la verdad y la *gnosis*, Clemente reivindica sorprendentemente la escritura, el proceso *poliamoroso* por antonomasia: ya no hay eugenesia ni control de la reproducción, ni institución matrimonial.⁸ La *exégesis alegórica* no es una hermenéutica de la *institución*, tampoco de la *destitución*, sino de la *prostitución*; es una hermenéutica que arroja hacia adelante, que *disemina*; una hermenéutica de la contaminación, de la polución, de la maculación, de la manipulación. Los celos de Clemente cedieron a los deseos de una copulación irrestricta. Todo está allí para su uso, para su apropiación-expropiación-reapropiación. Una hermenéutica de ladrones (Grassi, 2021). El socratismo oral se hace ‘gramatología’ en Alejandría.⁹ Pero aún pervive la sospecha y esa voluntad de élite, ese afán por lo esotérico, por lo secreto, por los privilegios de los pocos iniciados. El arte de Hermes –el dios del mercado– se hace *hermético*, un arte a puertas cerradas.

En esta ambivalencia irresuelta en Clemente respecto a la relación de la palabra oral y escrita empieza la textualidad a convertirse en el problema *local* de la verdad. ¿Cómo entender una verdad que se hizo Palabra, y una Palabra que es Carne, y una Carne que vive en un Libro, un Libro que es en sí mismo muchos y escrito en diferido, por muchas manos? Un Libro que existe en su poliglotía, en su estar escrito en diversas lenguas, en traducciones. Un Libro que es celosamente leído por un griego en griego, en la traducción de los Setenta del hebreo al griego; en las redacciones de comunidades griegas de las enseñanzas de un Maestro que hablaba en arameo. Lo diabólico de las lenguas bífidas, que hablan por dos, en

mensajes ya partidos, hendidos, quebrados, en falta de todo original. En unas Escrituras que, siendo Sagradas, no son lo Divino; unas Escrituras que son ya reproducción de un Verbo eterno. ¿Cómo comprender las generaciones textuales venideras, cómo comprender el poner en obra la verdad de la escritura? A pesar de las muchas dudas, Clemente nos lega su obra escrita: su *performance* como escritor termina por invalidar sus anhelos de esoterismo y enseñanza mística. Pero, a la vez, mediante su oficio de escritor se hace parte de la tradición apostólica. Ya no puede suscribir a lo que no está ex-scrito si estamos en la estela de una Religión del Libro, como la judeo-cristiana. El paso del paganismo al cristianismo es también el paso de un esoterismo privativo y exclusivo a un exoterismo de una Revelación universal. Los iniciados no solo oyen; los fieles leen. En este paso, Clemente quiere mantener el logocentrismo socrático, la primacía de la palabra oral y la centralidad de la Escritura. De alguna manera, como afirma Itter (2009: 121), las *Stromatas* son un intento de llevar a cabo esa especie de metodología de escritura de Sócrates, en las que la verdad es sembrada en las almas, una escritura e inscripción que no conoce el papel sino el espíritu, pero que, a la vez, no puede prescindir del Libro: el género de la escritura miscelánea no es sino esta estrategia de proteger las semillas del conocimiento de aquellos que las consultan sin cuidado, una solución de compromiso que, sin embargo, ‘imita’ a aquel Verbo hecho Carne, y a aquella Voz hecha Letra. Cuestión de revelar ocultando. “Mi escrito (γραφή) aludirá a algunas cosas e insistirá en otras y solo mencionará unas pocas, pero procurará hablar de lo que permanece olvidado; desvelará lo oculto e indicará lo secreto (ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα)” (Clemente de Alejandría, 1996: I, 15.1). Fármaco contra fármaco, antídoto contra dosis, la escritura ‘estromática’ de Clemente quiere controlar los efectos adversos de las letras, intenta lo imposible, porque lo propio del

fármakon es que no puede ser solo benéfico. Pero en esta imposible tarea, vuelve a hacer girar la pelota y a habilitar el juego de la comprensión y del lenguaje: también su escritura será simbólica, parabólica, una escritura que es invitación a la lectura múltiple, una escritura que sabe significar porque sabe guardar, que sabe dirigir porque es hábil en desviar. Juego interminable de la escritura, del saber que solo se sabe en su escribir. Destino de toda iniciación, la Inscripción –el hacerse carne de *túpos*, del *eidos*– será por siempre el Camino, la Verdad y la Vida. In-scripción, de-scripción, ex-scripción. No queda otra. La *gnosis* se hace texto: viva la escritura, y que Dios Padre la ayude.

Referencias

Clemente de Alejandría (1996). *Stromata I: Cultura y Religión*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva. Introducción, traducción y notas de M. Merino Rodríguez.

Clemente de Alejandría (2005). *Stromata VI-VIII: Vida intelectual y religiosa del cristiano*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva. Introducción, traducción y notas de M. Merino Rodríguez.

Derrida, Jacques (2007). La farmacia de Platón. En *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.

Grassi, Martín (2021a). Inmunidad textual. Sobre el estatuto hermenéutico de las Sagradas Escrituras. En Díez, Ricardo (comp.). *La exégesis en el pensamiento medieval* (pp. 405-416). Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Grassi, Martín (2021b). *El dios de los ladrones. La disputa por los sentidos del mundo*. Buenos Aires: SB Editores.

Itter, Andrew (2009). *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*. Leiden-Boston: Brill.

Osborn, Eric (2008). *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.

Platón (2007). Fedro. En *Diálogos*. Tomo III. Madrid: Gredos. Traducción de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo.

Séneca (1984). *Cartas morales a Lucilio*. Buenos Aires: Orbis. 2 volúmenes, traducción de Jaime Bofill y Ferro.

Para Itter, esta composición de las *Stromata* tiene una estructura mistagógica, escalonada en 8 libros en una simbología que sugiere una ascensión al Octavo día, aquel de la visión de Dios. Usando la analogía del laberinto, afirma que la azarosa administración del material dentro de las *Stromata*, cuando se la ve como una totalidad, sigue una secuencia que lleva al lector finalmente al destino que, a un mismo tiempo, esconde y revela: “The *Stromateis* deliberately obfuscates in order to initiate souls” (Itter, 2009: 74).

Las metáforas comerciales aparecen de nuevo: “Pero quien habla por medio de apuntes se purifica ante Dios, proclamando estas cosas por escrito, sin ánimo de lucro, ni por vanagloria; sin dejarse prevenir por el deseo de la pasión, ni esclavizar por el temor, ni excitar por la voluptuosidad. Sino que persigue tan solo la salvación de sus lectores, de cuya recompensa ni siquiera él participa en el presente, sino que aguarda con esperanza aquella otra que le será otorgada por quien prometió dar a los obreros el salario merecido” (Clemente de Alejandría, 1996: I, 9.2).

Pseudo-Platón, *Epístola* II, 314B (Clemente de Alejandría, 1996: I, p. 101, nota 128 de Merino González).

Entre Clemente y Filón de Alejandría hay unos 150 años de diferencia, pero las influencias son claras y fuertes. Para un estudio entre ambos autores y sus métodos teológicos y exegéticos, ver Osborn, 2008: 81-105.

Del verbo παρ-ίστημι, que significa, entre otros usos: 1. Poner a un lado, al lado, o cerca, presentar, ofrecer; 2. Poner frente a la mente, sugerir.

“The gathering and contemplating of the many philosophies of the Greeks and Hebrews leads to a sanctified life, which recreates the liturgical act of communion. One can see from this concept that

Clement's anamnesis operates not only as a vertical ascent to the divine through recollection, but also as a gathering in on the horizontal plane of all that is disparate in the world" (Itter, 2009: 139).

"In his account of his teachers, Clement indicates the ultimacy of scripture and the way in which it is to be used. His final teacher, Pantaneus, was like a bee who gathered from the flowers of the prophetic and apostolic meadow and thereby engendered in his hearer's immortal knowledge" (Osborn, 2008: 69). Séneca también utilizó esta imagen de la abeja y de la libación para hablar sobre la dialéctica entre lectura y escritura (Séneca, 1984: LXXXIV).

Clemente no deja, sin embargo, de celar los textos y la ciencia divina, intentando inmunizarlos con respecto a otros textos. "No se ha de permitir –escribe– a los oyentes poner a prueba la doctrina mediante la comparación, ni exponerla al examen de quienes están educados en toda clase de artificios humanos, y cuya alma está llena de falsos sofismas de los que ni siquiera pretenden librarse" (Clemente de Alejandría, 1996: I, 8.1).

El mismo título de *Stromata* alude a un tipo o estilo de escritura que pertenece a una categoría de texto compuesto la mayor parte de citas y orientada a la filosofía (Merino González: 28). Es decir, el mismo título de *Stromata* alude a la inter-textualidad esencial a todo texto, al hecho de que es la *cita* el primer gesto de toda escritura.

Crisis y comprensión¹

Patricio Mena Malet

1. Introducción

La dificultad de la apropiación de sí tiene su fundamento en el hecho de que el “sujeto no tiene ningún acceso privilegiado a sí mismo, pues se plantea siempre antes de conocerse, de retomarse, impotente de coincidir consigo mismo” (Thouard, 2020: 232). Esta situación fundamental que atañe al ser humano no solo señala la finitud que le aqueja a este último, sino que también indica su carácter excéntrico y apertural, su estar siempre implicado en una situación y en el mundo como horizonte de significatividad. De este modo, el sujeto, el existente, no puede no estar orientado: vivir, existir, es para él ya estar volcándose hacia las cosas y en medio de ellas. Tal apertura y orientación vuelve al sujeto a su dimensión problemática: pues su éxodo tiene un costo que hay que pagar, a saber, no coincidir consigo mismo, perderse uno mismo en medio del mundo, perderse en el esfuerzo que significa quedar y buscar orientarse. Bajo este respecto, el sujeto se vive no solo como arrojado hacia el mundo, sino también como asumiendo el riesgo de no reencontrarse más a sí mismo, de perderse en medio de todo y nada, de no hallar un camino de vuelta a sí y quedar atrapado en una plétora de significaciones que simplemente no dicen nada del *quién* que es. Este es el riesgo. Pero la orientación en la que nos

comprometemos y que requiere de nuestro esclarecimiento representa la ocasión de la retoma de sí, incluso, en su dimensión auroral. Pues, a veces, cuando creemos recobrarlos comprensivamente a nosotros mismos, hacemos la experiencia de una suerte de nuevo nacimiento, que conlleva, por cierto, un duelo de sí mismo. Comprenderse es, en algún sentido, transformarse, metamorfosearse, a la luz de aquel sentido que, tan extraño como inédito, ofrece al sujeto un camino de vuelta a sí, pero, no necesariamente al *mismo* sí.

De esta manera, la comprensión de sí no puede entenderse sino como una tarea, un desafío planteado al sujeto y que no espera una respuesta resolutive. Antes que precipitarse a despejar su carácter problemático es preciso aceptar hundirse en él. Para ello quisiera proponer su examen interrogando algunas de sus estructuras que, me parece, son fundamentales, tales como: la relación entre reflexividad y distancia, la no-comprensión como experiencia crítica y decisión metódica, la sorpresa como un caso ejemplar de crisis a nivel de la comprensión y, por último, la paciencia y la demora que toda reflexividad e interpretación –o reflexión en cuanto interpretación– requiere para abocarse a la tarea de la explicitación de sí y del mundo o de sí en el mundo.

2. Reflexividad y distancia

La cuestión de la apropiación de sí mismo nos sitúa de lleno en el problema de la reflexividad y por lo tanto en los modos que tiene el sujeto de volverse auténticamente presente para sí mismo. Aquel modo de plantear el problema supone, ciertamente, el *factum* de aquel estar oculto o velado para sí que es propio al sujeto. Dicho de otro modo, el ser humano que se orienta pragmáticamente en el mundo, tan interesado como esté en las cosas o en los asuntos que le conciernen, no tiene asegurada una comprensión clara y

adecuada de sí. Por el contrario, aquel modo de estar ya ocupado con y en las cosas, tan inherido en ellas como crea estarlo, implica también una distancia consigo mismo que obstruye el acceso a sí: la persona se confunde entonces con los roles que cumple en el plano social, se contenta con comprenderse a la luz del discurso anónimo de los otros, de la multitud, o se conforma con un entendimiento de sí en función de aspectos que no lo vuelven hacia sí y no le ofrecen una mejor visión de sí, sino que, por el contrario, le agregan una opacidad que, siendo tal, puede resultar muy reconfortante.

¿No es esta la situación descrita, por ejemplo, en el diálogo *Alcibíades* de Platón? En aquel texto, Sócrates, interrogando al joven con aspiraciones a asumir un cargo público en la ciudad, le demanda a este examinar la relación entre el conocimiento que tiene de sí mismo, el cuidado con el que conduce su vida y el que presta al otro. El filósofo griego no puede sino interrogarlo sobre cuál es el ‘sí-mismo mismo’ (*autò tò autó*) (Platón, 2013: 130 d, p. 201) al que debiera prestar atención el joven Alcibíades. Dicho cuestionamiento aún resuena y resquebraja nuestras certidumbres –aunque tal vez no con una fuerza equivalente a su hondura– y abre un espacio de interrogación que, antes de ser el planteamiento de un problema del que se pueda tomar distancia en busca de su resolución, es ‘vivido’ y ‘sufrido’ en nuestras propias carnes, puesto que apunta hacia la dificultosa aclaración y apropiación de ese sí mismo que somos cada uno de nosotros para nosotros mismos, pero que, vivido, se mantiene a una distancia que parece infranqueable sin la ayuda de un Sócrates que, dándonos la ocasión de la interrogación y permitiéndonos en ella escucharnos a nosotros mismos, puede reorientar nuestra mirada y nuestra escucha enseñándonos no solo a ver y a escuchar de otro modo, sino también a aprender hacia dónde apuntar. Es gracias al diálogo con Sócrates que ese ‘sí’ puede ahora

volverse reflexivamente hacia sí. Antes de eso aquel ‘sí-mismo mismo’ estaba ensombrecido y fuera de vista, puesto que el interlocutor – Alcibíades– estaba más interesado en atender a ‘lo tenido’ por él –su belleza, una familia vigorosa y bien relacionada, una buena educación, etcétera– antes que a sí mismo, antes, en última instancia, que atender a lo que significa ‘comprenderse a sí mismo’.

De este modo, la apropiación de sí refiere a la idea de un trabajo, de un esfuerzo significativo que es preciso realizar con el fin de comprender lo que está en juego en aquel ‘comprenderse a sí mismo’. Si es preciso que el sí mismo se comprometa en un esfuerzo apropiativo, lo es, ciertamente, porque él mismo no se tiene a sí, al menos, no al modo como tenemos al alcance de la mano las cosas, por ejemplo, que se prestan para su uso. El lenguaje de la apropiación alumbrá ámbitos propios constitutivos del sí que demanda una inspección como, por ejemplo, aquella distancia que habita al sí mismo y que lo expone a la tarea de tener que retomarse, recobrase, de volver sobre sí, precisamente para intentar dar con ese sí que se es pero que no nos cae al camino, que no nos es obvio. Tal distancia, que es una distancia vivida, también se encuentra en términos metódicos,² pues si yo mismo estoy atravesado por una tal –en términos comprensivos, por ejemplo, o aquella que hay entre el sujeto que quiere y que puede, y respecto del cual hay a menudo una desproporción, una inadecuación–, al mismo tiempo, esta es requerida para intentar acceder al sí mismo que, de otro modo, se mantendría vivido, pero velado, o, si se quiere, no ‘vívido’.

¿No es acaso el camino emprendido por la fenomenología husserliana que a la hora de llevar a cabo la *inspectio sui* debe aprender a dirigir la mirada no al ‘ego natural’, sino al ego purificado, si así se quiere, aquel que da la reducción fenomenológica? La reflexión operada en la reducción nos pone en presencia no de las vivencias propias del yo empírico y natural,

vivencias que pueden ser comprendidas en vínculos causales, físico-empíricos, no cuestionados, sino que vuelve presente las vivencias desconectadas de la trascendencia, del mundo en cuanto real –con todo su entretreído físico, naturalista, causalista, etcétera–. Por lo que la vuelta a sí, al ‘sí mismo’ de la fenomenología husserliana, es la vuelta hacia la conciencia tomada en sus relaciones de sentido, en sus evidencias, en su captación de lo que le es dado y sus estructuras de dación, etcétera. No es, bajo ningún respecto, una vuelta a sí ingenua y espontánea, sino que esta ha pasado por las exigencias de criticidad, así como por las propias del método que asegura un acceso fiable a las cosas mismas, *i.e.* a las cosas reducidas al cómo de su donación.

Si la apropiación de sí implica un movimiento reflexivo de retorno a sí, es preciso atender al hecho de que, en primer lugar, la filosofía misma – fenomenológica o hermenéutica o entreveradas ambas– no puede sino preguntarse sobre el modo como llevará a cabo tal retorno, debiendo asumir, ciertamente, un costo o, tal vez, una ganancia: el retorno metódico no nos pone en contacto con el *ego* empírico, por ejemplo, de la actitud natural; el método, aquí fenomenológico, abre una distancia, ella misma metódica, para atravesar la distancia vivida interiormente como una no coincidencia consigo mismo o una desproporción entre el sujeto que puede y lo que se interpone y obstaculiza su propio poder de iniciativa, etcétera. Una situación semejante se enfrenta también en el ámbito de la hermenéutica, en la que, con el fin de llevar a cabo el retorno sobre sí, el intérprete debe dejarse instruir por los signos del mundo, esto es, asumir una distancia metódica que le permita ahora explicitar al sí habiendo explicitado el sentido del mundo y sus objetivaciones.

Si la gramática de la apropiación parece adecuada, lo es en cuanto pone en evidencia la no obviedad de nuestra vida para nosotros mismos, la

perplejidad o el problema que somos para nosotros. Así, no es evidente que, viviendo la vida como lo hacemos, estemos presentes para nosotros mismos de un modo inmediato y transparente, de ahí que se siga la necesidad de una interrogación metódica respecto del acceso a este sí mismo que se busca alumbrar y hacer presente. Esto, pues, incluso si *nos tenemos* en la cotidianidad, nada atestigua que aquel tenerse a sí mismo sea verdaderamente lúcido y aclarado. Así, por ejemplo, en el caso de la reflexividad en términos fenomenológicos: ciertamente, vivimos nuestras vivencias, pero cuando las vivimos estas mismas no nos son dadas temáticamente, mientras que en ellas y por ellas estamos volcados hacia lo dado, lo que se nos da y aparece. El gesto fenomenológico de la reflexividad consistirá por tanto en volver explícita esa presencia tácita en la que nos experimentamos, pero que no se deja alumbrar en el experimentar mismo.

Debido a que la apropiación de sí implica un movimiento reflexivo, es preciso atender al hecho de que esta labor requiere además cuestionarse por los modos metódicos a partir de los que es posible y dable tal acceso, y si, finalmente, dicho acceso no nos pondrá en presencia del sujeto empírico y sus vivencias –por ejemplo–, sino de un yo o un sí mismo depurado (fenomenología) o, al contrario, complejizado porque concretizado e historizado (hermenéutica).

En cualquier caso, la distancia vivida y metódica que anima el problema de la apropiación de sí demanda cierta sabiduría de la incertidumbre (Greisch, 2015), pues el sí mismo, ese que es preciso buscar para describirlo, comprenderlo, etcétera, habitado como lo está de una distancia que lo franquea, no posee el secreto de sí, abierto y expuesto como está al mundo y a los otros; un sí que para volverse presente a sí mismo debe aprender a atenderse como a desatenderse, y, por tanto, a dejarse instruir

para adquirir cierta lucidez que, ganada, no le asegura jamás un retorno feliz y realizado. Y con ello, es preciso subrayar que la reflexividad, aquel intento apropiativo y comprensor de sí mismo, no tiene en sí toda la iniciativa de su movimiento. El diálogo *Alcibíades* muestra aquello de modo magistral: para que el joven, con pretensiones de ocupar un cargo público en la ciudad, pueda verdaderamente ocuparse de sí y conocerse a sí mismo es necesario padecer, si se quiere, el interrogatorio de Sócrates. Pero nadie se enfrenta a Sócrates sin vivir el diálogo al que nos invita como una crisis de sentido, crisis que hace tambalear el significado de nuestras afirmaciones, el fondo de nuestras creencias y que visibiliza aquellos impensados que sostienen nuestras opiniones, pero que también nos hace vivirnos a nosotros mismos como una crisis que se expresa en el reconocimiento, muchas veces forzado, de nuestra ignorancia. Ese momento es crucial, puesto que es la instancia en la que una brecha se abre en nosotros: ya no nos reconocemos a nosotros mismos y podemos apreciar entonces la enorme distancia que nos habita. Distancia que no es posible suprimirla, pero sí volverla productiva. ¿No es lo que hacen estos modos de ver y escuchar que son la fenomenología y la hermenéutica? ¿No nos enseñan estas a asumir una distancia que, antes que velarnos quiénes somos, nos permite, más bien, aproximarnos a su dimensión problemática y, con ello, a cierto esclarecimiento de sí? Pero, me parece que, si esta toma de distancia depende, en cada caso, de una decisión metódica, esta última es producto, si se quiere, de un acontecimiento de sentido a partir del cual el ser humano se vuelve una pregunta para sí mismo.³ Un acontecimiento crítico que despierta al sujeto hacia la tarea de su propia dilucidación. La actitud filosófica, tal como nos lo han enseñado Platón y Aristóteles, tiene ella misma su comienzo en el acontecimiento afectivo que es el asombro y

que, de algún modo, devela la dimensión problemática de las cosas mismas y del ser humano en la relación con ellas.

A continuación, quisiera interrogar lo que me parece que está al inicio de la actitud hermenéutica y de su vocación reflexiva, a saber, la dimensión crítica y metódica de la no-comprensión. Es solo cuando la experiencia de la no-comprensión se vive como una crisis afectiva y personal que el intérprete puede asumir una actitud hermenéutica que lo sensibilice hacia el sentido ajeno y extraño que aporta el otro o que aporta él mismo. Es decir, la vía reflexiva, que supone una reconversión de la mirada y de la escucha, requiere recursos que no son los propios para aprender a mirar y escuchar de otro modo y para aprender a distinguir dónde es preciso apuntar, qué es necesario interrogar para comprender mejor y más claramente.

3. La no-comprensión como experiencia crítica y decisión metódica

Si es verdad que la hermenéutica es un tipo de sensibilidad y “apertura al sentido, de los textos como de las cosas” (Grondin, 2015: 459), si ella tiene como fondo el hecho de que, según Aristóteles, “todos los hombres desean [*oregontai*] por naturaleza saber (*eidenai*)” (Aristóteles, 1988: 980a, p. 3) o comprender,⁴ también es cierto que dicha aspiración no es nada obvia ni corriente en nuestro diario vivir. Respecto de esto último, Christian Berner se pregunta lo siguiente:

Pero, ¿efectivamente todos los hombres desean por naturaleza comprender? Esto no parece inmediatamente evidente, de hecho, nada parece estar más lejos. Es una consigna del filósofo el definirse de buen grado a sí mismo como ‘amante del saber’. Es también contrafáctico. Hay, en principio, muchas cosas que no deseamos comprender, que nos son indiferentes. Hay, además, muchas cosas que comprendemos

inmediatamente, sin esfuerzo, y de las que no somos, siquiera, conscientes de comprender en virtud de esta misma inmediatez. Además, cuando queremos o necesitamos comprender, muy frecuentemente, tal vez lo más frecuentemente, nos contentamos con la comprensión que es pragmáticamente suficiente, que nos permite hacer y orientarnos. Nosotros decimos comprender cuando la cosa o el sentido que fijamos en nuestra comprensión momentánea nos basta; el sentido del que disponemos nos satisface (lo cual explica la sensación de placer que nos trae el sentido), incluso si es falso o parcial. Ese sentido puede bastarnos en vista de los intereses que nos animan en ese momento preciso, ya sea en la lectura de un texto que podemos continuar, de una conversación que podemos seguir, de una acción esperada que podemos cumplir, etcétera. Así, alguien que se lanza a ofrecer explicaciones muy largas para nosotros puede llegar a ser irritante: comprendimos lo que era necesario hacer, aquello que era necesario para actuar y, entonces, replicamos: ‘Está bien, ya comprendí’ (2021: 178-179).

Si hay algo que Schleiermacher nos enseña es que “la hermenéutica reposa en el hecho (*factum*) de la no-comprensión del discurso” (1987: 73) y, sería preciso agregar, de la no-comprensión del sentido de las cosas y de sí-mismo. Mas, lo que importa subrayar es la dimensión crítica de esta experiencia que se toma como base de la actitud hermenéutica. No se trata solo de hacer el encuentro de un sentido ajeno o extraño, de un sentido que, a pesar de su extrañeza, porta consigo la posibilidad de su comprensión. Pues, ciertamente, ante tal encuentro podemos responder con indiferencia y no interesarnos verdaderamente en ningún tipo de interrogación ni dilucidación, precisamente, porque sospechamos, por ejemplo, que abocarnos a dicha tarea no nos reportará necesariamente ningún beneficio o ninguna comprensión relevante en nuestra praxis cotidiana. Lo que significa

que ser confrontado por el sentido opaco de algo, de un texto o incluso de gestos realizados por otra persona, no conlleva necesariamente un esfuerzo aclaratorio del sentido de lo que se nos ofrece de un modo confuso o enigmático. Hay ocasiones, en efecto, en que simplemente le damos la espalda a lo que no nos parece transparentemente comprensible y seguimos nuestro camino sin hacer la experiencia de un encuentro real con lo otro, lo ajeno o extraño. Hay allí una cierta sensibilidad al sentido que lo anticipa y proyecta y a partir del cual se decide dejarse comprometer en un esfuerzo de dilucidación o, por el contrario, conformarnos con la indiferencia. De este modo, la dimensión anticipatoria de la interpretación nos permite, por un lado, poder captar el sentido unitario y total de lo dado, al mismo tiempo que nos excusa de tener que continuar con la interrogación sobre su sentido. Dicho de otro modo, la actitud hermenéutica, que se satisface con la captación de un sentido primario que permita la continuación de la acción, cuenta con que interpretar es anticipar un sentido de tal modo que no sea necesario realizar un esfuerzo mayor para acogerlo en su hondura y problematicidad. Así, nuestros actos interpretativos en el vivir diario permiten recibir solo lo que es pertinente para la vida del sujeto en su cotidianidad. Pero, mantiene en suspenso, a propósito, el esfuerzo por acceder a una comprensión más acabada y compleja de lo dado. Se trata, por tanto, de una actitud hermenéutica 'débil', si se quiere, que tiene como horizonte el rendimiento, la productividad o la economía de esfuerzo, precisamente, para mantenerse orientado en el mundo.

Pero hay otras ocasiones en las que hacer la experiencia de la no-comprensión, por ejemplo, de lo que un texto indica y señala o del mundo conceptual que abre al lector, es ciertamente hacer la experiencia de cierta crisis personal a partir de la que se revela, por ejemplo, nuestra ignorancia o falta de competencia con las que leemos el libro o también la poca

flexibilidad de nuestro modo de pensar que nos impide, precisamente, recibir ideas o conceptos inéditos y declarados anticipadamente como incomprensibles. De este modo, si la no-comprensión está a la base de la hermenéutica, entendida esta como una sensibilidad y apertura al sentido fijado en los textos y las obras y que manifiestan la vida del espíritu, es preciso indicar también que la actitud hermenéutica depende de la capacidad del sujeto de padecer o de sufrir aquellas crisis que lo abren o disponen a la tarea de la comprensión e interpretación, siendo la primera, la de no comprender el sentido de lo que se le da u ofrece. Πάθει μάθος, aprender padeciendo, aquel *dictum* de Esquilo, retomado por Gadamer (1996: 432) y Maldiney (2012: 111), da cuenta, a mi juicio, del despertar a la actitud hermenéutica, cuando esta compromete al sujeto interpretante en el todo de su orientación. Y esto en cuanto la crisis vivida en o por la experiencia de la no-comprensión es una crisis personal que, por tanto, abre una brecha en la existencia del sujeto para quien la interpretación no viene, necesariamente, a aliviar la aflicción de reconocerse, en algún sentido, desplazado del centro que él es para sí mismo y desde el cual se lanza hacia el mundo.

Si es cierto que la experiencia hermenéutica responde a una crisis, como la de la no-comprensión al hacer frente a la opacidad del sentido, esto lo es porque el existir mismo del sujeto está en crisis. La existencia humana no puede ser entendida tan solo como un flujo continuo y unitario o como un estar en el mundo según el modo del proyecto y del cuidado. Ella, más bien, se compone de momentos críticos vividos como exigencias de transformación y de comprensión. La lectura nos aporta, ciertamente, un ejemplo de la no-comprensión como una crisis que nos demanda interpretar para comprender, para asir el sentido de lo que se da según el modo de la extrañeza. Pero esta última no es solo una cualidad de lo dado, en este caso

del texto, sino de la relación en la que el lector y el texto han quedado anudados. Pues, no comprender el sentido de lo dicho es también no comprenderse a sí mismo en relación con lo ajeno o extraño, con la opacidad del sentido y sus horizontes posibles de comprensibilidad. Esa no-comprensión es una experiencia crítica porque pone en cuestión al lector y su lectura y le demanda, en algún sentido, distinguir, delimitar y decidir. Ante la experiencia de la no-comprensión es preciso que el lector tome decisiones que tendrán por finalidad el esclarecimiento de la 'cosa del texto' y de sí mismo en la relación en la que ha quedado tramado con ella. Y, entonces, la actitud hermenéutica no puede darse por satisfecha con el sentimiento pragmático de disponer de un sentido que nos permita orientarnos.

La no-comprensión, si seguimos a Schleiermacher, no solo es una experiencia crítica y metódica, sino que ella está a la base del deseo de comprensión. Es así que Berner indica:

El trabajo hermenéutico consiste en colocar la no-comprensión desde el inicio del acto de comprender, para poder reconstruir de manera progresiva y metódica el sentido, en su necesidad, por medio de la interpretación. Es pues una experiencia de no-comprensión la que empuja a radicalizar la no-comprensión desde un punto de vista metodológico, y que requiere a la interpretación, quien se encarga de todo desde el comienzo: debido a que no comprendemos o porque comprendemos mal es que debemos, si queremos comprender, interpretar haciendo *como si, desde el principio*, no comprendiéramos. En esa experiencia de la no-comprensión se manifiesta, entonces, un *deseo de comprender* que subyace al acto hermenéutico: no comprendemos más que aquello que deseamos comprender. Ese *deseo*, en principio informal, puede transformarse en *voluntad*, que se da

entonces los medios, principalmente técnicos, para elaborar una comprensión por medio de la interpretación (2021: 179-180).

De aquí dos cosas que dan que pensar. La primera tiene que ver con el impacto que provoca la experiencia de la no-comprensión. A juicio de Berner, esta puede motivar precisamente el deseo de comprender. Mas con ello es preciso pensar la insistencia en mantenerse en dicho esfuerzo. ¿No es la crisis vivida que significa para el intérprete la no-comprensión lo que lo pone en la cosa misma a ser comprendida? Es decir, ¿lo sitúa en la dimensión problemática, opaca, extraña y que se revela como deseada? El golpe que la no-comprensión asesta contra el intérprete le revela a su vez cierta dimensión irreductible de lo dado, irreductible, al menos, respecto de las anticipaciones y proyecciones interpretativas con las que en primera instancia fue afrontado. Así, esta experiencia crítica tiene la virtud de reorientar la mirada, la escucha, la interpretación, hacia lo dado con opacidad, como resistencia, y hacia el intérprete que se encuentra de pronto vinculado con aquello que no se deja reducir a los esquemas previos de interpretación, pero que se ofrece a ser examinado, a ser esclarecido si se toma la decisión de *mantener* la relación con aquello. Y en este sentido, la no-comprensión, en cuanto crisis, saca al intérprete de su centro y lo vuelve hacia el nudo problemático de lo no comprendido, al tiempo que dicho volcamiento representa a su vez un *centramiento* en el sujeto: este último se reconoce inherido en el ámbito problemático que ha sido descubierto a través del sentimiento de quedar, en algún sentido, despojado de sí ante lo que no se da a comprender de buenas a primeras. Hay en juego un choque afectivo que descentra y recentra a la vez al intérprete. Lo despoja de su intención proyectiva y anticipatoria en el ámbito del sentido, lo despoja de sus certidumbres, al tiempo que le permite reexaminar los recursos con los que cuenta para hacer frente a lo que, resistiéndose a la comprensión, le

abre, sin embargo, un ámbito de interés y una hondura problemáticas que son vividas con el carácter de lo inédito e inaudito.

He aquí una segunda nota que es preciso hacer. La no-comprensión no solo es una experiencia crítica fundamental para adoptar la actitud hermenéutica, sino que también debe ser parte de una decisión metodológica: para comprender más y mejor es necesario interpretar haciendo como si, *ab initio*, no comprendiésemos. Ciertamente, aquello que moviliza al lector es la experiencia de la opacidad con la que se da el sentido de los enunciados, pero, superado ese primer impacto, esa primera crisis vivida que puede despertar el deseo por comprender, es necesario hacer de la no-comprensión un método que orienta y perfila el acto de interpretar mismo. Y, entonces, la no-comprensión puede ahora ser considerada metodológicamente como la situación inicial a partir de la que el sujeto se aboca a la tarea de desciframiento de los signos. Este giro metódico permite considerarla como el suelo y horizonte de la actitud hermenéutica. El acto de interpretar se llenará, por tanto, de recursos en cuanto el intérprete asuma su posición *como si, desde un comienzo, no comprendiese lo dado*. Así, leer, escuchar, tocar, etcétera, adquieren una actitud hermenéutica en la medida que ellos mismos se ponen en una situación de no-comprensión, incluso, si la cosa se muestra, en un principio, como siendo transparente.

Tales actos no se despliegan siempre con un afán interpretativo. Pues hay ocasiones en las que nos dejamos abandonar en ellos, como, por ejemplo, cuando vemos sin apreciar nada en particular, siendo allí *ver* un modo de quedar hundido en el espacio o flotando en él inhibido de focalizarse en un objeto en particular, de dejarse direccionar por un interés concreto o una finalidad que es apreciada en la posibilidad de dar cumplimiento a la praxis del sujeto. En otras ocasiones, que es el caso de la

actitud hermenéutica débil, se interpreta, pero solo lo suficiente para seguir actuando. Mas, en este último caso, que el intérprete haga de la no-comprensión la situación inicial de la actitud hermenéutica, posibilita aquel disponerse para descifrar el sentido opaco de lo dado: los actos por los cuales nos volvemos hacia el mundo y los otros se cargan entonces de la intención de interpretar y descifrar para comprender mejor. Pero, para poder comprender este modo de cargarse nuestra vida orientada y actitud interpretativa se puede examinar el caso particular de la sorpresa en tanto que su experiencia conlleva la de la crisis de la no-comprensión, pero también la de lo inédito e inaudito, que son dos modalidades a partir de las cuales el sentido de la orientación del existente que somos queda puesto en cuestión.

4. Sorpresa y reorientación

Si hay una experiencia que devela la no-comprensión como una situación crítica que pone en juego al sujeto que la vive, es, precisamente, la de la irrupción de un acontecimiento de sentido que turba y estremece nuestra orientación en el mundo. Una de las notas constitutivas de todo evento tomado en su dimensión viniente, y no tan solo como un hecho intramundano, es que aquel le cae encima al sujeto sin que este haya podido prepararse adecuadamente ante su irrupción. Así, el modo como el acontecimiento le adviene a alguien es siempre sorpresivo. Nunca estamos preparados para aquellos acontecimientos que, pasándonos, ponen en situación crítica nuestro mundo en su habitualidad y la manera como el sujeto se relacionaba con él y su sentido. De este modo, Maldiney indica lo siguiente:

La irrupción del acontecimiento determina un estado crítico. Nuestra presencia en el mundo es amenazada, pues un acontecimiento no se produce en el mundo, es él, al contrario, aquel que abre el mundo: y lo abre según una tonalidad determinada [...]. Esta apertura constituye cada vez un momento crítico, puesto que en tanto que ser en el mundo, nosotros no podemos integrarlo más que deviniendo otro, sacrificando nuestra identidad. El mundo, sin embargo, parece nunca hacernos falta. Pero, piensen un poco más de cerca, al menos un instante. Piensen en lo que quiere decir 'ser' y descubrirán no saberlo verdaderamente sino en muy raros momentos: en el asombro, y en el asombro de ser. Nosotros no entendemos el ser del ente como tal, es decir por el milagro del 'hay', sino cuando nos sorprendemos excediendo todos los modos de la costumbre: la sorpresa de ser el *ahí* de todo lo que tiene lugar y lugar de ser. Esos momentos son raros; de donde la fórmula de Weizsäcker: 'no creemos plenamente sino en lo que vemos solo una vez' (2001: 92-93).

Este texto de Maldiney puede, a mi parecer, instruirnos sobre el sentido crítico que nos parece que está a la base de la experiencia de la no-comprensión. Pero, para examinarlo en detalle puede ser prudente centrar el análisis en una experiencia tan particular como elocuente, a saber, la sorpresa o el verse-sorprendido por la irrupción de un sentido tan inédito como inaudito. Ciertamente, la sorpresa es una vivencia que compromete afectivamente al sujeto que la experimenta. Mas, ¿cuáles son las notas que develan su modo de ser vivida? Si, en primer lugar, la consideramos en su vínculo con la atención, se puede reconocer que sorprenderse es una experiencia que puede ser captada en relación con las modificaciones atencionales que provoca. Y, entonces, vivimos la sorpresa como un sobresalto que pausa nuestra relación atencional, por ejemplo, con el texto en el que nos hallamos comprometidos y la atención que manteníamos en

su lectura ya no tolera ser sostenida, o con la situación en la que nos encontrábamos hundidos y que de pronto es rearticulada de punta a cabo en su remisividad significativa. De esta manera, la sorpresa dota al mundo de un carácter extraño y pone entre paréntesis nuestros modos habituales de orientación. La atención focalizada se ve estremecida, el flujo atencional se interrumpe y nos hace interrogarnos sobre el sentido nuevo y repentino que nos ha tomado con la guardia baja, sin defensas, o al menos, sin las defensas adecuadas para hacerle frente.

Cuando hacemos la experiencia de vernos invadidos por el sentido en su poder de quebrar nuestros esquemas interpretativos y, por consiguiente, anticipatorios, la atención se ve sorprendida e interrumpida repentinamente, o bien, por el sentimiento de impotencia por intentar asir lo que se resiste a ser comprendido por nosotros, o bien, por el contrario, se deja distraer por el carácter apelativo del resto del mobiliario situacional en el que nos hallamos. En este sentido, la atención se ve reducida a su dimensión pasiva, al hecho de ser suscitada o excitada por otra cosa que la saca de su foco o de su libre despliegue sobre el entorno dado como horizonte y campo perceptivo. De esta manera, la atención, en cuanto ‘poner atención’, no solo se estremece por la presencia abrupta y sorpresiva de lo que dándose y revelándose como extraño y opaco, se reconoce también como no-comprensible, sino que ella misma es ‘suscitada’ y movilizada repentinamente y a pesar de sí (Waldenfels, 2015). Pero, en ocasiones la reconducción a la pasividad propia de la atención implica una reorientación productiva y no solamente un ser-desenfocada respecto del interés que la orientaba. El lector, por ejemplo, al encontrar aquel sentido que se opone y resiste a su aprehensión, no solo vive cierta desorientación que se expresa atencionalmente como un desviar la vista del texto, un atender repentinamente a objetos que están alrededor o buscar descansar la vista

dejándola recorrer el entorno sin detenerse en nada en particular, sino que, gracias a tal desenfoque suscitado, puede ahora volver sobre el texto con una actitud atencional, por ejemplo, más interrogativa y aceptar leer y releer, avanzar y retroceder cada vez que el sentido de lo escrito parece oponerse a su captación. Pero, con ello, el acto de la lectura, reorientado atencionalmente, puede ahora poner en cuestión el sentido en sus fases más profundas y hondas.

Así, una atención sobresaltada, suscitada por la experiencia de lo extraño, no es necesariamente una precipitada sin más ante lo que la convoca. Hay ocasiones en las que la dimensión pasiva de la atención instruye al acto mismo, en este caso, al acto de leer, abriéndole la ocasión de la demora. Si la atención se redujese toda ella, y meramente, a su modo de ser suscitada, entonces, esta se confundiría con la pulsión del ser vivo. Pero no es así. Incluso cuando la atención es interrumpida, estremecida, suscitada por lo extraño, esta queda dispuesta a demorarse en su ‘despliegue hacia...’. La pérdida del sentimiento de inherencia respecto de la situación en la que el lector estaba sumido antes de hacer el encuentro con el sentido en su opacidad, siendo una experiencia negativa, es al mismo tiempo un primer germen de interrogación a partir del cual el lector aprende que leer es, casi siempre, releer. Solo volviendo sobre lo ya leído, comprendiendo por tanto que la dimensión prospectiva de la lectura tiene como correlato su retrospectividad, se recobra el sentido del texto como aquel en el que el lector puede hundirse y navegar en él.

Este primer estremecimiento atencional conlleva una dimensión afectiva propia: el sujeto sorprendido queda en una situación de confusión, de no-comprensión, incluso si esto sucede apenas un instante. Lo dado, en su opacidad, se impone como aquello que quiebra la remisión de significación que constituye nuestro mundo habitual de percepción, de

creencias, etcétera. Así, por ejemplo, algunas de nuestras creencias o convicciones pierden su sentido y certeza cotidiana y adquieren, ante la captación de un sentido nuevo e inesperado del que hacemos su encuentro, la irrupción de una significación que no estaba contenida en nuestro horizonte de sentido: no que no fuera posible de antemano hacer el encuentro de tal o cual significación que ahora nos sorprende, sino que el modo como quedamos en relación con aquella, conforme a la manera como se hace presente, es inédito. Y entonces el mundo queda estructurado de una manera impredecible para quien tiene el sentimiento de estar o de quedar sorprendido. La sorpresa que provoca descubrir una manera nueva de entender o significar la realidad se vive, entonces, como aquello que no es posible comprender de una buena y primera vez, pero que, sin embargo, nos reorienta en el mundo de una forma inesperada.

Se puede indicar entonces que la sorpresa se vive como una crisis a nivel comprensivo. De pronto, las cosas dadas y percibidas en su habitualidad, aquellas que por su modo de darse a la experiencia no le resultan al sujeto una exigencia interpretativa para mantenerse orientado en el mundo, ahora han cambiado de faz, de sentido, pues se hallan rearticuladas unas con otras de una manera que no era previsible. Lo sorprendente no solo aparece como opaco en su sentido, como extraño o ajeno, sino que, en cuanto rearticula el sentido del horizonte de significación que es el mundo habitual, lo vuelve a este último incomprendible, incluso en su totalidad. Las cosas y su horizonte caen y envejecen tan pronto lo novedoso e inesperado toma, eleva, si se quiere, al sujeto por sobre las significaciones cotidianas. En algún sentido, la experiencia de la sorpresa es también una experiencia de pérdida de inherencia, de significación, y, por tanto, de desorientación: el sujeto se halla ahora en situación de ver que sus referencias han caído porque, de

alguna manera, su mundo ha envejecido y perdido sentido. Pero ¿el envejecimiento del mundo en su habitualidad no tiene como correlato un nuevo horizonte de sentido tan inédito como inaudito? Si esto es así, entonces, la no-comprensión, que es parte constitutiva de la experiencia de la sorpresa, es, a su vez, la condición de posibilidad para que el sujeto perdido en ella se reoriente ahora con nuevos recursos que tendrá que reexaminar.

La superación de este golpe afectivo implica, ciertamente, una vuelta reflexiva sobre sí: el sujeto de la sorpresa no puede reorientarse en el mundo sin interrogar los recursos con los que cuenta para acoger a lo otro en su alteridad, lo sorprendente, y a sí mismo, habiendo sido descentrado de sí por la presencia abrupta de lo no esperado. La sorpresa, por tanto, es un fenómeno afectivo a partir del cual el sujeto queda abierto a lo otro de un modo tal que queda comprometido totalmente en su relación, pero, al mismo tiempo, vuelve reflexivamente a la persona que hace su experiencia hacia sí misma de una manera interrogativa: habiendo sido resquebrajado el mundo en su habitualidad, el sujeto es conminado a transformarse a la luz de la metamorfosis del horizonte de su orientación. Pero aquello implica, a su vez, que lo que significa orientarse en el mundo requiere también una puesta en cuestión de fondo. No es posible conformarse con aquellas interpretaciones cuyo sentido pragmático no requiere hundirse en el sentido opaco de lo real. La sorpresa, poniendo entre paréntesis nuestros esquemas interpretativos cotidianos, demanda una revisión crítica de los modos a partir de los cuales afrontar el sentido extraño de lo real:

Pues lo real no es la confirmación de lo posible. Todo posible supone otros posibles y no conduce finalmente sino a un real posible. Pero lo real real no nos es dado sino en él mismo, en el instante de su emergencia. El ser del ente no se abre sino a aquel que tiene la

revelación repentina de su ser de existente, y eso particularmente en la crisis (Maldiney, 2001: 93).

De esta manera, una situación crítica como la de la sorpresa abre, de alguna manera, al sujeto hacia el mundo de un modo que él mismo no podía esperar. El sujeto queda abierto a lo otro en su alteridad reconociendo su no-comprensión respecto de la situación vivida. Si la sorpresa se deja notificar afectivamente como un sobresalto corporal y judicativo al mismo tiempo –corporal, puesto que quien se sorprende acusa el golpe de lo repentino en sus propias carnes; judicativo, puesto que la sorpresa conlleva la experiencia de la incredulidad respecto de la situación en la que ahora la persona sorprendida se halla– (Ricœur, 1950: 238-252), ella pone entre paréntesis algunas de nuestras creencias, ideas, conceptos a partir de los que medíamos o creíamos comprender nuestra propia situación; y, entonces, vivimos la sorpresa como una experiencia de no-comprensión.

No comprender lo que está pasando y no creer que se esté haciendo la experiencia de aquello que habría parecido de antemano que no era posible hacer son dos notas constitutivas de la sorpresa vivida. Pero estas situaciones críticas y afectivas aportan al sujeto la ocasión para volverse interrogativamente hacia sí mismo. La no-comprensión y la incredulidad de la sorpresa, que han puesto entre paréntesis la habitualidad de nuestra orientación, le dan, entonces, al sujeto la ocasión de reorientarse en el mundo atencional, existencial e interpretativamente. Lo abren, si se quiere, a la actitud hermenéutica fuerte. Pues, tras el golpe de la sorpresa, el sujeto queda preocupado con las cosas en su sentido inédito e inaudito, en suma, con lo ‘real real’, al decir de Maldiney. El mundo, en su novedad, vuelve a cobrar sentido y relevancia. Tras el primer impacto y sobresalto, el sujeto de la sorpresa debe adquirir una actitud interpretativa que le permita volver a

orientarse, pero ahora con categorías nuevas, distintas y que verdaderamente cobran sentido.

He aquí que la sorpresa, en cuanto experiencia crítica de no-comprensión, se vive también como una ocasión para la reflexividad, para la vuelta sobre sí a partir de la que el sujeto puede entregarse a la difícil 'tarea' de la apropiación de sí mismo. Pues esta no es solo una experiencia de descentramiento, en cuanto el sujeto queda vuelto y hundido en una situación sorprendente, inédita, inaudita e incomprensible, sino que también queda dispuesto hacia sí mismo con el fin de recibir lo que, de alguna manera, ya se ha abierto de antemano camino en él mismo. Dicho de otro modo, si la sorpresa desarma los esquemas interpretativos por los que anticipamos el sentido de lo dado y lo reconocemos en su identidad, en su mismidad, al mismo tiempo, esta misma vivencia nos deja dispuestos para interrogar nuevos modos de orientarnos en el mundo, nuevas maneras de interpretar las cosas y sus horizontes de significación, a condición de reconocernos concernidos por la tarea de comprendernos a la luz de la novedad irruptora que nos ha asaltado, tomado por sorpresa y con la guardia baja. En última instancia, la sorpresa pone al sujeto a distancia de sí mismo, pero, al mismo tiempo, le previene de olvidarse de sí mismo. Se trata de una distancia, por tanto, que antes que alejar al sujeto de sí, lo aproxima hacia sí mismo. Mas, habiendo distancia, habitándola interiormente, la comprensión de sí requiere de un largo y paciente camino que es preciso recorrer. Examinemos este último punto a modo de conclusión.

5. La paciencia de la interpretación o la interpretación demorada

El modo inherido como el intérprete puede hallarse ante lo que resiste a la comprensión revela que la actitud hermenéutica no puede ya satisfacerse dando con un sentido que, tan pronto permite orientarse o reorientarse en el

mundo, abre también la posibilidad de la indiferencia ante aquel. Por el contrario, cuando la no-comprensión es vivida como una experiencia personal y crítica, ya no le es posible al intérprete soltar la relación con lo dado en su opacidad y extrañeza, pues ahora eso queda referido a la relación misma que hay entre el intérprete y lo interpretado. Se abre entonces el tiempo de la paciencia reflexiva y de la interpretación: ya no se puede desatender lo dado, puesto que aquello implicaría también desatenderse a sí mismo; en aquellos casos, es preciso *demorarse* en la interpretación de los signos, de las obras y de sí mismo en ellas. La demora es un modo de permanecer más cerca de la profundidad y hondura de lo que se da a la interpretación como de sí mismo. La demora de la interpretación conlleva una espera que persiste en la relación con lo que no se ofrece a la comprensión, siendo entonces el modo como el intérprete se esfuerza en apropiarse a sí mismo a través de la interpretación de los signos. No está de más, en este punto, recordar el modo como Ricœur piensa la reflexión:

La reflexión no podría ser más que la apropiación de nuestro acto de existir, por medio de una crítica aplicada a las obras y a los actos que son los signos de este acto de existir. Así, la reflexión es una crítica, no en sentido kantiano de una justificación de la ciencia y del deber, sino en el sentido de que el *Cogito* no puede ser retomado sino por el desvío de un desciframiento aplicado a los documentos de su vida. La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que testimonian este esfuerzo y este deseo (1969: 21).

Así, la reflexividad requiere de la demora para llevar a cabo el retorno a sí mismo, ahora nutrido por sentidos y posibilidades tan nuevos como insospechados. Pero, entonces, es necesario considerar que la

interpretación, sin suprimir su poder anticipatorio y proyectivo, no puede sino mantenerse abierta en una espera que no agote el sentido de lo que se da a su desciframiento. Es preciso interpretar más para comprender mejor, pero también es necesario inhibir el poder de contención de la interpretación que, en su afán por apresar el sentido de lo dado, se precipita a ello sin dejar que verdaderamente se dé. Es así que la actitud hermenéutica *fuerte*, es decir, aquella que acoge la tarea de recibir lo dado en toda su hondura y extrañeza, no puede sino ejercerse con una paciencia que le es constitutiva: interpretar, diríamos, implica aprender a esperar para mejor recibir, siendo esta espera, ciertamente, una espera activa y comprometida con la tarea de desciframiento de lo que se ofrece con opacidad. La espera, capaz de inhibir sus esquemas anticipatorios cuando estos no contribuyen a la acogida de lo dado, nutre, por su parte, al intérprete de recursos insospechados para una mejor interpretación, siendo que esos recursos, cuando se sabe esperar, muchas veces son provistos por la situación hermenéutica en la que el intérprete se halla.

Volviendo al caso socrático que invoqué al comienzo de este texto, ¿no es, de alguna manera, ese el llamado que hace el filósofo al joven Alcibíades, a saber, demorarse más en sí mismo y en su relación con la ciudad y sus conciudadanos, antes de precipitarse a ocupar cargos públicos de los que no podría hacerse verdaderamente responsable? ¿No implicaba ello que Alcibíades debía aprender a deshacerse de aquella concepción de sí mismo fundada en lo 'tenido' por él, pero que al mismo tiempo daba cuenta de un olvido profundo de sí mismo? ¿No llama Sócrates a Alcibíades a conocerse y ocuparse de sí de tal modo de aprender a tomar distancia de sí mismo, mas para volverse realmente próximo a sí? Todas estas interrogaciones tienen un valor vocativo puesto que pretenden llamar a Alcibíades a volver reflexivamente sobre sí mismo, sobre aquel 'sí-mismo

mismo' que es él mismo, pero que se halla tan olvidado como descuidado. Nada de esto podría suceder si el diálogo socrático no pusiese en cuestión los esquemas interpretativos de sus interlocutores, si no les hiciese vivir la experiencia de la no-comprensión, si no les sorprendiese con un modo de interrogar las cosas que es inédito, inaudito e insospechado. Y todo aquel proceder solo tiene sentido si permite al sujeto que padece este diálogo aprender a demorarse más en sí mismo y en la relación con lo otro, demora que, solo ella, enseñará a ver en el sentido compartido en el diálogo una extrañeza y opacidad que, antes que llamar a ser resueltas, piden ser afrontadas.

Bajo este respecto, la apropiación de sí no solo requiere del desvío por los signos y las obras que fijan, de una u otra manera, el sentido de nuestro esfuerzo por existir, esto es, del ejercicio paciente de la interpretación, sino que también necesita aprender a reconocer dicha tarea como una que concierne de punta a cabo a quien acepta abocarse a su cumplimiento. La apropiación de sí, en cuanto esfuerzo y deseo, no puede realizarse si no es al modo de la paciencia: aprender a recibir el sentido de lo extraño demorándose en la relación con aquel. La paciencia no es quietud, no es inmóvil, es un movimiento demorado en lo otro, precisamente, para que se pueda presentar como tal y más acá de las maneras como pudiera ser enmarcado en su recepción. La interpretación es, de alguna manera, aquella forma demorada que tiene el sí mismo de develarse a sí, no precipitándose hacia sí, sino manteniéndose en la ejecución de su existencia, en sus obras y signos, esto es, precaviéndose de tomarse como un objeto y aceptando, por el contrario, hundirse en el enigma que es él mismo para sí. Y, entonces, la interpretación pone en juego 'un comprenderse a sí mismo demorado'. El desvío que realiza implica, por tanto, un esfuerzo de apropiación de sí y testimonia a su vez la 'espera' que sostiene la actitud hermenéutica; una

espera crítica que no deja de interrogar y poner en cuestión el sentido en su extrañeza y opacidad, pero que al mismo tiempo se deja instruir por lo que se resiste a la comprensión.

Demorarse es, entonces, aceptar permanecer más junto a las cosas que se resisten a la comprensión, pero también junto a sí mismo sin buscar resolver el problema, la pregunta que el sí se ha vuelto para sí mismo. Y, entonces, aquel ‘comprenderse a sí mismo demorado’ conlleva la aceptación de cierta irreductibilidad de sí en el comprender, esto es, requiere consentir la incertidumbre como fondo del ensayo continuo y constante de la apropiación de sí. Esto en cuanto la comprensión no agota jamás el sentido de lo dado, no pone tampoco una fecha de término a la dimensión interrogadora que hace carne la actitud hermenéutica fuerte. Demorarse, entonces, es consentir, por un lado, el carácter incierto de dicho permanecer más junto a las cosas y a sí, de retrasar o inhibir todo intento por huir de la relación que ha abierto al sujeto a la experiencia de la no-comprensión, y, por otro lado, es volver dicho retraso uno productivo. Aquel ‘detenerse en...’, aquel ‘permanecer más tiempo junto a...’ es también un modo de mantenerse en suspensión manteniendo en suspenso nuestros esquemas interpretativos y esperando, con ello, que lo dado en su opacidad y extrañeza aporte también recursos para su mejor comprensión.

Un último carácter que es necesario relevar respecto de la demora de la interpretación es que esta no solo busca mantenerse abierta con respecto a lo que abre en nosotros una crisis de comprensión, sino que, por ello mismo, deja abierto al intérprete mismo. De esta forma, es necesario distinguir la interpretación demorada de la interpretación precipitada propia de la actitud hermenéutica débil. Esta última está vuelta hacia sus objetos, su situación, economizando todo movimiento atencional interrogativo, pues su finalidad es comprender lo suficiente para avanzar, para seguir orientada

sin sobresalto, sin que dicha orientación demande una puesta en cuestión del sujeto que busca desplegar su existir en el mundo. Mas, la interpretación demorada requiere un salto allende la actitud económica e ingenua que caracteriza a la hermenéutica débil. Demorarse en el sentido opaco y extraño de lo dado, en la crisis de sí que ha abierto y revelado la experiencia de la no-comprensión, pone en juego una paciencia de sí, esto es, una que sabe esperarse en lo otro. El intérprete, comprometido con el esfuerzo de desciframiento de lo que se resiste a la comprensión, no busca domeñarlo en su sentido, sino dejar que se haga presente, que sus significaciones se vuelvan productivas, que su dimensión inédita continúe sorprendiendo, tomando al sujeto con la guardia baja y revelando, de esta manera, su vulnerabilidad. Y, entonces, el intérprete no puede sino esperarse a sí mismo en esas nuevas significaciones que pueden reorientar su existencia críticamente, impidiendo, de esta manera, que dé por clausurada su aventura: como si cada uno de nosotros, comprometiéndonos en la tarea de interpretarnos junto a las cosas, las situaciones, los eventos que nos exponen a la experiencia de la no-comprensión, no dejase nunca de comenzar o recomenzar la ardua labor de lo que significa ‘comprenderse a sí mismo’, de volver sobre sí, debiendo, cada vez, preguntarse qué o, mejor, quién es ese sí mismo ‘mismo’ que se vuelve tan problemático como acuciante:

Así, la persona no es ella misma sino siempre comenzando, teniendo siempre que responder como si tomase la palabra por primera vez, y esto es porque ella es un cierto modo de ser con la alteridad, de acogerla, de resistirla: tal es la paciencia de sí o el sí como paciencia (Housset, 2008: 351).

Pero, en verdad, la interpretación demorada no solo pone en juego al sujeto, a la persona, como siempre recomenzando, sino que, como salta a la vista a propósito de la no-comprensión como crisis y de la sorpresa, también debe ser relevado cierto duelo de sí. Ciertamente, la demora en la relación con lo otro en su sentido opaco y extraño pone de relieve el envejecimiento del mundo, el resquebrajamiento del suelo y horizonte de nuestra orientación, y, por ende, conlleva un duelo que, incluso si no tiene caracteres dramáticos, no deja de ser una pérdida, pero, que, en ocasiones, vuelve al intérprete hacia sí mismo de un modo que no habría podido prever. El duelo de sí que implica interpretar, paradójicamente, es también un modo de aproximación a sí. El sujeto, desprovisto de sus esquemas interpretativos, ahora queda reflexivamente expuesto a sí mismo, exigido a retomarse de un modo inédito, a tomar la palabra como si fuera la primera vez. Así, abocarse a la tarea de la comprensión de sí no puede significar sino consentir quedar expuesto a lo otro de un modo entreverado e inherido. En suma, la apropiación de sí es un acto ejecutivo, pero que se nutre de la capacidad del sujeto, del intérprete, para mantener la relación con aquel sentido opaco y extraño que se ha colado en nuestras carnes antes de que decidiéramos hacerle o no espacio.

6. Conclusiones

Si hay una cuestión que he intentado pensar a lo largo de este texto es que la apropiación de sí, el ‘comprenderse a sí mismo’, conlleva un ejercicio que está atravesado por una experiencia afectiva y crítica, tal como la no-comprensión y la sorpresa. Pues, tal como Berner lo ha expuesto, no es evidente que todos los seres humanos estemos verdadera y naturalmente comprometidos en comprender y comprendernos. Si bien es imposible avanzar en el mundo sin hacer un mínimo esfuerzo de entendimiento, este,

en general, es direccionado por cierta economía que pone límites al deseo de comprender, esto es, que se conforma solo con lo que es suficiente para mantenerse orientado en el mundo. Es lo que he llamado actitud hermenéutica débil. La apropiación de sí, por el contrario, se devela como una tarea que exige al sujeto hasta su colmo. Abocarse a la tarea de la comprensión de sí no tolera ninguna economía de esfuerzo, pero tampoco postula con ello que el intérprete deba contar él mismo con todos los recursos para su comprensión. Por el contrario, hay aquí en juego una paciencia de fondo, pues la apropiación de sí solo se vive como una tarea ineludible cuando el sujeto queda expuesto a sí y a la alteridad de un modo crítico: el diálogo mantenido con Sócrates, la confrontación con un texto, la sorpresa vivida que toma al sujeto y lo reconvierte de un modo inédito al mundo, etcétera, son todos ejemplos que permiten reconocer a la experiencia afectiva de la no-comprensión como aquella que intima al sujeto y lo vuelve reflexivamente hacia sí mismo, situaciones que hacen del curso de su existencia uno en saltos, lleno de quiebres y brechas que aportan una diferencia al interior de sí mismo. Son las situaciones críticas, a mi entender, las que nos ofrecen la ocasión de adoptar una actitud hermenéutica fuerte, esto es, verdaderamente inherida en la tarea de la apropiación de sí, al tiempo que más esclarecida. Pues, solo la crisis le revela al ser humano que su existir está siempre en éxodo, que es vulnerabilidad porque es exposición a lo otro.

Bibliografía

Aristóteles. (1988). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Berner, C. (2021). La actitud hermenéutica. *Ideas y valores*, LXX (176). 177-194.

- Gadamer, H-G. (1996). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Greisch, J. (2015). *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*. París: Le Cercle Herméneutique Éditeur.
- Grondin, J. (2015). La sensibilité herméneutique. En *Critique*, 2015/6 (817-818). 453-463.
- Housset, E. (2008). *L'intériorité d'exil. Le soi au risqué de l'altérité*. París: Cerf.
- Husserl, E. (2019). Conferencias de Ámsterdam. Psicología fenomenológica. En Zirión Quijano, A. & Serrano de Haro, A. (coords.). *Textos Breves (1887-1936)* (pp. 479-524). Salamanca: Sígueme.
- Maldiney, H. (2001). "Existence : crise et création". En VV. AA., *Henri Maldiney entouré de ses amis. Existence. Crise et création*. La Versenne: Encre Marine.
- Maldiney, H. (2012). *Regard parole espace*. París: Cerf.
- Platón. (2013). *Alcibíades*. Santiago de Chile: Ediciones Tácitas.
- Ricœur, P. (1969). *Le conflit des interprétations*. París: Seuil.
- Ricœur, P. (1950). *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. París: Aubier.
- San Agustín. (1979). *Confesiones*. Madrid: BAC.
- Schleiermacher, F. (1987). *Herméneutique*. París: Cerf.
- Scholz, O. (2001). *Verstehen und Rationalität*. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- Thouard, D. (2020). *Herméneutiques contemporaines*. París: Hermann.

Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. México, D. F.: Siglo XXI & Anthropos.

Este texto ha sido escrito en el marco del Proyecto Fondecyt Regular N° 1210269, del que el autor de este ensayo es el investigador responsable.

Acerca de la reflexión fenomenológica, cf. Husserl, 2019: 486-487. Sobre la reflexión como interpretación, cf. Ricœur, 1969: 321-329.

Cf. la máxima de san Agustín: “*Factus eram ipse mihi magna quaestio*” (1979: 166).

Sobre la traducción de *eidēnai* por “comprender”, cf. Scholz, 2001.

Hermenéutica y metafísica: el problema de la historicidad¹

Ramón Rodríguez

La consecuencia filosóficamente más debatida de la conciencia histórica que se asienta definitivamente a mediados del siglo XIX ha sido sin duda el historicismo, entendido como la expresión de una nueva forma de relativismo. Ello se debe a que es el problema de la validez del conocimiento el punto de vista desde el que se mira la irrupción de la conciencia histórica. No es, sin embargo, el plano epistemológico el que resulta más decisivamente conmovido por la introducción de la conciencia histórica. El posible relativismo de la verdad tiene su base en un cuestionamiento más profundo, el de la idea misma de metafísica. La “antinomía entre toda concepción metafísica del mundo y la conciencia histórica”, que Dilthey formulaba enérgicamente, no se refería a la pretensión de universalidad que comparte con cualquier ciencia, sino a los conceptos mismos que permitían articular una idea de totalidad, los tradicionales conceptos del ser. La antinomía se da realmente entre ontología y conciencia histórica, una idea que se ha convertido en lugar común: cuando en cualquier coloquio filosófico se habla de historicidad, se alude de inmediato al cambio constante a que está sometido todo lo humano y sobre este trasfondo ‘ontología’ significa siempre pensar en esencias, en

estructuras permanentes e inamovibles: en una palabra, en un plano de entidades ‘ahistóricas’.

Si en este contexto miramos la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, caben pocas dudas de que su pensamiento suele ser entendido, especialmente desde posiciones cercanas a la metafísica tradicional pero también a la fenomenología, como una forma, más sutil y elaborada, de historicismo. Y ello a pesar de que una de las líneas maestras de *Verdad y método* es la oposición constante a la conciencia histórica. La conciencia hermenéutica, como “conciencia del trabajo de la historia”, está muy lejos, en sus implicaciones teóricas, de la conciencia histórica tematizada por Dilthey, lo que no impide que haga de la historicidad de la comprensión el principio hermenéutico básico. Yo quisiera mostrar en esta breve exposición cómo, a partir de una reflexión sobre el lugar de la historicidad en el pensamiento de Gadamer, su hermenéutica no se deja encajar en el marco de la mencionada contraposición a la metafísica, sino que representa más bien una forma transformada de ella.

1. El costado antimetafísico de la hermenéutica

De entrada, hay que admitir que existen buenas razones para considerar la hermenéutica como un pensamiento crítico de la metafísica. En efecto, su idea central es que el hombre, como sujeto cognoscente y práctico, no se encuentra *ante* el mundo, como el modelo tradicional de la relación sujeto-objeto da a entender, sino *en* el mundo, inserto en él, perteneciendo a él. La idea de *pertenencia*, que domina toda la filosofía hermenéutica, subraya el hecho de que antes de toda interrogación, reflexión o deliberación, en una palabra, antes de toda conducta consciente, el sujeto está ya penetrado y poseído por el mundo al que pertenece, el cual, igualmente, no es ajeno a la acción interpretativa que el sujeto ha ejercido sobre él. Hay una relación de

inclusión que abarca hombre y mundo, que precede toda acción y todo pensamiento humanos y que estos no pueden, precisamente por su carácter antecedente, controlar o tener plenamente a disposición. *Pertenencia y precedencia o anticipación de sentido*, ideas cuya teorización próxima se encuentra en la analítica existencial de *Ser y tiempo* de Heidegger, son llevadas por Gadamer a la comprensión del conocimiento histórico y constituyen el punto arquimédico sobre el que se asienta lo fundamental de la argumentación hermenéutica. Sus consecuencias respecto de la metafísica son claras:

1) La pretensión de totalidad propia del pensamiento metafísico no respeta la condición situada del comprender, que es incompatible con un saber absoluto que cree poderse elevar a un lugar desde el que constatar la estructura de la realidad como un todo. Es esta visión panorámica ‘desde ningún sitio’ lo que subyace a la universalidad de los principios metafísicos en la medida en que no son simples expresiones de la racionalidad lingüística, sino principios efectivos de la realidad natural e histórica. Frente a ella, la visión hermenéutica, consciente de su finitud constitutiva, insiste en la inagotabilidad de la realidad y en la provisionalidad de todo esfuerzo de comprensión globalizante.

2) Pero es que además el punto de vista absoluto de la metafísica mira las cosas como si todo estuviera o pudiera estar presente; esto no significa ignorar que el movimiento fundamental del pensamiento metafísico es trascender lo dado, las apariencias, hacia su esencia, hacia la estructura permanente que yace en ellas. La distinción apariencia/realidad, fenómeno/cosa en sí, no quita nada al hecho de que la metafísica piensa lo que es en el horizonte de la presencia: el ser y la esencia están ahí dados para un pensamiento que sabe trascender lo aparente hacia aquello que lo constituye. En consecuencia, el pensamiento metafísico, paradójicamente, a

pesar de su ir más allá de lo dado hacia lo oculto, no tiene ojos para el hecho hermenéutico fundamental implicado en la pertenencia: que el mundo, tanto en su apariencia como en su estructura profunda, *proviene, se origina*, a partir de un ámbito que le precede y que no comparece en ningún modo de presencia. Esto significa que la pertenencia *acontece*, es genuinamente histórica, temporal, de ahí que el ámbito de lo no presente se piense en términos históricos, como formando parte ineludible del movimiento de transmisión que es la tradición. Parece entonces poco discutible que la filosofía hermenéutica tiende en general a considerar que la idea de un mundo en sí, fijo y permanente, está en contra de lo más propio del acontecer hermenéutico, pues no se trata tan solo de que la imperfección del conocimiento humano no pueda obtener una percepción panorámica de todo cuanto hay, sino de que sujeto y objeto, hombre y realidad, están envueltos en un acontecer que deviene, y por tanto el ente mismo ('lo que hay') es histórico, da de sí posibilidades nuevas y cambiantes.

Ambos puntos ponen de manifiesto que lo que a la hermenéutica gadameriana le separa de la metafísica es lo que a su entender constituye su supuesto fundamental: la pretensión de una visión absoluta de las cosas, la creencia de que es posible mirar desde un observatorio panorámico una realidad íntegramente dada.² Pero esta incompatibilidad de la historicidad hermenéutica con ciertos rasgos de la actitud metafísica no agota en absoluto el problema de las complejas relaciones entre hermenéutica y metafísica, más bien nos incitan a ahondar en la estructura y el alcance de esta historicidad para examinar con cierto rigor la posibilidad de una, si se me permite la expresión, 'filosofía primera hermenéutica'.

2. Ontología del ser histórico

Las indicaciones que el mismo Gadamer da en la tercera parte de su libro han hecho que el ‘giro ontológico’ de la hermenéutica sea entendido casi exclusivamente al hilo del lenguaje. Y ello es básicamente correcto, pues en la lingüística intrínseca de la experiencia hermenéutica culmina la comprensión del ser de las cosas. Pero el hilo conductor del lenguaje no puede ocultar la *ontología del ser histórico* que contiene la segunda parte de *Verdad y método*. Hay en ella una teoría de la historicidad, no solo de la comprensión histórica, que es de una importancia capital para nuestro tema.

Aunque el tema central es la comprensión propia de las ciencias del espíritu y, en consecuencia, la historicidad aparece como un momento crucial del comprender (“La historicidad del comprender como principio hermenéutico”), lo que en el fondo de ella late es una *teoría de la realidad histórica*, de la que la comprensión es su expresión más pura. El intento de esta segunda parte de *Verdad y método* es romper la rígida separación entre el conocimiento histórico, con su metodología propia, y el acontecer histórico que pretende conocer. Ruptura que solo es posible si se logra mostrar que en la comprensión ejerce un papel operativo esencial la realidad histórica ‘objetiva’, con la que el comprender mantiene una vinculación radical que supera con mucho la pura relación cognoscitiva. Y es en esta fenomenología de la experiencia hermenéutica, que constituye el núcleo de *Verdad y método*, donde cobra una importancia decisiva la historicidad, es decir, la forma específica de acontecer de eso que llamamos ‘la realidad histórica’.

En dos planos la “historicidad interna de la experiencia” hermenéutica (Gadamer, 1986a: 352) deja ver su base ontológica:

- 1) En primer lugar, por la presencia en ella de lo que Gadamer llama el ‘momento de la tradición’, ese momento que la conciencia histórica no reconoce suficientemente y que Gadamer estima fundamental para un

correcto análisis del comprender en las ciencias del espíritu. ¿Qué es el momento de la tradición? ‘Momento’ no debe entenderse aquí en su significación de parte integrante o propiedad de un todo, como en la 3ª investigación lógica de Husserl. La tradición no es un momento del comprender en el sentido de un ingrediente de la comprensión, sino un movimiento específico en el que el comprender, con todas las características que podamos ver en él, está inmerso. La tradición no es entonces un momento del comprender, sino el comprender un momento de la tradición, una de las maneras mediante las que la tradición opera y se desarrolla. A la tradición, obviamente, hay que entenderla aquí como movimiento de transmisión (*Überlieferung*), como la acción de transmitir, no como su producto, el legado o la herencia que el pasado deja en el presente (*Tradition*). Lo que entonces busca señalar el momento de la tradición es que la comprensión, tanto natural como científica, está envuelta en un movimiento que está ya en marcha antes de que el comprender consciente emerja como proceso específico; y es ese movimiento el genuino acontecer histórico.

Que Gadamer piense el momento de la tradición como esencialmente ontológico se debe a que, situado en la dicotomía ser/conocer, ser/conciencia, la tradición aparece justamente como lo que no es obra de la acción cognoscitiva, sino como algo que la precede, la anticipa y no es en ningún caso dominado por ella. Es la resistencia a diluirse en conciencia objetiva lo que da a la tradición su espesura y densidad ópticas. Por eso Gadamer puede decir que “el comprender no es tanto un método mediante el cual la conciencia cognoscitiva se dirige al objeto elegido y lo lleva al conocimiento objetivo, sino que tiene más bien como presupuesto el estar en un acontecer de la tradición” (ibíd.: 312). La idea de *acontecer* subraya claramente el carácter ontológico –no epistémico, no dependiente de la

acción del sujeto cognoscente— del dinamismo que está realmente operando en la comprensión. Lo cual no quiere decir que ese movimiento no pase por la comprensión, no fluya a través de ella, pero no puede ser entendido como su producto, como algo surgido a partir de la libre acción del sujeto.

2) El segundo plano corresponde al lugar del sujeto en el acontecer de la tradición. Aunque Gadamer diluye constantemente la función de la subjetividad en la comprensión, el sujeto, en su papel de individuo humano inmerso en la tradición, aparece constantemente en la forma de ese ‘nosotros’ con el que Gadamer construye tantas frases sobre el comprender histórico.³ Lo que el análisis de la comprensión histórica muestra es que todo acto de comprensión pende literalmente de anticipaciones de sentido que son proporcionadas por la presencia efectiva de la tradición. La conocidísima rehabilitación gadameriana del pre-juicio no es una propuesta teórica, es la constatación de una realidad óptica: lo que caracteriza la acción del prejuicio es que no es un acto consciente sobre el que podamos ejercer un control; por el contrario, se sustrae al poder de la conciencia reflexiva, de la que va siempre por delante. El retorno reflexivo sobre los prejuicios consigue, en el mejor de los casos, reconocerlos, pero no los anula en su fuerza sobre la conducta del agente histórico. Este sigue estando constituido en su ser por ellos, lo que no es otra cosa que la expresión operativa de la pertenencia. Gadamer ha mostrado con claridad que la suspensión de los prejuicios no es obra de la conciencia reflexiva, sino del propio juego de la tradición: es el encuentro con la alteridad o extrañeza de la tradición lo que hace aflorar la conciencia de los propios prejuicios, lo que los destaca y los saca de su silencio operante. Es muy significativo que Gadamer, cuando tematiza la estructura de la ‘conciencia histórico-efectual’, la conciencia hermenéutica que se hace cargo de estar sometida a los efectos de la historia, diga de ella que es “más ser que conciencia”

(Gadamer, 1986b: 247), precisamente porque no puede cancelar o adueñarse de esos efectos. Y si ello vale para la conciencia hermenéutica, *a fortiori* vale para la conciencia pre-científica, que se mueve siempre inmersa en los horizontes transmitidos.

La fuerza activa de los prejuicios es el efecto en el sujeto de su estar inmerso en el movimiento de la tradición y constituye “la realidad histórica de su ser” (Gadamer, 1986a: 281), de forma que en él hay más que lo que ofrece el momento propiamente subjetivo de la autoconciencia y la libertad. El sujeto es más que su subjetividad. Y ese ‘más’ es justamente aquello que expresa el concepto de historicidad: “ser histórico significa no quedar nunca absorbido en el saberse” (ibíd.: 307). Por eso puede Gadamer recurrir, a través de Hegel, a la idea de *sustancia* para caracterizar a lo pre-dado por la tradición que es a la vez el ser histórico que constituye al sujeto, “porque sostiene (*trägt*) toda opinión y comportamiento subjetivo” (ibídem). Pero es una sustancialidad que no debe pensarse en analogía con el ser-en-sí de las entidades físicas en contraposición al ser-en-otro de sus propiedades; no designa una independencia entitativa, una autosuficiencia óptica, sino justamente la esencial continuidad y conexión con el movimiento de la tradición, que dota al sujeto de una densidad específica, que funciona en él como base de su comprender y comportarse en el mundo. La historicidad solo es base en el sentido de permitir el aparecer de las cosas y las situaciones vitales, no en el que sugiere la imagen física del soporte; la historicidad no sostiene el comportamiento humano, sino que contribuye a hacer posible el *sentido* de lo que aparece y, por tanto, la acción humana en un mundo histórico: “Historicidad es un concepto trascendental” (Gadamer, 1986b: 412). Esta afirmación tajante de Gadamer, surgida en el contexto de la discusión con el historicismo para defender la posición de Heidegger de su asimilación al relativismo historicista, se deja aplicar perfectamente a él

mismo y responde exactamente al modo como la teoría de la experiencia hermenéutica concibe el ser histórico que opera en la comprensión.

3. Ser histórico y lenguaje

El carácter ontológico-trascendental de la historicidad permite comprender mejor por qué la hermenéutica gadameriana sitúa en el lenguaje el centro de su ‘giro ontológico’. Pues lo que acontece en el proceso de comprensión real, antes de todo planteamiento epistemológico, es lo que Gadamer ha caracterizado con la famosa expresión ‘fusión de horizontes’: no hay comprensión del pasado histórico sin la puesta en juego de los horizontes respectivos de intérprete y texto. El horizonte de sentido en el que aparece el texto o monumento del pasado, al que estamos de antemano vinculados en la forma de esas simultáneas extrañeza y familiaridad que tanto ha subrayado Gadamer, se funde inevitablemente, al comprender, con el horizonte del presente que lleva el intérprete consigo. Ahora bien, esa fusión no es otra cosa que la concreta realización del movimiento de la tradición, la pura expresión de la sustancia histórica del sujeto. Y ello porque la comprensión no es un acto de reflexión que se alce sobre la vida histórica y se distancie de ella, sino una “auténtica condición vital histórica” (Gadamer, 1986a: 392), que tiene su misma estructura.

Que ese proceso tiene un esencial carácter lingüístico o, más exactamente, que se mueve en el medio del lenguaje no supone otorgar al lenguaje ninguna primacía como instancia filosófica última ni permite incluir a la hermenéutica en ese ambiguo giro lingüístico, con el que tantas veces se ha caracterizado a la filosofía del siglo XX; más bien al revés, de lo que se trata es de comprender el lenguaje como el vehículo fundamental del ser histórico que somos. La teoría de la experiencia hermenéutica subraya claramente que el lenguaje no es *prima facie* una entidad autónoma

dotada de un ser por sí y una estructura independiente; esta consideración es el resultado de una abstracción que extrae y aísla el lenguaje de su papel real en la comprensión. En ella el lenguaje no es separable del movimiento de la tradición, que es, como hemos visto, un *acontecer de sentido*, que sitúa siempre al sujeto humano en un mundo con una determinada figura histórica en el que tiene que actuar. Pero un acontecer de sentido es siempre incoativamente lingüístico, algo que por principio puede venir a la palabra. No hay comprensión sin poder decir de algún modo lo que se comprende. Es lo que quiere significar el concepto gadameriano de *Sprachlichkeit*: el esencial *poder* venir a la palabra de toda comprensión de sentido. La lingüisticidad es así el concepto que media entre el estar instalados siempre en un movimiento de horizontes de sentido y los discursos efectivos en que hablamos del mundo y decimos qué y cómo son las cosas. Por eso la lingüisticidad es como la cara oculta del lenguaje, lo que está siempre dado por supuesto cuando lo usamos y lo que hace que nos parezca tan obvia la inmediata referencia del lenguaje al mundo. La inconsciencia lingüística del mundo griego, que tantas veces ha destacado Gadamer, esa no tematización del lenguaje, es la forma ‘natural’ de vivir la lingüisticidad intrínseca de la experiencia, porque al hablar es la cosa misma de la que hablamos la que está siendo el tema único de la conciencia y la búsqueda de la palabra adecuada, cuando se hace consciente, está totalmente subordinada a ella.

Con la idea de lingüisticidad se da expresión concreta al hecho de que la pertenencia no es un *factum brutum*, físico y ciego, sino una relación de sentido, en la que hombre y mundo, intérprete y texto, se ven inmersos. Por eso puede decir Gadamer que es en el lenguaje donde se producen todos los rendimientos del acontecer de la tradición: la fusión de horizontes del pasado y del presente, la copertenencia intérprete-texto, la propia conciencia histórico-efectual. Lo cual tiene la inmediata consecuencia de

que si se quiere ser fiel a esta forma primaria de ser-en-el-lenguaje, que es la propia de la experiencia hermenéutica, el lenguaje no puede, *en este nivel*, ser comprendido mediante la distinción que separa en él la forma sintáctico-gramatical y el contenido contingente, pues es en los conceptos y los *logoi* que se van conformando en el movimiento de la tradición donde se plasma el proceso de comprensión y el modo como el sujeto entiende su pertenencia al mundo histórico. Cuando la hermenéutica de Gadamer acoge la idea humboldtiana del lenguaje como acepción del mundo (*Weltansicht*) no trata con ella de restringir los lenguajes naturales a ningún *Volksgeist* sino de destacar la implicación del lenguaje en el movimiento de trasmisión de sentido: “la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de carácter lingüístico” (ibíd.: 393). El lenguaje es siempre acepción del mundo porque en él el mundo, este mundo histórico concreto, se hace visible y porque en los juegos de lenguaje que lo expresan cristaliza la visión histórica concreta que de las situaciones vitales tenemos los hombres. Pero esto no significa en modo alguno que la visión del mundo quede ligada a una tradición y no se pueda desde ella comprender mundos históricos ajenos. Justamente la lingüisticidad que subyace a toda acepción del mundo impide el enclaustramiento en una visión fija: ‘lingüisticidad’ significa potencia abierta de comprensión de sentido, apertura de principio a que lo otro, lo ajeno, pueda ser comprendido y por tanto dicho. Entre dos acepciones del mundo se da la misma movilidad de horizontes que entre pasado y presente, por lo que un cierre de horizontes en una perspectiva fija, la idea típica de todo relativismo historicista, es paradójicamente ahistórica, contraria al ser histórico y su lingüisticidad inmanente. Como señala Gadamer, “la experiencia lingüística del mundo es ‘absoluta’” (ibíd.: 453) y lo es no porque el lenguaje pueda abarcar el mundo con la mirada

absoluta de la metafísica, sino porque la lingüística enraizada en el movimiento de la tradición permite a la experiencia abrirse potencialmente a todo sentido, por muy ajeno y extraño que pueda ser.

Desde esta lingüística fundamental de la experiencia hermenéutica se comprende bien el sentido de la célebre tesis “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (ibíd.: 478). Es un completo malentendido, lleno de graves consecuencias, interpretar este aserto en el sentido de un panlingüismo pensado bajo la clave de la subjetividad trascendental de la filosofía moderna, como si el lenguaje fuese una instancia autónoma que, en virtud de su lógica interna, impusiera unas categorías que conforman la percepción del mundo. La mencionada tesis, si se quiere ser fiel a la concepción hermenéutica del lenguaje, no puede ser entendida proyectando sobre ella el clásico problema lógico-trascendental de la constitución de la objetividad; no atribuye al lenguaje ninguna función constitutiva ni marca ninguna anterioridad del lenguaje sobre la realidad, porque lo que destaca es una implicación mutua irrebasable entre la palabra y lo que adviene a ella: “no solo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje solo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se hace presente el mundo” (ibíd.: 447). El lenguaje es el medio universal de la experiencia hermenéutica porque en él se visibiliza el mundo y en él vienen a la palabra, se hacen efectivos, los mensajes de la tradición. Como pura estructura semántico-gramatical el lenguaje carece de significación hermenéutica. De ahí la importancia de la expresión gadameriana “acceder al lenguaje”, que indica la diferencia insuprimible entre palabra y mundo, pero a la vez su constitutiva referencia. “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” supone una lingüistización del ser *solo y en la misma medida* en que implica una ontologización del lenguaje. El trascendentalismo de la posición gadameriana tiene, como veremos enseguida, un sentido

completamente distinto del que insinúa el marco mental de la subjetividad trascendental moderna.

4. La posición metafísica de la hermenéutica

A partir de la explícita base ontológica que hemos tratado de mostrar, la hermenéutica gana una posición filosófica fundamental y una universalidad de planteamiento que le distinguen no solo de la hermenéutica como técnica de la exégesis de textos, sino de las diversas ciencias y de toda filosofía-de (la ciencia, el arte, la historia, etcétera). El pensamiento hermenéutico constituye así una cierta forma de “filosofía primera”, pues se mueve en un nivel de radicalidad *que puede llamarse fundamental*, porque pone de manifiesto que el acontecer de la tradición y el ser histórico que somos son condición de la aparición del sentido, *pero no último*, porque la misma condición de la historicidad impide toda evidencia de algo así como un estrato último e irrebasable de generación del sentido. Esta filosofía primera de carácter hermenéutico comporta dos niveles:

1) La reflexión hermenéutica se mueve en un nivel que puede comprenderse sin dificultad como trascendental, con tal de que se precise bien su sentido. Un sentido que, ante todo y en primer lugar, denota su parentesco con la concepción clásica de lo trascendental. Desde siempre ha llamado la atención, entre otros al propio Heidegger,⁴ que Gadamer acudiera, en las páginas finales de su libro (ibíd.: 462) a los conceptos trascendentales de la metafísica para explicar la peculiaridad de su posición. Naturalmente Gadamer no se ha inspirado en ellos para la realización del análisis de la experiencia hermenéutica; su encuentro con la metafísica clásica tiene más bien algo de sorprendente, algo a lo que le ha llevado, siguiendo su propio camino, la fuerza de las cosas: es el concepto de pertenencia, “que hemos ganado a partir de las aporías del historicismo”

(ibíd.: 465), y el papel del lenguaje como centro de la experiencia de la comprensión los que han revelado una comunidad con los conceptos trascendentales de la escolástica, que recuperan así una inusitada actualidad. Fundamentalmente el *verum transcendentale*, en el que se mostraba cómo la verdad no es solo una propiedad del conocimiento sino un momento del ser mismo, que resulta así inteligible por principio para el entendimiento humano, cobra ahora una clara significación hermenéutica, pues señala inequívocamente hacia la copertenencia de logos y ser, hacia una estructura de adecuación o ajustamiento previo entre ambos que los acoge y los sobrepasa. Y eso es exactamente lo que la pertenencia a la tradición y la experiencia hermenéutica del lenguaje revelan. El acontecer hermenéutico de la verdad se sitúa en ese mismo nivel trascendental de la clásica conversión entre *ens* y *verum*, pero liberando a la verdad de su carácter de atributo o propiedad trascendental del ente para envolver a ambos, ente y verdad, en un mismo *factum* originario. La tesis “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” no dice en el fondo otra cosa: el ser que accede al lenguaje “no adquiere una segunda existencia”, sino que sencillamente se ofrece, se presenta y se muestra; un mostrarse que no es un añadido superfluo a los entes pues “el modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser” (ibíd.: 479); por lo cual el aparecer en el lenguaje, lejos de ser una transformación o distorsión de las cosas, es su forma plena de ser. En esto consiste el significado ontológico universal del lenguaje.

Quizá en ningún texto como en el artículo “La naturaleza de la cosa (*Sache*) y el lenguaje de las cosas (*Dinge*)” ha situado Gadamer tan claramente la base ontológica de su hermenéutica en el mismo plano que la verdad trascendental clásica. Y es que, en efecto, las dos apuntan a un mismo hecho originario, fundamento de toda situación humana,

cognoscitiva o práctica: la correspondencia *a priori* de logos y ser. “La superioridad de la metafísica clásica me parece que consiste en que está de antemano más allá del dualismo de subjetividad y voluntad por un lado y objeto y ser en sí por otro, pensándolos como la correspondencia previa entre lo uno y lo otro” (Gadamer, 1986b: 70). La ontología hermenéutica descubre por sí misma esa copertenencia mutua a partir del puro análisis de la experiencia; llega a ella, por tanto, sin seguir el camino metafísico, que radica la correspondencia en la remisión mutua de ente y logos establecida por la voluntad creadora de Dios. De ahí que esa mirada absoluta, que hemos visto constituyendo toda metafísica, sea en el fondo una sombra del intelecto infinito. La tarea de la hermenéutica es entonces hacer ver la verdad profunda que late en el *verum transcendentale* y hacerlo sin salir de la finitud de la historicidad que conforma la experiencia hermenéutica:

La pregunta es si hay posibilidades finitas de dar razón de esa correspondencia. ¿Se da una fundamentación de dicha correspondencia que no se aventure en la infinitud de un espíritu divino y pueda sin embargo hacer justicia a la correspondencia ilimitada entre alma y ser? Pienso que sí. Hay un camino al que apunta el filosofar cada vez con más claridad y que da testimonio de esa correspondencia. Es el camino del lenguaje (ibíd.: 71).

Un camino que conduce, como hemos visto, a la lingüisticidad como base del comprender.

Pero esta proximidad fundamental con la metafísica clásica no puede ocultar diferencias importantes en la concepción de la copertenencia trascendental. La primera estriba en que la hermenéutica, frente a la concepción clásica, piensa esa coimplicación trascendental como esencialmente histórica; esa es una de las razones de la preferencia por el

término “acontecer”: la relación logos/ser es temporal, no se mantiene en un ajustamiento prefijado *ab aeterno*, sino que dura con una duración que es distensión de sí misma y ello quiere decir que en la mediación mutua se modula y se altera. En virtud de esa su gestación temporal el acontecer trascendental es *tradición*, autotransmisión constante. La pertenencia tiene entonces un modo de ser histórico, su ser es la historicidad: el “acontecer de la tradición” es en el fondo una expresión redundante.

La historicidad constitutiva de la coimplicación trascendental determina una segunda diferencia con la verdad trascendental clásica. Si esta significa que todo ente es por principio inteligible, hermenéuticamente resulta difícil pensar esa inteligibilidad en toda su plenitud: la representación de un intelecto que pudiera abarcar el sentido de todo lo que es y, recíprocamente, que todo lo que es sea inteligible, es imposible por la estructura misma de la experiencia hermenéutica en que se da el acontecer de la tradición. Que el ser sea histórico y que el hombre esté inmerso en el movimiento de transmisión hace que el ser que puede ser entendido sea, sin embargo, inagotable, que posea una espesura y opacidad insuperable por el conocimiento. Pertenencia significa justamente que no se alcanza nunca a objetivar, a poner la situación en que se está a la distancia necesaria para su completo esclarecimiento. La historicidad, con la movilidad de los horizontes en los que siempre el saber está imbricado, acentúa la pertenencia de la conciencia a su situación. Que la conciencia histórico-efectual sea más ser que conciencia expresa esta condición finita y muestra que la apuesta ontológica de la hermenéutica está dirigida ante todo contra el ideal epistemológico de la inteligibilidad plena y el saber absoluto. La palabra “acontecer” acoge también este significado de facticidad trascendental irreductible a una pura transparencia.

Que la posición hermenéutica sea trascendental por su cercanía a la concepción clásica no significa que no comporte también una clara relación con la acepción moderna en el sentido de que, como hemos visto, el acontecer de la tradición hace posible el sentido con que aparecen las situaciones diversas en que transcurre la vida humana. Pero el carácter *a priori* de ese acontecer no está ligado a ninguna forma de subjetividad, no tiene su raíz última en alguna forma de autoconciencia, aunque la conciencia forme parte de él. Al mostrar que la conciencia, incluso la conciencia histórico-efectual, solo puede entenderse como inmersa en el acontecer de la tradición, la hermenéutica desliga el nivel trascendental de una supuesta subjetividad originaria. Desgajado de su anclaje en la subjetividad, el concepto moderno de lo trascendental se deja aplicar también a la ontología hermenéutica.

2) Pero es importante darse cuenta de que este plano ontológico-trascendental no comporta una posición metafísica, en el sentido ontoteológico del término. Lo que la ontología hermenéutica quiere poner de manifiesto, el hecho esencial de la pertenencia, no sienta una tesis sobre el ser, no pone una realidad como primera, ni tampoco le atribuye el papel de fundamento. Nada en la argumentación hermenéutica hay que conduzca a establecer que una determinada realidad, entidad o forma de ser tenga carácter 'primero' o fundante de las demás ni a declarar su estructura o composición metafísica. Tampoco se pronuncia sobre si hay y cuáles son los rasgos generales de la realidad y los principios que la articulan, ni propone un abanico categorial con el que distribuir el ente en sus diversos géneros o dar forma a la experiencia. *La hermenéutica no contiene ninguna constitución metafísica del mundo.* Su nivel de reflexión es otro. De ahí que típicas posturas metafísicas como materialismo, espiritualismo, monismo, etcétera, le sean profundamente ajenas. La pertenencia (o el acontecer de la

tradición, de la verdad o del lenguaje, expresiones todas ellas equivalentes en este nivel) se mueve en un nivel de radicalidad mayor que el de esas tesis del esquema metafísico.

¿Significa esta ausencia de metafísica –en este segundo nivel de proponer tesis sobre la realidad– que la ‘filosofía primera’ hermenéutica se limita a asegurar el plano trascendental de la copertenencia ser-lenguaje? ¿Le es entonces toda metafísica concreta algo constitutivamente ajeno? O, dicho con más rigor, ¿implica la reflexión ontológico-trascendental una crítica a toda forma de metafísica o más bien hay en ella elementos que la hacen posible? Sabemos ya que la crítica hermenéutica de la metafísica se centra en la mirada absoluta y en la ausencia de historicidad en que funda su acceso al mundo, pero eso no excluye toda pretensión de verdad permanente sobre las cosas. Excluir de antemano, en virtud de la historicidad, toda posible validez es aceptar el planteamiento historicista contra el que precisamente se ha alzado la hermenéutica. A mi entender, la estructura de la historicidad, tal como *Verdad y método* la expone, da pie a pensar que pueden emerger de ella formas de comprensión del mundo que superan el supuesto anclaje a la época de su surgimiento y que, por tanto, justifican *históricamente* su pretensión de verdad posible. Es lo que muestra nítidamente *el concepto de lo clásico*. Cuando Gadamer sostiene que lo clásico es una categoría del ser histórico y no un concepto historiográfico (cf. Gadamer, 1986a: 292) está poniendo de relieve que el movimiento de la tradición no es un flujo de acontecimientos indiferenciado y mecánico; por el contrario, la fusión de horizontes opera mediante la apelación que los contenidos de la tradición nos dirigen, especialmente mediante la pretensión de verdad que nos lanzan y que forma parte de esa “anticipación de la perfección” (ibíd.: 299) con que nos acercamos siempre a ellos. Por eso se hace posible que afloren formas de comprensión de la realidad que

trascienden su propio marco histórico y que se destacan por la fuerza y el valor de verdad con que nos conmueven, obligándonos a tomar posición sobre ellos. El modo como Gadamer caracteriza lo clásico, “la preeminencia (*Vorzug*) histórica de una conservación (*Bewahrung*) que, en una confirmación (*Bewährung*) constantemente renovada, hace posible una verdad” (ibíd., 292), describe perfectamente lo que es una metafísica históricamente real, como la aristotélica o la kantiana. Su pretensión de verdad, que siempre va más allá del concreto momento histórico, no es una desmesura ahistórica ni un intento de sobrevolar la historia; supone más bien un decir a cada presente algo que le es propio, algo que otra época siente también como suyo, como formando parte de su propia realidad; de ahí que inmediatamente nos veamos movidos a iniciar una discusión con sus tesis. Gadamer ha visto muy bien la específica temporalidad de esta relación con los clásicos: “un presente intemporal que significa simultaneidad para cualquier presente” (ibíd.: 293). Pero –y esto es lo esencial–, *esta intemporalidad es un modo del ser histórico*, es una expresión de la historicidad de la existencia, no porque haga una abstracta referencia negativa al tiempo, sino porque responde al modo como acontece el movimiento de la tradición. Lo clásico, como categoría del ser histórico que recoge un momento estructural de ese movimiento, permite fundar, en la historicidad y no contra ella, los intentos siempre repetidos de realizar en el curso de la historia una ‘metafísica futura que pueda presentarse como ciencia’.

Podemos, pues, concluir que el pensamiento hermenéutico, a pesar de su crítica a la metafísica, representa una manera transformada de ella, al ejercer un tipo de reflexión ontológico-trascendental, que asume, a su modo, el trascendentalismo clásico y moderno y que, además, no cierra el paso a la posibilidad de una metafísica concreta.

Bibliografía

Gadamer, H.-G. (1986a). *Gesammelte Werke*. Bd I. Tübinga: Mohr Siebeck.

Gadamer, H.-G. (1986b). *Gesammelte Werke*. Bd II. Tübinga: Mohr Siebeck.

Grondin, J. (2013). *Du sens des choses*. París: PUF.

Rodríguez, R. (2003). Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto. En *Cuestiones metafísicas* (pp. 265-295). J. González y E. Trías (eds.). Madrid: Trotta.

Este trabajo reelabora completamente, desde el punto de vista de la historicidad, la visión de las relaciones entre hermenéutica y metafísica expuesta en Rodríguez (2003).

Es esta visión absoluta lo que lleva a Gadamer a criticar “la pretensión metafísica de la filosofía de la reflexión” (Gadamer, 1986a: 348) o a considerar que Dilthey “coloca la conciencia histórica en el lugar de la metafísica” (ibíd.: 234). Las obras de Gadamer son citadas según la edición de sus obras completas Gadamer H.-G. (1986a, 1986b), seguidas del tomo y la página.

Ejemplos arquetípicos son Gadamer, 1986a: 281, donde habla de la realidad histórica del individuo, ibíd.: 286-87, donde se describe el “comportamiento natural” con respecto a la tradición, ibíd.: 299, al hablar del círculo hermenéutico, y tantos otros textos.

En carta a Pöggeler el 11 de enero de 1962 dice: “Es raro (*merkwürdig*) que Gadamer al final de su libro retome sin examen la metafísica del ser que concibe el lenguaje como una propiedad trascendental del ser”. Citado por Grondin J. (2013): 169.

Sobre los autores

Gastón G. Beraldi

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, es profesor titular en la carrera de Filosofía de la misma casa de estudios, miembro de proyectos de investigación UBACyT, profesor del Doctorado en Filosofía de la UNLa, profesor invitado de la UNIZAR (España) y miembro del Consejo Editorial de la Colección de Hermenéutica y Antropología Filosófica (México) y del Comité Editorial de *Queastiones Disputatae* (Colombia). Es coautor de *Bestiario epistemológico* (2017) y de *Pensar la ciencia hoy* (2015 y 2018), así como de los textos colectivos *Esto no es un injerto* (2017) y *Relecturas* (2012), y compilador de *En torno de una hermenéutica del sur* (2018), y de *La hermenéutica en el cruce de las culturas* (2013). Ha escrito capítulos de libros y artículos en revistas científicas, nacionales e internacionales, dedicados a la hermenéutica y a la obra de Miguel de Unamuno.

Adrián Bertorello

Doctor en Filosofía y magíster en Análisis del Discurso por la Universidad de Buenos Aires, es profesor titular de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma casa de estudios. Profesor adjunto de Filosofía Práctica en la Universidad Nacional de San Martín e investigador “Principal” de la Carrera de Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en

el Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli” de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Es investigador categoría I en la Universidad de Buenos Aires del Programa de incentivos del Ministerio de Educación. Presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) (2021-2023). Autor de numerosos artículos y monografías en las que desarrolla una lectura de la obra de Heidegger que hibrida fenomenología hermenéutica, semiótica greimasiana, teoría de la enunciación y semiótica cultural.

Leandro Catoggio

Es doctor en Filosofía, investigador asistente del CONICET y docente en la cátedra de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Mar del Plata, donde se desempeña como investigador en la Facultad de Humanidades y en la Facultad de Psicología. Es miembro investigador de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas y de la Rede de Pesquisa em Fenomenologia Naturalizada, Hermenêutica e Teorias da Enfermidade. Sus principales áreas de trabajo son la fenomenología y la hermenéutica, la ética aplicada y la antropología filosófica.

Francisco Diez Fischer

Es técnico en Periodismo, licenciado y profesor de Filosofía por la Universidad Católica Argentina y doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigador adjunto del CONICET. Es docente titular de Antropología Filosófica en la Licenciatura en Filosofía de la UCA y docente de posgrado en distintas Universidades nacionales y extranjeras. Es miembro de la Gadamer Gesellschaft y del Fonds

Ricoeur, Francia, y miembro fundador de la Asociación Iberoamericana de Estudios sobre Ricoeur.

Mario Martín Gómez Pedrido

Es licenciado en Psicología (UBA), licenciado en Filosofía (UBA) y doctor en Filosofía (UBA). Ha sido becario en la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt y en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, ambas en Alemania. Se dedica a temas de Fenomenología y Hermenéutica en autores como Heidegger y Husserl y al Idealismo alemán, como así también a la Filosofía alemana en general. Se encuentra investigando en este momento sobre la temática: tiempo, historia y eternidad en las obras de Heidegger y Schelling y sus implicancias teórico-prácticas. Es docente en las Facultades de Psicología y de Filosofía y Letras (UBA) en las áreas de gnoseología, metafísica y antropología filosófica. Es miembro de proyectos de investigación en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM), de proyectos UBACyT y de proyectos CONICET. Ha participado y participa de diversos congresos nacionales e internacionales. ha publicado y publica en revistas nacionales e internacionales artículo sobre los temas de su especialidad.

Martín Grassi

Es profesor y licenciado en Filosofía (Universidad Católica Argentina), doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires) e investigador asistente en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, sede CONICET. Es profesor de Antropología Filosófica y de Teología Filosófica en la Universidad Católica Argentina. Investigador posdoctoral de la Fundación Alexander von Humboldt en el Instituto de Hermenéutica, de la Universidad de Bonn (2018-2020), y en el Instituto de Ciencias Jurídicas y

Filosóficas, de la Universidad Paris I-La Sorbonne (2019), es becario posdoctoral en Ciencia y Religión por la Universidad de Oxford y de la Fundación John Templeton, en la Universidad de Bonn, y en la Universidad de Oxford (2016). Autor de cuatro libros de ensayo filosófico: *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (2012); *(Im)posibilidad y (sin)razón: La filosofía, o habitar la paradoja* (2014); *La comunidad demorada: Ontología, Teología y Política de la vida en común* (2017); *El dios de los ladrones: La disputa por los sentidos del mundo* (2021); *Una historia crítica de la idea de vida. El paradigma bio-teo-político de Occidente* (2022).

Patricio Mena Malet

Profesor titular de la Universidad de La Frontera (Temuco, Chile), donde dirige el Núcleo científico-tecnológico de Ciencias Sociales y Humanidades. Sus líneas de investigación se inscriben en la fenomenología y giran en torno a la pasividad, afectividad y acontecibilidad de la existencia humana. Coeditó recientemente los libros *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno* (2018), *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir* (2021) y *Paul Ricœur: junto, más allá y por debajo de su obra* (2022). Es miembro ordinario y del comité directivo del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y presidente de la Asociación Iberoamericana de Estudios Ricœurianos (ASIER).

Ramón Rodríguez

Es catedrático emérito de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Es autor de *Gadamer. Comprender la verdad de la experiencia* (Barcelona, 2021), *Fenómeno e interpretación*

(Madrid, 2015), *Hermenéutica y subjetividad*. (Madrid, 2010), *Heidegger y la crisis de la época moderna* (Madrid, 1987, 2006), *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger* (Madrid, 1997; Buenos Aires, 2019), *Del sujeto y la verdad* (Madrid, 2004) y editor de *Métodos del pensamiento ontológico* (Madrid, 2002), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica* (Madrid, 2012), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (Madrid, 2015) y *Guía Comares de Heidegger* (Madrid, 2018). Ha publicado igualmente numerosos artículos y colaborado en múltiples volúmenes colectivos en los campos de la ética, la fenomenología y la hermenéutica. Es profesor invitado en diversas universidades iberoamericanas (Puerto Rico, Colombia, Brasil, Chile, México).

Jorge Roggero

Es doctor en Filosofía por la Universidad de Paris IV-Sorbona y por la UBA, investigador del CONICET y profesor de la UBA y de la Universidad del Salvador. Es el autor del libro *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger* (Buenos Aires, SB Editorial, 2018) y compiló los siguientes volúmenes sobre la obra de Marion: *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la Filosofía y de la Teología* (Buenos Aires, SB Editorial, 2017), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion* (Buenos Aires, SB Editorial, 2020) y *El rigor del corazón. La afectividad en la obra de Jean-Luc Marion* (Buenos Aires, SB Editorial, 2022).

Carlos Rafael Ruta

Doctor en Filosofía. Profesor titular de la cátedra de Hermenéutica y Director del Centro de Estudios de Hermenéutica de la Universidad Nacional de San Martín. Ha sido becario del Conicet, investigador invitado en las Universidades de Eichstätt, Dresde, Zúrich y Leeds. Ha publicado: *Bajo la corteza de la letra. Tiempo y significado en la obra del Maestro Eckhart*; ha sido editor de *Saber del tiempo y tiempo del saber*; *Memoria y silencio en la Filosofía medieval*; *El maestro Eckhart en diálogo*; *Experiencia religiosa y comunicación*; *El cuidado de la vida*; *Imágenes de la libertad en la Filosofía medieval*. Co-dirige junto a Gert Melville la serie *Life Configurations*. Berlín; Boston: De Gruyter Oldenbourg. Es autor de 7 libros de poesía, el último: *Apenas un hilván*, Abada, Madrid 2023. Ha sido Secretario Académico de la Universidad Nacional de San Martín, decano de la Escuela de Humanidades y Rector de dicha universidad entre 2006-2017. Cofundador del Círculo Iberoamericano Meister Eckhart.

Dardo Scavino

Estudió y trabajó en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y enseñó la literatura y el pensamiento latinoamericano en la Universidades de Burdeos, Versalles y Pau. Entre sus obras, pueden destacarse *La filosofía actual* (Paidós, 1999), *Saer y los nombres* (El Cielo por Asalto, 2004), *Las fuentes de la juventud* (Eterna Cadencia, 2015), *El sueño de los mártires* (Premio Anagrama y Premio Ciudad de Barcelona 2018) y *Máquinas filosóficas* (Anagrama, 2022).

Alejandro G. Vigo

Es profesor en Filosofía y licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg

(Alemania). Ha sido becario del CONICET, el DAAD y la Fundación Alexander von Humboldt, ambas de Alemania. Enseñó en las Universidades de Buenos Aires (1982-1988), los Andes (1993-2001), Católica de Chile (2001-2006) y Navarra (2006-2020). Actualmente es Profesor Titular Ordinario del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes. Es autor de quince libros y coautor de otros cinco. Entre 2006 y 2017, fue miembro titular del Institut International de Philosophie (París); y desde 2017, es miembro emérito. Desde 2014 es Miembro del Consejo Directivo del Centro de Estudios Públicos (CEP), Santiago de Chile; y desde 2020, de la Martin-Heidegger-Gesellschaft (Messkirch, Alemania). En 2010 recibió el Premio “Friedrich Wilhelm Bessel” (Fundación Alexander von Humboldt, Bonn) en reconocimiento a la trayectoria en la investigación, y en 2017 el Premio Internazionale di Filosofia “Antonio Jannone” (Pontificia Università della Santa Croce, Roma).