

El tema de los ensayos que componen este libro es la noción de Alteridad que aparece en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. No pretendo, sin embargo, afirmar que existe en el pensamiento del autor de *Verdad y método* una tesis ética concerniente al reconocimiento del otro. Por el contrario, los ensayos tratan de ofrecer, en su conjunto, una historia. Lo que habría indicado la hermenéutica de Gadamer es que la pregunta que nos dirige el otro introduce un no-saber que quiebra el ilusorio carácter de evidencia de los conocimientos y prácticas que hasta entonces se tenían por las coordenadas familiares y válidas de nuestra autocomprensión. El reconocimiento del otro como la expresión de una forma de vida diferente, y no como la manifestación de una anomalía o un defecto, vendría como consecuencia de este darse de bruces con la propia finitud, con la manera en la cual nos ha formado la tradición.



ISBN 978-607-96192-0-6



9 786079 619206

Jorge A. Reyes Escobar

El lenguaje de la Alteridad

El lenguaje de la Alteridad:

ensayos sobre hermenéutica,
diálogo y la lucha por el
reconocimiento

Jorge A. Reyes Escobar



El Lenguaje de la Alteridad.
Ensayos sobre hermenéutica, diálogo
y la lucha por el reconocimiento

Jorge Armando Reyes



Fides

*El Lenguaje de la Alteridad. Ensayos sobre hermenéutica,
diálogo y la lucha por el reconocimiento*

Primera edición, julio de 2013

© 2013 Jorge Armando Reyes

Esta investigación fue realizada gracias al Programa UNAM-DGAPA-
PAPIIT IN402912.

Diseño de portada: Elizabeth Mercado

Diseño de interiores y formación tipográfica: Isabel Vázquez Ayala

Corrección: Perla Rocío Pérez Mendoza con la colaboración de
Albeliz Córdoba Dorantes

Edición y producción: Fides Ediciones

Todos los derechos reservados. Queda estrictamente prohibida la
reproducción total o parcial de los contenidos de esta obra por cual-
quier medio o procedimiento, sin autorización expresa y escrita del
autor.

ISBN: 978-607-96192-0-6

Impreso en México

Índice

Introducción	7
1. ¿Giro lingüístico? La hermenéutica frente a la filosofía del lenguaje contemporánea	25
2. El lenguaje como vía de la ontología hermneútica. <i>Verdad y método</i> , un proyecto fenomenológico	61
3. El diálogo como “Indicación formal” (<i>formale Anzeige</i>)	91
4. El estrabismo del hermeneuta.	129
5. De la familiaridad a la extrañeza. La Alteridad en la hermenéutica de Gadamer.	165
6. Pasividad y materialidad: de la lingüisticidad a la sensibilidad. Gadamer o Levinas.	205

Introducción

EL TEMA de los ensayos que componen este libro es la noción de alteridad que aparece en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. No pretendo, sin embargo, afirmar que en el pensamiento del autor de *Verdad y método* hay una tesis ética concerniente al reconocimiento del otro que vendría a desempeñar el papel de justo medio virtuoso entre el universalismo de la ética del discurso, por un lado, y el pragmatismo etnocentrista de Rorty, por otro. Por el contrario, los ensayos tratan de ofrecer, en su conjunto, la historia de un malentendido.

En el tramo final de su vida, Gadamer meditó sobre su importancia en el horizonte del pensamiento contemporáneo con una mirada exenta de toda ilusión: “Mi influencia en el mundo es mínima. En todos los círculos se me considera como alguien que ha señalado un camino. ¿Será aceptado? No parece ser así [...] ¿Y ahora? Soy un anacronismo viviente, pues en realidad no pertenezco ya a la actualidad.”¹ ¿Un signo de modestia? Tal vez, pero también cabe la posibilidad de la lucidez, de ser consciente de que el reconocimiento público recabado en su “juventud tardía”, como solía repetir el

¹ H.G. Gadamer, “Im Alter wacht die Kindheit auf”, en *Die Zeit*, 26-3-1993, citado por Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000, p. 411.

propio Gadamer, reposaba sobre un profundo malentendido, lo cual no deja de ser una trágica ironía al tratarse de un filósofo que hizo de la comprensión la consigna de todos sus esfuerzos en el quehacer filosófico.

En el presente texto deseo acogerme a esta última posibilidad, la de la lucidez, con el propósito de aquilatar las relaciones entre ética y lenguaje que *presuntamente* se encuentran en la hermenéutica filosófica de Gadamer. Al recurrir al término “presuntamente” se insinúa ya un dejo de escepticismo frente a las interpretaciones que se apresuran a señalar el ascendiente ético de la hermenéutica gadameriana, como lo hace Charles Taylor al pasar revista a nuestras deudas intelectuales para con Gadamer:

El momento crucial [de la hermenéutica de Gadamer] es aquel en el cual permitimos la interpelación del otro; momento en el que la diferencia escapa de su categorización como un error, una carencia o una versión menoscabada de lo que somos y nos obliga a considerar al otro como una alternativa humana viable [...] Mi propósito es mostrar que la perspectiva de Gadamer concerniente al desafío que plantea el otro, así como la fusión de horizontes, se aplica a nuestros intentos de entender sociedades y épocas que nos resultan del todo ajenas.²

El punto de vista de Taylor resume con claridad el núcleo de una extendida tendencia de interpretación que sitúa la magnitud ética del pensamiento gadameriano en la presumible capacidad de la comprensión para abrir el espacio social al reconocimiento del carácter válido y valioso de las diferencias

² Charles Taylor, “Understanding the Other: a Gadamerian View on Conceptual Schemes”, en Malpas, Arnschwald y Kertscher (eds.), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, MA, MIT Press, 2002, p. 296.

culturales. Esta imagen de la comprensión como una forma de apertura a la diferencia supone que la hermenéutica de Gadamer desarrolla un modelo de razonamiento práctico, con base en la *frónesis* aristotélica, que, en primer lugar, prescinde de la búsqueda de un fundamento autoconsciente que desempeñe el papel de punto de partida de la identificación y justificación del fenómeno moral. En cambio, se le atribuye al razonamiento práctico procedente de la hermenéutica la capacidad de situarse de lleno en el horizonte histórico concreto de las relaciones sociales, en el cual es menos importante el acuerdo universal sobre una idea de bien común o el establecimiento de principios procedimentales de justicia que la permanencia misma de la discusión sobre asuntos que conciernen a todos los participantes del espacio social.

No basta, sin embargo, con describir el ámbito de las relaciones sociales desde la pauta dinámica y fluida que pone a disposición la práctica de la discusión pública al momento de dar cuenta de la apertura a la diferencia cultural. La presencia de aquélla es indispensable para evitar que los asuntos públicos se vuelvan patrimonio exclusivo del experto, del caudillo o del burócrata, pero por sí sola no permite entender la irrupción de voces distintas, cuya interpelación suscita exigencias de reconocimiento que trastocan los límites institucionales y culturales a partir de los cuales se delimita la ciudadanía.

Esclarecer la posibilidad de tal apertura exige, en segundo lugar, mostrar de qué manera el talante crítico de los cuestionamientos provenientes de los otros no consiste únicamente en poner en tela de juicio la verdad, la pertinencia o la utilidad de los contenidos que forman parte de nuestra comprensión de la justicia. Más bien, lo que habría indicado la hermenéutica de Gadamer es que la pregunta que nos dirige

el otro introduce un no-saber que quiebra el ilusorio carácter de evidencia de los conocimientos y prácticas que hasta entonces se tenían por las coordenadas familiares y válidas de nuestra autocomprensión. El reconocimiento del otro como la expresión de una forma de vida diferente, y no como la manifestación de una anomalía o un defecto, vendría como consecuencia de este darse de bruces con la propia finitud, con la manera en la cual nos ha formado la tradición.³

Acorde con la línea de interpretación que sigue este trabajo, la tesis dialógica que desarrolla la hermenéutica gadameriana depende directamente de una tesis ontológica; es decir, el recurso del diálogo sólo es fructífero en la medida en que proporciona una forma de acceso para que el pensamiento pueda aproximarse a su condición de posibilidad, el cual no se presenta nunca a la manera de un objeto, a saber: el horizonte de sentido abierto por la lingüisticidad. Esta preocupación por hacer accesible el horizonte de sentido es lo que le otorga a la hermenéutica de Gadamer su carácter ontológico y es precisamente lo que se diluye y compromete en las interpretaciones que se esfuerzan en hacer de la hermenéutica gadameriana una disciplina casi exclusivamente

³ Ésta es una posición que ha expresado Georgia Warnke al indicar que

la condición de apertura a la diferencia o autonomía de un texto a partir de nuestras propias preconcepciones acerca de él es una conciencia de que tenemos preconcepciones acerca de él, que somos participantes en una historia y tradición continuas que siempre nos conducen a supuestos y expectativas acerca de lo que tratamos de entender [...] El significado de ese reconocimiento en relación a nuestro conocimiento ético es que si vamos a reconocer la otredad en otras culturas y comprensiones éticas, así como en los textos, entonces debemos admitir nuestra falta de neutralidad, nuestras preconcepciones y nuestros sesgos. [Georgia Warnke, "Hermeneutics, Ethics, and Politics", en Robert Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge MA, Cambridge University Press, 2002, p. 95].

encaminada a la resolución de los conflictos éticos suscitados por la diferencia cultural.

Cierto, en la obra de Gadamer salen constantemente a flote señalamientos que reconocen de manera explícita la deuda de la hermenéutica para con la filosofía práctica. Sin embargo, el propio Gadamer fue sumamente precavido al momento de ser cuestionado sobre las posibles interpretaciones éticas de su pensamiento que se elaboraran al margen de su proyecto ontológico. Así, él hizo hincapié en que: “Una hermenéutica filosófica como la que yo intenté desarrollar es sin duda ‘normativa’ en el sentido de que intenta sustituir una mala filosofía por otra mejor. Pero no propugna una nueva praxis ni afirma que la praxis hermenéutica se guíe en concreto por una conciencia y una tendencia de aplicación, y esto incluso en el sentido de la legitimación expresa de una tradición vigente.”⁴ En este mismo tenor, en un artículo que lleva el significativo título de “La incompetencia política de la filosofía”, Gadamer enfatiza aún más que la filosofía es incapaz de elevarse por encima de las prácticas sociales para proponer un principio regulador de transformación política de la sociedad: “¡Como si la tarea del filósofo pudiera ser enseñarle a alguien un *ethos*, esto es, proponerle un orden social y justificárselo, o recomendar algún tipo de conformación de costumbres o de acuñación de las convicciones públicas! Todos estos son procesos formativos que se están desarrollando desde hace mucho y que han dejado su impronta en todos nosotros.”⁵

Así pues, el proyecto de Gadamer no se propone ofrecer principios normativos procedentes de una racionalidad

⁴ H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, p. 252.

⁵ H.G. Gadamer, *Anotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, p. 52.

distinta a la comunicativa, o resultantes de una negación total de la racionalidad. Más bien, la argumentación ontológica de Gadamer se sitúa en un momento previo al del esclarecimiento reflexivo de principios de justicia, en la medida en que intenta describir el movimiento de la comprensión como el modo pre-reflexivo de estar situados dentro del mundo que está ya siempre presupuesto en toda tematización, haciéndola posible incluso en una teoría de la racionalidad comunicativa.

Los ensayos que conforman este texto se proponen presentar justificaciones que apoyen esta lectura *ontológica* de las nociones *prácticas* de la hermenéutica gadameriana. No obstante, quisiera aclararlo de un vez, el propósito no es descalificar la propuesta hermenéutica; más bien, la intención rectora es venir a su encuentro como una suerte de señal de caminos y no como la Buena Nueva que viene a enderezar el curso de nuestra acción. En otras palabras, la reflexión sobre los supuestos básicos en los cuales se asienta la hermenéutica filosófica no tendría como fin poner al descubierto cuál es la mejor manera de plantear el problema del reconocimiento del otro en la filosofía práctica contemporánea, sino que su objetivo consistiría en suscitar la pregunta: “¿por qué es pertinente hablar de reconocimiento?” ¿Qué dice respecto de nuestra autocomprensión el auge que ha tomado en la discusión contemporánea esta noción?

La pregunta, en principio, parece ociosa, incluso desde la caracterización más escueta del concepto de reconocimiento. El reconocimiento (*Anerkennung*), es un término técnico oriundo del Idealismo Alemán —Hegel, principalmente—, que en las últimas dos décadas ha sido objeto de una meticulosa recuperación por parte de la ética y la filosofía política contemporáneas en la medida en que parece

apuntar, en primer lugar, a un modelo normativo de teoría social, el cual, lejos de considerar los conflictos sociales y políticos como situaciones anómalas sujetas a ser explicadas y extirpadas por los planteamientos teóricos, hace del conflicto el motor, el principio dinámico mediante el cual se transforman las expectativas normativas de una sociedad. En segundo lugar, el carácter móvil de estas expectativas hace innecesaria la asunción de un modelo de subjetividad que habría de desempeñar el papel de fundamento activo del cambio social sin por ello prescindir por completo de la noción de subjetividad; con la salvedad de que ésta se comprenda como resultado del proceso intersubjetivo a lo largo del cual las pretensiones de reconocimiento de los agentes se ponen en juego en la liza social, donde corren constantemente el riesgo de ser negadas y, en consecuencia, de que no se satisfagan las condiciones mínimas para la formación de una identidad práctica no menoscabada. Por último, esta imagen de una identidad práctica cuyo contenido, valor o fines no se pueden describir de manera exhaustiva, pero respecto de la cual cabe distinguir las condiciones formales para su génesis, parece proporcionar un baremo que es, al mismo tiempo, lo suficientemente universalista como para calificar de injusta una forma de relación social en contextos distintos y en situaciones distintas, y lo suficientemente sensible a las minucias de la historia, el lenguaje y el poder como para sacar a la luz el sentido normativo de conflictos sociales concretos, aunque éstos aparezcan en ámbitos distintos (e incluso opuestos) a los de los canales institucionales esperados o enarboles propuestas que, a primera vista, parezcan del todo ajenas a las reivindicaciones de libertad e igualdad.

Ahora bien, a partir de esta breve descripción del concepto de reconocimiento se abren, por lo menos, dos posibles

vías para su análisis. Un camino consistiría en exponer las ventajas teóricas de la noción de reconocimiento respecto a las versiones liberales de la teoría de la justicia o frente a las vicisitudes de la Teoría Crítica tradicional; a partir de esa exposición se podría considerar posteriormente de qué manera el modelo normativo construido en torno al concepto de reconocimiento proporciona el fundamento reflexivo más apropiado para dar cuenta de los escollos que obstaculizan en América Latina la construcción de un espacio público en el cual los individuos puedan formar una identidad práctica como ciudadanos que se reconozcan recíprocamente como participantes activos de instituciones políticas democráticas. En otras palabras, desde esta perspectiva el análisis de la noción de reconocimiento tiene como propósito explícito elaborar una propuesta que coadyuve con la urgencia de cambio social.

Sin embargo, no tomaré esa vía. No haré propuesta alguna porque mi pregunta no es: “¿Qué puede aportar una teoría social normativa basada en la noción de reconocimiento intersubjetivo a las exigencias de justicia e igualdad de sociedades aquejadas por la exclusión?” Por el contrario, la interrogante a la cual nos encaminaría la exigencia hermenéutica de autocomprensión sería la siguiente: “¿Qué pueden decirnos las exigencias de justicia e igualdad de sociedades aquejadas por la exclusión, demandas mediadas teóricamente por la noción de reconocimiento intersubjetivo, respecto a la situación en la cual se encuentra la tarea del pensar?” Para expresarlo de otro modo, cuando la presente introducción se hace la pregunta “¿*por qué* reconocimiento?”, no trata de aventurar una respuesta teórica apropiada para una necesidad práctica; lo que se propone es, en contraste, seguir el rastro de la noción de reconocimiento para

intentar llevar a cabo algo así como una arqueología que ponga al descubierto cuál es el movimiento de las categorías y reglas básicas que gobiernan el pensamiento.⁶

El itinerario propuesto parece conducir irremediablemente a la gélida tundra de la especulación metafísica más estéril. ¿Cómo podría ser la filosofía una voz más —y, sobre todo, una voz crítica— en la conversación de la humanidad si pretende volcarse sobre la exigencia de poner de manifiesto sus propias condiciones de posibilidad haciendo caso omiso de las exigencias prácticas que le plantea el entorno histórico y social en el cual invariablemente se origina? Y en todo caso, ¿no conduciría la tarea arqueológica, tal y como se la planteó líneas arriba, precisamente a un terreno más allá de la subjetividad reflexiva, a los dominios de la historia y el lenguaje? Cualquier ensayo de respuesta a las preguntas anteriores exigiría una minuciosa consideración del juego de identidad y diferencia que se establece entre los conceptos de pensamiento, teoría y crítica, lo cual rebasa con mucho los límites de la presente exposición. Sin embargo trataré de exponer brevemente las razones por las cuales el modo en el que presento la pregunta por el reconocimiento no puede interpretarse como un proyecto fundacionalista

⁶ A reserva de que estas categorías y reglas básicas no se entiendan como un origen que fundamente la validez de las distintas disciplinas. Más bien, la noción de arqueología “designa el tema general de una descripción que interroga lo ya dicho al nivel de su existencia: de la función enunciativa que se ejerce en él, de la formación discursiva a que pertenece, del sistema general de archivo de que depende” [Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1999, p. 223]. Para especificar de otra manera el empleo del término: “archaeology in the Foucauldian sense is indeed the description of discourses in light of that that commands them, *archae* being taken to refer to the rules of formation of the *logoi*” [Rodolphe Gasché, *The Honor of Thinking*, Stanford CA, Stanford University Press, 2007, p. 219].

que, con base en una metafísica pre-crítica o una filosofía centrada en la conciencia, pretenda darle la espalda a las exigencias del mundo social.

En primer lugar, aunque pueda parecer una distinción terminológica inane, supongo que buena parte de las reticencias que provoca la mera insinuación de atenerse a “la tarea del pensar” provienen de una confusión entre las nociones de “pensamiento” y “teoría”, entendida esta última como un sistema deductivo que, con base en una visión naturalista del mundo, se propone construir modelos de explicación concernientes a hechos dados y que, a la postre, pueden tener una aplicación práctica.⁷ En ese sentido, si el pensar se equipara sin más a lo teórico, sería correcto concluir que el

⁷ Es conveniente recordar que hay una distinción sumamente importante entre la concepción moderna de teoría y lo que en la Grecia Clásica se entendió por *theoria*; como explica Gadamer: “This is what Greeks called *theoria*: to have been given away to something that in virtue of its overwhelming presence is accessible to all in common and that is distinguished in such a way that in contrast to all other goods it is not diminished by being shared and so is not an object of dispute like all other goods but actually gains through participation” [“Eso es lo que los griegos llamaron *teoría*: haberse entregado a algo que debido a su abrumadora presencia es accesible a todos en común y que se distingue de tal manera que, en contraste con los otros bienes, no disminuye al ser compartido ni es objeto de disputa sino que aumenta con la participación”] [H.G. Gadamer, *Reason in the Age of Science*, Cambridge MA, MIT Press, 1981, p. 77]. En esa medida, si se atiende a esta comprensión de *theoria* sí cabría decir que la tarea de pensar es teórica, añadiendo la observación de Gaschè: “[...] compared to theory, thinking pursues a more modest task, namely, to link theory back to *theoria* [...] A thinking that exceeds the theoretical [...] comprises the confrontation with the structural limits that its very enabling conditions impose on its totalising and stabilizing enterprise” [“[...] en comparación con la teoría, el pensar tiene una tarea más modesta, la cual consiste principalmente en reconducir la teoría a la *teoría* [...] Un pensamiento que excede lo teórico [...] incluye la enfrentamiento con los límites estructurales que sus propias condiciones de realización imponen a su empresa totalizante y estabilizadora”] [Rodolphe Gaschè, *op cit.*, p. 11].

pensar sólo puede ser significativo en la medida en que sus explicaciones se vinculan con la práctica. Sin embargo, tal conclusión significaría dar por sentado que el pensamiento es tal únicamente en la medida en que está volcado a objetos determinados, excluyendo con ello la posibilidad de que ponga en suspenso la referencia determinada a aquello que le aparece como distinto de sí mismo y atienda al *modo* en el cual hace referencia a algo, así como a las condiciones de posibilidad de esta referencia. En este sentido es que autores como Heidegger han insistido constantemente en la necesidad de recordar que la tarea de pensar no se deja circunscribir a la distinción entre teoría y práctica: “el pensar es hacer. Pero un hacer que supera toda praxis. El pensar no sobrepasa al actuar y producir debido a la magnitud de sus logros o a las consecuencias de su efectividad, sino por la pequeñez de su consumir carente de éxito.”⁸

En segundo lugar, ¿en qué medida el pensar puede entenderse como un “hacer” y no como la mera contemplación distante de una realidad juzgada como ajena? Es un hacer en tanto que es crítica total y positiva: total porque no hay pretensión o determinación lo bastante sagrada para escapar a ella y positiva porque, en lugar de condenar la falsedad de las apariencias en nombre de una realidad “esencial” que se erigiría en criterio último de los juicios, la crítica disuelve el dualismo entre realidad y apariencia al mostrar que el sentido, la estructura inteligible de toda experiencia, es resultado de un posicionamiento del pensar que, a su vez, no puede tomarse como un punto firmemente asentado en un movimiento ajeno al movimiento crítico mismo (la naturaleza humana, Dios) sino que debe someterse a la fuerza de la crítica.

⁸ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 86-87.

En otras palabras, si el pensamiento puede considerarse como una forma de hacer es porque, por una parte, se trata de un movimiento de continuas determinaciones que, en última instancia, no tiene otro destinatario más que sí mismo; ahora bien, por otra parte, este carácter autorreferente no concluye de ninguna manera en la identidad absoluta de un sujeto, en el “conocimiento *tautológico* del pensamiento formal y el conocimiento heterológico del pensamiento empírico”,⁹ porque al momento mismo en que, en el ejercicio crítico, el pensamiento se reconoce como la fuerza que une y dispersa las determinaciones finitas de la experiencia admite que no hay asidero alguno que podría servirle como polo de identidad debido a que se descubre a sí mismo como el movimiento sin fin de determinaciones conceptuales.¹⁰

⁹ Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1987, p. 53.

¹⁰ En ese sentido creo que es pertinente el señalamiento de que la totalidad a la que conduce la transformación hegeliana de la crítica no se deja entender como una totalidad armónica, regida por el tipo de identidad a la que se refiere Gasché en la nota precedente, sino que: “Aux antipodes d’une *totalité-somme* qui voudrait abriter l’intégralité des formes représentatives, cette *totalité-mouvement* —*point métaphysique* ou *abîme* où tout se précipite— mêle souvenir et ‘oubli’, l’effacement des figures ayant pour corollaire la constitution, en forme logique, de ce qui formera ‘la matière première de l’écrit, la mine de tout écrit’. De cette réalité en attente, inventaire pourra être fait: c’est cela que l’on vise par une *ontologie du négatif*” [“En las antípodas de una *totalidad-suma* que quisiera abarcar de manera íntegra las formas de la representación, esta *totalidad-movimiento* —*punto metafísico* o *abismo* donde todo se precipita— mezclan recuerdo y ‘olvido’, la desaparición de las figuras tiene por corolario la constitución, en forma lógica, de aquello que formará la ‘materia prima de lo escrito, la veta de todo lo escrito’. Podría hacerse un recuento de esta realidad en suspenso: aquello que se entiende por una *ontología de lo negativo*”] [Gwendoline Jarczyk, *Le négatif ou l’écriture de l’autre dans la logique de Hegel*, París, Ellipses, 1999, p. 27].

En tercer lugar, este modo de concebir la crítica, como la vida misma del pensamiento, sugiere que este último sólo puede ocuparse de sí mismo en la medida en que es apertura a la diferencia, en tanto que no puede hacer otra cosa más que permanecer volcado a la infinita variedad de configuraciones en las que puede articularse la experiencia. En este momento pareciera que el planteamiento que aquí se ensaya entronca directamente con la manera de proceder de una ontología hermenéutica como la de Gadamer: hacer consciente la forma en la cual el trabajo de la historia ha formado las determinaciones conceptuales mediante las cuales la mirada reflexiva tematiza el mundo y actúa sobre él. Y en verdad esta introducción —así como los ensayos que la siguen— no puede negar su deuda con Gadamer en tanto que de él se ha aprendido que la tarea del pensar es incapaz de prescindir de la aplicación, siempre y cuando ésta: “no signifique comprender primero un universal dado en sí mismo y entonces aplicarlo posteriormente a un caso concreto. La aplicación [más bien] es la comprensión efectiva del universal mismo.”¹¹

Sin embargo, este texto no sigue más a Gadamer cuando este posterga “la comprensión efectiva del universal mismo” en los horizontes de la historia o del lenguaje, los cuales sólo pueden ser “formalmente indicados”,¹² permaneciendo así

¹¹ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993, p 414. Y más aún, Gadamer insiste en que la experiencia no es aquello que se contrapone, como mera materialidad inerte, al pensamiento, sino la vía en la que éste debe conocerse a sí mismo: “La experiencia enseña a reconocer aquello que es real. El conocimiento de aquello que es, he ahí el verdadero resultado de toda experiencia, así como de toda voluntad de saber en tanto tal. Pero aquello que es no es esta cosa o aquella, por el contrario, es ‘aquello que no se puede anular’ (Ranke)” [*Ibidem*, p. 433].

¹² Para ver la importancia de la noción de “indicación formal” (palabra clave en el método fenomenológico del joven Heidegger) remito al artículo

opacos y ambiguos respecto a la tarea crítica del pensamiento. Si bien el movimiento crítico renuncia de antemano a concebir siquiera la posibilidad de ofrecer una imagen o una proposición que defina por completo lo que el pensamiento es, lo cierto es que no puede permanecer fiel a la tarea que él mismo se impone si hace de la historia o el lenguaje “cuasi-trascendentales”,¹³ pues al mismo tiempo que operan como determinaciones que prefiguran el modo en el que acontece la síntesis de los objetos del conocimiento el acceso a ellos, se insiste, es estructuralmente imposible. Podría suponerse que esta última característica es la admisión inequívoca de que “la experiencia es siempre experiencia de la finitud humana”,¹⁴ finitud que no cabe poner en duda en tanto determinación inherente de las acciones humanas, pero que resulta tal vez poco fiable cuando se le toma como dato a partir del cual se rastrean las condiciones de posibilidad que articulan el movimiento del pensamiento, debido a que, cuando se le considera como fundamento de la crítica, introduce e instituye subrepticamente —y muy a su pesar— una distinción entre lo empírico y lo trascendental que circunscribe la tarea crítica a los confines de una facticidad que oscila entre la ontología y la sociología. Para decirlo en términos distintos: al momento de examinar las condiciones de posibilidad de nuestra capacidad discursiva con base en la finitud humana, la hermenéutica filosófica tiende a ofrecer *exculpaciones*, pero nunca *justificaciones* que pongan de manifiesto el carácter

de Jorge Reyes, “El diálogo como indicación formal”, en Aguilar y González (coords.), *Gadamer y las humanidades I*, México, UNAM, 2007, pp. 129-141.

¹³ El empleo de este concepto está tomado de Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Londres, Routledge, 2001, p. 272.

¹⁴ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 433.

histórico, mas no idiosincrásico, de la manera en la que está configurado el “espacio de las razones” desde el cual nuestra experiencia es inteligible.¹⁵

En cambio, cuando tratamos de aproximarnos al modo en el cual las expectativas de reconocimiento se plantean en el discurso ético y político contemporáneo no está en cuestión la aplicación de un saber trascendente, ni se pretende sospechar de su viabilidad como si ocultaran una recóndita esencia ahistórica refractaria a las palabras. Por el contrario, en tanto formas del pensamiento, simplemente se propone preguntarse: “¿Cuáles son las reglas que los recorren y articulan?” “¿Desde dónde se emplazan?” En esa medida, el presente ensayo quisiera atenerse al camino de Adorno cuando, al referir la opinión que Walter Benjamin tenía de la *Metacrítica*, acotó: “[A juicio de Benjamin] se debe atravesar el helado desierto de la abstracción para alcanzar convincentemente el filosofar concreto. La dialéctica negativa traza ahora retrospectivamente tal camino.”¹⁶

Así pues, se constata la exclusión, la desigualdad y la anomia social; la percepción se respalda teóricamente por medio de herramientas de análisis metodológico confiables y sólidas las cuales, a la postre, permiten identificar ciertos elementos objetivos como los responsables de tal situación de exclusión, desigualdad y anomia: la globalización, el caudillismo el autoritarismo, etcétera. El momento en el cual la fría precisión del análisis identifica al responsable no abre, sin embargo, la ocasión para diseñar vías plausibles de acción colectiva encaminadas a reparar la falta de equidad,

¹⁵ La distinción entre *exculpación* y *justificación* procede del libro de John McDowell, *Mind and World*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1996, pp. 7-10.

¹⁶ Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005, pp. 9-10.

pues el resultado paradójico que aquél arroja es que los canales institucionales padecen de una debilidad estructural que los vuelve, pues, parte del problema y no principio de la solución. Consciente de tal estancamiento, la teoría empieza a mirar con escepticismo la fineza y pulcritud de sus instrumentos de análisis preguntándose si no serán demasiado quebradizos como para enfrentarse a la demanda de acción que exige una realidad brutal y marginada. Es entonces que los giros teóricos se aproximan a la vorágine del alzamiento social espontáneo creyendo encontrar en ese remolino el movimiento que dará vida a los modelos teóricos. La embriaguez, empero, frecuentemente ha tenido desenlaces amargos: vuelta al caudillismo, desconfianza frente a la democracia como forma de gobierno, mayor desigualdad y exclusión. Rebasada y refutada por la acción concreta, la teoría se recuerda a sí misma que no debe hacerse ilusiones; que, en cambio, debe permanecer modesta y ocuparse de asuntos claros y distintos referentes a las políticas públicas. Y así permanece hasta que la percepción de nuestra muy cotidiana marginalidad hace intolerable refugiarse en explicaciones formales. Y prosigue el vaivén del péndulo: se comienza a buscar —al menos en el campo de la filosofía— cuál podría ser la teoría normativa más apropiada para dar cuenta de la realidad latinoamericana. ¿Qué tipo de teoría? Todo depende de en qué momento del vaivén nos encontremos: en el entusiasmo o en el escepticismo. Mientras tanto, eso no impide constatar la miseria cotidiana.

¿Significa esto reconocer la absoluta impotencia del pensamiento para transformar la realidad? No, pero tampoco pretendo ser portador de buenas nuevas ni de modelos de liberación. Las presentes líneas están escritas con una doble convicción: por un lado, la filosofía no puede cambiar nada,

sino que deja todo como está. Por otro lado, eso no significa quietismo ni resignación ante la situación dada; por el contrario, sería una muestra de mala fe sugerir que el escena social permanece opaca y ajena al pensamiento. Sin embargo, también me parece que es una falta al “honor de pensar” (en términos de Lyotard) imaginar al filósofo como un consultor que da pautas de acción. Más bien, considero que el pensamiento, si realmente pretende ser crítico, no puede reclamar para sí la autoridad de un tribunal ya constituido que juzga un material ya dado procedente del exterior. La tarea del pensar sería hacerse cargo de su propia posición y preguntarse desde dónde percibe, analiza, constata y pone en tela de juicio el mundo que le hace frente.

**¿Giro lingüístico?
La hermenéutica frente a la filosofía
del lenguaje contemporánea**

QUISIERA presentar de manera escueta una forma posible de caracterización de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer: la hermenéutica es una forma de practicar la fenomenología. Invocar la fenomenología para explicar cómo el tema de la distancia hermenéutica se plantea en términos del diálogo vivo en el pensamiento gadameriano puede parecer errónea por dos motivos, cuando menos. En primer lugar, se ha vuelto común considerar que la fenomenología y la hermenéutica son corrientes filosóficas antagónicas, pues se supone que esta última, al sostener que todo significado es el resultado de una interpretación histórica y contingente, se encuentra en las antípodas de un método que se propone elevar la filosofía al rango de “ciencia estricta” exenta de prejuicios. En segundo lugar, incluso si se pudiera mostrar el vínculo profundo entre fenomenología y hermenéutica, aún tendría que hacerse frente a la objeción según la cual no cabe plantear temas éticos y políticos desde la fenomenología, no sólo a causa del presunto talante exclusivamente epistemológico de ésta, sino también porque, al hacer del sujeto trascendental la piedra de toque de todo su sistema, el método fenomenológico no dejaría espacio para el reconocimiento de la diferencia debido a que la

inteligibilidad sólo es posible dentro de los confines de la relación intencional, excluyendo así toda excedencia de sentido que pudiera poner en cuestión la soberanía de la subjetividad trascendental.

Frente a ambas posturas el propósito de este trabajo es, por un lado, argüir que el *leit motiv* de la obra gadameriana se comprende mejor si se tiene presente que la hermenéutica, lejos de representar un rompimiento con la fenomenología, es el intento de radicalizar la pregunta de esta última acerca de la génesis de todo sentido, lo cual significa trasladarla de la conciencia al lenguaje. Por otro lado, sostendré que los temas de la distancia y la alteridad no son ajenos al ámbito fenomenológico ni aparecen en él de manera secundaria e incidental, sino que representan un aspecto central de la fenomenología, y en esa medida el modo en que se manifiesta la distancia dentro del diálogo hermenéutico se atiene por entero a la perspectiva fenomenológica. Para desarrollar ambos puntos la estrategia de argumentación será la siguiente: en primer lugar, se expondrán los problemas y aporías que se encuentran en la concepción gadameriana del lenguaje; en segundo lugar, se sopesará si estas dificultades pueden despejarse si se interpreta la hermenéutica de Gadamer como parte del “giro lingüístico” de la filosofía contemporánea, especialmente en sus vertientes holista y pragmatista, y, a continuación, se desarrollarán las razones por las cuales esta línea de interpretación, la cual cuenta con numerosos adeptos, no puede considerarse enteramente satisfactoria. En tercer lugar, se sugerirá la hipótesis de que el papel central que desempeña el lenguaje en la hermenéutica de Gadamer se debe al carácter ontológico de éste, el cual sólo se puede poner de manifiesto mediante una investigación fenomenológicamente orientada. En cuarto lugar, se

señalará que el hilo conductor de esta ontología hermenéutica es el lenguaje, entendido como lingüisticidad —entendida a su vez como la unidad entre experiencia y lenguaje; la situación autorreferencial y pre-reflexiva que permite la articulación de la presencia. En quinto lugar, a partir de los señalamientos previos será posible esclarecer cuál es el papel que desempeña el concepto de diálogo en la hermenéutica de Gadamer. A diferencia de aquellas interpretaciones que hacen del diálogo hermenéutico *directamente* un modelo normativo apto para la resolución de conflictos políticos y morales en sociedades postconvencionales, la hipótesis principal que deseo presentar es que la descripción de las relaciones de sentido a las que apunta el fenómeno concreto del diálogo le permite a la hermenéutica gadameriana mostrar cómo en la lingüisticidad se manifiestan la distancia y la tensión entre familiaridad y extrañeza, que es oriunda de esta última. Sin embargo, en sexto lugar, se sugerirá que la noción gadameriana de diálogo se debate entre dos modelos: el diálogo con los textos y el diálogo con los otros, indecisión que tiene como consecuencia la incapacidad de construir un concepto sólido de “distancia.”

PRELIMINARES

La lectura de la tercera parte de *Verdad y método*, concerniente al papel que desempeña el lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica, debe incitar a la perplejidad, aunque por una razón muy distinta a la que pueden suscitar otros pasajes de la misma obra, debido a lo *fácil* que *parece* ser comprendida. Si bien las abundantes referencias eruditas acerca de aspectos técnicos de las concepciones platónica y medieval en torno al lenguaje pueden abrumar

y confundir al lector —por no mencionar la discusión con Hegel al momento en que Gadamer expone la estructura especulativa del lenguaje—, se tiene la impresión inicial de que el argumento básico es cabalmente claro: Gadamer se adscribe al “giro lingüístico” de la filosofía contemporánea en la medida en que la comprensión, entendida como el modo primordial de referirse al mundo, no se concibe como una operación mental que sólo se vale incidentalmente del lenguaje para comunicarse con los otros; como si éste fuera sólo una herramienta por medio de la cual se “traducen” a palabras las representaciones mentales ocasionadas por la percepción del mundo externo. Por el contrario, acorde con Gadamer, toda comprensión es necesariamente lingüística porque el sentido de los eventos del mundo circundante depende siempre de una interpretación cuyo significado e inteligibilidad se apoya, a su vez, en otras interpretaciones que en su conjunto forman el entramado holísticamente estructurado que delimita el sentido del mundo.¹

Esta imbricación de lenguaje, pensamiento y realidad se expresa en la obra de Gadamer mediante el concepto de “lingüisticidad” (*Sprachlichkeit*), el cual sostiene que todo aquello que se manifiesta en el horizonte de sentido adquiere

¹ La siguiente cita de Malpas muestra cómo se interpreta la hermenéutica gadameriana como una defensa del carácter holista de la red de interpretaciones en la que se mueve la comprensión, lo cual es un reflejo de la intersubjetividad del lenguaje.

El enfoque de Davidson proporciona un enfoque acerca de la posibilidad de la comprensión por medio de una estructura holista que abarca al individuo, a la sociedad y al entorno. La delimitación de la estructura de la comprensión consiste en la articulación de un conjunto de relaciones complejas y dinámicas —el ‘despliegue’ de una estructura que ya está presente en nuestra práctica interpretativa-comunicativa cotidiana— [...] *Esa estructura es análoga a la que se encuentra en Heidegger y en Gadamer* [Jeff Malpas, “Gadamer, Davidson, and the Ground of Understanding”], p. 205; las cursivas son mías.

inteligibilidad sólo por su inserción en el seno de las prácticas lingüísticas compartidas por los hablantes, más allá del cual no cabe hablar de significado.² Esta última característica sugiere que la lingüisticidad se despliega sobre el trasfondo de una forma de vida intersubjetivamente compartida debido a que los límites del sentido, los cuales prefiguran cuáles interpretaciones son significativas y cuáles no lo son, se establecen por medio del entendimiento mutuo, el cual se construye dialógicamente en las prácticas comunicativas cotidianas.³

² De ser así, la principal tesis hermenéutica concerniente al lenguaje consistiría en otorgarle a este último el carácter de “instancia constitutiva”; es decir, el lenguaje sería el horizonte desde el cual se determina el modo en el que se presenta cada uno de los objetos del mundo, una interpretación a favor de la cual argumentan autores como Rorty: “Es momento de sustituir la distinción entre apariencia y realidad por la distinción entre un ámbito de descripción estrecho y otro más amplio [...] En la estructura de esta superación campea el concepto gadameriano de la cosa [*Sache*] como algo que se adquiere continuamente a lo largo de una conversación en la cual debe ser siempre concebida y descrita de nuevo” [Richard Rorty, “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”, en Bubner, *et al.*, “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2001, pp. 47-48].

³ Tal es el tipo de postura que sostiene Hoy:

Tanto para Gadamer como para Davidson una condición crucial que es identificada por medio de la interpretación radical es que la comprensión interpretativa es necesariamente social y requiere del lenguaje. Ninguna interpretación podría ser privada [...] Para Davidson lo que se requiere no es sólo que los hablantes *hablen* el mismo lenguaje natural, sino que sean capaces de *comprenderse* entre sí. Esa comprensión mutua requiere lo que Davidson llama “triangulación”, la cual consiste de dos intérpretes entendiéndose respecto a un objeto que es el tercer eje del triángulo [...] Gadamer también argumenta a favor de la naturaleza social de la comprensión. Su estrategia consiste en afirmar la centralidad del fenómeno de la lingüisticidad por medio de un análisis similar al análisis davidsoniano de la triangulación [David C. Hoy, “Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg-Gadamer and Donald Davidson” en Lewis E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, p. 116].

Una posición más mesurada es la que sostiene Weinsheimer, para quien “Davidson ha explorado la relación entre significado y verdad de una

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

Así, se escondía una cierta resignación en la constatación de un discípulo de Gadamer de la categoría de Walter Schulz, de que en Gadamer todo acababa en una sinonimia global: "Historia, lenguaje, diálogo y juego: todos ellos —esto es lo

manera diferente, pero, a mi juicio, complementaria a la de Gadamer [...] Como muestra Davidson, un intérprete no tiene más opción que asumir que el otro, en su mayor parte, está en lo correcto. Toda interpretación es interpretación caritativa. Su objeto, como hemos visto en Gadamer, es la intención histórica" [Joel Weinsheimer, "Charity Militant: Gadamer, Davidson, and Post-Critical Hermeneutics", *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 54, 2000, pp. 417-418 y 422].

decisivo— son magnitudes intercambiables”. Lo que cabe preguntar es precisamente *por qué* el lenguaje y el diálogo pueden convertirse en magnitudes intercambiables.⁴

Las brumas que envuelven la concepción gadameriana del lenguaje se tornan más espesas si se consideran tres dificultades adicionales. En primer lugar, la renuencia del mismo Gadamer a esclarecer cuáles son los supuestos metodológicos con base en los cuales construye su hermenéutica. En segundo lugar, la diversidad de fuentes de las que se reclama heredero el autor de *Verdad y método* se acrecienta a tal grado en la sección correspondiente al lenguaje (Platón, Aristóteles, San Agustín, Nicolás de Cusa, Humboldt, Hegel, Heidegger, entre otros) que cuesta trabajo decir *qué* o *quién* es realmente Gadamer. Por mencionar un ejemplo, cuando Gadamer afirma que el lenguaje “no es evidentemente una creación del pensamiento reflexivo, sino que contribuye a realizar el comportamiento respecto al mundo en el que vivimos”⁵ todo hace pensar que su concepción del lenguaje se nutre de la crítica heideggeriana a la primacía de la subjetividad reflexiva como fuente de origen de todo sentido. Sin embargo, la insistente apelación de Gadamer a conceptos y autores a los cuales se les asocia precisamente con la tradición metafísica a la que Heidegger pretende cuestionar, como la agustiniana “palabra interior” o la hegeliana “estructura especulativa” que Gadamer le atribuye al lenguaje, parecen contradecir por completo la vena heideggeriana a la que supuestamente se adscribe la hermenéutica filosófica. Debido a esta tensión, que aparentemente se agudiza, en

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

⁵ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 539.

la descripción de la lingüisticidad, no pocos autores acusan a Gadamer de no ofrecer más que una modificación de la metafísica platónica y hegeliana con base en el vocabulario heideggeriano.⁶

En tercer lugar, a primera vista tampoco es claro el papel que desempeña el lenguaje dentro de la totalidad de la estructura interna de *Verdad y método*, en especial si se piensa su relación con los conceptos claves de las dos secciones precedentes: “juego” y “conciencia de la historia efectual”, respectivamente. De hecho, podría argüirse que cada uno de éstos es un prisma a través del cual se proyectan visiones antagónicas de la concepción gadameriana del lenguaje. Por un lado, si se enfatiza la correspondencia entre el vaivén del juego y el desenvolvimiento dialógico de la comprensión en el continuo intercambio de pregunta y respuesta como dos procesos en los cuales no interviene la subjetividad, ni hay un referente exterior al que ambos deban adecuarse, entonces parece que la lingüisticidad de la comprensión significa que todo sentido discurre en la deriva infinita de interpretaciones;⁷ una

⁶ Las principales acusaciones al presunto talante metafísico de la hermenéutica filosófica provienen de Jacques Derrida “Three Questions to Hans-Georg Gadamer”, en Michelfelder y Palmer, *Dialogue and Deconstruction*, Albany, SUNY Press, 1989, pp. 52-54, y John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

⁷ Según el principal representante del “pensamiento débil” esta deriva infinita de interpretaciones es la única consecuencia coherente de las premisas hermenéuticas:

Si no hay ser fuera del medio del lenguaje, entonces no se puede explicar lo que delimita la corrección de las palabras; no obstante, esto es precisamente lo que Gadamer no quiere admitir. Dentro de la totalidad de lo hablado es imposible llegar a discernir cada una de las distinciones entre verdadero y falso, entre opinión y conocimiento. La novedad ontológica de la hermenéutica de Gadamer sólo puede asumirse si se es consciente de que los criterios de validez de las palabras, los criterios de distinción entre lo verdadero y lo

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

¿GIRO LINGÜÍSTICO?

Frente a estas dificultades no han faltado esfuerzos encaminados a construir una exégesis coherente de la concepción

falso, así como los criterios para demarcar cuáles son las proposiciones carentes de sentido, sólo pueden encontrarse dentro del lenguaje mismo [Gianni Vattimo, “Weltverstehen-Weltverändern”, en Bubner, Figal, Teufel *et al.*, “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2001, pp. 54-55].

⁸ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 467.

⁹ *Ibidem*, pp. 467-468.

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

gadameriana del lenguaje. El intento principal (al menos en lo que se refiere al número de adeptos y publicaciones), procede principalmente del ámbito de la filosofía anglosajona contemporánea, de la mano de autores como David C. Hoy, Joel Weinsheimer o Jeff Malpas¹¹ —aunque paulatinamente se ha extendido a otras latitudes—, quienes se formaron en una tradición a la que cabe caracterizar como de “renovación pragmatista de la filosofía analítica”,¹² a la cual contribuyeron a conformar autores como Quine, Sellars, Putnam, Rorty o Davidson, sin olvidar la recepción de la obra del Wittgenstein posterior al *Tractatus*.

Si bien la riqueza de matices de esta tradición merecería una exposición detallada, los límites temáticos que se ha impuesto el presente ensayo obligan a subrayar sólo tres aspectos generales de esta renovación pragmatista de la filosofía analítica que, a mi juicio, son útiles para entender por qué y cómo se interpretó la obra de Gadamer como parte del concepto de giro lingüístico de la filosofía contemporánea. El primer rasgo se refiere a la *crítica a la concepción del conocimiento basada en la distinción entre esquema y contenido*. Esta distinción supone que hay una separación entre la subjetividad y el mundo objetivo, una brecha mediada por

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

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

la intervención de entidades conocidas como “representaciones mentales.” Tal división determina, en lo general, una concepción del conocimiento basada en la primacía de lo mental y, en lo particular, una comprensión instrumentalista del lenguaje. La primera característica se debe a que, si el sujeto y el mundo son entidades distintas, entonces cabe distinguir entre un contenido sensorial y un esquema conceptual no contaminado por aquél. Dada tal distinción, el conocimiento del mundo exterior sería un proceso mediante el cual la mente provee determinaciones, por medio de su actividad conceptual, a una realidad amorfa y caótica. A la luz de tal comprensión del proceso cognitivo, el quehacer filosófico consistiría en esclarecer cómo funciona la mente, en tanto fuente donadora de sentido, y cuáles son las mediaciones que le permiten aprehender con mayor precisión esa realidad externa. La segunda característica se comprende si se tiene en cuenta el papel que desempeñan las entidades mediadoras en esta imagen del conocimiento. Usualmente las representaciones mentales (las “ideas” del empirismo clásico) son las que median entre el sujeto y el mundo haciendo posible el conocimiento, pero ¿cómo puede comunicarse este último a sujetos que no han experimentado las mismas representaciones? Es en este punto donde interviene el lenguaje, el cual se concibe como la herramienta mediante la cual el sujeto puede traducir a signos públicamente conocidos sus estados mentales.

El principal problema de la distinción entre esquema y contenido es que, si se supone que el conocimiento es el proceso en el cual la mente se refiere a la realidad por medio de las representaciones, entonces lo que en cada caso particular cuenta como conocimiento (por ejemplo, el enunciado “las tortugas son quelonios”) tendría que poderse determinar

únicamente con base en la evidencia sensorial (en este caso, la percepción de una tortuga) por medio de un lenguaje neutral, libre de teoría, sin referirse a aquello que hace de lo percibido un conocimiento verdadero (en el ejemplo, el concepto de “quelonio”). Más bien, el criterio para considerar algo como conocimiento es el lugar que ocupa dentro del entramado de determinaciones conceptuales, pero en ese caso hay que admitir que toda percepción se encuentra ya imbuida de conceptos que se expresan en el lenguaje. De ser así, el lenguaje, lejos de ser un instrumento, desempeña un papel constitutivo en nuestra relación con el mundo en la medida en que todo sentido se articula lingüísticamente. En palabras de Putnam:

Quando conocemos y usamos bien un lenguaje, cuando éste se transforma en el vehículo de nuestro propio pensamiento y no es algo que tenemos que traducir mentalmente en un lenguaje más familiar, no experimentamos, *pace* Rorty, sus palabras y oraciones como “trazos y ruidos” en las cuales tiene que proyectarse una significación. Cuando oímos una oración en un lenguaje que entendemos, no asociamos un sentido con un carácter; percibimos el sentido *en* el signo.¹³

La segunda característica de la renovación pragmatista de la filosofía analítica es la importancia que se le concede al *holismo semántico*, cuya tesis central afirma que el significado de una expresión particular depende de su relación con el significado de otras expresiones. Uno de los propósitos de la concepción holista del significado es explicar cómo es posible el entendimiento mutuo una vez que se prescinde de la

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

distinción entre esquema y contenido. Esto se debe a que, si no hay un contenido dado en espera de ser organizado por la mente, se corta de tajo toda posibilidad de sustentar la posibilidad de la comprensión cotidiana en la referencia común a una realidad provista de un significado objetivo e intrínseco. En cambio, si se acepta que toda referencia al mundo está lingüísticamente mediada, entonces la comprensión mutua es posible porque los hablantes se refieren no a una representación mental incognoscible para los otros, sino a un conjunto de expresiones cuyos atributos y características se definen en función de sus relaciones recíprocas. En otras palabras, fuera de esa totalidad lingüísticamente articulada no cabe hablar de significado ni de inteligibilidad alguna. Como acota Davidson: “Lo que hemos puesto de manifiesto es que resulta absurdo buscar un fundamento que justifique la totalidad de las creencias, algo situado fuera de dicha totalidad que podamos usar para poner a prueba nuestras creencias y compararlas con ello.”¹⁴ Ahora bien, hay quienes han radicalizado las tesis del holismo semántico al grado de negar no sólo que los sentidos desempeñan un papel teórico central en la explicación del significado, sino también que todo cuestionamiento acerca de un mundo público objetivo e independiente de la acción humana es del todo superfluo. A esta postura se le puede calificar como “teoría intensionalista del significado”, para la cual el significado de una expresión depende *por entero* de su referencia a otras expresiones lingüísticas, en detrimento de cualquier referencia a una realidad física independiente de los hablantes. Desde esta perspectiva, la referencia de los signos lingüísticos es una cuestión inmanente al lenguaje, porque el conjunto de

¹⁴ Donald Davidson, *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 86.

características y atributos que un término expresa se agota en su referencia a otras expresiones.

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

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

el lugar de instancias privilegiadas constituyentes de la objetividad del mundo empírico. En este tenor, el significado de un término como el de “subjetividad” adquiere sentido sólo si, para empezar, se le considera como parte de una totalidad articulada en torno al uso y transformación de las convenciones lingüísticas, y no como una substancia provista de significado propio y que desempeñe el papel de fundamento pre-lingüístico del mundo.

EL GIRO LINGÜÍSTICO COMO DETRASCENDENTALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA

El recurso a la descripción de las prácticas lingüísticas cotidianas como vía de reconstrucción del proceso por medio del cual se constituye la objetividad de un mundo de significados compartidos —en adición a la crítica a la distinción entre esquema contenido y el holismo semántico— permiten a autores como Habermas trazar el perfil del giro lingüístico como una “detrascendentalización” de la filosofía porque, en ausencia de una instancia extralingüística que funcione como condición de posibilidad del entendimiento, no hay más que admitir que son los lenguajes naturales mismos los que producen las condiciones mismas de su inteligibilidad. Si hemos de creer en autores como Rorty, en esta tesis se condensaría la importancia del giro lingüístico:

Así, en la medida en que el giro lingüístico hace una contribución específica a la filosofía, creo que en absoluto es metafilosófico. Su contribución fue, por el contrario, haber contribuido a sustituir la referencia a la experiencia como medio de representación por la referencia al lenguaje como tal medio

—un cambio que, en la medida que ocurrió, hizo más fácil prescindir de la noción misma de representación.”¹⁶

No obstante, de admitirse esta conclusión, también tendría que reconocerse que el giro lingüístico conduce irrevocablemente a una variante del relativismo conocida como “idealismo lingüístico”, el cual consiste en suponer que la inteligibilidad de la realidad es producto de nuestras convenciones lingüísticas. Si los criterios de verdad, racionalidad y objetividad son inmanentes al lenguaje, y si el lenguaje sólo se manifiesta en los distintos “juegos de lenguaje”, vinculados siempre con una “forma de vida” concreta, entonces no hay modo de discernir cuál criterio de racionalidad u objetividad es el correcto en el caso de que haya conflictos entre “juegos de lenguaje”.

En su conjunto, los tres puntos señalados anteriormente fueron el paradigma desde el cual una importante generación de filósofos interpretó *Verdad y método*. Y, en términos generales, no carecían de razones para defender la analogía entre la hermenéutica filosófica y la renovación pragmatista de la filosofía analítica. En primer lugar, los señalamientos gadamerianos en los cuales se enfatiza que “acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia [...] el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él”¹⁷ guardan un paralelo innegable con la crítica a la distinción entre esquema y contenido en la medida en que ambas perspectivas ponen en entredicho la concepción del conocimiento como un proceso mediante el cual la conciencia reviste de categorías a una realidad carente de determinaciones. En cambio, ambas

¹⁶ Richard Rorty, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 164.

¹⁷ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 568 y 531.

posiciones coinciden en señalar la unidad interna entre experiencia y lenguaje, lo cual significa que la inteligibilidad de todo hecho depende de su inserción dentro de un plexo de interpretaciones lingüísticamente mediadas. Lo que en cada caso cuenta como real u objetivo no es algo externo al horizonte del lenguaje, sino que la manifestación lingüística de lo real es siempre el resultado de una interpretación. David Hoy expresa en los siguientes términos la analogía entre ambas posturas:

Heidegger y Gadamer están haciendo la misma afirmación general acerca de que nuestras relaciones con el mundo son contextualizadas e interpretativas [...] Gadamer le pide a sus lectores que asuman que la interpretación no es opcional, sino que, en términos generales, es lo que hacemos todo el tiempo en nuestras interacciones con el mundo. *Considero que en este aspecto el enfoque de la hermenéutica es similar al de Davidson en la medida que ninguno de ellos toma como punto de partida las cuestiones metodológicas que preocupaban a la tradición cartesiana.*¹⁸

En conclusión, todo significado se remite al lugar que ocupa dentro de la red de interpretaciones que le dan orden y sentido a nuestra experiencia.

En segundo lugar, si se acepta que nuestra relación con el mundo está ya imbuida de interpretaciones, entonces la afirmación gadameriana según la cual “*el ser que puede ser comprendido es lenguaje*”,¹⁹ frase polémica en la que se condensa

¹⁸ David C. Hoy, “Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg-Gadamer and Donald Davidson”, en Lewis E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg-Gadamer. The Library of Living Philosophers Volume XXIV*, Chicago, Illinois, Open Court, 1997, p. 114 (las cursivas son mías).

¹⁹ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 567 (las cursivas son mías).

la comprensión gadameriana del fenómeno hermenéutico, puede entenderse como una defensa del holismo semántico (aunque formulada mediante conceptos distintos) en la medida en que sostiene que las interpretaciones son significativas sólo porque “están insertas en una red de proposiciones o relaciones semánticas que son constituidas por la totalidad del lenguaje del que ellas son parte.”²⁰ Esto se debe a que, si todo sentido es producto de interpretaciones, no cabe juzgar la verdad u objetividad de estas últimas como una propiedad referente a una realidad no-lingüística, porque de lo contrario se asumiría de nueva cuenta la distinción entre esquema y contenido. Más bien, aquéllas se determinan con base en el trasfondo de sus vínculos con otras interpretaciones, las cuales, en su conjunto, forman una totalidad de sentido que condiciona lo que puede decirse con inteligibilidad. Ahora bien, ésta no es un todo indiferenciado en el cual cada interpretación es tan válida como cualquier otra, sino que se trata de un horizonte estructurado en el que hay algunas interpretaciones más importantes o más generales que otras en tanto que desempeñan el papel de criterios que delimitan qué cuenta como razón dentro de un ámbito específico del conocimiento o de la acción, así como también definen en cada caso los vínculos pertinentes que se pueden establecer entre interpretaciones. De nueva cuenta, hay quienes señalan en este punto la afinidad entre la hermenéutica gadameriana y el holismo de Davidson. Como señala Malpas:

El enfoque de Davidson proporciona un enfoque acerca de la posibilidad de la comprensión por medio de una estructura

²⁰ Brice Wachterhauser, *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1999, p. 108.

holista que abarca al individuo, a la sociedad y al entorno. La delimitación de la estructura de la comprensión consiste en la articulación de un conjunto de relaciones complejas y dinámicas —el ‘despliegue’ de una estructura que ya está presente en nuestra práctica interpretativa-comunicativa cotidiana— *Esa estructura es análoga a la que se encuentra en Heidegger y en Gadamer.*²¹

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

²¹ Jeff Malpas, “Gadamer, Davidson, and the Ground of Understanding”, en Malpas, Arnsward y Kertscher (eds.), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge MA, MIT Press, p. 205 (las cursivas son mías).

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

²² H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 535.

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

de un sentido normativo en la medida en que la comprensión se describe como un encuentro entre un “yo” y un “tú” que, al mismo tiempo que se ponen de acuerdo sobre el mundo, se reconocen recíprocamente como sujetos.²⁴

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

Frente a un panorama tan poco alentador, la comparación con la obra de Davidson parece ofrecer, una vez más, la

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

vía apropiada para mantener la interpretación pragmatista de la concepción gadameriana del lenguaje sin introducir presupuestos normativos de talante conservador (o que impliquen una antropología dialógica a la manera de Buber). La estrategia consiste en mostrar cómo el desenvolvimiento efectivo del lenguaje en una forma de vida exige que los hablantes supongan previamente ciertos principios de racionalidad, sin los cuales la comunicación cotidiana sería prácticamente imposible. Lo que se requiere de los sujetos puede resumirse en el siguiente “imperativo”: “maximiza el acuerdo”; es decir, los hablantes deben atribuir racionalidad a la conducta de los otros, así como suponer que las expresiones que éstos profieren son, en su mayor parte, verdaderas. ¿No encarna esta exigencia precisamente lo que la hermenéutica de la sospecha y la crítica de las ideologías objetan a la rehabilitación gadameriana del prejuicio y la autoridad de la tradición? Sí, pero el punto es que, lejos de abdicar a la autonomía del juicio, la maximización del acuerdo es la actitud que mantiene en movimiento al entendimiento mutuo. Esto se debe a un problema que surge de la comprensión del lenguaje como una actividad social. Puede afirmarse que el significado de las palabras depende de la manera en la cual los hablantes han aprendido a usarlas a lo largo del proceso de socialización, esto es, que los sujetos comparten un conjunto de creencias acerca de lo que es posible decir por medio de ciertas secuencias de palabras; pero ¿cómo saber que los desconocidos con los cuales nos topamos a cada momento en la vida cotidiana comparten esas mismas creencias? Podría replicarse: “eso es algo que puede determinarse si se conoce lo que las expresiones de los otros significan.” Pero, y aquí es donde está el escollo, sólo puede saberse lo que significan las palabras que los otros profieren si conocemos cuáles son sus

creencias; es decir, hay un problema de circularidad: los significados comunes en los cuales se sustenta el entendimiento mutuo dependen de que los sujetos compartan determinadas creencias, pero esto último sólo puede esclarecerse si conocemos cuáles son esos significados comunes. En este punto es donde interviene el trabajo de Davidson. A su juicio, una teoría del significado debe ser capaz de explicar cuáles son las intenciones y creencias de los hablantes en la medida en que dichas creencias son elementos necesarios para interpretar el significado de las preferencias de los sujetos. Con tal propósito, Davidson propone un modelo teórico denominado "interpretación radical", el cual consiste en plantear una situación en la que un intérprete se ve en la necesidad de determinar el significado de las expresiones de los otros y en la que, además, carece de todo conocimiento del lenguaje en cuestión. ¿Cómo establecer en esa situación no sólo el significado de las expresiones, sino también las creencias e intenciones de los hablantes? Uno de los tres principios mediante los cuales Davidson da respuesta al problema propuesto por la interpretación radical, y en el cual se ha querido ver su principal semejanza con la hermenéutica filosófica, es el "principio de caridad",²⁵ el cual obliga al

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

intérprete a suponer que, en su mayor parte, las creencias del hablante son verdaderas. La importancia del principio de caridad consiste en que la imputación de verdad y racionalidad a las preferencias de los otros no es un capricho del intérprete, sino que es una hipótesis empíricamente falseable que desempeña el papel de un *a priori* hermenéutico sin el cual no hay interpretación posible,²⁶ pues no hay otra manera de conjeturar qué creencias tiene el hablante y cómo éstas se vinculan con el significado de sus oraciones.

Ahora bien, si se juzga el énfasis hermenéutico en el fenómeno del diálogo a la luz del principio de caridad, puede sugerirse que aquél no se refiere (al menos no exclusivamente) a un imperativo ético, ni a una descripción empírica de cómo se construye la totalidad del lenguaje, pues cabe concebir al diálogo como un *modelo* que designa las condiciones que han de satisfacerse para que sea posible el entendimiento mutuo. Una de esas condiciones consistiría en *suponer* que los hablantes comparten un acuerdo tácito acerca del mundo objetivo al que se refieren, así como las reglas de racionalidad básicas para hacerse entender, porque sin esa confianza previa no habría nada que interpretar; todo lo que dijéramos acerca del texto o de las pretensiones del otro

²⁶ Al respecto acota Davidson:

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

sería sólo una proyección subjetiva de nuestras expectativas de sentido; un intento de traspasar los límites de la finitud imponiéndole nuestros criterios a la cosa (la tradición) en lugar de dejar que ésta se muestre a sí misma. Esta confianza, la cual funciona como supuesto previo de la comprensión, se hace operativa en el diálogo, independientemente de la buena voluntad del intérprete. Como acota Gadamer: “Cuando dos se comprenden, esto no quiere decir que el uno “comprenda” al otro, esto es, que lo abarque. E igualmente “escuchar al otro” no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiere el otro [...] La apertura al otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.”²⁷ En conclusión, tal parece que tanto Davidson como Gadamer comparten una orientación filosófica común: esclarecer cuáles son las condiciones previas, implícitas en la comunicación cotidiana, que hacen posible la comprensión. Como señala Hoy:

Tanto para Gadamer como para Davidson una condición crucial que es identificada por medio de la interpretación radical es que la comprensión interpretativa es necesariamente social y requiere del lenguaje. Ninguna interpretación podría ser privada [...] Para Davidson lo que se requiere no es sólo que los hablantes *hablen* el mismo lenguaje natural, sino que sean capaces de *comprenderse* entre sí. Esa comprensión mutua requiere lo que Davidson llama “triangulación”, la cual consiste de dos intérpretes entendiéndose respecto a un objeto que es el tercer eje del triángulo [...] Gadamer también argumenta a favor de la naturaleza social de la comprensión. Su estrategia consiste en afirmar la centralidad del fenómeno de

²⁷ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 438.

la lingüística por medio de un análisis similar al análisis davidsoniano de la triangulación.”²⁸

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

Es cierto que esta interpretación ofrece una vía mediante la cual pueden eludirse las acusaciones de conservadurismo y fundamentación metafísica que se dirigen contra la hermenéutica filosófica, pero a un costo demasiado elevado para ésta última, pues ahora tiene que enfrentarse a objeciones

²⁸ David C. Hoy, “Post-Cartesian Interpretation”, en Lewis E. Hahn (ed.), *op. cit.*, p. 116. Malpas sostiene una posición análoga, pues argumenta que “Davidson y Gadamer se ocupan de manera similar en una investigación acerca [...] del ‘fundamento de la comprensión’ o, en términos gadamerianos, de la ‘precondición de la comunicación’” (Jeff Malpas, “Gadamer, Davidson, and the Ground of Understanding”, en Malpas, Arnsward y Kertscher (eds.), *op. cit.*, p. 197). Una posición, semejante, aunque más mesurada, es la que sostiene Joel Weinsheimer, para quien

Davidson ha explorado la relación entre significado y verdad de una manera diferente, pero, a mi juicio, complementaria a la de Gadamer [...] Como muestra Davidson, un intérprete no tiene más opción que asumir que el otro, en su mayor parte, está en lo correcto. Toda interpretación es interpretación caritativa. Su objeto, como hemos visto en Gadamer, es la intención histórica —no lo que el autor dijo, sino lo que el autor realmente quiso decir, la intención que siempre apunta más allá del horizonte de cada presente finito en dirección a la verdad misma.

Joel Weinsheimer, “Charity Militant: Gadamer, Davidson, and Post-Critical Hermeneutics”, en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 3, 2000, pp. 417-418 y 422.

ajenas al ámbito de problemas al que originalmente pretendía dar respuesta y frente a las cuales carece de las herramientas apropiadas para defenderse. Por ejemplo, una vez que se interpreta la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” en términos holistas, es muy grande la tentación de atribuirle a la hermenéutica conclusiones próximas al intensionalismo, pues parece ser que aquella expresión afirma que todo significado se constituye única y exclusivamente por medio de las convenciones lingüísticas que se generan en el diálogo, prescindiendo de toda referencia a una realidad no-lingüística respecto a la cual habrían de entenderse los hablantes. De ser así, la principal tesis hermenéutica concerniente al lenguaje consistiría en otorgarle a este último el carácter de “instancia constitutiva”; es decir, el lenguaje sería el horizonte desde el cual se determina el modo en el que se presenta cada uno de los objetos del mundo, una interpretación a favor de la cual argumentan autores como Rorty: “Es momento de sustituir la distinción entre apariencia y realidad por la distinción entre un ámbito de descripción estrecho y otro más amplio (...) En la estructura de esta superación campea el concepto gadameriano de la cosa [*Sache*] como algo que se adquiere continuamente a lo largo de una conversación en la cual debe ser siempre concebida y descrita de nuevo.”²⁹

Podría argüirse, en defensa de esta exégesis, que el intensionalismo permite la superación de la rígida concepción del lenguaje como un simple instrumento mediante el cual los hablantes se refieren al mundo, pero, apenas se les examina minuciosamente, la imagen del lenguaje como instancia constitutiva, implícita en la interpretación intensionalista

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

de la hermenéutica, se muestra tan reduccionista como la noción instrumental del lenguaje. Esto se debe a que, si la atribución de significados es un proceso que se mueve enteramente en el ámbito de las descripciones, no hay manera de eludir el cargo de “idealismo lingüístico” porque la relación entre preferencias es siempre horizontal —es decir, el significado de una proposición remite a otra proposición y así sucesivamente—, sin que haya posibilidad de referirse al mundo objetivo. Como afirma Habermas: “El descuido de la función expositiva del lenguaje, es decir, de un análisis convincente de las condiciones de la referencia y la verdad de los enunciados, sigue siendo el talón de Aquiles de toda la tradición hermenéutica.”³⁰ Las consecuencias epistemológicas de semejante postura dejan mucho que desear, pues en ausencia de la función designativa del lenguaje se carece de un criterio estable con base en el cual contrastar afirmaciones antagónicas acerca del mundo, lo cual abre la puerta del relativismo: cualquier ámbito de descripciones puede ser tan válido como cualquier otro. Ahora bien, autores como Davidson, cuyo propósito explícito es elaborar una teoría del significado moviéndose dentro de las coordenadas del holismo, son conscientes de este tipo de críticas y por ello disponen de argumentos para responder a las acusaciones de

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

incurrir en el intensionalismo. Pero Gadamer, cuyo objetivo es por entero distinto, se encuentra inerme ante objeciones como las formuladas por Habermas y Lafont. A lo más, ciertos pasajes de *Verdad y método* sugieren que su concepción del lenguaje no elimina el aspecto referencial, sino que sólo se limita a señalar que el sentido de aquél no se agota en su función de instrumento: “Lo que accede al lenguaje es, desde luego, *algo distinto de la palabra hablada misma*. Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje.”³¹ Sin embargo, una vez que se admite sin más el paralelo entre la hermenéutica y el holismo semántico, las esporádicas y escuetas indicaciones de *Verdad y método* resultan insuficientes para hacer frente a las acusaciones de idealismo lingüístico.

MÁS ALLÁ DEL GIRO LINGÜÍSTICO

Hasta el momento parece que el destino de la concepción hermenéutica del lenguaje consiste en engrosar la lista de relativismos, pero ¿y si se hubieran subrayado demasiado los paralelismos de aquélla con la transformación pragmatista de la filosofía analítica en detrimento de sus diferencias? ¿No será que la hermenéutica no satisface los requisitos de una teoría del significado porque, desde el principio, nunca se propuso ser una teoría del significado? En este sentido, parece que tanto Gadamer como Davidson fueron más sensibles que muchos de sus intérpretes al momento de sopesar la analogía entre sus respectivas obras. Por ejemplo, este último expresó en los siguientes términos su posición respecto a Gadamer:

³¹ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 568 (las cursivas son mías).

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

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

Tengo ciertas reservas acerca de una investigación más detallada sobre mi relación con Davidson [...] El problema reside en el hecho de que aún me parece como si la conversación, y la estructura de la conversación en todas aquellas áreas relacionadas con la comprensión, se refirieran primordialmente sólo a la consecución del conocimiento correcto. *Lo que para mí es fundamental no es primordialmente la ciencia y la epistemología, sino la "ontología" de la vida comunicándose consigo misma a través del lenguaje* [...] Incluso el modelo de proposición empleado por Davidson —“la nieve es blanca”— me resulta extraño. ¿Quién la profiere, aun si es verdadera? *Mi*

³² D. Davidson, “Gadamer and Plato’s *Philebus*”, en Lewis E. Hahn (ed.), *op. cit.*, pp. 431-432 (las cursivas son mías).

*único interés consiste en preguntar acerca de la precondition para la comunicación humana; especialmente, que uno trate realmente de entender lo que el otro piensa acerca de algo.*³³

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

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

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

³³ H.G. Gadamer, “Reply to David Hoy”, en Lewis E. Hahn (ed.), *op. cit.*, pp. 129-130 (las cursivas son mías).

³⁴ H.G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 118.

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

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

Hay quienes encontrarán en la cita anterior la prueba definitiva de cómo la sombra de la filosofía del sujeto aún se cierne sobre la hermenéutica de Gadamer.³⁶ En cambio, la visión generalizada opinará que esta cita es una declaración descontextualizada que no aporta ninguna indicación de valor para esclarecer la naturaleza de la lingüisticidad a la

³⁵ H.G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 177 (las cursivas son mías).

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

que apela la hermenéutica, pues, se afirmará, la concepción husserliana del lenguaje —la cual supone que las proposiciones lingüísticas son expresiones (*Ausdrücke*) que representan las experiencias intencionales de la conciencia— es precisamente uno de los blancos a los que apuntan las críticas gadamerianas a las concepciones objetivistas del lenguaje y la comprensión.³⁷ Sin embargo, antes de asentir sin más a las posiciones empecinadas en oponer a la fenomenología y a la hermenéutica, sería conveniente recordar que ni la concepción husserliana es tan esquemática como se la supone,³⁸ ni el movimiento fenomenológico se agota en Husserl. Más bien, éste se desenvuelve a lo largo de una tradición en la cual, como insiste Gadamer, lo extraño es precisamente que no se le haya asignado al lenguaje un puesto central en su investigación, pues la mirada fenomenológica, al retroceder del *factum* de la ciencia al mundo de la vida, había dado un paso decisivo hacia el lenguaje. Escribe Gadamer:

A la fenomenología le ha de interesar que en nuestro siglo el tema “lenguaje” haya adoptado una posición central en la filo-

³⁷ Ésta es la posición que defienden autores como Kertscher, quien afirma que: “El punto de partida de la crítica de Gadamer a Husserl es la situación cotidiana de la comunicación y el diálogo. La sentencias están dadas en un contexto pragmático, y es posible demostrar que su significado sólo puede entenderse correctamente desde la perspectiva performativa de aquellos que están involucrados en el proceso dialógico de la comunicación” [Jan Kertscher, “We Understand Differently, if We Understand at All: Gadamer’s Ontology of Language Reconsidered”, en Malpas, Arnsward y Kertscher (eds.), *op. cit.*, p. 142].

³⁸ Véase al respecto la obra de James Richard Mensch, *Postfoundational Phenomenology. Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*, University Park, Penn State Press, 2001, especialmente el capítulo 6, en el cual Mensch argumenta, contra Derrida, que no puede construirse una noción satisfactoria del lenguaje tomando éste como pura ausencia, sino que se requiere una fenomenología del lenguaje en la que confluyan presencia y ausencia.

sofía [...] [Pongo] sobre el tapete algo que me ocupa constantemente de nuevo: que a la mayoría de los que proceden de la tradición fenomenológica les cuesta atenerse en sus reflexiones al tema “lenguaje” [...] Esto es especialmente sorprendente para la fenomenología en cuanto que, en conjunto, ha venido a significar un desvío del *factum* de la ciencia en dirección al mundo de la vida en que verdaderamente el lenguaje desempeña un papel preponderante.³⁹

¿Por qué habría de ser significativo el tema del lenguaje para la fenomenología? Y aun si lo fuera, ¿qué papel desempeña la hermenéutica en esa relación? A continuación tratará de defenderse la siguiente hipótesis: si el propósito fundamental de la fenomenología es encaminar el asunto mismo (*die Sache selbst*) del pensar en dirección del espacio de sentido respecto al cual no se es temáticamente consciente en la vida cotidiana, pero que permite la manifestación de los entes, entonces su mirada no puede apuntar, a su vez, hacia ente alguno. ¿Cómo podría erigirse, pues, un discurso filosófico acerca de lo que no aparece como ente? Ante todo, y aquí es donde interviene el lenguaje, mostrando que tal espacio de sentido no puede entenderse como el resultado intencional de la actividad de la conciencia, sino que se trata de un horizonte pre-temático y pre-reflexivo que condiciona el modo de referirse al mundo, un papel que el lenguaje es susceptible de desempeñar siempre y cuando se le conciba como el horizonte que posibilita la articulación de toda significatividad.⁴⁰ ¿No es este último un paso fenomenológicamente

³⁹ H.G. Gadamer, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 67.

⁴⁰ Éste es un punto que ha señalado Ramón Rodríguez [*Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, pp.100-109], al sostener que la experiencia del lenguaje es fenomenológica en un doble sentido. En primer lugar, porque se trata de dejar ser al lenguaje como lenguaje; es decir, atenerse

ilegítimo en la medida en que se coloca al lenguaje como el ente supremo que fundamenta la manifestación de lo particular? En la respuesta a esta pregunta entrará en escena la hermenéutica.⁴¹ Desde luego, afirmar sin mayores matices que el lenguaje *es* el trasfondo desde el cual emerge todo aparecer es reducir el asunto mismo del pensar a la búsqueda de un fundamento eterno e inmutable que represente la totalidad de lo real. Con el afán de no ceder a esta tentación, la hermenéutica se empeña en la tarea infinita de atisbar el espacio de sentido en el que ya siempre estamos inmersos esclareciendo cómo se expresa éste en la pluralidad de prácticas lingüísticas. Así pues, desde esta perspectiva, la lingüisticidad sería el modo de señalar tanto una forma de pertenecer al espacio de sentido como una manera, siempre finita, de esclarecerlo: tomar como hilo conductor el sentido que se muestra en nuestros usos del lenguaje.

a lo que se da y sólo en los límites en que se da. En segundo lugar, porque la esencia misma del lenguaje es fenomenológica en la medida en que el lenguaje es lo que deja aparecer, mostrar.

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



**El lenguaje como vía
de la ontología hermenéutica.
Verdad y método, un proyecto fenomenológico**

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

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

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

[...] mi libro se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica. Puede parecer paradójico el que por otra

parte subyazga al desarrollo del problema hermenéutico universal que planteo precisamente la crítica de Heidegger al enfoque trascendental y su idea de la “conversión”. Sin embargo, creo que el principio del desvelamiento fenomenológico se puede aplicar también a este giro de Heidegger, que el que en realidad libera la posibilidad del problema hermenéutico [...] Tengo que destacar, pues, que mis análisis del juego o del lenguaje están pensados como puramente fenomenológicos.¹

¿En qué medida la obra de Gadamer “se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica”? En la medida en que se adscribe al propósito fundamental de la fenomenología husserliana: ir al “asunto mismo del pensar”, el cual no se refiere a un objeto privilegiado, sino al espacio de sentido, al horizonte de inteligibilidad que se presupone en toda orientación hacia las cosas o en cualquier actividad judicativa.² En conclusión, llevado a sus últimas consecuencias, el imperativo fenomenológico de ir a las cosas mismas consiste en la pregunta por el sentido del mundo, el cual se refiere más al “modo de exposición” de los fenómenos que a los fenómenos mismos; es decir, la fenomenología se dirige a los

¹ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 19.

² Al interpretar el *quid* del pensamiento fenomenológico como la búsqueda del espacio de sentido me baso primordialmente en Steven G. Crowell, quien sostiene que:

El espacio de sentido es familiar a los filósofos bajo distintos nombres. Recientemente ha cobrado notoriedad el nombre que le adjudicó Wilfred Sellars —el ‘espacio de las razones’—, el cual señala un interés en distinguir entre explicaciones que también proporcionan justificaciones (razones) y aquellas que no lo hacen (causas) [...] En la tradición que nos ocupa [la fenomenológica] el espacio de sentido también ha sido identificado de distintas maneras. El primer Husserl (seguido por el joven Heidegger) lo llamó el campo de la ‘inmanencia fenomenológica’. Después, lo reformularía como el campo de la ‘conciencia trascendental’, mientras Heidegger simplemente hablaba de ‘mundo’ [S. Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Evanston, Northwestern University Press, 2001, p. 3].

fenómenos, pero no porque asuma ingenuamente que éstos poseen en sí mismos un significado que la mirada atenta del filósofo habrá de develar, sino por su interés en describir los contornos de la “fenomenalidad”,³ en la cual se generan los significados cuya validez damos por sentada en la vida cotidiana. Esa “fenomenalidad”, el modo de exposición de los fenómenos, es el espacio de sentido.

Si se rastrea el propósito fundamental de *Verdad y método*, así como los presupuestos metodológicos que Gadamer pone en marcha para conseguirlo, es posible mostrar que el parentesco de la hermenéutica con la fenomenología, lejos de ser incidental, exhibe una profunda continuidad en lo que se refiere a la pregunta por el espacio de sentido. El esclarecimiento del horizonte de inteligibilidad ya siempre presupuesto en toda orientación significativa hacia el mundo, desde el cual la hermenéutica filosófica puede reclamar para sí una universalidad de la que carecía la hermenéutica romántica, es un legado directo de la fenomenología: “Husserl retornó a la dimensión de la vida vivida un tema de investigación absolutamente universal, sobrepasando así el punto de vista que se limitaba a la problemática puramente metodológica de las ciencias humanas. Sus análisis del mundo de la vida y de esta constitución anónima de todo sentido

³ El concepto de “fenomenalidad” (*phénoménalité*) lo tomo de Jean-Luc Marion debido a que, a mi juicio, expresa una idea similar a la de “espacio de sentido”, pues ambas se refieren al hilo conductor de la tradición fenomenológica, el horizonte de inteligibilidad que posibilita toda manifestación: “a la fenomenología no le concierne el conocimiento de los fenómenos, sino el conocimiento de su modo de exposición, el cual no se refiere a la fundamentación de las ciencias sino al pensamiento de la fenomenalidad. Este giro sólo es realmente concebible en el momento en que el pensamiento va más allá del fenómeno para dirigirse a su fenomenalidad” [Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, p. 78].

y de toda la significación que forma el suelo y la textura de la experiencia, han mostrado definitivamente que el concepto de objetividad representado por las ciencias no expresa más que un caso particular.”⁴ Así como Husserl no pretendía negar la racionalidad ni la validez óptica de las ciencias, sino indagar el espacio de sentido que posibilitaba su actuar, Gadamer se propone poner de manifiesto el logos que está en el origen de todo acto significativo; por eso la primacía de las *Geisteswissenschaften* no puede entenderse como el resultado de una nostalgia romántica por un saber místico, sino como el señalamiento de que las distinciones analíticas de las disciplinas teóricas o prácticas presuponen la apertura y pertenencia a una inteligibilidad previa: “mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debíamos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer [...] La cuestión que nosotros planteamos intenta descubrir y hacer consciente algo que la mencionada disputa metodológica acabó ocultando y desconociendo, algo que no supone tanto limitación o restricción de la ciencia moderna cuanto un aspecto que le precede y que en parte la hace posible.”⁵ En esa medida la hermenéutica filosófica retoma la preocupación trascendental de la fenomenología en tanto que “lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer” no puede elucidarse mediante la investigación empírica de una región de objetos, ni por medio de la reconstrucción de nuestros procesos cognitivos, sino por medio del esclarecimiento de la región de sentido que posibilita la orientación dentro del ámbito de la experiencia.

⁴ H.G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 71.

⁵ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 10 y 11.

¿No es del todo absurdo llamar “trascendental” a la hermenéutica filosófica? ¿Acaso Gadamer no ha fustigado en todos los tonos posibles el carácter trascendental de la fenomenología husserliana? Sí, en efecto, Gadamer, retomando las observaciones de Heidegger, pone en cuestión la dirección que Husserl le imprime a la fenomenología trascendental, pero se trata de una crítica inmanente que pone en tela de juicio no el estatuto trascendental de la fenomenología,⁶ sino la descripción husserliana de aquél por no ir de manera suficientemente radical a “las cosas mismas”. En este punto la distinción que introduce J.N. Mohanty⁷ entre dos variedades de filosofía trascendental es sumamente útil para mostrar de qué modo la hermenéutica es una indagación acerca de las condiciones de posibilidad de toda significación, pero sin localizar estas condiciones en la conciencia subjetiva o

⁶ La radicalización, mas no rompimiento, de la hermenéutica gadameriana respecto a la fenomenología ha sido advertida por dos intérpretes de Gadamer. Por un lado, Jankovic escribe: “¿Cómo comprender la influencia de Husserl? Paradójicamente, son los rasgos “trascendentales” de la fenomenología de Husserl los que resultan pertinentes para Gadamer. Decimos “paradójicamente” porque la hermenéutica se define como antitrascendental y antifundacionalista. En realidad, así nuestro juicio, Gadamer traslada ciertos motivos trascendentales de la filosofía husserliana dentro del dominio del lenguaje” [Zoran Jankovic, *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida*, París, L’Harmattan, 2003, p. 57]. Por otro lado, Dostal, al comentar la descripción que el propio Gadamer ofrece de la hermenéutica, señala que

la exclusión de “nuestro querer y hacer” distingue entre lo propiamente filosófico y el campo de lo empírico [...] Esa formulación nos da una pista acerca del carácter trascendental de la empresa gadameriana [...] Gadamer evita la expresión “la condición de posibilidad de...”, la cual caracteriza a la filosofía trascendental. Sin embargo, Gadamer explícitamente asume la fenomenología trascendental de *Ser y tiempo* como el trasfondo significativo sobre el cual edifica su propio enfoque de la comprensión en *Verdad y método* [Robert J. Dostal, “Gadamer’s Relation to Heidegger and Phenomenology”, p. 252].

⁷ J.N. Mohanty, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, Publishers, 1985, p. 215 ss.

en alguna otra instancia sustraída del plano de la historia y el lenguaje. Por un lado, hay una forma de filosofía trascendental, como la kantiana, que procede mediante un argumento que busca justificar, con base en un conjunto de principios, ciertas pretensiones de verdad o marcos categoriales; es decir, para esta primera variante del pensamiento trascendental la tarea de la filosofía es una *quaestio iuris* cuyo propósito es elucidar las condiciones de posibilidad del conocimiento. Por otro lado, hay una filosofía trascendental, ejemplificada por la fenomenología, que procede por medio de una reflexión que pretende clarificar, con base en el sentido que se ofrece en las vivencias concretas de la vida cotidiana, las estructuras de sentido que hacen posible toda inteligibilidad. Así pues, la fenomenología es trascendental en la medida en que no se dirige a un objeto privilegiado dentro del mundo que desempeñaría el papel de fundamento del resto de los entes del mundo, sino que se propone acceder a “una nueva región del ser”, la cual es un espacio de sentido que precede y posibilita los criterios metodológicos de verdad de las ciencias empíricas. Esto significa que el proyecto trascendental de la fenomenología sólo puede realizarse por medio de la clarificación del sentido inmanente ya siempre presupuesto en las pretensiones de verdad que elabora la ciencia.

Si se entiende de esta manera el carácter trascendental de la fenomenología, la relación de la hermenéutica con esta última adquiere plausibilidad. Las polémicas sentencias gadamerianas de que “somos más ser que conciencia” o que “la reflexión es sólo una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica” pierden su aureola de conservadurismo e irracionalismo una vez que se las interpreta a la luz del proyecto fenomenológico. No se trata de negar la reflexión de las ciencias, sino de mostrar que su modo de proceder, el cual se

agota en la referencia a objetos y las relaciones entre éstos, no da cuenta de la condición de posibilidad de la reflexión misma: la pertenencia previa a un espacio de sentido que hace posible la constitución de todo significado. Como escribe Gadamer: “Hemos aprendido de Husserl (en su teoría sobre las intencionalidades anónimas) y de Heidegger (cuando muestra la reducción ontológica que practica el idealismo en el concepto de sujeto y de objeto) a descubrir la falsa objetivación que carga el concepto de reflexión.”⁸ Ahora bien, en lo concerniente al tema del presente ensayo, la manera en la cual la hermenéutica filosófica retoma el proyecto trascendental de la fenomenología sugiere que, si por “giro lingüístico” se entiende una detranscendentalización de la filosofía, la cual remite a la pregunta acerca de las condiciones de toda significatividad al modo en que funcionan los lenguajes naturales, entonces habría que conceder que Gadamer aún no ha dado el giro lingüístico debido a que su hermenéutica persiste en preguntar por el espacio de sentido, la fenomenalidad presupuesta en cada uso del lenguaje, así como en cualquier acto reflexivo, que posibilita la comprensión.⁹

⁸ H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 237. Ya Mariflor Aguilar había sugerido la presencia de una lógica del sentido débil de lo trascendental en la hermenéutica gadameriana: “Vimos que Gadamer defiende un sentido de lo trascendental, a saber, el que G. Maliandi llama *sentido débil* que consiste ‘en la abstracción que se eleva de un discurso dado a sus presuposiciones ocultas; en el caso particular de Gadamer, lo trascendental lo constituye la *tradición operante* la comprensión de textos” [M. Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, 1998, p. 195]. Sin embargo, considero que no puede equipararse lo trascendental con la tradición y mucho menos que ésta sea un obstáculo para la posibilidad de crítica precisamente porque lo trascendental y lo proposicional se encuentran en niveles lógicos distintos. Lo trascendental no sólo no se opone a la racionalidad y a la crítica, sino que ambas lo presuponen como su condición de posibilidad.

⁹ Conviene recordar que la condición de posibilidad por la que se pregunta la tradición fenomenológica, especialmente la posterior a Husserl, se

¿Qué papel desempeña el lenguaje dentro de una fenomenología hermenéuticamente encauzada? Ante todo debe evitarse la tentación de afirmar apresuradamente que el lenguaje es el espacio de sentido, el trascendental por el que indaga la tradición fenomenológica, como si el horizonte de sentido propuesto por Husserl fuera la conciencia y la hermenéutica simplemente lo remplazara con el lenguaje. Más bien, la preocupación por el lenguaje irrumpe sólo a partir de que cierta concepción de la fenomenología entra en crisis. Si bien puede considerarse a la hermenéutica como una radicalización de la fenomenología, no cabe hablar de una transición suave de una a otra. Más bien, la hermenéutica es una alternativa que surgió a raíz de una crisis en el modo tradicional de entender la práctica de la fenomenología. Si se revisa la obra de Gadamer se notará que casi no habla de su proyecto en términos de “fenomenología” (aunque sí llega a hacerlo),¹⁰

trata de un trascendental muy peculiar que no se identifica con una condición *a priori* residente en la conciencia del sujeto, sino que pretende esclarecer una intencionalidad pasiva, una afección que no procede de ninguna tematización consciente, pero que le otorga su sentido a toda intencionalidad temática. Como escribe Montavont: “la introducción de la pasividad en la doctrina de la intencionalidad nos invita a meditar acerca de la imposibilidad de alcanzar una reducción total y a pensar lo trascendental, no como una condición *a priori*, sino como un trascendental *a posteriori* o un *a priori* esencialmente a destiempo [*a priori essentiellement après coup*]” [Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p. 281]. Los límites establecidos por este trabajo rebasan la posibilidad de ahondar en el tema, sin embargo, a mi juicio, la noción de un horizonte trascendental previo a toda constitución de sentido proveniente de la conciencia reflexiva, implícito en la idea de pasividad, es útil para explicar la naturaleza y funcionamiento de conceptos hermenéuticos como tradición, conciencia de la historia efectual y, desde luego, lingüisticidad.

¹⁰ El problema al que nos enfrentamos los lectores de Gadamer es que él no explica escrupulosamente su método para, a continuación desarrollar el tema. Como el propio Gadamer señala: “No tiene que insistirse en todo momento en que se está haciendo fenomenología, sino que debe trabajarse

sino que prefiere referirse a él como “ontología hermenéutica.” ¿Significa eso una eliminación de la fenomenología? De ningún modo. Más bien hay que entender que uno de los puntos en el itinerario de la transformación hermenéutica de la fenomenología es la conversión de ésta en ontología. Para explicar ese paso intermedio es necesario exponer brevemente tanto la relación de Heidegger con el movimiento fenomenológico como su relación con Gadamer.

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

¿Qué encuentra Heidegger al dirigir su mirada a “las cosas mismas”? Pues que la intuición no ofrece nunca un objeto particular aislado. Ciertamente, puede tenerse una intuición de esta casa en particular, pero el punto es que la intuición no se compone de la imagen de un montón de ladrillos, a la que posteriormente se le añaden ventanas, puertas, etcétera, hasta concluir finalmente que aquello que se intuyó era una casa.

fenomenológicamente, es decir, descriptivamente, creativamente, intuitivamente y de una manera concreta” [H.G. Gadamer, *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*, New Haven, Yale University Press, 2001, p. 113].

No, inmediatamente se tiene la intuición de la casa; es decir, la intuición está ya siempre impregnada de una categoría, de una significación. El punto en el cual insiste Heidegger es que jamás se intuye lo categorial; más bien, nos es dado, la donación de lo categorial sobrepasa los límites de la intuición sensible. Esto significa que toda intuición tiene ya siempre un significado (que posteriormente puede ser falseado o corroborado) porque se mueve en un espacio de sentido que nunca se ofrece a la intuición sensible. Sin embargo, según Heidegger —y éste es el punto en el que Gadamer lo sigue—, después de que Husserl indica que el ser tiene que estar dado para que la intuición categorial sea posible no se interroga más por la donación del ser. En contraste, a juicio de Heidegger, la fenomenología, planteada radicalmente, es un método que desemboca en la ontología, debido a que la investigación fenomenológica acerca del ente debe reconducirlo hasta su ser. El paso de la fenomenología hacia la ontología deja de parecer tan anormal si se considera que la fenomenología tiene como propósito poner de manifiesto el espacio de sentido que permite la manifestación de los entes, pero este objetivo significa que para comprender el sentido de algo es preciso preguntar por el horizonte de sentido desde el cual se manifiesta y no preguntar únicamente en el conocimiento del ente en particular. Es decir, la fenomenología sólo puede ser coherente si, en lugar de detenerse en los fenómenos, se dirige al modo de exposición de los fenómenos,¹¹ el ser, entendido como el asunto mismo del pensar.¹²

¹¹ Heidegger lo hace patente: “Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología*. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por ‘lo que se muestra’, el ser de los entes, sus sentidos, sus modificaciones y derivados” [M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, §7, p. 58].

¹² Como señala Van Buren: “Heidegger transformó de manera tan radical la pregunta por el ser que paulatinamente dejó de usar el término

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

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

‘ser’ para designar aquello que buscaba. El nombre que empleó reiteradamente a lo largo de los diferentes *topoi* de su pensamiento, desde sus días de estudiante hasta sus últimos años, fue la palabra *Sache*, la cual puede entenderse como asunto, tópico, problema, cuestión [...] El tópico de Heidegger no es una respuesta, sino una cuestión [*Sache*] ha ser contestada una y otra vez a lo largo de todo un itinerario.” John Van Buren, *The Young Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 28.

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

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

La cosa [*Sache*] es siempre la cosa debatida [...] A la cosa misma, la denominó también Husserl el objeto intencional.

Y me acuerdo como Heidegger preguntaba [...] qué era propiamente el objeto intencional. La audaz interpretación que él mismo daba como respuesta a esta pregunta, decía que el objeto intencional era el ser —evidentemente en oposición al ente. Cuando Heidegger habla de la cosa misma y del fenómeno que se muestra, entonces él piensa en la destrucción de lo que encubre.”¹³

La reflexión no puede actuar sobre ella en el momento mismo en el que acontece. En esa medida, el propósito de la hermenéutica al poner de manifiesto la estructura previa que subyace a cada uno de los actos significativos de la vida cotidiana es el de apuntar al asunto mismo del pensar, a saber: el espacio de sentido que condiciona todo acto reflexivo.

La afirmación precedente debe matizarse, pues al declarar que el propósito de la ontología hermenéutica es abrir una vía de acceso a la fenomenalidad que posibilita la manifestación de todo ente como algo provisto de sentido podría creerse que, a fin de cuentas, la hermenéutica pretende alcanzar la transparencia plena del fundamento trascendental del mundo. Sin embargo, del mismo modo que Heidegger, Gadamer señala que si bien la hermenéutica filosófica tiene como tarea rastrear la génesis de todo sentido, entendida como la estructura de inteligibilidad que hace posible toda significación, no es posible representarla en su totalidad, haciéndola plenamente transparente a la conciencia, porque opera ya en el momento mismo en que la reflexión pretende apropiársela, por lo que todo intento de describirla no puede ser otra cosa más que el despliegue de una de las infinitas posibilidades abiertas por el horizonte. Así pues, la “situación hermenéutica” puede describirse como la pertenencia

¹³ H.G. Gadamer, *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 369.

ineludible a un espacio de sentido que condiciona toda reflexividad, y que siempre excede todo intento de aprehenderlo en su totalidad por medio de la reflexión. Cabe aventurar que la ontología hermenéutica pretende erigirse en vía para pensar el ser, aun a sabiendas de que ésta es una tarea infinita debido a que el ser no es una totalidad que se ofrezca como objeto para una conciencia absoluta.

EL LENGUAJE COMO VÍA DE LA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA

¿Cuál debe ser la situación desde la cual hacer accesible el ser? La respuesta será: el lenguaje, debido a que la descripción fenomenológica de éste muestra que pertenecemos a un espacio de sentido que precede y rebasa a la conciencia intencional. En primer lugar, el lenguaje es el hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica porque tiene una estructura análoga a la fenomenalidad, pues opera ya siempre como una orientación al todo: “Sin duda el problema del lenguaje ha alcanzado una posición central dentro de la filosofía de nuestro siglo [...] Con la tematización del lenguaje como algo que pertenece indisolublemente al mundo humano, se hace disponible una nueva base para plantear la vieja cuestión metafísica acerca de la totalidad.”¹⁴ Del mismo modo en que cada una de las acciones humanas particulares adquiere sentido por su pertenencia a un horizonte de sentido, el cual no es resultado de la actividad judicativa de la conciencia, cada palabra cobra significado por su remisión a la totalidad del lenguaje, la cual tampoco se ofrece nunca como un objeto

¹⁴ H.G. Gadamer, *Reason in the Age of Science*, 1983, p. 4.

susceptible de ser tematizado.¹⁵ La descripción del lenguaje como un movimiento respecto al cual no cabe indicar comienzos o finales absolutos corresponde al modelo ontológico expuesto por los análisis del juego, pues en ambos casos se hace mención de un flujo continuo de sentido que no se concibe como una suma de las acciones individuales de los particulares (jugadores o palabras, según el caso), pero cuya existencia no puede concebirse si se prescinde de los movimientos de los participantes.

En segundo lugar, no basta con afirmar que el lenguaje posee una estructura análoga a la fenomenalidad para dar cuenta del papel que desempeña en la ontología hermenéutica, porque podría argüirse de manera totalmente legítima que no sólo el lenguaje exhibe el continuo vaivén entre el todo y las partes, sino que los mismos análisis gadamerianos de la obra de arte y la de la historia ponen de manifiesto un desplazamiento en el seno de la totalidad de sentido análogo a los resultados ontológicos del análisis del juego. ¿Por qué optar necesariamente por el sendero del lenguaje? La respuesta que aventura el presente ensayo es la siguiente: porque no sólo hay un isomorfismo estructural entre lenguaje y fenomenalidad, sino que, además, aquél opera de un modo análogo a esta última. Es decir, en ambos casos estamos frente a una apertura de sentido que hace posible la

¹⁵ Sobre la cuestión Gadamer escribe:

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

articulación del mundo, no como la suma de todos los entes, sino como el entramado de inteligibilidad que permite emitir juicios acerca de objetos, acciones, sucesos, etcétera.¹⁶ Así pues, el lenguaje es importante para la fenomenología hermenéutica de Gadamer porque pone de manifiesto que la validez de cualquier criterio de objetividad y racionalidad empleado por las disciplinas científicas particulares presupone la previa pertenencia a un espacio de sentido universal —en la medida en que todo pensamiento que pretenda aprehenderlo temáticamente opera ya siempre dentro de sus límites. En otras palabras, el camino del lenguaje le permite a la ontología hermenéutica ir más allá de toda ontología regional: “Al reconocer la lingüisticidad como el medio universal de esta mediación, nuestro planteamiento de sus puntos de partida concretos, la crítica a la conciencia estética e histórica y a la hermenéutica que habría de poner en su lugar, adquirió la dimensión de un planteamiento universal [...] En este sentido la hermenéutica es, como ya hemos visto, un aspecto universal de la filosofía y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu.”¹⁷

El aspecto universal de la apertura de sentido que se despliega en el lenguaje se subraya por medio de la noción de “lingüisticidad” (*Sprächlichkeit*), el cual indica la unidad de experiencia y lenguaje. Esta imbricación puede entenderse, de manera general, como la descripción de la situación

¹⁶ La imbricación entre el lenguaje y el asunto mismo de la fenomenología ha sido bien indicado por Henry: “Pero esta reducción del método al objeto verdadero de la fenomenología atañe también al lenguaje, si es verdad que sólo podemos hablar de una cosa si previamente se nos muestra. Del mismo modo, todo lo que digamos y podamos decir de ella, todas las predicaciones que formulemos a su respecto, obedecen a esta condición ineludible [Michel Henry, *Encarnación*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 59].

¹⁷ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 568-569.

hermenéutica en términos de una estructura autorreferente: algo accede a nuestro horizonte de comprensión sólo en la medida en que previamente pertenecemos a una apertura de sentido de la cual no se puede salir, porque todo intento de negarla o de ponerla en duda presupone ya nuestra pertenencia a un entramado de inteligibilidad que condiciona aquello que se puede decir. El carácter autorreferente de la lingüisticidad se hace ostensible cuando Gadamer equipara el carácter lingüístico de la comprensión con la dialéctica de la pregunta y respuesta, pues la comprensión puede considerarse como una conversación continua, cuyo inicio es previo a todo cuestionamiento que se le dirija; es decir, la comprensión es un modo de referirse al mundo que está motivado por preguntas que delimitan la perspectiva de nuestros juicios. En resumen, la lingüisticidad es la situación desde la cual se esclarece que la comprensión no consiste en disponer de algo, sino que estriba en participar de un proceso de transmisión de sentido del cual es imposible sustraerse, no porque sea refractario a la reflexividad, sino porque es el medio que condiciona todo acto reflexivo.¹⁸

¹⁸ Gadamer ilustra el modo de pertenecer a esta estructura autorreferente que es la lingüisticidad por medio de sus análisis del concepto de *oikeion* ("lo que le es propio a la casa") en los diálogos platónicos. La palabra *oikeion* indica el lugar donde uno se siente en casa, el ámbito al que se pertenece, pero no solamente a la manera de un espacio físico, sino como un ámbito que me cuestiona permanentemente. De ese modo, *oikeion* indica pertenencia en el sentido de *das Zugehörige*: "Sócrates usa *oikeion* y su campo semántico para decir que dentro de mí hay necesidad de *das Zugehörige*, una necesidad de lo que me pertenece. Y esa necesidad no cesa cuando es satisfecha [...] Aquello que me pertenece y a lo que pertenezco es tan constante para mí como todo aquello que se encuentra en mi casa" [H.G. Gadamer, *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies*, New Haven, Yale University Press, 1983, p. 19]. Puede decirse que la lingüisticidad es *oikeion*: una pertenencia pasivamente dada, pero que sólo desde ella puedo disponer de un mundo y de la posibilidad de situarme reflexivamente frente a él.

Es importante advertir cómo desde esta situación concreta, el modo en el cual usamos el lenguaje en la vida cotidiana, la hermenéutica saca a la luz un presupuesto universal —la incapacidad de articular el mundo más allá de los márgenes del lenguaje, a lo que se le ha denominado “lingüística”— a partir del cual puede esclarecerse la estructura de la fenomenalidad: la pertenencia pre-reflexiva a un espacio de sentido, el cual no aparece como objeto, pero condiciona toda manifestación de objetos. Sin embargo, hasta el momento se ha hablado de “mostrar” o de “poner de manifiesto” lo que indica la lingüística respecto a la fenomenalidad, como si fuera una situación a la vista de cualquiera, haciendo caso omiso de un escollo metodológico que ninguna ontología hermenéutica puede pasar por alto. El problema consiste precisamente en que la fenomenalidad no se ofrece nunca de manera directa a la intuición, no hay donación directa de la cosa misma, sino que las vías de acceso a ésta deben elaborarse minuciosamente. En otras palabras, una vez que se ha explicado el papel que desempeña el lenguaje en una ontología hermenéutica, es necesario describir ahora cómo hace accesible el asunto mismo del pensar. Mientras la elucidación de este punto permanezca en suspenso, la pretensión hermenéutica de alcanzar un presupuesto universal a partir de la vivencia concreta del lenguaje parecerá un sinsentido absoluto.

El esclarecimiento de este punto requiere de la previa “destrucción”¹⁹ de las concepciones objetivistas del lenguaje,

¹⁹ El término “destrucción” debe entenderse en el sentido de “deconstrucción” (*Abbau*) tal y como lo describe Heidegger al explicar los tres componentes fundamentales del método fenomenológico, esto es, “una deconstrucción crítica de los conceptos tradicionales [...] que los deconstruya hasta sus fuentes a partir de las que fueron creados. Sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos” [M. Heidegger, *Los problemas fundamentales*

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

En este aspecto casi todos los intérpretes de Gadamer hacen hincapié, correctamente, en la crítica de este último a la comprensión del lenguaje a partir del signo —que se insinúa ya en el *Crátilo*—,²⁰ la cual da por supuesta una separación radical entre palabra y cosas que tiene como consecuencia negarle a la primera toda pretensión de verdad. Es decir, a partir de la escisión entre palabra y cosa se despliega una noción de verdad entendida como una propiedad intrínseca de los objetos, a la cual el sujeto sólo puede acceder en la medida que construye una herramienta, el signo, mediante

de la fenomenología, Madrid, Trotta, 2001, § 5, p. 48]. Sólo se puede tomar conciencia del carácter inadecuado de cierta conceptualidad —como ocurre en el caso de las concepciones objetivistas del lenguaje— por medio de un desmontaje de la tradición que nos la ha impuesto.

²⁰ Para Gadamer las consecuencias del *Crátilo* “son tan amplias que determinan en realidad todo el pensamiento ulterior sobre el lenguaje”, pues: “Si el ámbito del logos representa el de lo no ético en la pluralidad de sus asignaciones, la *palabra* se convierte, igual que el número, en mero *signo* de un ser bien definido y en consecuencia sabido de antemano” [*Verdad y método*, p. 496].

el que establece una correspondencia unívoca entre la esencia verdadera de la cosa y la “señal” por medio de la cual se la identifica en los procesos comunicativos. En conclusión, el desacoplamiento entre palabra y cosa tiene como consecuencia la reducción del lenguaje a un sistema de signos que describe la objetividad.

Gadamer, por el contrario, insiste en que la realidad del lenguaje no se halla en la suma de unidades mínimas, los signos, los cuales en su conjunto, formarían un sistema cerrado a la polisemia, el equívoco y la pluralidad de significados.²¹ Más bien, cada palabra posee una dirección de sentido que apunta al trasfondo que le otorga inteligibilidad. Ahora bien, hay que insistir en que el destinatario final de la dirección de sentido a la que apunta la palabra no es el conjunto de objetos, a cuyas determinaciones propias se les añadiría una interpretación lingüística. Más bien, quiere decir que el sentido de toda palabra se remite a la totalidad del lenguaje; al aproximarse a éste se buscarán en vano unidades mínimas de significado que puedan ser comprensibles prescindiendo de todas las demás porque sólo dentro de la unidad del discurso cabe hablar de verdad, objetividad, coherencia y racionalidad. Así pues, el lenguaje:

No es un conglomerado de términos clasificables como fragmentos de palabras que componen el llamado diccionario. El logos es más bien una disposición de palabras para la unidad de un sentido, el sentido del discurso. Llamamos a eso la unidad de una frase. Pero también esto es una fragmentación de la palabra. Aunque no es por completo artificial, es por fin una

²¹ Al respecto señala Gadamer: “El lenguaje consiste en que las palabras, pese a su significado concreto, no poseen un sentido unívoco, sino una gama oscilante, y justamente esta oscilación constituye el riesgo peculiar del habla” [*Verdad y método II*, p. 193].

unidad deliberada. Ya que, ¿dónde está la palabra que debe ser dicha, completamente dicha? ¿Dónde termina el sentido? ¿En la unidad de la frase? Más bien en la unidad del discurso que termina en un enmudecer.²²

Esta unidad del discurso, el hecho de que el lenguaje sea una totalidad de sentido no susceptible de ser dividido en partículas mínimas, ni escindirse del significado de los objetos que aparecen en el discurso, es lo que Gadamer denomina la “coseidad” (*Sachlichkeit*) del lenguaje. Mediante este concepto se distingue la comprensión hermenéutica del lenguaje y de la concepción que hace de éste un sistema de signos que describen la objetividad (*Objektivität*).²³ Para decirlo de otro modo, dentro del horizonte hermenéutico el lenguaje se entiende como “lingüisticidad” (*Sprächlichkeit*), un término mediante el cual se indica la unidad entre experiencia y lenguaje; a su vez, el modo en el que opera y se realiza esta estructura autorreferente puede describirse como “coseidad” (*Sachlichkeit*), por medio de la cual se muestra que si hay unidad entre experiencia y lenguaje es porque éste desempeña el papel de la apertura de mundo que permite la articulación misma de la presencia: “¿No consiste la auténtica realidad del lenguaje [...] en no ser una fuerza y capacidad formales, sino un previo quedar abarcado todo ente por su

²² H.G. Gadamer, *Elogio de la teoría: discursos y artículos*, Barcelona, Península, 1993, pp. 10-11.

²³ En la traducción castellana de *Verdad y método*, a cargo de Ana Aparicio y Rafael Agapito, el término *Sachlichkeit* se traduce como “objetividad”, elección que, a mi juicio, no permite captar del todo la especificidad de la comprensión gadameriana del lenguaje frente a la concepción objetivista de este último. A falta de un mejor término, he optado por emplear la noción de “coseidad”, la cual sigue siendo imprecisa, pero de algún modo capta la analogía antes mencionada entre la *Sache* y el lenguaje, en tanto que ambos hacen posible una apertura de sentido.

posibilidad de venir al lenguaje? ¿No es el lenguaje, más que lenguaje del hombre, lenguaje de las cosas?”²⁴

A lo largo del presente ensayo se han aportado razones para justificar la adscripción de la comprensión hermenéutica del lenguaje al movimiento fenomenológico. Sin embargo, no faltara quien aún considere que aquélla se halla más próxima a las posiciones pragmáticas e intersubjetivas representadas, por ejemplo, en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein que en los debates fenomenológicos. Después de todo, ¿no acaso la noción wittgensteiniana en torno a “seguir una regla” arranca de raíz toda posibilidad de concebir el lenguaje como la capacidad subjetiva de categorizar la realidad por medio de un sistema de signos? Tal vez sí, pero no hay que perder de vista que el análisis wittgensteiniano del lenguaje ordinario tiene un propósito diametralmente opuesto —aunque no antagónico— al análisis gadameriano de la lingüisticidad. El primero se dirige a la disolución de los problemas filosóficos (en el que sin duda alguna habría incluido la pregunta ontológica respecto a la cosa misma del pensar) mostrando que todo significado surge, se transforma y se disuelve en los juegos de lenguaje de una forma de vida. En cambio, recuérdese, para Gadamer el vuelco hacia el lenguaje tiene como tarea hacer accesible al ser. Efectivamente, la tesis según la cual la lingüisticidad puede entenderse como la articulación lingüística de toda experiencia guarda una semejanza superficial con la proposición wittgensteiniana de que “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”,²⁵ pues ambos parecen indicar que la totalidad de interpretaciones lingüísticas se desarrollan

²⁴ H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 77.

²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 19.

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

La lingüisticidad de la experiencia del mundo, que orientó originariamente al pensamiento metafísico, pasa a ser finalmente algo secundario y contingente que esquematiza la mirada pensante dirigida a las convenciones lingüísticas y cierra el acceso a la experiencia originaria del ser [...] El partir de la subjetividad, que el pensamiento posterior considera natural, es totalmente equivocado. El lenguaje no debe concebirse como un diseño previo del mundo que es producto de la subjetividad, ni como un diseño de la conciencia individual ni de un espíritu colectivo.²⁶

La última parte de la cita precedente, en la cual Gadamer abjura de las perspectivas que consideran al lenguaje como si fuera el resultado de un diseño del espíritu colectivo, sugiere que la divergencia entre la concepción hermenéutica de la lingüisticidad y las concepciones pragmáticas del lenguaje no se ubica sólo en lo que a proyectos filosóficos respecta, sino que hay una diferencia de fondo en lo que concierne a la manera de comprender la naturaleza misma del lenguaje y que dará ocasión de exponer las razones por las cuales Gadamer considera que no basta con afirmar que el lenguaje es una forma de vida para romper con las visiones objetivistas de éste. El problema es que si se concibe al lenguaje únicamente como un conglomerado de prácticas intersubjetivas, cuya estructura puede analizarse por medio de una recons-

²⁶ H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 77-78 y 79.

trucción de los procesos empíricos mediante los cuales los hablantes aprenden a usar una lengua, entonces se pierde de vista la función trascendental que desempeña el lenguaje como apertura del mundo porque se le ubica en el mismo plano que a todas las demás actividades humanas, sin tener en cuenta que es la condición de posibilidad no objetiva que hace inteligibles las acciones y los juicios dentro del mundo social.²⁷ Podría suponerse que esta reserva frente a las conclusiones de la concepción pragmática del lenguaje indicarían que Gadamer comete la misma reificación del lenguaje que Lafont y Rorty le imputan a Heidegger,²⁸ la cual consistiría en afirmar que el lenguaje es una magnitud suprasubjetiva que determina el sentido de todo aquello que aparece, prescin-

²⁷ La diferencia de fondo entre Gadamer y ciertas posiciones dentro de la transformación pragmatista de la filosofía analítica habían sido ya advertidas por Smith, quien sostuvo que:

Gadamer muestra que el diálogo no tiene su origen en los actos de habla de los participantes. En cambio, tiene la estructura del juego (*Spiel*), no como un juego en el que se siguen reglas, sino como un evento en el que participamos. Por lo tanto, aunque Wittgenstein, Austin y Searle son de considerable ayuda para entender lo que Gadamer tiene en mente, en la medida en que se mueven más allá de una concepción estrecha de la lógica y el lenguaje [...] para Gadamer el lenguaje no es una herramienta que usamos, sino algo que nos precede y que participamos en su movimiento [P. Christopher Smith, "Translator's Introduction", en Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, p. X].

²⁸ Por ejemplo, Rorty arguye que en la filosofía del último Heidegger:

La atención hacia el lenguaje aumenta al ritmo que disminuye la atención al *Dasein*, a medida que va en aumento la preocupación de Heidegger por la posibilidad de que su obra temprana haya estado infectada de la característica 'humanismo' de la época de la cosmovisión" [Richard Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, p. 95]. Por su parte Cristina Lafont considera que: "Con esta hipostatización de la función de 'apertura del mundo' del lenguaje, lo que las cosas son se hace depender completamente de aquello que, a una determinada comunidad histórica del lenguaje, le es 'abierto' de forma contingente por este lenguaje concreto" [Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo*. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger, Madrid, Alianza Universidad, 1997, p. 28].

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

Porque la esencia del lenguaje implica una inconsciencia realmente abismal del mismo [...] La acuñación del concepto *die Sprache*, presupone una conciencia lingüística. Pero eso es

mero resultado de un movimiento reflexivo en el que el sujeto pensante medita partiendo de la realización inconsciente del lenguaje y se distancia del mismo. El verdadero enigma del lenguaje consiste en que nunca podemos lograr esto plenamente. El pensamiento sobre el lenguaje queda involucrado en el lenguaje mismo. Sólo podemos pensar dentro del lenguaje, y esta inserción de nuestro pensamiento en el lenguaje es el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento.²⁹

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

Las acotaciones previas son sumamente útiles para conjurar una tentación proveniente de cierta interpretación de la continua insistencia del propio Gadamer en comprender la lingüisticidad como la unidad entre experiencia y lenguaje. Me refiero al impulso de afirmar, sin más, que el lenguaje es el

²⁹ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 147. El problema con las concepciones pragmáticas y holistas del lenguaje consiste, precisamente, en que pueden reconocer el carácter ilimitado del lenguaje, es decir, la incapacidad de enclaustrarlo dentro de un sistema de signos unívoco, pero se niegan a reconocer su carácter de enigma. Piénsese, por ejemplo, en la metáfora en la que Wittgenstein equipara al lenguaje con una ciudad en permanente construcción; en la medida en que aparecen y desaparecen nuevos juegos del lenguaje nunca se podrá aislarlo a la manera de un objeto, pero sabemos cómo funciona en tanto que lo comprendemos enteramente como una actividad humana entre otras. En cambio, para la hermenéutica esa descripción comparte “el carácter unidimensional de toda ciencia del lenguaje, llámese esta lingüística, ciencia lingüística comparada o filosofía del lenguaje, el que aquélla tome como objeto ‘el lenguaje’ en sí, es decir, el sistema de símbolos y de reglas de la lengua (*langue*), y no su verdadero ser y suceder, ‘el habla’ (*parole*)” [H.G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 34].

ser. Esta tesis parecería encontrar apoyo en la sentencia “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, la cual, a primera vista, indica que el lenguaje, entendido como la totalidad de lo hablado, es idéntico a la fenomenalidad por la que se pregunta la ontología hermenéutica. Asumir que el ser es idéntico al lenguaje significaría que lo que cuenta como real se determina siempre dentro de las interpretaciones compartidas por una tradición lingüística. Sin embargo, en los años posteriores a la aparición de *Verdad y método*, Gadamer no dejó pasar por alto la oportunidad de explicar que la tesis ontológica presente en la afirmación “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” no era una forma de idealismo lingüístico, sino que:

Quiere decir sobre todo una cosa: el ser que puede experimentarse y entenderse, significa: el ser habla. Tan sólo a través del lenguaje el ser puede entenderse [...] Naturalmente, hay una persona que habla, pero esa persona no deja de estar coartada por el lenguaje, porque no siempre es la palabra correcta la que se le ocurre [...] ¡Yo no he pensado eso ni he dicho que todo sea lenguaje! El ser que puede entenderse es lenguaje. En ello se encierra una limitación. Por tanto, en aquello que no puede entenderse puede existir la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad efectiva.³⁰

¿Por qué no puede afirmarse sin más que el lenguaje es el ser? En primer lugar, porque se violaría uno de los principios básicos de la transformación hermenéutica de la fenomenología: la fenomenalidad, el espacio de sentido, no aparece nunca en el horizonte de los fenómenos, de lo contrario no operaría como el trasfondo que hace posible toda

³⁰ H.G. Gadamer, *Antología*, pp. 370 y 371.

manifestación. Interpretar “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” como si se afirmara “el ser es lenguaje” equivaldría a proponer un nuevo ente supremo como sustrato de todo lo real. Para decirlo en el vocabulario de Heidegger, identificar ser y lenguaje es una tesis ontoteológica.

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

¿qué decir de otros fenómenos a los que apunta el lenguaje como el “asombro que deja estupefacto” o la “muda admiración”? Son fenómenos de los que podemos decir: eso nos deja sin habla. Y nos falta el lenguaje ante algo justamente por ser tan evidente su excesiva grandeza ante nuestra mirada cada vez más penetrante para que las palabras puedan agotarlo. ¿No es exagerado decir que el quedar sin habla es una forma más de lingüisticidad? [...] Pero cuando alguien se queda sin habla, significa que ese alguien quisiera decir tanto que no sabe por dónde empezar. El fracaso del lenguaje demuestra su capacidad de buscar expresión para todo.³¹

Es decir, el “quedarse sin habla” muestra una inadecuación radical entre el espacio de sentido y el ámbito de lo hablado, porque la experiencia frente a la cual no se sabe qué decir no hace frente como un mero absurdo, pero aún no alcanza su articulación proposicional. En otras palabras, la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” se trata, más bien, de una tesis acerca de la diferencia ontológica: estamos arrojados a una situación desde la cual predicamos juicios acerca de los entes que nos rodean, pero ese comportamiento lingüístico sólo es posible porque, a su vez, estamos situados en un espacio de sentido que hace posible que nuestros lenguajes signifiquen algo. Este ámbito, esta fenomenalidad es el asunto mismo de la ontología hermenéutica, pero no puede apropiárselo reflexiva y directamente por medio de un juicio, por lo que ésta se ve lanzada a la “tarea infinita” de atisbar esta fenomenalidad, atendiendo al evento en el que mejor se manifiesta la estructura del ser: el lenguaje.

Así pues, podría decirse que para la hermenéutica filosófica la finitud no representa una limitación externa a nuestra

³¹ H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 181-182.

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

El diálogo como "indicación formal" (*formale Anzeige*)

¿DIÁLOGO PARA QUÉ?

CUANDO HABERMAS sostuvo en 1981 que "el entendimiento es inmanente como *telos* al lenguaje humano"¹ expresó lo que tal vez podría denominarse el *Zeitgeist* de la filosofía contemporánea: la convicción de que toda inteligibilidad está lingüísticamente mediada. No se trata simplemente de afirmar que los conocimientos se transmiten por medio del lenguaje, ni de sugerir que nuestros juicios respecto al mundo y nuestras acciones son susceptibles de analizarse en términos de sus componentes sintácticos y semánticos, sino que la propuesta consiste en señalar que tanto el significado de los referentes de nuestros discursos, así como los criterios de objetividad y racionalidad mediante los cuales se evalúan éstos, sólo pueden comprenderse desde lenguajes naturales. El lenguaje es el *Factum* irrebutable de todo sentido en la medida en que es el horizonte de inteligibilidad ya siempre presupuesto en toda orientación respecto al mundo.

La importancia de este "giro lingüístico" trasciende los límites de la filosofía del lenguaje, pues trastoca la manera misma de entender la filosofía. En primer lugar, la preocupación

¹ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1989, p. 369.

filosófica por la verdad, y el método para alcanzarla, es un tema secundario respecto a la cuestión por el sentido, porque todo criterio de verificación se construye con base en un horizonte de sentido lingüísticamente estructurado desde el cual adquieren inteligibilidad conceptos como los de “verdad” o “adecuación del pensamiento a la cosa”. En segundo lugar, ese horizonte de sentido, si bien puede entenderse como el trasfondo que hace posible toda predicación sobre verdad u objetividad, no puede describirse a la manera de un fundamento trascendente del mundo, como si fuera un substrato atemporal, ahistórico y él mismo ajeno a la contingencia de los lenguajes naturales; por el contrario, sólo se manifiesta en nuestras prácticas lingüísticas y sólo puede comprenderse desde ellas porque no hay ningún objeto, ningún atributo extralingüístico al cual tenga que adecuarse nuestro lenguaje. En tercer lugar, si este horizonte de sentido es previo a los criterios de verdad e inmanente a nuestras prácticas sociales, entonces no se le puede esclarecer desde un análisis centrado exclusivamente en la actividad reflexiva de la conciencia, porque ésta se construye desde un entramado intersubjetivo de juegos de lenguaje.

La preocupación por el sentido, la negación de un fundamento estático de la realidad y trascendente respecto a ella, así como el hincapié en el carácter intersubjetivo de todo significado, algunos de los temas constantes del “giro lingüístico”, hicieron mella también en las preocupaciones de la filosofía moral. En particular, la transformación lingüística de la filosofía puso de manifiesto que no existía algo similar a “La Naturaleza Humana” que pudiera servir como fundamento último de nuestros juicios morales o que garantizara que el devenir de la historia humana tendiese hacia el progreso moral. Frente a esta situación de incertidumbre se identifican,

cuando menos, dos posibles reacciones que representan los dos polos de la misma "Ansiedad Cartesiana" (como la caracterizó Richard Bernstein), provocada por la conciencia de que el carácter "esencial" de ciertos valores y formas de vida, así como la justificación de principios de igual respeto para con los otros, es inseparable de su inserción en un tejido de prácticas sociales lingüísticamente estructurado.

Por un lado, uno de los polos lo ocupan quienes suponen que el giro lingüístico, lejos de dar pie al escepticismo moral, permite justificar las convicciones éticas o los principios de justicia en un plano postmetafísico, racional e intersubjetivo. Es decir, el hecho de que los conceptos primordiales de nuestro vocabulario moral tengan su génesis en relaciones sociales contingentes no significa que los primeros carezcan de razones susceptibles de defenderse en contextos ajenos a aquellos en los que tuvieron origen. Por el contrario, cabría suponer que en el seno mismo de las interacciones lingüísticas es plausible reconstruir principios normativos inmanentes a estas mismas interacciones, los cuales serían racionales en la medida en que apuntan a ciertas condiciones mínimas de posibilidad del entendimiento. Así pues, sería posible construir principios y criterios de objetividad y racionalidad de nuestros juicios morales partiendo de las relaciones intersubjetivas concretas, y sin introducir ningún supuesto antropológico o metafísico.

Ahora bien, atendiendo una distinción de Albrecht Wellmer, hay dos maneras distintas de realizar esta empresa, me refiero a la distinción entre una "ética del diálogo" y una "ética dialógica": "Por 'ética dialógica' entenderé aquella en la que un principio del diálogo *sustituye* al principio moral; por 'ética del diálogo', entenderé aquella en la que un principio del diálogo ocupa un puesto privilegiado entre los principios

morales *derivados*.² Para ambas posturas el diálogo desempeña un papel importante dentro de la acción moral, pero difieren en la importancia que se le asigna a aquél dentro de la moralidad: para la ética del diálogo, este último es importante en la misma medida en que puede serlo la honradez o la compasión; es decir, es importante en tanto que promueve otro fin o principio moral. Para la ética dialógica, como es la ética del discurso, en cambio, el diálogo es el principio moral mismo, es la piedra de toque a partir de la cual puede juzgarse y criticarse el sentido moral de las demás acciones.

¿En qué parte de este escenario se sitúa la hermenéutica de Gadamer? Lo que quisiera sugerir es que la hermenéutica filosófica no se adscribe a una ética dialógica ni a una ética del diálogo. El papel que desempeña el lenguaje en la hermenéutica no responde inicialmente a ningún intento de fundamentar un punto de vista moral con base en el cual juzgar las prácticas sociales existentes, sino que el interés hermenéutico por el lenguaje debe considerarse desde la preocupación hermenéutica fundamental de poner de manifiesto el carácter primordial de la comprensión respecto a cualquier otra forma de comportamiento reflexivo o instrumental hacia el mundo. Por ese motivo la hermenéutica filosófica es sumamente escéptica frente a posturas que pretenden pensar el diálogo como una situación contrafáctica desde la cual juzgar las pretensiones de validez; de ahí que Gadamer afirme, no sin cierto dejo de ironía; “no logré imaginar la confrontación entre hermenéutica y crítica ideológica sin el enorme papel que desempeña en ello la retórica. Marx, Mao y Marcuse —que se encuentran unidos en más de una pintada— no deben con toda seguridad su popularidad

² Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona/México, Anthropos/UAM-I, 1994, p. 74.

al 'diálogo racional y libre de coerción'.³ Más bien, a juicio de Gadamer, el diálogo debe entenderse como una práctica situada en un horizonte histórico particular y que, al menos cuando se refiere explícitamente a la relación entre hablantes, tiene que concebirse desde el encuentro concreto con el otro en el cual, antes que someter a un discurso racional la validez de las normas, lo que está en juego es una interpretación común del mundo.⁴

En esa medida, las constantes descripciones gadamerianas del lenguaje como "participación común en la verdad"⁵ parecieran asignarle un lugar en el segundo polo de la recepción del giro lingüístico en el ámbito de la moral, para el cual este último no sólo equivale a renunciar a las aspiraciones de encontrar un fundamento último de la ética en la naturaleza humana o en el devenir histórico, sino que considera que el giro lingüístico hace superfluo todo intento de construir una metaética a partir del lenguaje, porque si todo sentido es resultado de los usos lingüísticos de una comunidad dada, entonces se carece de una perspectiva más allá del lenguaje, capaz de defender principios universales cuya validez trascienda los distintos "juegos del lenguaje"; una conclusión incómoda en la medida en que parece conducir

³ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 660.

⁴ "Hablar unos con otros no es discutir entre sí [...] El Hablar unos con otros pone de manifiesto un aspecto común de lo hablado [...] La opinión común se va formando constantemente cuando hablamos unos con otros y desemboca en el silencio del consenso y de lo evidente" [H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 184-185].

⁵ Como señala Gadamer: "Yo he intentado mostrar en mis trabajos que el modelo del diálogo puede aclarar la estructura de esta forma de participación. Porque el diálogo se caracteriza por el hecho de no ser el individuo aislado el que conoce y afirma, el que domina una realidad, sino que esto se produce por la participación común en la verdad" [*ibidem*, p. 313].

al relativismo moral, pero aparentemente la única consistente con las premisas del giro lingüístico, como sugiere Rorty: "Parte de la resistencia instintiva a los intentos [...] *gadamerianos* [...] por reducir la objetividad a la solidaridad está en el temor a que nuestros hábitos y esperanzas liberales tradicionales no sobrevivan a semejante reducción [...] La invocación ritual de la 'necesidad de evitar el relativismo' puede comprenderse mejor como expresión de la necesidad de mantener ciertos hábitos de la vida europea contemporánea."⁶

En este punto parece que Gadamer tendría que cederle la razón a Rorty, adscribiéndose así a la posición que disuelve los problemas de la filosofía moral en el horizonte de las prácticas lingüísticas, sobre todo si se toma en consideración que para Gadamer ningún moral *point of view* de índole universalista es capaz de desplazar (o de producir) las relaciones concretas de solidaridad en las cuales se constituyen los elementos fundamentales de la identidad práctica de los sujetos, como escribe el propio Gadamer: "nuestras acciones se sitúan dentro del horizonte de la *polis*, y así nuestra elección de lo que debe hacerse se despliega sobre la totalidad de nuestro ser social."⁷

Es decir, la conciencia del carácter lingüístico de nuestro modo de estar orientados hacia el mundo sería incomprensible con cualquier intento de emplear el giro lingüístico para reconstruir un modelo de racionalidad práctica, porque si el sentido de nuestras elecciones y juicios morales "se despliega sobre la totalidad de sentido de nuestro ser social", el cual está estructurado lingüísticamente, entonces las razones no

⁶ Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 48.

⁷ H.G. Gadamer, *Hermeneutics, Religion and Ethics*, p. 32.

pueden ser la causa de nuestras acciones; las razones, a lo más, serían una manera de tratar de darle coherencia *a posteriori* a cursos de acción determinados ya de antemano por la totalidad de prácticas lingüísticas a las que pertenecemos. De ser así, la hermenéutica, si pretende hacer justicia a la lingüisticidad e historicidad de toda comprensión, tendría que concluir que la práctica del diálogo posee importancia sólo dentro del horizonte cultural de Occidente (e incluso de una porción de Occidente), pero que en sí misma no puede pretender monopolio alguno de los atributos de racionalidad o moralidad.

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

Los autores de la Edad Moderna temprana hacían otras observaciones que los actuales teóricos habrían de tener en cuenta. Por ejemplo, en una serie de tratados se habla de la competencia en la conversación, se condenan las formas extremas de la competencia, pero se admite el deseo de 'brillar' [...] las múltiples referencias a la igualdad y a la reciprocidad en la conversación, están acompañadas por otras referencias a la jerarquía social y a las marcas de respeto, de manera que a menudo se dan consejos sobre la manera de hablar a los superiores y a los inferiores. Estas referencias nos recuerdan que la sociedad europea de comienzos de la Edad Moderna era más jerárquica que la nuestra y sobre todo más francamente jerárquica. Mucho dicen los tratados sobre la necesidad de incluir en la conversación a todos los 'circunstantes' pero, por supuesto,

de esos circunstantes están excluidas algunas personas físicamente presentes, como los criados.”⁸

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

Incluso si la disposición al diálogo fuera lo bastante abierta como para arriesgar los prejuicios más profundos, hay muchas protestas sociales y movimientos emancipatorios que difícilmente podrían pensarse desde la figura del diálogo; ya sea porque la situación misma exija *moralmente* postergar el intercambio de puntos de vista para darle preferencia a la satisfacción de necesidades materiales; ya sea porque el interlocutor se niegue sistemáticamente al diálogo o sea incapaz de entender las razones que se le dan.

Aun si las personas estuvieran dispuestas al diálogo, nada garantizaría que los antagonismos morales tendrán una solución racional, ni que las partes recibirán el respeto que esperan, porque los argumentos que presente cada quien en la conversación difícilmente cuentan como razones para el otro. En conclusión, las limitaciones del diálogo como herramienta de solución de los conflictos sociales parecen

⁸ Peter Burke, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 118.

provenir del hecho de que en las sociedades contemporáneas no hay un razonamiento ni un modo de argumentación capaz de crear un comportamiento moral homogéneo, como lo señala Walzer:

Lenguajes y juicios comunes, acuerdos y entendimientos son necesarios para cualquier sociedad humana [...] Pero la conversación es sólo una entre muchas características de los complejos procesos sociales que producen consensos y entendimientos [...] Los entendimientos que lleguen a compartirse nunca serán defendidos por un hablante solitario capaz de conocerlos por entero; ni surgirán en el curso de un debate entre varios hablantes, quienes contribuirán con diferentes aportes y discutirán hasta que se logre una conclusión que incorpore todos los puntos de vista. Nada de eso: porque ninguna conclusión es imaginable sin autoridad, conflicto y coerción.⁹

Sin embargo, sería erróneo incluir a Gadamer dentro de cierta corriente neoconservadora que asume las premisas centrales del “giro lingüístico” —especialmente aquellas que se refieren al carácter histórico y concreto de los diversos juegos del lenguaje— para llegar a posturas etnocentristas o escépticas, no sólo ante la posibilidad de una ética universalista, sino ante la posibilidad misma de convivencia e integración de distintas identidades (raciales y de género) dentro de un Estado nacional. Es verdad que no en pocas ocasiones las afirmaciones de Gadamer en torno a la indefectible pertenencia al horizonte de la tradición parecen tener connotaciones etnocentristas (e incluso racistas),¹⁰

⁹ Michel Walzer, “A Critique of Philosophical Conversation”, *The Philosophical Form*, vol. 21, núms. 1-2, 1990, pp. 191-192.

¹⁰ Por ejemplo, en una entrevista acerca del papel desempeñado por los intelectuales en el régimen nazi, Gadamer afirmaba que el interés

como las sostenidas por Rorty, para el cual: “ser etnocéntrico es dividir a la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás. El primer grupo —nuestro *ethos*— abarca a aquellos que comparten lo suficiente nuestras creencias como para hacer posible una conversación provechosa.”¹¹ No obstante hay una diferencia fundamental entre posturas etnocentristas, como las de Rorty, para quien el significado moral del diálogo se circunscribe a un *ethos* específico, y el planteamiento hermenéutico. Para el primero el diálogo sólo es fructífero entre quienes comparten, una misma tradición, frente a la cual los miembros de tradiciones distintas únicamente pueden optar por asumir los contenidos de aquélla o renunciar a toda posibilidad de ser comprendidos. En contraste, a pesar de pensar al lenguaje, y en particular al diálogo, como un fenómeno histórico concreto¹² —y no como un modelo contrafáctico—, Gadamer no supone que el horizonte lingüístico al que se pertenece sea una barrera para la comprensión de la diversidad: “todos hemos de aprender que el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. Es un problema

teórico por las razas no conducía de manera necesaria a acciones políticas racistas: “debe admitirse que el interés teórico en las razas es completamente legítimo”.

¹¹ R. Rorty, *op. cit.*, p. 51.

¹² Véase, por ejemplo, el párrafo de *Verdad y método* en el que, después de afirmar la lingüisticidad de la comprensión añade: “Naturalmente importa destacar frente a esto que el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento*. Esto no debe entenderse como si con ello quedara formulado el objetivo del lenguaje. Este entendimiento no es un mero hacer, no es una actuación con objetivos como lo sería la producción de signos a través de los cuales comunicar a otros mi voluntad [...] Es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida”, *Verdad y método*, p. 535.

moral de alcance universal. También es un problema político. [...] [Es crucial] la necesidad de aprender a conseguir una solidaridad realmente efectiva entre la diversidad de las culturas lingüísticas y las tradiciones. Esto se logrará sólo lenta y laboriosamente, y requiere que empleemos la verdadera productividad del lenguaje para entendernos.¹³

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

¹³ H.G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 124.

que quiere decir que la estructura de esta relación describe el modo de referirse al mundo mediante el cual éste aparece como una totalidad de sentido.

Estos tres aspectos del diálogo —su carácter fáctico, relacional y ontológico— *emparentan* (utilizando el término con todas las reservas del caso) a la hermenéutica filosófica con el pensamiento dialógico de autores como Martin Buber y Franz Rosenzweig, quienes enfocan la relación intersubjetiva que aparece en el diálogo desde la perspectiva de una ontología social; es decir, les interesa mostrar cómo la subjetividad (y, en un segundo momento, todo ente provisto de sentido) se constituye en la relación dialógica con los otros. Esto significa que la relación con el otro, lejos de ser un problema secundario para la ontología, es el fenómeno originario a partir del cual se articula la inteligibilidad del mundo, como sostiene Buber: “La primera palabra primordial ciertamente puede descomponerse en *Yo* y *Tú*, pero no ha nacido de la reunión de ambos; es por su parte anterior al *Yo*. La segunda palabra primordial *Yo-Ello* ha nacido de la reunión del *Yo* y del *Ello*; por su índole es posterior al *Yo* [...] El hombre se torna un *Yo* a través del *Tú*.”¹⁴

¹⁴ Martin Buber, *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 21. Como señala Theunissen en su ya canónico estudio sobre el otro: “Para Buber el problema de la “vida dialógica” es el problema puro y simple, y no sólo porque la totalidad de la producción filosófica de Buber en su madurez se dedique, directa o indirectamente, al “tú”, sino también porque en la ontología proyectada por Buber no existe otro problema que pudiera sustituir al de la vida dialógica. La explicación de la vida dialógica está supuesta a manera de fundamentación de la ontología” [Michael Theunissen, *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, Cambridge MA, MIT Press, 1984, p. 269]. En un tono similar, Rosenzweig también considera que el lenguaje es la piedra de toque de toda ontología: “Sólo los hombres están ahí presentes, sólo éste, y este otro, y aquél. Pero el lenguaje, y la ley que le manda transmitir y traducir, que le manda confrontar nuevamente toda nueva palabra con

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

Cuando Heidegger conoció este pequeño ensayo [“El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”] lo aplaudió, pero sin dejar de preguntar: “¿Y qué hay del arrojamiento [*Geworfenheit*]? El sentido de la pregunta de Heidegger era evidentemente que el término “arrojamiento” implica la instancia contra el ideal de la plena *autoposesión* y la autoconciencia. Pero yo tenía presente el fenómeno especial del otro y busqué por ello en el *diálogo* la lingüisticidad de nuestra orientación en el mundo. Así se me abrió un ámbito de cuestiones que me habían interesado ya desde los inicios con Sören Kierkegaard, Friedrich Gogarten, Theodore Haecker, Friedrich Ebner, Franz Rozenzweig, Martin Buber y Viktor von Weizsäcker.¹⁵

La cita sugiere que Gadamer comparte con el pensamiento dialógico la convicción de que despojar a la subjetividad autoconsciente de su lugar de privilegio como fuente de constitución de toda objetividad no equivale a entronizar la alteridad, como si se estuviera frente a dos categorías o sustancias separadas, cada una de ellas pretendiendo para sí el papel de fundamento último de la realidad. Más bien, la subjetividad sólo se genera en su relación con el otro distinto de ella, pero no porque la subjetividad “ponga” esa distancia para, a fin de cuentas, abolirla, sino porque

toda otra antigua, liga la cosa a toda esta humanidad” [Franz Rozenzweig, *El libro del sentido común sano y enfermo*, Madrid, Caparrós, 1994, p. 57].

¹⁵ H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 17. En el mismo sentido véase “Reflections on my Philosophical Journey”, en Lewis Hahn (ed.), *op. cit.*, p. 46.

aquella está ínsita en un proceso que la rebasa: el lenguaje.¹⁶ El lenguaje, en tanto medio universal de comprensión, se convierte en el horizonte imprescindible para plantear los temas de la subjetividad y la alteridad, sin hacer de ellas entidades subsistentes por sí mismas y sin ningún vínculo esencial entre sí.¹⁷

Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre la hermenéutica filosófica y el pensamiento dialógico. A pesar del énfasis de este último en que la estructura del “encuentro” (*Zwischen*) intersubjetivo que acontece en el diálogo debe describirse como una estructura suprasubjetiva, y no como el producto de sentimientos compasivos, aún toma como punto de partida una antropología erigida desde un punto de vista relacional, acorde con la cual la persona surge como tal en el encuentro directo e inmediato con el “Tú” (un encuentro cuya inmediatez casi siempre se ejemplifica

¹⁶ Como señala Rozensweig: “De nuevo es el lenguaje el que tiende este arco, este puente visible desde el hombre hacia lo que él no es, hacia lo otro.” Rozensweig, *op.cit.*, p. 67.

¹⁷ Respecto a la imposibilidad de tratar al Yo y al Tú como sustancias separadas, Gadamer escribe: “la fórmula ‘yo y tú’ indica una radical enajenación. No se da semejante realidad. No se da el ‘yo’ ni el ‘tú’; se da un ‘yo’ que dice ‘tú’ y que dice yo frente a un tú, pero son situaciones que presuponen ya un consenso” [H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 216]. Así pues, lo que resta por describir no es la estructura del yo o del tú, sino el horizonte de consenso que posibilita su relación. En términos similares (aunque en lugar de “consenso” prefiere hablar de “estructura”). Francis Jaques, quien hasta cierto punto ha profundizado el legado del pensamiento dialógico, escribe: “sostengo que los problemas de diferencia y subjetividad necesitan resolverse simultáneamente y que nuestra estructura teórica para tratar con ellos debe reconstruirse desde sus cimientos. La estructura de la que hablo es la identidad personal. En lugar de ver a la subjetividad como primordial, o como algo nulo y vacío, he trasladado el énfasis hacia la relación interpersonal” [Francis Jaques, *Difference and Subjectivity. Dialogue and Personal Identity*, Yale, Yale University Press, 1991, p. xxii].

invocando la relación amorosa).¹⁸ En cambio, si bien la hermenéutica filosófica insiste en que la comprensión es lingüística y que se realiza en el diálogo, siempre procura recordar que la relación dialógica debe analizarse en términos de sentido (*Sinn*). Por ejemplo, cuando en *Verdad y método* Gadamer pasa de la realización de la lingüisticidad en el diálogo a la afirmación de que sólo en la escritura la lingüisticidad de la tradición adquiere un significado propiamente hermenéutico¹⁹ debido a que la escritura representa la “idealidad de la palabra.”²⁰ Este último concepto no debe hacer nos suponer que habría una forma de lenguaje situado en un plano ontológico distinto al de los lenguajes naturales; más bien, señala que la posibilidad misma de la comprensión se

¹⁸ La inmediatez del “encuentro” es explícitamente defendida por Buber, quien sostiene que “la relación con el *Tú* es directa. Entre el *Yo* y el *Tú* no se interpone ningún sistema de ideas, ningún esquema y ninguna imagen previa [...] Todo medio es un obstáculo. Sólo cuando todos los medios están abolidos se produce el encuentro” [Buber, *op. cit.*, pp. 13-14]. Y, como bien se percata Theunissen, la inmediatez que se le atribuye al “encuentro” introduce la diferencia fundamental entre el pensamiento dialógico y la fenomenología, a la cual, sostendré, se adscribe Gadamer: “El encuentro entre el yo y el tú es inmediato en la medida en que no tiene constitución intencional. En la filosofía del diálogo el concepto de inmediatez necesariamente significa la no intencionalidad del encuentro dialógico y, al mismo tiempo, la no constitución del Tú porque la intencionalidad es el vehículo de la constitución trascendental” [Theunissen, *op. cit.*, p. 373].

¹⁹ “El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüisticidad adquiere un significado plenamente hermenéutico allí donde la tradición se hace escrita. En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización” [*Verdad y método*, p. 468].

²⁰ “La tradición escrita no es sólo una porción de un mundo pasado sino que está siempre por encima de éste en la medida en que se ha elevado a la esfera de sentido que ella misma enuncia. Se trata de la idealidad de la palabra, que eleva todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido” [*ibidem*, p. 469].

hace frente a un sentido, a una referencia a algo, y no a un haz de datos psicológicos. Como el propio Gadamer escribe: “el proceso de comprensión se mueve aquí por entero en la esfera de sentido mediada por la tradición lingüística [...] en sentido auténtico ésta no es una relación entre personas, por ejemplo, entre el lector y el autor, sino una participación en lo que el texto nos comunica.”²¹ Esta idea, según la cual la comprensión no es un proceso de empatía con un Tú concreto, sino la participación en un horizonte de sentido es lo que le permite a Gadamer superar el psicologismo de la hermenéutica de Dilthey, y que tácitamente lo separa de forma radical del pensamiento dialógico. Desde luego, el diálogo mantiene su importancia, pero a la manera de un “universal individual”: es universal (en el sentido de ser común a todos) porque expresa una determinada apertura de sentido en la que se generan significados intersubjetivamente compartidos y, al mismo tiempo, es individual porque la forma y el sentido de esa universalidad sólo se expresa en cada conversación específica.²²

Pero tal vez el punto decisivo que separa a la hermenéutica filosófica del pensamiento dialógico es que en este último no hay espacio para la “distancia” (*Abstand*) requerida por la experiencia hermenéutica, porque el “encuentro”

²¹ *Ibidem*, pp. 469-470.

²² Como escribe Manfred Frank: “Sólo hay ‘lenguaje’ como tal en la particularidad concreta de las conversaciones reales; una vez más, es mediante la conversación real que los significados de los signos [...] no son simplemente reproductores de un código de racionalidad transhistórico, sino el producto de un proceso ilimitado de explicación común, aunque a fin de cuentas individual del mundo” [Manfred Frank, “Limits of the Human Control of Language: Dialogue as the Place of Difference between Neostructuralism and Hermeneutics”, en Michelfelder and Palmer, *Dialogue and Deconstruction*, Albany, SUNY Press, 1989, p. 154].

dialógico excluye de antemano toda extrañeza: “El *Tú* llega a mi encuentro. Pero soy yo quien entra en relación directa, inmediata, con él.”²³ En la medida en que en la relación directa con el *Tú* se genera el *Yo* (“El hombre se troca en un *Yo* a través del *Tú*”²⁴) la relación dialógica sólo puede entenderse en términos de familiaridad. En contraste, recuérdese que el interés de Gadamer es mantener la polaridad entre familiaridad y extrañeza, lo cual es posible, como se explicará posteriormente, si se piensa el diálogo como una relación de sentido y no como una relación inmediata con el otro.

¿Qué determinaciones del diálogo hermenéutico han podido recuperarse después de contrastarlo con la ética dialógica y el pensamiento de Buber? Podrían resumirse de la siguiente manera: el diálogo es una relación concreta, pero no inmediata, que se desenvuelve en un horizonte de sentido y cuyo significado, por ese motivo, es primordialmente ontológico y no ético: para la hermenéutica filosófica el diálogo no es un principio moral, sino que describe el modo en el que se produce la apertura al mundo.

Pero tal hipótesis sólo se puede sostener si se muestra efectivamente que la lingüisticidad se caracteriza por el movimiento de vaivén entre la familiaridad —las prácticas lingüísticas con base en las cuales los hablantes comparten y construyen un mundo común—, por un lado, y la extrañeza —el espacio de sentido que nunca se presenta como objeto y desde el cual pueden articularse otras significaciones que no están contenidas en el actual horizonte de comprensión—, por otro. Sin embargo, en este punto la investigación se topa, de nueva cuenta, con el escollo que condujo a la aporía temática de la fenomenología: si la lingüisticidad es un

²³ M. Buber, *op. cit.*, p. 13.

²⁴ *Ibidem*, p. 26.

proceso de transmisión de sentido que rebasa todo intento de aprehenderlo como objeto, ¿cómo puede aproximarse el discurso filosófico? ¿Cómo describir la estructura del lenguaje sin hacer intervenir la mirada reflexiva que disolvería toda extrañeza? Interrogantes de esta índole no pasaron inadvertidas para Gadamer, quien era consciente de que, si toda inteligibilidad se articula lingüísticamente, entonces no había posibilidad de buscar un acceso no-lingüístico al fenómeno del lenguaje. Por el contrario, todo intento de dirigirse a la estructura de la lingüisticidad tiene que hacerse desde el lenguaje mismo. Pero en este punto surge un obstáculo adicional: ¿cómo podría pretender universalidad un discurso acerca del lenguaje que, merced a su propia expresión lingüística, parece ofrecer tan sólo una perspectiva subjetiva y, por ende, no susceptible de satisfacer las exigencias de una ontología?

El paso mediante el cual Gadamer pretende dar respuesta a tal traba consiste en encontrar un hilo conductor por medio del cual se ponga de manifiesto el sentido del lenguaje, pero sin abandonar nunca el ámbito de la lingüisticidad. Ese hilo conductor será el diálogo: “La lingüisticidad le es a nuestro pensamiento algo tan terriblemente cercano, y es en su realización algo tan poco objetivo, que por sí misma lo que hace es ocultar su verdadero ser [...] Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje.”²⁵ La sugerencia precedente da pie a una interrogante cuya elucidación es importante para entender la plausibilidad de la hermenéutica filosófica y que puede formularse en los siguientes términos: ¿cómo se concibe el diálogo y cuál es su relación con el lenguaje? La

²⁵ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 457.

respuesta a esta cuestión no es fácil porque usualmente se tiende a identificar los conceptos hermenéuticos de “diálogo” y “lenguaje” como si fueran sinónimos —y en no pocas ocasiones Gadamer hace lo mismo. Sin embargo, si se atiende a los pasajes en los cuales él se refiere directamente a la relación entre ambos, podrá advertirse que tal equiparación no es del todo correcta, porque para el hermeneuta el diálogo es sólo una de las diversas manifestaciones de la lingüisticidad que se expresa en la situación concreta del encuentro entre hablantes, así como en la interpretación de textos. En esta medida el diálogo es una instancia particular dentro de la generalidad del lenguaje:

Poema y diálogo son casos extremos dentro del vasto campo de formas del lenguaje. El primero, el poema, es afirmación [...] Por el contrario, en el diálogo, el lenguaje vive realmente como tal y en él transcurre toda la historia de su formación. El lenguaje existe solamente por el hecho de que los hombres se hablan, pero, al mismo tiempo, el lenguaje no se presenta aquí como un material dado, asible. Cuando un diálogo adquiere sentido o también, cuando equivoca su sentido, no realiza, en términos de lenguaje, más que producción de sentido.²⁶

Este señalamiento proporciona poderosas razones para mostrarse escéptico frente a las interpretaciones que conciben la noción hermenéutica de “diálogo” como una descripción empírica del proceso de constitución lingüística de todo sentido o como la propuesta de un principio normativo contrafáctico por medio del cual se regulen los conflictos morales dentro de las sociedades postconvencionales. El

²⁶ H.G. Gadamer, *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 144 (las cursivas son mías).

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

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

recién mencionados. Como lo reconoció el propio Gadamer, tal actitud significa que la descripción fenomenológica sólo florece ahí donde se atiende el detalle de cada manifestación singular:

No siempre se tiene que insistir en que se está haciendo fenomenología, pero debe trabajarse fenomenológicamente, es decir, descriptivamente, creativamente, intuitivamente y de una manera concreta. En lugar de simplemente aplicar conceptos a las cosas, los conceptos deben proceder del movimiento del pensamiento que surge a partir del espíritu del lenguaje y del poder de la intuición.²⁷

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

Para comprender mejor la manera que Gadamer indaga en la situación concreta del diálogo, y cómo obtiene a partir de él tesis ontológicas importantes para su propia hermenéutica, es necesario mostrar la manera en la cual procede su aproximación fenomenológica al diálogo. En particular, la hipótesis por examinar afirma que el papel que desempeña el diálogo en la obra de Gadamer puede comprenderse cabalmente si se le considera como una “indicación formal” (*formale Anzeige*); concepto que resume el cambio que trajo consigo la hermenéutica temprana de Heidegger. Debido a que esta noción es sumamente importante para entender en qué medida las tesis de la hermenéutica filosófica —en

²⁷ H.G. Gadamer, “On Phenomenology. Interview with Alfons Griender”, en Gadamer, *Gadamer in Conversation*, p. 113.

especial aquellas que conciernen al diálogo— no han de confundirse con un relativismo conceptual, ni con la defensa etnocéntrica de la “conversación de Occidente”, a continuación se explicará a grandes rasgos el lugar que ocupa la indicación formal en el giro ontológico de la hermenéutica y, posteriormente, se expondrán las razones por las cuales cabe describir al diálogo como una indicación formal.

Al hacer de la vida fáctica el campo problemático primordial, la transformación hermenéutica de la fenomenología trastoca también el modo de entender la tarea de “ir a las cosas mismas”, pues si el espacio de sentido excede los límites de la conciencia trascendental entonces no puede afirmarse más, con Husserl, que “el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión”²⁸ debido a que la vida posee una significatividad que precede y condiciona toda posición reflexiva de la conciencia. Más bien, la reconducción de la “actitud natural” —en el cual se da por sentado que los objetos y actos que nos rodean tienen un significado propio— a la fenomenalidad —el horizonte desde el cual se muestra la inteligibilidad de los fenómenos— debe realizarse desde la totalidad de la vida; es decir, debe apropiarse del movimiento de esta última tal y como se vive en la experiencia pre-temática y pre-reflexiva.

¿Cómo cumplir semejante encomienda sin introducir reconstrucciones o alguna otra mediación que petrificaría el espacio de sentido convirtiéndolo en un objeto en vías de ser tematizado? La empresa exige, a juicio de Heidegger, radicalizar el concepto fenomenológico de “reducción”, para lo cual introduce la práctica de la “indicación formal.” La indicación formal es la estrategia básica (se estaría tentado a

²⁸ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1995, § 77, p. 172.

emplear el término “método”) mediante la cual se pretende esclarecer la articulación del espacio de sentido a partir de situaciones concretas en las que se expresa la totalidad de la vida. Desde sus primeros escritos de la década de los veinte, Heidegger dejó en claro que el vuelco de la filosofía hacia la vida no era una excusa válida para prescindir de toda noción de método, pues éste es necesario para no perderse en los vericuetos de una “filosofía de la vida.” Desde luego, cuando Heidegger menciona la importancia del método no tiene en mente un conjunto de procedimientos técnicos por medio de los cuales aprehender las determinaciones de un objeto, sino que piensa en “indicaciones formales”:

Una definición del concepto de “método” debe poseer un significado formalmente indicativo (es decir, a la manera de un “sendero”) y, por ende, debe permanecer abierto a adquirir configuraciones concretas en cada nueva investigación. Al obtener estas definiciones concretas de método, debe también prescindirse de los prejuicios respecto a la manera de comprenderlo por medio del significado formalmente indicativo de método que aquí se emplea. Si desde el principio se delimita el método al ámbito de problemas aislados y específicos respecto a un tema particular de una ciencia específica, y se le considera como una técnica que puede aplicarse en cualquier momento, entonces se pierde la posibilidad de comprender al método de un modo primordial en cada investigación particular.²⁹

La indicación formal es un “método” en la medida en que su propósito es hacer explícito cómo se posee algo, cómo nos relacionamos con algo, pero con la salvedad de que el “algo” que la filosofía trae a colación no es un objeto, sino el sentido

²⁹ M. Heidegger, *Supplements: From the Earlier Essays to Being and Time and Beyond*, Albany, SUNY, 2002, pp. 77-78.

del ser, el cual, como se ha insistido, no se ofrece como objeto tematizable. Por ese motivo la indicación formal no es un concepto mediante el cual se fijen las determinaciones de un objeto, sino que es el camino por medio del cual se “definen”³⁰ y ponen de relieve los distintos modos, plurales y nunca explícitos, en los cuales se pertenece pre-reflexivamente al horizonte del ser. Así pues, la indicación formal no deduce nada, ni construye modelos ideales; simplemente se limita a volver nuestra atención a la forma en la que estamos ya siempre inmersos en la significatividad de la vida.

Si la indicación formal tiene como tarea mostrar la manera primordial en la cual estamos vinculados con el ser, era de esperarse que su punto de partida no fueran actos reflexivos, debido a que éstos introducen un distanciamiento respecto al modo original de orientarse dentro del espacio de sentido. Por el contrario, la indicación formal procede a partir de situaciones concretas de la vida (la muerte, la relación con otros, la angustia, etcétera) con el propósito de comprender cómo se manifiesta en ellas un comportamiento respecto al sentido del ser. No obstante, se insistirá, ¿cómo pueden pretender universalidad las conclusiones ontológicas que se obtienen de la situación concreta? Al parecer lo más que puede proporcionar el examen de esta última son

³⁰ El uso del término “definición” para referirse a las indicaciones formales puede inducir a confusión. Sin embargo, Heidegger precisa que no toda definición tiene que pensarse como la búsqueda del género próximo y la diferencia específica de un objeto: “[...] hay definiciones que presentan al objeto de manera indeterminada, aunque en un modo tal que la realización de la comprensión de la definición particular conduce a posibilidades correctas provistas de determinaciones más precisas. Hay definiciones que simplemente *introducen* las determinaciones plenas concomitantes” [M. Heidegger, *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation Into Phenomenological Research*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, p. 15].

afirmaciones relativistas; validas tal vez para la sociología del conocimiento, pero no para una ontología. La respuesta de Heidegger a esta objeción recuerda que todo depende de cómo se pregunte. En primer lugar, volver a la situación concreta no significa únicamente atenerse a los contenidos que ésta pueda ofrecer desde un punto de vista empírico, químico o sociológico, sino que, además, cabe preguntarse: “¿cuál es el modo en el que es originalmente accesible el asunto en cuestión?” En otras palabras, el carácter formal del “método” consiste en que no se propone recrear los contenidos sensibles o axiológicos de algún episodio de la existencia, sino que se dirige al sentido al cual apunta la situación concreta en cuestión.³¹

Debido a que el cómo de la situación concreta no puede apprehenderse mediante categorías reflexivas, tiene que ser indicado: “una definición filosófica es la definición de un principio, pues la filosofía no es un ‘estado de cosas’ [...] Por lo tanto, esa definición debe ‘indicar’: lo que se debate [...] La definición filosófica trae consigo una vuelta previa al objeto,

³¹ El Heidegger de la “década fenomenológica” consideraba que el carácter formal de la indicación era imprescindible para distinguir a la filosofía como “ciencia primordial de la vida en sí misma” de las filosofías de la vida que, a su juicio, se limitaban a proporcionar una visión del mundo: “En la indicación formal (*la cual debería ser vista como el cimiento del sentido fundamentalmente metodológico de todos los conceptos filosóficos* [...]) debe evitarse toda remisión acrítica a una interpretación particular de la existencia —como ocurre en Kierkegaard y Nietzsche—, pues sólo así puede cumplirse la posibilidad de buscar un sentido genuino del fenómeno de la existencia” [M. Heidegger, “Karl Jaspers’ *Psychology of Worldviews* (1920)”, pp. 78-79; las cursivas son mías]. Por ese motivo señalará posteriormente: “El sentido formal de la definición es por lo tanto una determinación del objeto en su ‘cómo’, de una manera apropiada a la situación y a la preconcepción de ésta; en una manera, además, que capta al objeto desde la experiencia básica” [M. Heidegger, *Phenomenological Interpretations of Aristotle*, p. 19].

de un modo tal que realmente no me dirijo al contenido. La definición es formalmente indicativa.”³² En este punto, la “indicación” debe entenderse en contraposición a la definición en términos de género próximo y diferencia específica, pues en contraste con esta última aquélla no se refiere a cierta región de objetos separados del sujeto cognoscente, sino a la co-pertenencia del sujeto y el objeto a un horizonte de sentido mediante el cual ambos pueden ser determinados como tales. Esta situación —cuyo esclarecimiento motiva de un extremo a otro la pregunta por el sentido del ser— es la “existencia”, y, debido a que el discurso no puede escapar de ella sin renunciar a sus propias condiciones de posibilidad, todo lo que el pensamiento pueda decir al respecto. En resumen, la indicación formal opera como una señal de caminos que indica cómo estamos situados y cómo nos orientamos pre-temáticamente en el entramado de inteligibilidad —la fenomenalidad— en el cual ya siempre nos encontramos inmersos.³³ Por ejemplo, en *Ser y tiempo* la muerte desempeña el papel de una indicación formal, pues si bien es innegable que aquélla es un hecho provisto de connotaciones biológicas, sociológicas o religiosas, a Heidegger no le interesa

³² *Ibidem*, p. 19.

³³ Conviene insistir en la facticidad de las indicaciones formales, como señala un comentarista:

Los conceptos que Heidegger califica de ‘filosóficos’ y, por lo tanto, de indicaciones formales no son, al menos en su mayoría, neologismos o conceptos técnicos. Proceden, en cambio, del modo en el cual la vida se expresa en el uso normal del lenguaje. Sin embargo, debido precisamente a este origen, Heidegger emplea el término de “indicación formal” a manera de precaución, para recordar que el acceso auténtico a lo que aquélla señala no es común a todos. De hecho, el acceso que proporciona la indicación formal apunta en sentido contrario a la manera habitual de entender las cosas [Daniel Dahlstrom, “Heidegger’s Method: Philosophical Concepts as Formal Indications”, *Review of metaphysics*, vol. 47, 1994, pp. 13-14].

discutir si hay un más allá, cuál es el momento preciso en el que un cuerpo puede declararse clínicamente muerto o cuál es la actitud personal más digna para asumir el momento de la muerte, sino que su único propósito es dirigirse a ella desde “[...] el peculiar formalismo y vacuidad de toda caracterización ontológica”³⁴ para poner de manifiesto la totalidad del ser del *Dasein*. Esto es, la muerte es una situación concreta a partir de la cual se indica una estructura ontológica.

Si, acorde con lo recién expuesto, la indicación formal se concibe como el esclarecimiento de cómo la existencia es la pluralidad de modos en los cuales es originalmente accesible el sentido del ser, entonces cobran significado pleno las palabras de Kisiel, quien afirma que: “la indicación formal es el núcleo mismo del método hermenéutico de Heidegger desde 1919.”³⁵ La declaración adquiere plausibilidad apenas se recuerda que la autointerpretación de la existencia, tarea que Heidegger le asigna a la hermenéutica, sólo puede sortear el Escila de las definiciones unívocas y el Caribdis del relativismo conceptual en la medida en que la interpretación pone al descubierto que la existencia es el contexto significativo —y no una mera determinación biológica o psicológica— que condiciona de antemano toda intencionalidad temática (lo que Heidegger denomina “haber previo”, *Vorhabe*), independientemente de los contenidos específicos de esta última. Ahora bien, la hermenéutica sólo es capaz de manifestar ese presupuesto universal, superando

³⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 49, p. 269.

³⁵ Theodore Kisiel, “Heidegger on Becoming a Christian”, en Kisiel y Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, Albany, SUNY Press, 1994, p. 177. Del mismo autor véase su artículo “L’indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation”, en J.F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, París, Vrin, 1996, pp. 205-220.

la alienación de sí misma característica de la vida cotidiana, si se deja guiar por el aspecto formal de todos y cada uno de sus comportamientos respecto al mundo: la pertenencia previa a un espacio de sentido que no puede explicarse como algo constituido por la conciencia intencional de los sujetos.³⁶ La importancia de la indicación formal para la hermenéutica de Heidegger (y para la ontología hermenéutica en general, habría que añadir) no pasó inadvertida para Gadamer, quien señala:

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

³⁶ En la *Hermenéutica de la facticidad* Heidegger hace patente el vínculo entre hermenéutica e indicación formal:

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

necesaria para apuntar a algo, y esto, a su vez, significa que la persona a la cual se le señala algo debe ver por sí misma.³⁷

Hay buenas razones para convenir en la importancia de la indicación formal en la ontología hermenéutica de Heidegger, pero ¿puede afirmarse lo mismo respecto a la de Gadamer? Si la investigación se atiene a la evidencia textual directa, por fuerza la respuesta ha de ser negativa. No obstante, si se contrasta el propósito y el modo de proceder de la indicación formal con el itinerario que Gadamer recorre en *Verdad y método*, y que profundiza en escritos posteriores, es plausible obtener un hilo conductor para la interpretación de la hermenéutica filosófica que no debe despreciarse *prima facie*. Considérese, por ejemplo, el papel que desempeñan nociones como “juego”, la hermenéutica jurídica o la agustiniana “palabra interior” en la obra de 1960. El lector cuidadoso notará que no están ahí porque Gadamer se proponga elaborar una antropología, una filosofía del derecho o una teología, sino que los trae a colación porque designan situaciones concretas a partir de las cuales es posible señalar cómo nos es originalmente accesible el espacio de sentido, e indican una estructura ontológica.³⁸ En resumen, tanto el

³⁷ H.G. Gadamer, “Martin Heidegger’s One Path”, en Kisiel y Van Buren (eds.), *op. cit.*, p. 33.

³⁸ Así, al referirse al juego como “hilo conductor de la explicación ontológica” recuerda que

Cuando hablamos del juego en el contexto de la experiencia del arte, no nos referimos con él al comportamiento ni al estado de ánimo del que crea o del que disfruta, y menos aún a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el juego, sino *al modo de ser de la obra de arte*. [H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 143; las cursivas son mías]. Es decir, el modo de ser del juego le sirve a Gadamer a guisa de indicación de que hay un modo de pertenencia al espacio de sentido que rebasa la relación sujeto/objeto implícita en la noción de método. A su vez, si la palabra interior, ínsita en la idea cristiana

juego como la fiesta o la palabra interior son situaciones fácticas y, como tales, pertenecen necesariamente al ámbito de la comprensión; sin embargo, mediante ellas puede arrojarse luz sobre la manera en la cual la comprensión opera en todos y cada uno de los actos significativos de la vida; es decir, la pregunta por el modo de ser de estas situaciones concretas apunta a una “conclusión” formal: las condiciones que hacen universalmente posible toda comprensión.

Con base en las apreciaciones previas es posible mostrar por qué el elusivo concepto gadameriano de diálogo puede describirse como una indicación formal. En primer lugar, desde la perspectiva de esta última, que el diálogo sea sólo un “caso extremo dentro del vasto campo de formas del lenguaje” deja de ser un prejuicio que corta el paso a la investigación ontológica, pues, a pesar de su particularidad, su modo de ser señala un acceso para comprender la estructura de la lingüisticidad, como admite el propio Gadamer: “[...] intenté detectar en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje. Esto significaba a la vez una reorientación hermenéutica de la dialéctica [...] hacia el arte del diálogo vivo en el que se había realizado el movimiento intelectual socrático platónico.”³⁹ ¿Cuál es el sentido al que apunta el diálogo vivo? ¿Cuál es el modo en el que es originalmente accesible la lingüisticidad? Lo que el diálogo indica es que, previa a toda mediación reflexiva, el lenguaje se manifiesta como horizonte que posibilita toda orientación respecto al mundo:

de la encarnación, puede “hacer más justicia al ser del lenguaje” [*ibidem*, p. 502] es porque señala un modo en el cual se pertenece prerreflexivamente al horizonte del lenguaje: lo que el modelo de la encarnación indica formalmente es que el habla no es un proceso en el cual los objetos del mundo o los estados mentales cobren forma lingüística, sino que la palabra dicha posee ya siempre una dirección de sentido lingüística.

³⁹ H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 321.

Aquí [en el diálogo] se pone de manifiesto, con toda claridad, la estructura de la cosa. Se llama conversación porque es pregunta y respuesta, porque uno se pregunta a sí mismo tal como le preguntaría a otro y se dice a sí mismo tal como se lo diría a otro [...] Por tanto, el lenguaje no se realiza mediante enunciados, sino en y como conversación, como la unidad del sentido que se construye a partir de la palabra y la respuesta. Sólo ahí consigue el lenguaje su redondez completa.⁴⁰

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

⁴⁰ H.G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, p. 146.

de la comprensión porque le proporciona a los sujetos una orientación, una dirección de sentido a partir de la cual todo aquello que les hace frente aparece, desde el primer momento, dotado de significatividad. Es decir, el lenguaje genera un horizonte de significaciones comunes mediante el cual se puede hacer inteligible cualquier evento:

Igual que en las conversaciones reales, es el asunto común el que une entre sí a las partes, en este caso al texto y al intérprete. Igual que el traductor sólo hace posible, en calidad de intérprete, el acuerdo en una conversación gracias a que participa en la cosa de la que se trata, también frente a un texto es presupuesto ineludible del intérprete el que participe en su sentido. En consecuencia está plenamente justificado hablar de una conversación hermenéutica. La consecuencia será que la conversación hermenéutica tendrá que elaborar un lenguaje común, igual que la conversación real, así como que esta elaboración, de un lenguaje común tampoco consistirá en la puesta a punto de un instrumento para el fin del acuerdo, sino que, igual que en la conversación, se confundirá con la realización misma del comprender y el llegar a un acuerdo.⁴¹

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

⁴¹ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 466.

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

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

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

El carácter dialógico del lenguaje que yo intenté investigar deja atrás el punto de partida de la subjetividad del sujeto, incluido el del hablante en su referencia al sentido. Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento en constante cambio o, más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien. Pero esto significa exponerse.⁴²

Además, esta inadecuación permanente entre fenomenalidad y reflexión trae consigo una consecuencia que acentúa todavía más el polo de extrañeza de la comprensión: si el sujeto reflexivo no constituye el horizonte de la lingüisticidad y, por ende, no puede concebirlo como un reflejo de su propia

⁴² H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 324.

actividad, entonces tampoco dispone de la posibilidad de representarla en su totalidad, haciéndola plenamente transparente a la conciencia, porque opera ya en el momento mismo que la reflexión pretende apropiársela, por lo que todo intento de describirla no puede ser otra cosa más que el despliegue de una de las infinitas posibilidades abiertas por el horizonte. Por consiguiente, si en el seno de cada acto comprensivo se encuentra, a manera de condición de posibilidad, una instancia de sentido previa a los actos constituyentes de la conciencia, entonces la comprensión no puede agotar el significado de las expectativas que le hacen frente, ni es capaz de apropiárselas por medio de la remisión al horizonte que le es familiar, porque éste se trata sólo de una posibilidad finita del proceso de transmisión de sentido. Esta doble imposibilidad —que se pone de manifiesto especialmente en la lingüística— sugiere que en toda comprensión habita una extrañeza insuperable: “Está, por una parte, la orientación en el juego del arte y, por otra, la fundamentación del lenguaje en el diálogo, abordando el juego del lenguaje. Esto plantea la otra cuestión, decisiva, del esclarecimiento por mi parte de la dimensión hermenéutica como un más allá de la autoconciencia; es decir, la conservación y no supresión de la alteridad del otro en el acto comprensivo.”⁴³ Es decir, la comprensión no fija el sentido de lo comprendido en la totalidad diáfana del horizonte propio, sino que la comprensión es sólo una mediación finita, instigada por la irrupción de expectativas ajenas que muestran las limitaciones del horizonte familiar.

En su conjunto, Gadamer considera que los polos de familiaridad y extrañeza no se refieren a dos instancias separadas, como si cada una de ellas fuera oriunda de un determinado

⁴³ *Ibidem*, p. 13.

ámbito de prácticas lingüísticas o de un dominio temático específico, ni anticipa un momento de síntesis en el cual, a largo plazo, toda extrañeza se reasuma en el espacio de la familiaridad. Por el contrario, a juicio de Gadamer, la descripción de la lingüisticidad a partir de la indicación formal del diálogo pone de manifiesto que ambos polos mantienen una tensión irresoluble cuya exégesis puede dar satisfactoriamente cuenta del modo que el fenómeno de la “distancia” se encuentra en el núcleo de toda comprensión. Como se recordará, la distancia desempeña un papel primordial en la hermenéutica filosófica debido a que es la instancia por medio de la cual es posible revisar el proyecto inicial de la interpretación y, así, poner de manifiesto los prejuicios inhabilitantes que impiden hacer justicia a las expectativas provenientes de otras partes del proceso de transmisión de sentido que es la tradición. Si no hubiera distancia, si toda interpretación aconteciera en un espacio homogéneo en el cual los significados y las anticipaciones de sentido fueran exactamente iguales, la fusión de horizontes no sería más que una forma de “apropiación” en la cual lo que inicialmente era ajeno y desconocido adquiere sentido al subsumirse dentro del horizonte propio. En contraste, a la noción de distancia le es concomitante la idea de que si bien toda comprensión extrae sus presupuestos de los prejuicios en los cuales se ha formado el intérprete, la perspectiva de éste último no se trata de un punto arquimédico, sino un desplazamiento constantemente impulsado por expectativas de sentido que trastocan el modo habitual de situarse en la tradición. Este carácter móvil de la comprensión obliga a describirla no como un movimiento lineal que poco a poco se constituye en una totalidad, sino como un incesante vaivén que en cada ocasión abre posibilidades infinitas de interpretación

que mantienen el rasgo de extrañeza en todo encuentro con horizontes distintos al nuestro.

Se debe tener en mente, además, las dificultades que encontraba la hermenéutica filosófica para ubicar la situación en la cual opera la distancia, pues es necesario mostrar tanto su carácter universal —es decir, que subyace a toda comprensión— como su índole ontológica —a saber, que cualquier acceso al sentido de los entes presupone la presencia de tal distancia. Al respecto, Gadamer había ensayado un par de posibilidades que, por diversos motivos, no eran del todo satisfactorias. En primer lugar, la primera formulación de la distancia corresponde a la “distancia en el tiempo”, la cual carecía de universalidad porque abarcaba únicamente aquellos casos en los cuales la comprensión operaba en el seno de la mediación entre pasado y presente. Al mismo tiempo, esta posibilidad adolecía de un inconveniente mayor expuesto por Pannenberg: la necesidad de postular a la historia como una totalidad en la cual se resuelven todos los conflictos entre familiaridad y extrañeza. En segundo lugar, la ampliación de la noción de distancia al ámbito de las relaciones sociales, de la cual da cuenta la introducción del concepto de *synesis*, le da un alcance universal a la tensión entre familiaridad y extrañeza en la medida en que muestra cómo se manifiesta en el proceso intersubjetivo en el que se produce la comprensión, pero, a pesar de que la descripción del proceso de “entenderse-unos-con-otros” posee presupuestos ontológicos innegables, no constituye en sí misma una ontología porque el propósito central de la filosofía práctica consiste en esclarecer en qué puede consistir la “vida buena” (*eudaimonia*), no en preguntarse por el ser de los entes.⁴⁴

⁴⁴ La observación sobre el carácter no estrictamente ontológico de los conceptos que Gadamer retoma de la filosofía práctica aristotélica procede

En cambio, los señalamientos en torno a la lingüisticidad formalmente indicados por medio del diálogo permiten describir el fenómeno de la distancia de un modo universal a la vez que ontológico. Por un lado, como se ha insistido a lo largo del presente capítulo, la lingüisticidad reúne en sí la universalidad y el cariz ontológico buscados por la investigación hermenéutica en la medida en que se la concibe como el punto de unidad entre experiencia y lenguaje. Es universal porque la inteligibilidad de toda presencia que se manifieste en el mundo posee una articulación lingüística y, a la vez, es ontológica porque esta articulación lingüística es la única manera en la que es accesible el sentido de los entes. Por otro lado, para comprender cómo opera la distancia en el ámbito de la lingüisticidad es necesario traer de nuevo a colación lo que ya se mencionó sobre la finitud: la unidad entre experiencia y lenguaje no debe entenderse como si se afirmara que el ser de la cosa se agota en su articulación lingüística, pues si bien es cierto que sólo a partir del modo en que opera esta última puede aproximarse el pensamiento al horizonte de sentido que le permite a la cosa aparecer como algo provisto de determinaciones, eso no significa que tal horizonte se manifieste en su totalidad. Más bien, siempre se mantiene una distancia entre el sentido finito de lo que se muestra en el lenguaje — que depende de la historia social del lenguaje, de las formas de vida de una comunidad, de la gramática aceptada, etcétera— y el horizonte de sentido que hace posible la enunciación —el cual nunca se ofrece al pensamiento a la manera de un tema—, y no sólo la presente, sino toda enunciación futura.

de Figal, quien señala: “Tan pronto como se buscan clarificaciones que no se dirigen a la cuestión del bien o de la acción correcta, se ha tomado un giro teórico. Y ese giro es ontológico si la teoría se concentra en la cuestión del ser de los entes” [Günter Figal, “The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language”, en Dostal (ed.), *op. cit.*, p. 103].

El estrabismo del hermeneuta

¿REALMENTE LOGRA la hermenéutica rehacer el camino de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel sin concluir en el saber absoluto? Todo intento de respuesta mínimamente satisfactoria debe dar cuenta del proceso mediante el cual el diálogo indica formalmente cómo la apertura de sentido que hace posible la comprensión de todo ente es un espacio que se caracteriza por la permanente tensión entre familiaridad y extrañeza. Sólo cuando se comprende la importancia que tiene para el proyecto hermenéutico el modo en el que la distancia habita en la lingüisticidad, es posible percatarse de lo inconsistentes que son los cimientos que dan soporte a las expectativas de Gadamer. En particular, la fragilidad de la empresa hermenéutica, lo que amenaza su pretensión de situarse en el punto medio entre familiaridad y extrañeza, es precisamente la manera en la cual emplea la noción de diálogo como indicación formal para acceder a la estructura de la lingüisticidad.

Para mostrar de qué manera el empleo gadameriano de la noción de diálogo compromete la viabilidad de la hermenéutica filosófica se explicará, en primer lugar, de qué manera el diálogo, en tanto indicación formal, exhibe cómo trabaja la tensión entre familiaridad y extrañeza en el seno de la lingüisticidad. En segundo lugar, teniendo en cuenta que la indicación formal parte siempre de una situación

concreta en la cual se expresa la totalidad de la vida, se preguntará: ¿cuál es la situación dialógica concreta a partir de la cual Gadamer extrae sus conclusiones ontológicas? El desarrollo de la interrogante pondrá de manifiesto que nuestro autor toma como una sola situación dos fenómenos distintos, y en ocasiones contrapuestos (al menos desde el punto de vista fenomenológico): la relación con el texto y la relación con el otro. Por último, en tercer lugar, se indicará de qué modo tal confusión respecto al carácter dialógico de ambas situaciones tiene como consecuencia que la letra de la hermenéutica gadameriana termine por inclinarse al polo de la familiaridad en detrimento del polo de la extrañeza.

A) EL DIÁLOGO: ENTRE LA FAMILIARIDAD Y LA EXTRAÑEZA

Si el diálogo es un fenómeno lingüístico entre otros, ¿cómo puede señalar que la relación con el lenguaje debe comprenderse primordialmente como un proceso de transmisión de sentido en el cual experiencia y lenguaje permanecen indisolublemente unidos —es decir, como lingüisticidad— antes de considerársela como la utilización de una herramienta para la comunicación? Ante todo, hay que prescindir de las determinaciones teóricas que fijan el concepto de diálogo a ciertas coordenadas sociológicas, históricas o pragmáticas. En tanto fenomenólogo, Gadamer no se pregunta por las condiciones empíricas o sociológicas que deben presentarse para que un determinado acto de habla se clasifique como “diálogo”, ni le conciernen directamente las consecuencias éticas o epistemológicas con base en las cuales se evalúen los diálogos reales; más bien, la interrogante es: ¿cuál es el sentido del lenguaje tal y como se vive en la experiencia pre-temática y pre-reflexiva

de la situación dialógica? Tal modo de cuestionar no significa, recuérdese, demorarse en los contenidos que de hecho aparecen en el diálogo, sino que la pregunta es: ¿cuál es el modo en el que es originalmente accesible el lenguaje en el diálogo? Para decirlo en otras palabras, ¿a qué se le llama diálogo y cuál es la comprensión del lenguaje en él presupuesta? He ahí el carácter formal de la investigación: inquiriere por una relación de sentido, no por un contenido temático.

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

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

A esto le llamo yo el carácter hermenéutico del hablar: al hablar, no nos transmitimos mutuamente estados de cosas bien determinados, sino que, a través del diálogo con el otro, trasponemos nuestro propio saber y aspiraciones a un horizonte más amplio y más rico. Cada declaración comprensible y comprendida queda incorporada en el propio dinamismo del preguntar, es decir, queda entendida como una respuesta motivada. Hablar es hablar uno con otro. Ser alcanzado por una palabra o hacer oídos sordos a la palabra dicha, tales son propiamente las experiencias del lenguaje.¹

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

¹ H.G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 112.

hiere de muerte las pretensiones del primado de la autoconciencia. En tercer lugar, los señalamientos del punto anterior traen consigo una visión del lenguaje concordante con las acotaciones gadamerianas concernientes a la lingüisticidad, pues éste no es más un sistema de signos que expresa las intenciones subjetivas del hablante, sino que “[...] el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo entendimiento [...] Es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida.”²

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

² H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 535.

que, al presuponer el consenso fáctico de una comunidad de vida como condición de posibilidad de todo “entenderse unos con otros”, la hermenéutica gadameriana es incapaz de explicar cómo es posible que los hablantes se refieran a algo en el mundo objetivo acerca de lo cual se entienden.

Sin embargo, Gadamer saca consecuencias completamente distintas a Humboldt. Como sucede en el caso de Heidegger, la misma referencia a algo objetivo que se da en el diálogo, referencia que conduce el proceso de entendimiento, siempre tiene lugar solamente a partir de un consenso previo establecido por tradiciones comunes [...] El aseguramiento hermenéutico del núcleo vivo de una tradición depende de algo dado de manera aporética como “acuerdo sustentador.” Y es precisamente ese acuerdo el que articula de nuevo esa previa autocomprensión y comprensión del mundo de la propia comunidad lingüística.”³

El presente trabajo no discutirá detalladamente la objeción habermasiana debido a que su punto central —la incapacidad de la hermenéutica de rebasar el plano pragmático representado por la relación lingüística entre hablantes— ya se revisó al principio del capítulo, cuando se deslindó la postura de Gadamer frente a otras posiciones del giro lingüístico. Sin embargo, la importancia de traer a colación la crítica de Habermas se debe a que, si en realidad el diálogo no expresa otra cosa más que el “acuerdo sustentador”, entonces todo entendimiento lingüístico, y, por lo tanto, toda comprensión, se desenvuelven por entero en el ámbito de la familiaridad de significados y “juegos de lenguaje” que comparte una comunidad de vida. De tal manera, la comprensión sería un

³ J. Habermas, *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 88 y 89.

proceso de “apropiación” (*Aneinung*), no de “aplicación” (*Anwendung*), porque la inteligibilidad de toda expectativa de sentido dependería por entero del horizonte de comprensión de una tradición histórica. Así, el modo de ser de la lingüística que indica el diálogo se caracterizaría por la familiaridad, en detrimento de toda extrañeza. De ser correcta, esta conclusión compromete seriamente las pretensiones de la hermenéutica, pues parece que no puede sostenerse coherentemente, al mismo tiempo que “[...] lo que incita a la comprensión tiene que haberse hecho valer ya de algún modo en su propia alteridad [...] allí donde algo nos interpela”,⁴ por un lado, y, por otro, la descripción de la lingüística como un ámbito repelente a toda extrañeza.

Podría argüirse, en un intento de escapar a esta contradicción, que la dinámica del diálogo permite conciliar la irrupción del disenso y la presencia del “acuerdo sustentador” como telón de fondo que posibilita toda comprensión. La propuesta señalaría que la dinámica del diálogo permite que, en un primer momento, la interpelación aparezca como una contraposición que muestra el carácter limitado del consenso lingüístico de una comunidad de vida, pero que esa aparente extrañeza nunca es absoluta porque su sentido se supedita a una función bien precisa: dar el impulso inicial para que las determinaciones implícitas del ámbito de la familiaridad se desplieguen. De ser así, el diálogo indicaría que el lenguaje es el medio en el cual las afirmaciones dispersas y, supuestamente, inconexas se reúnen en torno a un consenso que termina por disolver todas las divergencias. Es decir, el diálogo se caracterizaría por la extrañeza sólo inicialmente porque el trastocamiento inaugural responde

⁴ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 369.

a una idea rectora: hacer familiar y convergente todo antagonismo en el vaivén de preguntas y respuestas. No obstante, el propio Gadamer abjuró de semejante concepción del diálogo, que se estaría tentado a denominar “dialéctica”, precisamente porque reduce a este último —así como también al lenguaje— a una secuencia de enunciados en la cual se expresa el logos universal:

Lo que hasta ahora se ha denominado dialéctica tiene su origen en el diálogo sólo parcialmente. Más que cualquier otro, el más singular representante del monólogo entre los filósofos dialécticos, Hegel, pretendió fundar su pensamiento en el arte de llevar una conversación que Sócrates practicó en sus encuentros con “jóvenes tratables”. Porque a pesar de que es principalmente la metodología de Descartes la que lo guía, Hegel sostuvo que su método de desarrollo universal y sistemático de todas las determinaciones del pensamiento posee la misma lógica secuencial que se encuentra en los diálogos de Platón. Sin embargo, la razón por la cual se denomina dialéctica al procedimiento de Hegel se debe no a su origen dialógico, sino a que es un pensamiento con base en contradicciones, *in utramque partem disputare*. Aquí la fuente es la dialéctica eleática: la habilidad de desenvolver consecuencias a partir de afirmaciones opuestas.⁵

En primer lugar, lo que el diálogo indica formalmente es que nuestro modo de pertenecer al lenguaje se caracteriza por una ineliminable y constante interpelación. Estar en la lingüística significa estar continuamente cuestionados, tal es lo que indica, a juicio de Gadamer, el elemento distintivo de todo diálogo auténtico, la pregunta: “Ya hemos visto que

⁵ H.G. Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, p. 93.

la comprensión comienza allí donde algo nos interpela. Ésta es la condición hermenéutica suprema [...] Sin embargo, la suspensión de todo juicio, y, *a fortiori*, la de todo prejuicio, tiene la estructura lógica de la pregunta. La esencia de la pregunta es el abrir y mantener abiertas posibilidades.”⁶ La irrupción de la pregunta desbordará la concepción del diálogo como un mero intercambio de información, o como la repetición de un consenso comunitario, debido a que, estrictamente hablando, la pregunta no es un enunciado porque no hace ninguna pretensión de verdad, ni afirma una posición respecto a un estado de cosas; por el contrario, el hecho de que la situación dialógica concreta inicie con la manifestación de la pregunta invita a pensar que la vivencia del diálogo es primordialmente una experiencia de lo extraño, pues al introducir un estado de no-saber la pregunta trastoca el carácter evidente de los conocimientos y prácticas que hasta entonces se tenían por familiares y válidos. De tal manera, como apunta Waldenfels, la pregunta que da pie al diálogo rompe con los intentos de sistematizar los acontecimientos lingüísticos en un orden causal en el cual se pasa automáticamente de una afirmación a otra:

[...] la pregunta no es un acontecimiento a reprimir y tratar con dureza en el acontecer del diálogo. Si se piensa que a cada afirmación, en tanto es hecha, y a cada juicio, en tanto es formulado, se adhiere un momento de interrogabilidad que no es descubierto a través de ninguna pretensión de validez, de este modo se ve que aquí no tenemos que ver únicamente con un problema marginal. El preguntar horada las grandes esferas de validez concebidas para las preguntas por la verdad, la legitimidad y la veracidad [...] Se explica con ello, que G. Calogero

⁶ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 369.

sitúe el comienzo del diálogo en una apertura y disposición de conversación que precede a toda lógica. Dicho simplemente: sin dicción ninguna contradicción.⁷

En segundo lugar, la pregunta es un acto en el cual el sujeto está desprovisto de sus capacidades constituyentes porque es incapaz de crear el evento que se propone suscitar: la respuesta.⁸ La ausencia de constitución en la pregunta se entiende mejor si se la contrasta con las proferencias mediante las cuales los hablantes se proponen moldear un aspecto del mundo. Por ejemplo, al afirmar algo, al pedir permiso o al humillar a alguien, el hablante se propone provocar una situación en el mundo: confirmar o desmentir cierto estado de cosas, obtener un permiso o hacer que alguien se sienta menospreciado. En tales casos el hablante se ve a sí mismo como el origen del sentido y también como el punto de retorno del sentido, pues él se sabe el sujeto que trajo al mundo cierto suceso acorde con

⁷ Bernard Waldenfels, "Diálogo y discursos", en *ER. Revista de Filosofía*, año 10, núm. 19, 1995, p. 56.

⁸ Como abunda Waldenfels:

Asking a question is an interlocutory event, a remarkable kind of event. It is an event that does not come to rest in itself but aims for the answer as another event, without itself bringing that event about. Yet this does not involve a sequence of occurrences unreeling according to merely empirical laws connecting them in a kind of cause and effect, for whether one statement corresponds to the other and if a successful answer is not decided by the regularity of its actual occurrence. On the other hand, it is also not a matter of a coherence of steps of discourse following from logical or axiological laws [Hacer una pregunta es un acontecimiento interlocutorio, un acontecimiento sobresaliente. Éste no reposa en sí mismo sino que se dirige a la respuesta como a otro acontecimiento que él mismo no produce. Sin embargo, no se trata de una secuencia de eventos desenvolviéndose acorde con leyes empíricas que los conectan en una especie de causa y efecto, debido a que si un enunciado corresponde a otro y es una respuesta exitosa es algo que no depende de la regularidad del evento presente. Por otro lado, tampoco es un asunto de la coherencia de los pasos del discurso que habrían de seguirse por leyes lógicas o axiológicas] [Bernard Waldenfels, *Order in Twilight*, Ohio University Press, 1996, pp. 16-17].

sus propias intenciones. Desde luego, éstas pueden fracasar, pero la decepción significa que el sujeto no eligió los medios apropiados o que la ocasión no era propicia; no obstante, la intencionalidad característica de su acto permanece intacta: la subjetividad volca sobre el mundo un sentido en el cual ella misma se reconoce como instancia fundante.

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

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

la “intencionalidad pasiva.” La primera se caracteriza por el interés, entendido como la actividad intencional en la cual el yo se dirige hacia el objeto y, por medio de tal atención de la conciencia, el objeto se constituye como mi objeto (teórico o práctico). Como señala Husserl, los actos de interés son inseparables de la presencia del yo: “En este caso no entendemos por tales sólo aquellos [actos de interés] en que estoy orientado temáticamente a un objeto —por ejemplo, en la percepción y después de la contemplación minuciosa—, sino en general todo acto, ya sea pasajero o permanente de orientación del yo, todo acto en el que el yo está presente (*inter-esse*).”⁹ A partir del concepto de interés, la intencionalidad activa puede describirse como un proceso doble: por un lado, es una forma de apropiación (en tanto que el modo de aparecer del objeto depende de mi modo de referirme a él) y, por otro, es un acto de identificación en la medida en que el yo es consciente, al menos en cuanto posibilidad, de que es su actividad la que constituye al objeto como tal. En cambio, la intencionalidad pasiva se caracteriza por no tener su punto de partida en el ego, sino en una afección ajena a la esfera de la conciencia:

Todo ocurre como si la intención pasiva emanara del objeto, encontrara su fuente en el objeto para dirigirse hacia el sujeto, quien, solamente después, es capaz de dirigir una intención de acto hacia el objeto. El yo está ya presente al mundo y a sí mismo más allá de la atención. Lo pre-dado alcanza al yo [...] Hay que insistir en la naturaleza del acto mediante el cual el yo cede a la estimulación. No se trata de un verdadero acto del yo; el yo no actúa verdaderamente en este abandono. Husserl describe este acto como una tendencia anterior al

⁹ E. Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, UNAM, 1980, § 20, p. 94.

cogito. En otras palabras, desde un punto de vista genético, una afección precede al “acto” receptivo del yo.¹⁰

Con base en esta distinción cabe señalar, en tercer lugar, que, si Gadamer pretende sostener la ineliminable extrañeza presente en la situación dialógica, entonces tiene que mostrar de qué manera el vaivén entre pregunta y respuesta responde a una forma de intencionalidad pasiva, caracterizada por el des-interés. ¿De qué herramientas echa mano el hermeneuta para sugerir que el diálogo no se “deduce” a partir de un tema que vincula elementos dispersos, ni es un proceso gobernado por la autoconciencia? La respuesta de Gadamer apunta en dirección al “mal infinito” que trae consigo la respuesta, pues, sin importar lo atinada o exhaustiva que se pretenda, ella no agota la pluralidad de accesos que abre la pregunta. Más bien, cada cuestionamiento¹¹ permite una pluralidad de respuestas que, a su vez, traen consigo infinitas interrogantes que permanecen sin explorar, a la manera de puntos de fuga, a pesar de que en el momento particular la conversación alcance un punto de acuerdo. Es decir, el diálogo genera un horizonte de inteligibilidad incapaz de cerrarse sobre sí mismo porque es un movimiento sin substrato en el cual no se puede anticipar la totalidad de sus posibilidades porque éstas no han sido constituidas por la conciencia de los hablantes. Esta última,

¹⁰ Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 83.

¹¹ Como señala Waldenfels: “no hay cohesión entre pregunta y respuesta, sino un nexos con puntos de acceso abiertos. Por este motivo los eventos dialógicos se caracterizan por una singularidad que no es la del caso individual subsumido, sino la singularidad de una constelación con series, cadenas, redes: es decir, con relaciones articuladas y puntos de acceso abiertos. Esa singularidad tiene sus propias formas de universalidad, la cual es lateral y no vertical” [Bernhard Waldenfels, *op. cit.*, p. 18].

lejos de ser el punto arquimédico en el que se genera el sentido de la relación entre pregunta y respuesta, no hace más que moverse en el ámbito de posibilidades abierto por la relación dialógica. De ahí que para Gadamer el diálogo sea una situación que no puede describirse en términos de la familiaridad de la conciencia consigo misma:

[...] esa autocomprensión [la que se encuentra implícita en la noción de diálogo] es, en todas sus formas, el extremo y la autoposición. Más bien, es una comprensión que siempre se pone a sí misma en cuestión, que no se basa únicamente en el “ser en cada caso mío” [*Jemeinigkeit*] que se revela en la posibilidad de la muerte, sino que al mismo tiempo abarca todo reconocimiento de sí mismo en el otro, el cual se abre primordialmente en el diálogo.¹²

¿Qué indican estos rasgos formales del fenómeno lingüístico que es el diálogo? En otros términos, ¿cómo se pertenece al lenguaje en tanto nos encontramos inmersos en la relación dialógica? Pues apunta a las principales características de la lingüisticidad ya esbozadas anteriormente. En primer lugar, indican que el vínculo entre experiencia y lenguaje no se reduce a la enunciación, sino que ambos se encuentran imbricados porque la pregunta introduce un no-saber en el ámbito de la experiencia, lo cual trastoca la manera de situarse en la lingüisticidad. En segundo lugar, antes que ser un espacio disponible para el dominio de la autoconciencia, la lingüisticidad se atisba como un horizonte al que se pertenece pasivamente; es decir, en éste la subjetividad no es primordialmente “interés”, sino un estar afectado por una donación de sentido

¹² H.G. Gadamer, “Letter to Dallmayr”, en Palmer y Michelfelder (eds.), *Dialogue and Deconstruction*, p. 95.

pre-reflexiva y anónima. En tercer lugar, es un continuo proceso de transmisión de sentido que no puede reconstruirse a partir de las acciones individuales de los hablantes.

B) EL ESTRABISMO DEL HERMENEUTA

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

Creo haber mostrado de modo fehaciente que la comprensión de lo hablado debe concebirse desde la situación dialogal, y esto significa, en definitiva, desde la dialéctica de pregunta y respuesta que permite el mutuo entendimiento y la articulación del mundo común [...] la orientación en el mundo no se produce sólo en la dinámica de pregunta y respuesta de los hablantes, sino que acontece desde las cosas misma en cuestión. La cosa suscita preguntas. Por eso la pregunta y la respuesta se dan también entre el texto y el intérprete.¹³

Tal parece que al cumplir la máxima fenomenológica de dirigir la mirada a las cosas mismas Gadamer padeciera un curioso estrabismo: un ojo atento a la interpelación del otro

¹³ H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 14.

que abre el espacio para la “convivencia” (*Ineinander*) en la medida en que desborda el primado de la autoconciencia; el otro, inmerso en la infinitud de expectativas de sentido que trae consigo la lectura del texto.

¿Hay realmente un problema? Podrá pensarse que se juzga la analogía gadameriana con excesiva dureza, pues tanto la interpelación de la otra persona como la interpretación de textos pueden considerarse, al menos superficialmente, como un vaivén entre pregunta y respuesta —el cual, a juicio de Gadamer, es el movimiento distintivo del diálogo— en el cual la irrupción de la extrañeza, del no-saber, antecede al orden que se afirma mediante enunciados, lo cual obliga a quien ha sido puesto en cuestión a comprenderse a sí mismo como participante de un proceso de transmisión de sentido que no puede explicarse en términos de intenciones individuales:

[...] el verdadero arte de llevar una conversación es aquel en el que ambos interlocutores se ven llevados. Ésta es entonces una verdadera conversación, una conversación que lleva a algo [...] También el texto, y especialmente aquel texto que es una “obra”, es decir, una obra de arte del lenguaje que desligada de su “creador” se encuentra ante nosotros equivale a alguien que pregunta y se encuentra siempre frente a alguien permanentemente carente de respuestas.¹⁴

El problema aparece cuando se examina el tipo de relación intencional presente en la conversación con los otros, por un lado, y la interpretación de textos, por otro; pues queda entonces de manifiesto que cada una de estas situaciones indica formalmente modos distintos de aproximarse a la lingüisticidad y, en general, formas distintas de ubicarse en

¹⁴ H.G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 35.

la fenomenalidad. Con el fin de exhibir estas diferencias se contrastará el modo de relación intencional de ambas situaciones. Debido a que el diálogo entre personas ya se examinó en la sección previa, sólo se recordarán los tres rasgos principales que se identificaron en él: el trastocamiento de las pretensiones de validez vigentes, la “intencionalidad pasiva” que caracteriza la relación dialógica y la no subsunción de la extrañeza. En su conjunto, las tres características apuntalaban la pretensión hermenéutica de mantener la distancia, así como la concomitante descripción del comprender como un campo de fuerzas en el que intervienen familiaridad y extrañeza. Es decir, la familiaridad del “acuerdo en lo común” no sólo es incapaz de borrar la extrañeza implícita en cada pregunta y respuesta, sino que depende por entero de esta última, pues la relación dialógica se desvanece apenas se hace de los miembros de la relación partes intercambiables de una totalidad de sentido que le asigna su lugar y dirección a cada palabra, convirtiendo el diálogo en un: “monólogo con reparto de papeles.”¹⁵ Así pues, el diálogo significa el descentramiento absoluto del sujeto porque su comprensión del otro no toma impulso en fundamento alguno, ni hay un punto de retorno previsto por la conciencia y al cual ésta encamine la relación, debido a que, por principio de cuentas, la alteridad

¹⁵ Así lo sugiere Waldenfels:

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

no es la presencia de algo exterior a la subjetividad a la que esta última tuviera que dirigirse para, posteriormente, regresar a sí misma, sino que la alteridad es primordialmente “alterité à soi”,¹⁶ entendida como la incapacidad de la conciencia para coincidir consigo misma, para reconocerse como el punto de origen de cada uno de sus actos.

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

Hay que señalar en todo caso que sólo desde el concepto de interpretación aparece el concepto de texto como algo central en la estructura de la lingüisticidad; lo que caracteriza al texto es que sólo se presenta a la comprensión en el contexto de la interpretación y aparece a su luz como una realidad dada. Esto rige incluso en el consenso dialógico, porque las opiniones discutidas se pueden repetir para buscar la vía hacia una formulación vinculante común, un proceso que culmina después en la fijación protocolaria. En un sentido similar indaga el intérprete de un texto lo que hay propiamente en él.¹⁷

¹⁶ Tomo el concepto de “alterité à soi” directamente de la obra de Natalie Depraz, [*Transcendance et incarnation. Le statut de la intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl* París, Vrin, 1995], quien señala que toda consideración fenomenológica de la cuestión de la intersubjetividad, así como sus ramificaciones éticopolíticas, no puede prescindir del asunto de la subjetividad para ubicarse de lleno en el plexo de las relaciones sociales, pues la cuestión de la alteridad “lejos de basarse en la búsqueda ingenua de un otro que se encuentra al exterior del yo, requiere poner de manifiesto una alteridad respecto a sí mismo que estructura fenomenológicamente la experiencia del otro [...] Tal es la hipótesis rectora: buscar la alteridad no ‘fuera’, sino ‘dentro’, sin que este ‘dentro’ sea reductible a una interioridad, a una pura reflexión subjetiva, ni a una inmanencia de la conciencia centrada en sí misma” [*ibidem*, p. 23].

¹⁷ H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 328.

De tal modo, las preguntas que suscitan las expectativas de sentido dependen de una toma de posición del intérprete respecto a su propia comprensión, si bien él es consciente de que ésta es finita e incompleta: “El que intenta comprender un texto hace siempre un proyecto. Anticipa un sentido del conjunto una vez que aparece un primer sentido en el texto. Este primer sentido se manifiesta a su vez porque leemos ya el texto con ciertas expectativas sobre un determinado sentido.”¹⁸ Desde esta perspectiva, el encuentro con la extrañeza se ubica en el modelo de la intencionalidad activa porque, a pesar de la perturbación que introduce lo ajeno en el horizonte del intérprete, este último aún controla la manera de hacerle frente a la extrañeza e incorporarla en el ámbito de la familiaridad. Esto se debe a que la iniciativa la tiene siempre el intérprete: es él quien deja valer algo en su contra porque es consciente de que es la única forma en la cual puede ampliarse su horizonte, por lo que la limitación de su perspectiva se experimenta no como un descentramiento del sujeto, sino como un proceso de expansión de su familiaridad.¹⁹ Así pues, no habría manera de distinguir la “aplicación” (*Anwendung*) hermenéutica de la “apropiación” (*Aneinung*) porque no hay algo que trastoque la posición del intérprete. Por el contrario, sale de sí mismo

¹⁸ *Ibidem*, p. 65.

¹⁹ Incluso hay momentos en lo que Gadamer concede que si el proceso de la conversación no llega a un acuerdo último no se debe a la extrañeza de la interpelación, sino a *las propias limitaciones del intérprete*:

Desde un punto de vista hermenéutico, diría que no hay ninguna conversación que concluya hasta que haya conducido a un acuerdo real. Acaso hay que añadir que, por ello, no hay, en el fondo, ninguna conversación que concluya realmente, pues un acuerdo real, un acuerdo total entre dos hombres contradice la esencia de la individualidad. *En realidad, son las limitaciones de nuestra temporalidad, de nuestra finitud y de nuestros prejuicios las que nos impiden concluir realmente una conversación* [H.G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, p. 145].

para poner en entredicho sus certezas y retornar a sí mismo con un horizonte de experiencias más amplio: “A esto le llamo yo el carácter hermenéutico del hablar: al hablar, no nos transmitimos mutuamente estados de cosas bien determinados, sino que, a través del diálogo con el otro, traspone-mos nuestro propio saber y aspiraciones a un horizonte más amplio y más rico.”²⁰

Podría argüirse que las proyecciones del intérprete no son tan libres como se presume, pues se circunscriben al horizonte de la tradición, la cual limita aquello que se puede decir. Sin embargo, difícilmente puede suponerse que en cada ocasión en que el intérprete salga de sí regresará a sí mismo con un horizonte más general sin asumir al mismo tiempo que la tradición, en tanto proceso de transmisión de sentido, se caracteriza por la continuidad antes que por la ruptura:

En el análisis de la estructura de la conversación, se muestra de qué modo surge la lengua común en la que los hablantes se transforman, encontrando algo común [...] Comunicación no quiere decir agarrar (*ergreifen*), prender (*begreifen*), poseionarse y tomar a disposición, sino participación común en el mundo del entenderse (*Verständigung*). Evidentemente, lo que llamamos obra no puede ser desprendido de esta corriente de participación común [...] y, en este sentido, todos pertenecemos mutuamente a este mundo del entenderse y de la comunicación.²¹

²⁰ H.G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 112. En un pasaje similar escribe: “Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo” [*Verdad y método II*, p. 206].

²¹ H.G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 264.

Si a fin de cuentas la extrañeza implícita en la pregunta puede reasumirse en la verdad de la tradición, entonces, como ya había sugerido Pannenberg, el intérprete y el texto preservan su diferencia sólo como momentos de la unidad del *continuum* de la tradición.²²

No se debe olvidar que la razón principal por la cual el presente trabajo se adentró en el terreno de la lingüística era mostrar que la distancia entre personas, la cual se presumía exenta de las aporías de la distancia histórica, posee un cariz ontológico. Es decir, el modo en el cual nos encontramos situados en el proceso de transmisión de sentido adquiere inteligibilidad plena si se le indica a partir del evento lingüístico propio de la “convivencia” (*Ineinander*). La analogía con la *synesis* permitió sugerir que la relación con los otros se caracteriza por una permanente tensión entre familiaridad y extrañeza debido a que la comprensión de los vínculos sociales cambia continuamente a lo largo de la discusión sobre asuntos que conciernen a todos. Sin embargo, aún era preciso explicar la pertinencia de la *synesis* para un planteamiento cuyo propósito es preguntarse cómo es posible la comprensión “por encima de nuestro querer y hacer.” Por tal motivo era indispensable prescindir del papel que desempeña la voluntad individual y el azar histórico en

²² Eso significa que el texto sólo puede entenderse en conexión con la totalidad de la historia que vincula el pasado con el presente, y no sólo con lo que existe actualmente, sino también con el horizonte del futuro a partir de lo que es posible en el presente, pues sólo a la luz del futuro se esclarece el significado del presente [...] Sólo de esa manera el pasado y el presente preservan sus respectivas unicidad y diferencia históricas dentro del horizonte de comprensión. Sin embargo, ambos se preservan únicamente como momentos que entran en la unidad de una continuidad comprensiva de la historia que las abarca” [Wolfhart Pannenberg, “Hermeneutics and Universal History”, en Brice Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany, SUNY, 1986, p. 135].

la formación de la *synesis* y, en cambio, inquirir por la relación de sentido inherente a ella; esto es, señalar que la tensión entre familiaridad y extrañeza ínsita en el “entenderse-unos-con-otros” no es algo que la subjetividad constituya, sino el movimiento mismo del medio en el que se entretije la convivencia: el lenguaje.

Una vez expuesta la estructura del lenguaje por medio de la indicación formal del diálogo, y después de sugerir la ambigüedad de éste respecto a la tensión entre familiaridad y extrañeza, es momento de plantear la siguiente interrogante: ¿cómo se ve afectada la distancia entre personas si se la concibe acorde con un modelo dialógico acuñado a partir de la interpretación de textos? Ha de observarse que cualquier intento de respuesta depende de su comprensión del concepto de distancia, así como de la extrañeza que le es propia. Si la distancia significa que el otro nunca me aparece como objeto de tematización, sino como alguien que plantea una expectativa de sentido distinta respecto al horizonte de comprensión propio, entonces la analogía con el texto puede ser muy útil, debido a que, así como la interpretación renuncia a considerar el texto como un objeto provisto de significado fijo que se entrega al escrutinio del sujeto (aproximándosele, en contraste, como una pretensión de sentido que sólo puede comprenderse a condición de hacer valer sus propias expectativas), la relación ética con el otro exige comprenderlo como un sujeto cuyo lugar en el espacio social depende de la manera en la cual se interpretan sus expectativas de reconocimiento. En este punto, autores como Charles Taylor, Axel Honneth y Michael Walzer insisten, sin olvidar los debidos matices, en que no pocas formas de exclusión son consecuencia directa de interpretaciones peyorativas de la identidad de ciertos grupos sociales. Así

pues, la tarea de la filosofía política sería construir las instituciones que aseguren que el espacio público no se cierre a la inclusión de grupos o individuos que exigen el reconocimiento de su diferencia.

Sin pretender en modo alguno mermar la importancia de esta última vía, el presente trabajo tomará otro camino para pensar la distancia entre personas y, por ende, juzgará de otro modo la analogía entre la relación con los textos y la relación con los otros. Esto se debe a que la opción anterior entra de lleno en el ámbito normativo; es decir, presupone la existencia efectiva de un espacio público y, consecuentemente, se pregunta cómo abrir los límites de éste a sujetos cuya identidad difiere de las interpretaciones vigentes respecto a la dignidad, el respeto o la ciudadanía. En otras palabras, da por sentado que el otro no es un tema y que, por lo tanto, hay que hallar la teoría normativa más idónea para reconocer su diferencia. En contraste, la pregunta que interesa aquí y ahora es: ¿por qué el otro no es un tema? Esto es, ¿por qué en el diálogo el otro me aparece como una extrañeza y no como algo que se puede subsumir en la familiaridad de mi horizonte?²³

Para contestar esta pregunta será necesario volver a la distinción previa entre los dos modelos de diálogo que cohabitan en la hermenéutica gadameriana y, siguiendo una sugerencia de Robert Bernasconi,²⁴ preguntarse si el “estrabismo

²³ Nótese que este cambio de dirección no cancela los planteamientos anteriores, sino que abre la posibilidad de exponerlos de otro modo, pues preguntar “¿por qué el fenómeno del diálogo indica una relación de sentido en la cual el otro mantiene siempre su distancia respecto a mi comprensión?”, permitirá otra pregunta “¿cuál es la condición de posibilidad para comprender el espacio público como un ámbito, en principio, abierto a la diferencia?”

²⁴ Al respecto Bernasconi escribe: “Incluso si la *teoría* de Gadamer parece hacer mella en el momento de la alteridad, eso se debe posiblemente

del hermeneuta” no representa más bien una contraposición entre la experiencia hermenéutica (la cual es desde el inicio la irrupción de una extrañeza en el horizonte familiar) y la disciplina hermenéutica (entendida como una “disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad”²⁵ y, por ende, como un intento de reducir la extrañeza al polo de la familiaridad). Como si en el diálogo con el otro hubiera una extrañeza que sólo pudiera hacerse familiar a partir de la reflexión acerca de la interpretación de textos. De ser así, el modelo del diálogo con los textos, con base en el cual trabaja la disciplina hermenéutica, sería incapaz de responder satisfactoriamente a la pregunta: “¿por qué el otro no aparece como tema?”; esta última sólo podría plantearse adecuadamente desde la experiencia hermenéutica presente en el diálogo con el otro, aunque esta vía llevará a la lingüisticidad hasta su límite. Expongámoslo.

En primer lugar, ¿por qué no puede pensarse la extrañeza de la relación con el otro a partir del diálogo con los textos? Porque subordina la relación con el otro a un horizonte previo a todo encuentro: “la idealidad de la palabra.” Mediante este concepto Gadamer indica cómo es posible la comprensión de textos del pasado, o pertenecientes a otras culturas, sin suponer que la comprensión consiste en la reconstrucción de la psique del autor. La idealidad de la palabra significa que el sentido de todo fenómeno lingüístico

te a que la *experiencia* hermenéutica desde la cual inicia es la experiencia de alteridad. Tal vez la teoría haga hincapié en la proximidad porque está diseñada para compensar la alteridad, o, más bien, para mostrar cómo es posible la comprensión con base en ella” [Robert Bernasconi, “You Don’t Know what I’m Talking about: Alterity and the Hermeneutical Ideal”, en Lawrence Schmidt (ed.), *The Specter of Relativism*, Evanston, Northwestern University Press, 1995, p. 187].

²⁵ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 585.

proviene de su participación en una previa “apertura de sentido”, el espacio de inteligibilidad abierto por el lenguaje:

El lenguaje de signos de la escritura tiene una referencia constante al verdadero lenguaje del habla. Sin embargo, para la esencia del lenguaje no es en modo alguno secundario el que sea susceptible de escritura. Por el contrario, esta posibilidad de ser escrito reposa sobre el hecho de que el hablar mismo participa de la idealidad pura de sentido que se comunica en él. En la escritura el sentido de lo hablado está ahí por sí mismo, enteramente libre de todos los momentos emocionales de la expresión y comunicación. Un texto no quiere ser entendido como manifestación vital, sino únicamente respecto a lo que dice. El carácter escrito es la idealidad abstracta del lenguaje.

La “idealidad pura del sentido” significa que toda inteligibilidad emerge sobre el trasfondo de la tradición. Esto al momento en el que una palabra se dice y se entiende no porque nos representemos la intención subjetiva del hablante, ni porque tengamos la representación mental del objeto al cual mienta la palabra. Más bien, la palabra se entiende en la medida en que dirige una expectativa de sentido que se refiere a algo, a un asunto común perteneciente al proceso de transmisión de sentido en el que ya siempre estamos insertos, la tradición:

[...] esta reconducción al lenguaje produce siempre al mismo tiempo una determinada relación hacia lo referido, hacia el asunto del que se habla. El proceso de la comprensión se mueve aquí por entero en la esfera de sentido mediada por la tradición lingüística [...] La comprensión se ve atraída por completo por el asunto mismo. Ésta es la razón por la que los pensamientos confusos o lo que está “mal” escrito no son para la tarea del comprender casos paradigmáticos [...] sino por el

contrario casos límites en los que se tambalea el presupuesto sustentador de todo éxito hermenéutico, que es la univocidad del sentido al que se hace referencia.²⁶

Así, esta idealidad abstracta del lenguaje en la que aparece el sentido del asunto mismo es la que permite “dialogar” al intérprete con el texto porque desempeña el papel de horizonte a partir del cual las expectativas del texto y del intérprete son conmensurables. Esta relación simétrica en el seno de la tradición es el motivo por el cual Gadamer supone que es plausible equiparar la interpretación de textos con la conversación entre personas, pues en ambos casos hay un entendimiento acerca de algo con base en un consenso antecedente.

¿Qué ocurre con la relación con el otro a partir de esta analogía? Puede decirse que el otro no aparece como el objeto de una tematización, sino como una pretensión de sentido ante la cual se debe estar abierto y dispuesto a poner en riesgo los propios prejuicios. Sin embargo, no hay que olvidar que la experiencia hermenéutica de la apertura, implícita en la relación con el otro, está en función de la tarea hermenéutica de entenderse respecto a un asunto dentro de la continuidad de la tradición. Por ejemplo, en el artículo “La contribución de la poesía a la búsqueda de la verdad”, Gadamer sostiene que la apertura de sentido que se produce en el lenguaje, antes que representar un momento de alteridad, forma un lazo: la palabra vincula a uno con otro. De tal modo, el punto del diálogo ya no es la relación con el otro, sino entenderse con el otro respecto a algo.²⁷

²⁶ *Ibidem*, pp. 469 y 473.

²⁷ Escribe Gadamer: “al hablar, no nos transmitimos mutuamente estados de cosas bien determinados, sino que, a través del diálogo con el otro, trasponemos nuestro propio saber y aspiraciones a un horizonte más amplio y más rico. Cada declaración comprensible y comprendida

En cambio, habría que mostrar que aquellos con quienes me entiendo respecto a algo no se me presentan como un tema ni como un texto. Más bien, de manera previa a la discusión de un tema común hay que preguntarse quién me aparece como *philoí*. La cuestión es: “¿quién sea el *philoí* depende de la presencia de un tema común a partir del cual se traza la continuidad entre puntos de vista divergentes?” O, por el contrario, ¿la simple presencia del otro trastoca el acuerdo en lo común obligando a responder a su interpe-lación? Como se ha sugerido, Gadamer se inclinaría por el primer disyunto: a partir de las posibilidades de sentido implícitas en el acuerdo en lo común se establece la relación y el vaivén entre pregunta y respuesta. Pero en ese caso la distancia entre personas no se establece en la relación concreta, sino a partir de su ubicación en el *continuum* de la tradición. Así, el diálogo incurre en el mismo problema presente en la distancia histórica: el horizonte vivo del diálogo se supedita a una instancia ajena a la relación entre personas, la idealidad de la palabra. Por esa razón hay quienes sostienen que la hermenéutica gadameriana es monológica²⁸ porque es incapaz de percatarse de la radicalidad implícita en la relación con el otro.²⁹

queda incorporada en el propio dinamismo del preguntar, es decir, queda entendida como una respuesta motivada” [H.G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 112; las cursivas son mías].

²⁸ Véase Robert Bernasconi, “‘You Don’t Know What I’m Talking about’: Alterity and the Hermeneutical Ideal”, Lawrence Schmithd (ed.), *op. cit.*, p. 186.

²⁹ Al respecto Crowell indica: “El principio de totalidad y las nociones relacionadas de fusión, unidad y otras semejantes tienen la características de las ‘ideas regulativas’ [...] Gadamer es plenamente consciente de que las totalidades presentes en la interpretación son *proyecciones*, ideas rectoras, horizontes abiertos [...] Pero, a fin de cuentas, Gadamer no pone en cuestión que tales unidades y totalidades subyacen a *toda*

De otro modo, Gadamer habría tenido que optar por el segundo disyunto, el cual sugiere que la distancia aparece en el momento mismo que el otro se dirige a mí. Desde luego, se me dirige a partir de un lenguaje y de una comprensión previa, pero eso no quiere decir que se disponga ya del horizonte correcto para vincularme a él. En ese caso, la distancia significa que en la relación con el otro toda capacidad constitutiva, toda “anticipación de la perfección” queda derrotada. Esto último no se debe a una cualidad del otro, ni a un acto de la conciencia, ni al asunto en discusión, sino al tipo de intencionalidad característica de la relación con el otro. Ahora bien, ¿puede explicarse esa intencionalidad a partir del fenómeno del diálogo? Según lo señalado anteriormente, pudiera pensarse que la respuesta es afirmativa, en la medida en que la pregunta horada las esferas de validez. ¿Pero cómo puede la pregunta trastocar mi horizonte de comprensión? En este punto considero que la cuestión tiene que replantearse: ¿cómo ha de ser la subjetividad para que pueda ser trastocada por la pregunta? Parte de la respuesta se sugirió ya líneas arriba: una subjetividad pasiva, una conciencia no-interesada caracterizada por la “alterité à soi”, pero ahora hay que dar el siguiente paso: ¿por qué el diálogo por sí mismo no da cuenta de esta subjetividad que lo hace posible? La respuesta que se sugerirá es la siguiente: porque, a fin de cuentas, el diálogo hermenéutico sitúa la alteridad en un otro que se encuentra fuera de la conciencia; como escribe Gadamer: “quien piensa el lenguaje se sitúa siempre en un más allá de la subjetividad.”³⁰

inteligibilidad y proporcionan el criterio para *cualquier* interpretación.” [Steven Galt Crowell, “Dialogue and Text: Re-Marking the Difference”, en Tullio Maranhao (ed.), *The Interpretation of Dialogue*, Chicago University Press, 1990, p. 349].

³⁰ H.G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 25.

A primera vista, lejos de tratarse de una objeción, al colocar al otro como una exterioridad respecto a la subjetividad, el diálogo permite pensar la relación intersubjetiva de un modo inaccesible para las filosofías de la conciencia porque se ubica de lleno en el ámbito de las relaciones sociales. Sin embargo, una mirada más atenta muestra que esta suposición no es, fenomenológicamente hablando, lo suficientemente radical y, por ende, es incapaz de explicar el carácter no-objetivo de la relación con el otro. Recuérdese que el método fenomenológico neutraliza la creencia en la validez de las tesis presentes en la actitud natural, y a partir de esa *epoché* reconduce el sentido hacia su ámbito de génesis. Es decir, tarde o temprano, todo proyecto que se asuma como fenomenológico tiene que poner en práctica la reducción para transitar de la actitud mundana al ámbito de la subjetividad.³¹ En este punto, el problema de los modelos dialógicos, como el de la hermenéutica filosófica, es que terminan por prescindir de la reducción:

El acceso al otro se desarrolla con base en el carácter co-originario del “yo” y el “tú.” Privilegiado de tal forma, la estructura del diálogo recibe su cualificación propia [...] El otro, ya sea el Tú ético o los otros situados en el mundo, depende de la trascendencia, afirmada contra el trascendentalismo husserliano que comprende al otro como sentido intencional inmanente. La eliminación del punto de vista trascendental como forma de acceso al otro se traduce en una actitud mundanizada que renuncia explícitamente a la reducción.³²

³¹ A juicio de Eugene Fink, una fenomenología que rechaza la reducción es mundana y dogmática porque sitúa directamente la génesis del sentido dentro del mundo, con lo cual trata la génesis del sentido con un objeto privilegiado [E. Fink, *De la fenomenología*, París, Minuit, 1974, pp. 141-142].

³² N. Depraz, *op. cit.*, pp. 33-34.

Si bien la observación crítica de Depraz se dirige principalmente contra Buber y Waldenfels, no es difícil percatarse de cómo ésta afecta también a Gadamer, pues cuando él trata de dar cuenta del carácter finito de la comprensión casi siempre recurre a la figura de un límite externo opuesto a las pretensiones de la subjetividad, sin tomar en consideración la posibilidad de que la no coincidencia entre ser y pensar, latente ya en el movimiento de la comprensión, sea el modo de ser propio de la subjetividad, independientemente de toda renuncia voluntaria a imponer las propias proyecciones una vez que se ha sido interpelado por el otro. Así, en “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” escribe:

La comprensión sólo alcanza la realidad limitando su libertad, es decir, renunciando a sí misma, a lo incomprensible. No me refiero a una actitud de modestia ante lo inexplorable, sino a un elemento de nuestra experiencia ética que todos conocemos: la comprensión en la relación entre el yo y el tú. La experiencia enseña aquí que nada impide tanto un verdadero entendimiento entre el yo y el tú como la pretensión de entender al otro en el sentido y la opinión de uno. La actitud de “comprensión” ante la réplica del otro no sirve en realidad para otra cosa que para distanciarse de la pretensión del otro. Pero si uno se muestra receptivo, si da margen a la pretensión del otro sin comprenderlo de antemano y así delimitarlo, adquiere el verdadero autoconocimiento.³³

Nótese cómo la comprensión, la cual es la forma primordial de situarse en la previa apertura del mundo —y, por ende, es, a juicio de la hermenéutica, el *locus* de la génesis del sentido—, se subordina a una relación en el seno del mundo

³³ H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 40-41.

entre dos entes (“el yo y el tú”) que voluntariamente deciden mostrarse receptivos ante la pretensión del otro. En este punto tal vez se objetará que la relación ética en la que se renuncia a delimitar al otro de antemano es distinta a la relación epistemológica entre sujeto y objeto. Sin embargo, si se admite que la tesis fundamental de la hermenéutica filosófica es ontológica y no ética, que se refiere a la génesis de la fenomenalidad antes que a las relaciones concretas que se establecen con los otros, entonces ha de convenirse que la primacía de la comprensión respecto a cualquier actitud dóxica no puede encontrarse dentro del horizonte del mundo.

Pero, de ser así, ¿por qué la reducción tiene que llevar a la subjetividad? ¿No es el retorno a la subjetividad la cancelación de toda posibilidad de dar cuenta de la relación con el otro? Todo depende de cómo se conciba esa subjetividad. Si se la entiende como una esfera sin fisuras en la que toda exterioridad tiene que reflejarse para existir, entonces desde luego que no es posible dar cuenta de la extrañeza de la relación con el otro. En cambio, si la subjetividad se concibe como una inmanencia atravesada por una trascendencia que no procede de su capacidad constitutiva, entonces se abre una vía para explicar cómo es posible que la relación con el otro sea la experiencia de una extrañeza, y, en particular, cómo es posible que la pregunta que da pie al diálogo trastoque las esferas de validez: la posibilidad de esta extrañeza se debe a que el sujeto interpelado no coincide consigo mismo. De tal modo, la respuesta a la pregunta “¿por qué en el diálogo el otro me aparece como una extrañeza y no cómo algo que pueda subsumirse en la familiaridad de mi horizonte?” Sólo puede responderse a partir de la subjetividad, una vez que la reducción fenomenológica ha puesto de manifiesto la extrañeza que habita en la estructura misma de la subjetividad.

El mismo Gadamer parece haber atisbado, por momentos, que la relación con el otro sólo puede plantearse adecuadamente a partir de la estructura de la subjetividad. Esta toma de posición puede rastrearse a partir de la reticencia gadameriana a pensar la relación con el otro desde el ámbito de la intersubjetividad (entendida como un horizonte común que dispone el modo en el cual los sujetos se vinculan entre sí), así como en sus fugaces, aunque inequívocos, señalamientos en torno a la necesidad de pensar la relación social desde la singularidad del sujeto cuestionado. De nueva cuenta, esta sugerencia parece contradecir totalmente la noción gadameriana de diálogo, la cual parece ubicarse de lleno en una estructura intersubjetiva. Sin embargo, el propio Gadamer consideraba incorrecto pensar la alteridad ínsita en la relación dialógica a partir del concepto de intersubjetividad —al que calificó de “subjetivismo duplicado.”³⁴ Así, al preguntársele si su acotación de que el lenguaje es también la casa del hombre y no sólo la morada del ser, como lo había sostenido Heidegger, no habría sido más “gadameriana” si hubiera hablado de casa de los hombres, Gadamer replicó: “¡Me gusta el singular! Sólo la persona concreta tiene un tú. ‘De los hombres’ me suena demasiado colectivista.”³⁵ Más aún, Gadamer admite sin ambages que el tema de la intersubjetividad, si ha de ser filosóficamente fructífero, tiene que pensarse a partir de la subjetividad: “[...] detrás del concepto de intersubjetividad se encuentra inequívocamente el de subjetividad. Es más: se puede decir que el concepto

³⁴ Al preguntársele si la hermenéutica filosófica “tematiza la conversación como nuestra capacidad para una intersubjetividad racional” Gadamer replicó: “¡Por favor, evite el concepto totalmente equívoco de intersubjetividad, esa especie de subjetivismo duplicado!” (H.G. Gadamer, *Gadamer in Conversation*, p. 59).

³⁵ *Ibidem*, p. 58.

de intersubjetividad resulta únicamente comprensible en la medida en que tratamos previamente el concepto de subjetividad y de sujeto y el papel que desempeña en la filosofía fenomenológica.”³⁶

Ahora bien, ¿cómo se piensa a partir de la subjetividad la relación con el otro? Gadamer rechaza, en primer lugar, la “compenetración trascendental”, expuesta por Husserl en la quinta meditación cartesiana, pues, a juicio de aquél, es una construcción artificial en la cual el otro es considerado como un objeto de percepción³⁷ y en la que se prescinde de la realidad primaria del asunto: que el otro se da primero como corporalidad, no como objeto de percepción.³⁸ En segundo lugar, Gadamer considera que la ontología hermenéutica de Heidegger tampoco proporciona una vía satisfactoria para pensar desde la subjetividad la relación con el otro, pues para Heidegger el problema fundamental es la pregunta

³⁶ H.G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, pp. 12-13.

³⁷ Al respecto escribe Gadamer:

Partiendo de la subjetividad trascendental Husserl insiste en que el otro está enfocado primordialmente como un objeto de percepción [...] Según esto, cuando al objeto de percepción se le concede animación estamos únicamente ante una segunda fase, subida, como quien dice, de nivel. Husserl lo llama “compenetración trascendental”, siguiendo y rechazando al parecer la teoría psicológica de compenetración y simpatía [...] En realidad, esta compenetración en dos niveles es una construcción muy artificial. En la relación vital de vida con vida, el hecho sensitivo de un objeto de percepción es una construcción muy secundaria” [*ibidem*, pp. 20-21].

³⁸ Insiste Gadamer:

Es cierto que los análisis de Husserl sobre la corporeidad kinestética hacen gala de una finura extrema. ¿Pero no constituye precisamente el misterio de nuestra corporeidad el que el verdadero ser del cuerpo no sea objeto de conciencia? Nuestra realidad corporal no es aquello de lo que uno se perca cuando el cuerpo no se siente bien. Más bien [...] consiste en nuestra entrega completa a ese “ahí”, a eso que nos ata, a eso que nos mantiene despiertos, a eso a lo que nos entregamos completamente [*ibidem*, pp. 30-31].

por el sentido del ser, no la subjetividad concreta que se encuentra con el otro. Desde luego que Gadamer admite que no puede pensarse la significatividad en la ausencia de los otros (como lo atestigua el concepto de *Mitsein*), pero no olvida que la relación con el otro no es el tema principal de la ontología hermenéutica:

[...] no se trata aquí todavía de si Heidegger prestó atención suficiente al otro y, con ello, al problema de la intersubjetividad. Ésta no es la cuestión que ocupa a Heidegger. Es algo conocido que él sabía muy bien que *Dasein* es también *Dasein* con el otro, distinguiendo en Ser y tiempo el “ser-con” [*Mitsein*] como un estado del *Dasein* igual de originario. El *Dasein* es tan originariamente ser-con como es *Dasein*. Sin embargo, esto que aparece contemplado de esta manera ante el horizonte de la cuestión del ser excluye en el enfoque de Heidegger la primacía de la subjetividad de una forma tan radical que el otro ni siquiera puede llegar a constituirse en un problema.”³⁹

Nótese cómo Gadamer no acusa a Heidegger de solipsista o de negar el papel constitutivo que desempeña la relación con el otro en la apertura del mundo. Simplemente sostiene que la tarea de la ontología hermenéutica, así como las herramientas de las que dispone, son incapaces de describir cómo la singularidad de la persona concreta es trastocada por el otro en el diálogo.

¿Representa la postura de Gadamer una tercera opción? Si sus críticas a Heidegger son válidas, hay que responder negativamente. Pues si bien aquél transforma la noción de comprensión, insertándola en el campo de la experiencia

³⁹ *Ibidem*, pp. 21-22.

histórica y del “diálogo vivo” —cambios nada insignificantes si se tiene en cuenta que a partir de ellos aparece el fenómeno de la distancia y, por ende, la tensión entre familiaridad y extrañeza— lo cierto es que la hermenéutica de Gadamer mantiene el propósito y la estrategia de la ontología hermenéutica de Heidegger: hacer accesible el sentido del ser mediante el esclarecimiento de la significatividad inherente a la vida fáctica. A fin de cuentas, la hermenéutica gadameriana tampoco dispone de las herramientas mediante las cuales explicar por qué la presencia del otro es una extrañeza irrecuperable:

No se trata únicamente de que cualquiera sea en principio un ser limitado. Lo que a mí me interesa es llegar a saber por qué es precisamente la respuesta del otro la que me muestra mis limitaciones y por qué debo aprender a experimentarlas siempre de nuevo y una vez más si es que quiero llegar a verme ni siquiera en la situación de poder superar mis límites. Llegados a este punto se impone otra tradición conceptual completamente diferente y nueva, y habrá que preguntarse hasta qué extremo ésta nos puede ayudar. Me estoy refiriendo a todo eso que guarda relación con el concepto de ‘persona’.⁴⁰

Esta cita es sumamente interesante, en especial si se la contrasta con un texto previamente citado, en el cual se afirma que la comprensión alcanza su realidad en la relación entre el yo y el tú, porque, en primer lugar, en estas últimas líneas se insinúa un profundo cambio de dirección, pues la limitación ya no procede de una renuncia voluntaria a ejercer dominio sobre la posición del otro, sino que ahora proviene de un movimiento ajeno a mi autoconciencia (“la respuesta del otro”), pero que aún me concierne en tanto que soy

⁴⁰ *Ibidem*, p. 23.

un sujeto singular (porque “debo aprender a experimentarlas siempre de nuevo y una vez más si es que quiero llegar a verme ni siquiera en la situación de poder superar mis límites”). Sin embargo, en segundo lugar, hay que observar cómo el propio Gadamer reconoce que este modo distinto de concebir el carácter limitado de la comprensión exige “otra tradición conceptual completamente diferente y nueva”, a la que identifica vagamente con el concepto de “persona”, pues en este punto parece quedar al descubierto que pensar la extrañeza desde la experiencia hermenéutica obligaría a Gadamer a poner en cuestión su comprensión de la lingüisticidad como un proceso de transmisión de sentido, en el cual el acuerdo sobre la cosa es el telón de fondo de todo encuentro dialógico (como queda de manifiesto en la noción de “idealidad de la palabra”). Así pues, en Gadamer el concepto de diálogo llega a los límites de su elasticidad: al mostrar que toda relación de sentido está condicionada por una pasividad que escapa a toda posibilidad de constitución trascendental nos coloca en el umbral de un modo de pensar la relación con el otro a partir de la sensibilidad del sujeto singular.

De la familiaridad a la extrañeza. La Alteridad en la hermenéutica de Gadamer

EN EL ensayo anterior se examinó la manera en la cual la hermenéutica fenomenológica de Gadamer se vale de la lingüística, indicada por medio de la noción de “diálogo”, para mostrar desde un punto de vista enteramente ontológico de qué modo la tensión entre familiaridad y extrañeza —a la que se le designa como el verdadero *topos* de la hermenéutica— se comprende mejor tomando como hilo conductor el fenómeno de la distancia entre personas.

Desde la noción de diálogo Gadamer pretende mostrar que la tensión entre familiaridad y extrañeza no se presenta ya como la impotencia de la razón en sus intentos de hacerse una imagen coherente del mundo (incapacidad que no es difícil adivinar como una de las posibles consecuencias del concepto de “historia efectual”, el cual alude a la extrañeza de un horizonte de sentido que precede a la conciencia reflexiva y, por ende, opera de manera previa a todo criterio de racionalidad), ni como el pausado —aunque progresivo— despliegue de una totalidad de sentido, a la cual sería necesario remitirse si se pretende hacer plenamente inteligible cada evento particular (desenvolvimiento teleológico, con frecuencia atribuido a la noción gadameriana de “tradición”, que desempeñaría el papel de trasfondo común desde el cual es posible hacer conmensurables y familiares los diversos discursos).

Más bien, el diálogo es la indicación formal que pone de manifiesto la situación ontológica que condiciona la relación entre experiencia y lenguaje que se manifiesta en todo comportamiento significativo respecto al mundo. Por un lado, la comprensión supone la familiaridad previa con un conjunto de “juegos de lenguaje” que determina los límites de lo que puede decirse con sentido. Pero, por otro lado, ese horizonte lingüístico nunca se puede agotar en el saber. En toda comprensión hay una distancia insalvable entre la presencia que se articula por medio del lenguaje y la ausencia de este como horizonte total.

Sin embargo, la tensión entre familiaridad y extrañeza representa un equilibrio demasiado frágil como para apoyarse en la noción gadameriana de diálogo porque en éste la continuidad, la simultaneidad y la plenitud de sentido prevalecen por encima de la ruptura, el malentendido y la pasividad.

Consciente de estas aporías, Gadamer se percató de la necesidad de pensar el fenómeno de la distancia más allá de la lingüisticidad, y del diálogo, para hacer justicia al polo de la extrañeza, por lo que él mismo reconoce la necesidad de “otra tradición conceptual completamente diferente y nueva”. ¿Cómo expresar aquella diferencia que la hermenéutica reconoce ser incapaz de articular? ¿Cuál puede ser esa “otra tradición conceptual”? Gadamer hace mención de la subjetividad (“la persona concreta” la llama él) como posible vía de acceso para esa otra tradición conceptual que le permitiría pensar el fenómeno de la distancia como una continua tensión entre familiaridad y extrañeza. ¿Realmente el tema exige otra tradición conceptual? Es una pregunta que tiene que considerarse detenidamente.

Cabría pensar que, en efecto, la noción de subjetividad no sólo representa una tradición conceptual distinta a la

hermenéutica, sino que representa un retroceso respecto a ella, debido a que habitualmente la exposición del lugar que ocupa la tradición, el lenguaje o el juego dentro del quehacer hermenéutico tiende a menospreciar (e incluso a negar de manera rotunda) el modo en el cual la ontología de la comprensión trastoca, pero no elimina, el estatuto de la subjetividad. Al respecto es conveniente hacer dos precisiones. En primer lugar, si la noción de subjetividad evoca todos aquellos elementos peyorativos que se le han atribuido a “la metafísica del sujeto de la modernidad”¹ (a saber, la idea de que la conciencia es la instancia activa y siempre presente desde la que se constituye todo lo que cuenta como real), entonces desde luego que la subjetividad es una tradición conceptual distinta a la hermenéutica, y desde la cual es imposible pensar la tensión entre familiaridad y extrañeza que habita en el seno de toda comprensión. Empero, en segundo lugar, en sentido estricto no puede decirse que la subjetividad represente una tradición opuesta a la hermenéutica, al menos no si se piensa en la ontología hermenéutica de la que abreva Gadamer. El propio Heidegger reconoció que si bien la hermenéutica ponía en entredicho el primado de la conciencia como fundamento de lo real era para poner de manifiesto un horizonte de sentido que sólo era accesible desde la ipseidad. Y en *Verdad y método* Gadamer recuerda que no puede prescindirse sin más del término “conciencia”, pues era necesario preguntarse “qué tipo de conciencia era la conciencia de la historia efectual.” En esa medida el tema de la subjetividad ha acompañado siempre a la ontología hermenéutica.²

¹ Cuya caracterización y alcance son en buena medida ficticios, como ha puesto en evidencia tanto Renaut como Manfred Frank.

² Como lo señala Jean Greisch en su libro *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir*, París, Le Cerf, 2000.

Sin embargo, con excepción de Ricoeur (que más bien toma una dirección distinta), la hermenéutica fenomenológica queda a deber un modelo de subjetividad sensible. A continuación sugeriré que en efecto Gadamer no está del todo equivocado al tomar en cuenta la subjetividad como la perspectiva más adecuada para considerar la distancia entre personas, que ese cambio de perspectiva no es un giro conceptual inusitado sino un desplazamiento dentro del propio movimiento fenomenológico (el desplazarse a otro horizonte de sentido) y, por último, que ese desplazamiento es un paso de la lingüisticidad a la sensibilidad del sujeto concreto.

SENTIDO E INTENCIONALIDAD EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

Si el diálogo, en tanto indicación formal, toma como punto de partida la situación concreta del encuentro con el otro, es posible sustentar la legitimidad ontológica del concepto de "distancia." Esto se debe a que la intencionalidad propia de *la relación intencional* con el otro impide concebir la comprensión, en tanto modo primordial de referencia al mundo, como un proceso en el cual las expectativas de los hablantes se subsumen dentro de la presencia previa de un horizonte de sentido que proyecte de antemano las líneas de convergencia que han de regir tal relación dialógica, lo cual ocurre si la indicación formal toma como punto de partida el diálogo con los textos. En cambio, si ésta procede desde la relación dialógica con los otros, la comprensión aparece como un movimiento cuyo presupuesto irrefragable es la pertenencia al mundo de una subjetividad incapaz de coincidir consigo misma. Esto permitiría plantear la tensión entre

familiaridad y extrañeza, consustancial al vínculo entre el intérprete y la tradición, del siguiente modo: que la distancia se encuentre en el seno mismo de la ontología de la comprensión no significa *solamente* que el horizonte de la tradición desborde en cada momento los intentos conscientes del intérprete de aprehenderla o constituirla en su totalidad por el solo hecho de que la tradición sea una pluralidad infinita de remisiones de sentido. Más bien, la distancia es inseparable de la comprensión porque el “quien” que comprende es una subjetividad atravesada por la alteridad, incapaz de constituirse a sí misma como sujeto mediante su actividad reflexiva, y *precisamente debido a esa escisión inherente a la propia subjetividad* el intérprete siempre se ve rebasado por el horizonte de la tradición, pues nunca puede recuperarse a sí mismo exhaustivamente como la estructura total de categorías necesarias y suficientes que condicionan cada uno de los momentos determinantes del sentido de algo. Podría decirse que la manera en la cual la distancia irrumpe en la comprensión es como si la conciencia que emprendiera el camino de la *Fenomenología del Espíritu* súbitamente se percatara de la ausencia de una *Ciencia de la lógica* que ampare su marcha.

Eso significaría que el momento hermenéutico fundamental no se refiere directamente a la tradición, como si fuera un tipo de objeto que nos abrumba y nos sobrepasa, sino en el encuentro de subjetividad y tradición, punto al cual Gadamer denomina “conciencia de la historia de los efectos”, pues ahí es donde surge y se manifiesta el *topos* de la hermenéutica: la tensión entre familiaridad y extrañeza, la distancia. Esta última no podría plantearse como problema a una hermenéutica sustentada exclusivamente en el concepto de tradición, porque la urdimbre de sentidos, aunque inadvertida para la mirada inmediata, se impondría

a la reflexión como una trama demasiado estrecha en la cual la perplejidad de la experiencia hermenéutica no tendría lugar. Sólo si en el horizonte de la tradición aparece una subjetividad que no sabe cómo situarse ante las expectativas de sentido que le hacen frente, porque ella misma no puede constituirse como la piedra de toque de la recolección de sentido, es posible concebir la comprensión como un continuo vaivén de pregunta y respuesta, y no como un progresivo desvelamiento del mundo. En esa medida, el concepto de subjetividad no es únicamente la herramienta mediante la cual se hace comprensible la noción de intersubjetividad.³ Más aún, el concepto de subjetividad se vuelve la clave para entender la preeminencia de la “distancia” en la hermenéutica filosófica.

No basta, sin embargo, con hacer hincapié en la importancia de la subjetividad en el pensamiento de Gadamer. Más bien conviene hacerse la siguiente pregunta: ¿Ofrece la hermenéutica gadameriana una caracterización positiva de esa subjetividad? La respuesta que se desarrollará a lo largo de este capítulo es negativa. No, a pesar de la necesidad de la hermenéutica de echar mano de este término, Gadamer no dispone de un concepto sólido de subjetividad con base en el cual articular su noción de distancia.

En particular, la exposición de este capítulo se desarrollará en dos momentos: en primer lugar, sugeriré que no es capaz de pensar la noción de subjetividad, debido a la noción de intencionalidad con base en la cual trabaja. En segundo lugar, argüiré que el desarrollo de una noción apropiada de subjetividad, que esté en consonancia con las intuiciones apuntaladas por la consideración de la indicación formal del

³ H.G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, pp. 12-13.

diálogo a partir de la relación con los otros, no exige necesariamente abandonar el terreno fenomenológico (básicamente la *alterité à soi*). En este punto, el examen de las nociones de intencionalidad y sentido desarrolladas por Emmanuel Levinas mostrará ser fructífero para pensar la *alterité a soi* como característica de la subjetividad sin los límites de un modelo de intencionalidad pensado desde la noción de horizonte. Esto permitirá preguntarse si la experiencia hermenéutica, el “quedarse sin habla” que menciona Gadamer, no exigirían mejor concebir la comprensión más desde la ruptura y menos desde la continuidad.

a) El “modelo” heideggeriano

Cuando Gadamer menciona la necesidad de recurrir a una “tradición conceptual completamente diferente y nueva” centrada en la vaga noción de “persona” para dar cuenta de la subjetividad, no es difícil suponer que tenía en mente hasta qué punto era equívoco y problemático referirse a la noción de “persona concreta” con base en los presupuestos teóricos de su hermenéutica.

Esta dificultad se pone de manifiesto si se considera el marco fenomenológico de la empresa gadameriana. Recuerdese que para la fenomenología no hay objetos que posean un sentido por sí mismos, pues éste sólo se manifiesta en el *a priori* de correlación que es la intencionalidad. En esta medida no puede hablarse sin más de “persona”, como si se mencionara algo que posee una naturaleza o esencia intrínsecas al margen de toda relación intencional. Más bien, habría que hacerse la siguiente pregunta: “¿cuál es el modo de ser de la relación intencional en la que se manifiesta el sentido del término ‘persona’?” Sin embargo, al plantear

la pregunta en estos términos, todo parece indicar que la noción de “persona” es incapaz de referir a esa “tradicción conceptual completamente diferente y nueva” mediante la cual Gadamer quiere exponer el fenómeno de la distancia. La presunción de tal incapacidad respondería al concepto de intencionalidad que emplea la hermenéutica filosófica.

Fiel a la idea de que ser fenomenólogo consiste más en trabajar fenomenológicamente que en hablar de la fenomenología, Gadamer no explica detalladamente cuál es la noción de intencionalidad que recorre su ontología de la comprensión. Sin embargo, hace algunos señalamientos sumamente valiosos que permiten entender el papel que este término desempeña en su obra. La principal indicación procede del ensayo “Entre fenomenología y dialéctica: intento de una autocrítica”, en el cual hace constar: “Creo que del concepto de síntesis pasiva y de la doctrina de las intencionalidades anónimas hay una línea que llega a la experiencia hermenéutica y que podría coincidir, siempre que se rechace la violencia metodológica del pensamiento trascendental.”⁴ ¿Cuál es la característica de las intencionalidades anónimas que le permite a Gadamer vincularlas con la experiencia hermenéutica? Él mismo acota en *Verdad y método*: “Es una intencionalidad básicamente *anónima*, no producida ya nominalmente por nadie, la que constituye el horizonte del mundo que lo abarca todo.”⁵ Es decir, en el concepto husserliano de “intencionalidades anónimas” se dibuja ya una de las principales líneas del argumento básico de *Verdad y método*: hay relaciones de sentido cuyo origen no se encuentra en actos producidos por la espontaneidad de la conciencia, sino que remiten a un horizonte de significados que opera

⁴ H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 23.

⁵ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 310.

“por encima de nuestro querer y hacer”; de tal modo que la autoconciencia reflexiva no puede describirse a sí misma como el fundamento último de todo sentido.

Si bien Gadamer admite la procedencia husserliana del concepto de intencionalidades anónimas, advierte que sólo con Heidegger este concepto alcanza su potencial fenomenológico; pues él concluyó que la doctrina de las intencionalidades anónimas obliga a pensar el campo problemático primordial de la fenomenología como “mundo vital”, y ya no como conciencia: “Tanto las ciencias del espíritu como las de la naturaleza deberán derivarse del rendimiento de la intencionalidad de la vida universal, por lo tanto de una historicidad absoluta.”⁶ En consecuencia, será necesario revisar brevemente la noción heideggeriana de intencionalidad para formarse una idea cabal del modo en el cual opera esta noción en el pensamiento de Gadamer, así como su incapacidad para pensar el fenómeno de la otra persona.

Esta exposición hace necesario recordar, una vez más, que Heidegger transforma y radicaliza la fenomenología husserliana, pero no la niega. Así, en la *Historia del concepto de tiempo* coincide con Husserl en que: “la fenomenología es la descripción analítica de la intencionalidad en su *a priori*.”⁷ En esa medida, Heidegger concuerda con Husserl en que la única manera en la cual podemos pensar en términos trascendentales, y no contingentemente asociativos, la relación del pensamiento con su objeto es concebir esa relación en términos formales y preguntarse: “¿qué es lo que ocurre en toda conciencia de algo?”: “La elaboración de la conciencia pura como el campo temático de la fenomenología *no se deriva*

⁶ *Ibidem*, p. 324.

⁷ M. Heidegger, *History of the Concept of Time*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, p. 108; 79.

fenomenológicamente por medio de un retorno a las cosas mismas, sino mediante la remisión a una idea tradicional de la filosofía.⁸ Más que una crítica como tal al proyecto fenomenológico, es una crítica a Husserl por haber pasado por alto lo que para Heidegger es la cuestión central de la fenomenología: *la pregunta por el modo de ser de lo intencional*. Heidegger mantiene la noción de intencionalidad como correlación característica de los comportamientos del sujeto⁹ y no como una relación entre dos entes separados.¹⁰ La objeción que Heidegger dirige a Husserl consiste en que este último dio un paso ilegítimo al suponer que el carácter subjetivo de las vivencias intencionales implica necesariamente que la intencionalidad es resultado de una determinación producida por el sujeto mismo:

Los comportamientos son del yo. Se les suele denominar también vivencias del sujeto. Las vivencias son intencionales y

⁸ *Ibidem*, p. 107.

⁹ “Los comportamientos tienen la estructura del dirigirse-a, del estar dirigidos-a. Tomando en préstamo un término de la escolástica, la fenomenología designa esta estructura como *intencionalidad* [...] Recordando lo que nosotros mismos hemos dicho sobre la percepción, puede esclarecerse, inicialmente, el concepto de intencionalidad de la siguiente forma: todo comportamiento es un comportarse respecto-de, la percepción es percepción-de. En sentido estricto designamos este comportamiento respecto-de como el *intendere* o como la *intentio*. Todo comportamiento respecto-de y todo estar dirigido-a tiene su específico *qué respecto del que se comporta* y su *qué hacia el que está dirigido*. Designamos como *intentum* este qué, que pertenece a la *intentio*, respecto del cual es el comportamiento, el qué al que está dirigido. La intencionalidad abarca ambos momentos, la *intentio* y el *intentum*, en su hasta ahora oscura unidad” [M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 87].

¹⁰ “La relación intencional con el objeto no le incumbe al sujeto sólo con y mediante la subsistencia del objeto, sino que *el sujeto, en sí mismo, está estructurado intencionalmente*. En tanto que sujeto está dirigido a [...]” [*ibidem*, p. 89 las cursivas son mías].

pertenecen, por ello, al yo, o, como se dice de forma erudita, son inmanentes al sujeto, pertenecen a la esfera subjetiva. Pero, de acuerdo con una convicción metodológica universal de la filosofía moderna desde Descartes, el sujeto y sus vivencias es lo único que, inicialmente, es dado al sujeto, al yo mismo como indudablemente cierto. Surge la cuestión: ¿Cómo puede este yo con sus vivencias intencionales salir fuera de la esfera de sus vivencias y entrar en relación con el mundo subsistente? ¿Cómo puede el yo trascender su propia esfera y las vivencias intencionales incluidas en ella? Y ¿en qué consiste esta trascendencia? Con mayor precisión, hemos de preguntar qué aporta la estructura intencional de las vivencias al esclarecimiento filosófico de la trascendencia.¹¹

El párrafo es útil, en primer lugar, porque permite esclarecer las razones por las cuales Heidegger señalaba que la ubicación husserliana del análisis de la intencionalidad en la esfera de la conciencia se debía a un prejuicio filosófico, y no en la escucha del asunto mismo del pensar. Si se asume que lo inicialmente *dado al sujeto* es lo inicialmente *constituido por el sujeto*, entonces la intencionalidad no puede ser más que la relación del sujeto consigo mismo; tal confusión hereda y mantiene, aunque sea de manera inadvertida, la convicción cartesiana de que “la mente, cuando entiende, se vuelve de algún modo hacia sí misma y examina alguna idea de las que hay en ella.”¹² En segundo lugar, el texto indica que el problema principal con esta “subjetivización errónea de la intencionalidad”¹³ consiste, paradójicamente, en que veda

¹¹ *Ibidem*, p. 91.

¹² Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid, Gredos, 1987, p. 67.

¹³ Éste es un término directamente empleado por el propio Heidegger, quien lo explica de la siguiente manera: “La tergiversación se encuentra en una subjetivización errónea de la intencionalidad. Se supone un yo

toda posibilidad de explicar la característica básica de la intencionalidad: el que la conciencia sea conciencia de algo distinto de sí misma. La clausura de la intencionalidad en la fenomenología husserliana es un resultado directo de su subjetivización, porque si se concibe la intencionalidad únicamente como la actividad que inicia y se resuelve en el sujeto,¹⁴ entonces su determinación básica es la de ser un movimiento autorreflexivo, el cual, teniendo como base el supuesto de que la actividad de la conciencia constituye la inteligibilidad del mundo, supone que su tarea principal es poner de manifiesto la sucesión de pasos a lo largo de los cuales la conciencia ha urdido las capas de sentido que posibilitan la aparición del fenómeno. Así, si se le concede atención al momento de referencia a lo distinto de sí, momento propio de la intencionalidad, es sólo para descifrar exhaustivamente cómo la conciencia constituye el modo de ser de lo que aparece en el mundo.

Y, en tercer lugar, la cita permite entender cómo para Heidegger la única salida posible de esta “subjetivización errónea de la intencionalidad” consiste en plantearla en términos de “trascendencia.” Para explicar lo que ésta significa debe tenerse en cuenta que, desde el punto de vista de Heidegger, la subjetivización de la intencionalidad, así como la determinación autorreflexiva que la acompaña, descansa en un prejuicio filosófico, la primacía del cogito como fundamento de lo real, el cual sólo puede dejarse de lado si se

o un sujeto y se supone que las vivencias intencionales pertenecen a la esfera de aquél. Aquí el yo es algo que posee una esfera, en la que están empaquetadas, por así decir, sus vivencias intencionales” [M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 93].

¹⁴ Como señala Husserl: “el mundo de las ‘res’ trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual” [E. Husserl, *Ideas I*, § 49, p. 113].

piensa la intencionalidad desde la máxima fenomenológica de “atenerse a lo que se da y únicamente en los límites en los que se da.” Esto significa indagar en el modo de ser de la intencionalidad a partir de los comportamientos concretos de la vida cotidiana. Este vuelco no debe interpretarse como una inversión en la cual la esfera de lo práctico ocupa ahora la esfera de lo teórico; más bien, se trata de señalar que, de manera previa a la distinción entre teoría y praxis, los comportamientos son ya intencionales porque poseen una orientación significativa, irreductible a los actos de conciencia, desde la cual se hace disponible el sentido de los entes del mundo. Esa orientación previa que posibilita el modo de manifestación de los fenómenos es lo que en *Ser y tiempo* se denomina “trascendencia”, en tanto intencionalidad de “ser-en-el-mundo” que precede y funda la intencionalidad de los actos reflexivos.¹⁵ La trascendencia mantiene la característica básica de la intencionalidad: la referencia a algo distinto de sí mismo, pero ese “algo” ya no es un objeto, sino un *exceso de sentido*.¹⁶

¹⁵ Como señala Heidegger: “[...] hay que señalar que la estructura intencional de los comportamientos no es algo que sea inmanente a lo que se llama ‘sujeto’, y esté necesitada ante todo de trascendencia, sino que la constitución ontológica de los comportamientos del *Dasein* es justamente la *condición ontológica de la posibilidad de toda trascendencia*” [M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 94].

¹⁶ La idea de la trascendencia como “exceso”, la cual desempeñará posteriormente un papel importante en este capítulo es señalada por Taminioux de la siguiente forma:

Si es verdad que la comprensión no es sólo una intencionalidad entre otras, sino la constitución más primordial y básica del ser que nosotros mismos somos, entonces era inevitable que Heidegger *viera* que la concreción de la intencionalidad consiste en el movimiento que excede a los entes dirigiéndose hacia el ser, es decir, en la trascendencia. En ese aspecto me parece significativo que Heidegger, en una de sus exposiciones más condensadas de la trascendencia tal y como él la entiende, pueda decir que ésta es *überschüssig*,

He ahí la razón por la cual Heidegger no emplea más el término “intencionalidad”, pues esta extraversión no es una de tantas facultades a disposición de un sujeto autocentrado, sino el modo de ser propio y distintivo de la subjetividad, la cual tiene que entenderse a partir de la autorreferencia y significatividad de la vida fáctica.

Desde el punto de vista de la ontología hermenéutica, el replanteamiento de la intencionalidad en términos de trascendencia significa, por un lado, que la *orientación* de la ontología debe apuntar a la facticidad, en tanto ámbito originario que abre la posibilidad de todo comportamiento significativo. Por otro lado, debido a que la vida fáctica sólo se manifiesta en interpretaciones, el *método* de la ontología tiene que disponer de un punto de partida en el cual la trascendencia se haga patente de manera concreta y, al mismo tiempo, que el hecho concreto de referirse al mundo desde el trasfondo de interpretaciones previas no sea una mera característica contingente, sino su modo propio de ser. Ambas tendencias confluyen en la “existencia” (*Existenz*) del *Dasein*.

Frente a las interpretaciones antropológicas o existencialistas del *Dasein*, la presente investigación se decanta por una lectura metodológica-formal del concepto de dicho concepto. Éste se refiere a un rasgo formal de toda vida humana: existir como referencia activa a sí misma, la cual indica que, en principio, los seres humanos, a diferencia de los animales, las plantas y las cosas, están abiertos a la posibilidad de no ser indiferentes al hecho de que en sus acciones, preocupaciones y propósitos se pone en juego

excesiva. *Überschuß*, exceso, es la palabra que describe el estatus de la intuición categorial en comparación con la intuición sensible [Jacques Taminiaux, “The Husserlian Heritage in Heidegger’s Notion of Self”, en Kisiel y Van Buren (eds.), *op. cit.*, p. 276].

constantemente lo que cada ser humano *es*, y no solamente la satisfacción de un deseo o una necesidad inmediata. En otras palabras, existir significa tener a su cargo su propio ser. Esta situación le sirve a Heidegger como punto de partida metodológico para el propósito básico de su ontología fundamental, pues exhibe cómo le señala un ámbito en el que el sentido del ser se manifiesta expresamente, pero sin convertirse en objeto de una tematización, la cual pondría el acento en la mirada reflexiva que objetiva lo que *se hace* en la existencia en detrimento de lo que en cada caso y en cada momento *ocurre* en ella: la puesta en cuestión del ser que nosotros mismos somos. He ahí el motivo por el cual Heidegger dirige su atención a una analítica del “soy”; a partir de ella puede pensarse lo que realmente es la meta primordial de la ontología hermenéutica: el modo de ser de la intencionalidad. La trascendencia, tal y como se manifiesta en la existencia del *Dasein*, desempeña únicamente (lo cual no es poco) el hilo conductor de la investigación ontológica; como consta en *Ser y tiempo*: “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. *El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser.*”¹⁷ Así pues, cabe suponer que la aproximación heideggeriana al “ente que somos en cada caso nosotros mismos” debe considerarse como un análisis trascendental del sentido de nuestra existencia con base en el cual deben sentarse los lineamientos para la pregunta ontológica básica por el sentido del ser.

¹⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 30 (las negritas son mías).

¿Dónde queda, pues, la persona concreta? En el ámbito de la “filosofía de la vida”, la antropología filosófica, o la *Weltanschauung*. No en el de la ontología fundamental.¹⁸ En las últimas páginas del capítulo precedente se había señalado ya esta afirmación, pero sólo ahora, después de examinar cómo Heidegger plantea la intencionalidad en términos de trascendencia, puede comprenderse cabalmente por qué la omisión de la persona concreta en la ontología hermenéutica no responde al “recato de los eruditos”, ni al ánimo beligerante propio del “modernismo reaccionario”, sino a la manera en la cual Heidegger modifica el método fenomenológico: *al pensar la intencionalidad en términos de trascendencia obtiene una noción de “intencionalidad horizontal”, en la cual no hay lugar para pensar la singularidad de la persona concreta debido a que, por principio de cuentas, no hay espacio para la extrañeza. ¿Cómo explicar la aseveración precedente?*

En primer lugar, decir que la trascendencia del *Dasein* es una intencionalidad horizontal significa que la intencionalidad es un momento previo que enmascara la estructura fundamental de la cual deriva. Los comportamientos intencionales se despliegan sobre un horizonte significativo previo. Los comportamientos intencionales y el trasfondo que les presta significatividad se encuentran sobre un mismo horizonte. Significa que todos los momentos de la correlación

¹⁸ Ésta es una postura en la que Heidegger insiste continuamente al inicio de la analítica del *Dasein*. Así, a pesar de reconocer en la pregunta de Dilthey por la “vida” un momento filosóficamente relevante, el reconocimiento proviene de que en esa pregunta Dilthey dirige su atención “al ‘todo de la vida’ y a sus ‘formas.’” Además, casi de inmediato Heidegger acota: “Sin embargo, aquí se muestran también con mayor fuerza los límites de su problemática y del aparato conceptual en que ella tuvo que formularse. Pero estos límites los comparten con Dilthey y Bergson todas las corrientes del ‘personalismo’ determinadas por ellos [*ibidem*, p. 72].”

intencional —la donación de sentido y la referencia a esa donación— son momentos derivados, porque emergen y se despliegan sobre un horizonte, el cual es originario y fundamental, en la medida en que les presta inteligibilidad y dirección a los comportamientos intencionales. Para decirlo de otra manera, la pregunta por el modo de ser de la intencionalidad parte de los comportamientos intencionales del sujeto y se dirige, más allá de la particularidad de éstos, a este trasfondo originario, en tanto condición de posibilidad de toda intencionalidad.

Una de las posibles objeciones a esta lectura acotaría que el presunto carácter horizontal de la intencionalidad de Heidegger le atribuye a éste la repetición del modelo metafísico que precisamente destruye su ontología hermenéutica: la ontoteología. Se argüirá, con razones nada desdeñables, que el horizonte temporal sobre el cual se despliega el sentido del ser no puede concebirse como una substancia suprema que, a manera de fundamento, soporte los fenómenos intencionales. ¿No insistió Heidegger en que el ser no puede pensarse como “fundamento” (*Grund*), sino como “abismo” (*Ab-grund*)¹⁹ que se retrae apenas se le trata de captar como presencia ante la mirada teórica, y que por ello mismo la meditación ontológica debe entenderse como una “fenomenología de lo inaparente”? Sí, es cierto, la relación entre la trascendencia de los comportamientos intencionales y el horizonte del ser no se deja pensar como la relación entre

¹⁹ Así, escribe: “El ser, a fuer de ser constantemente usado e invocado no nos proporciona ni suelo, ni fundamento sobre el que inmediatamente pudiésemos poner lo que diariamente proponemos, componemos y disponemos. El ser aparece, entonces, como lo carente de suelo, como aquello que, al ceder constantemente, no ofrece ningún apoyo y rehúsa todo fondo y trasfondo” [M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, § 12, p. 100].

dos sustancias; pues si bien hay una diferencia ontológica, ésta no es una participación susceptible de describirse con base en la dicotomía fundamento/fundamentado, sino una co-pertenencia. Es decir, la trascendencia y el sentido del ser está en el mismo plano (y por ello es una intencionalidad horizontal), son dos caras de la misma moneda, porque ambos son parte del mismo proceso de apertura del mundo. Sólo hay mundo en la medida en que el *Dasein* se trasciende al proyectar sus posibilidades,²⁰ pero estas posibilidades únicamente cuentan como tales porque aparecen desde un trasfondo de interpretaciones previas, el cual no puede ser juzgado como un rendimiento intencional.

No obstante, desde el punto de vista de la investigación ontológica, los comportamientos y las tonalidades afectivas sólo son originarias en la medida en que desempeñan el papel de indicaciones formales a partir de las cuales pueda atisbarse el ser en tanto horizonte de sentido. En esa medida, los comportamientos intencionales son derivados, no porque sean causalmente producidos por una sustancia, sino porque, a pesar de encontrarse en el mismo plano (en el sentido explicado en el párrafo anterior) *su significado ontológico* se encuentra en un horizonte originario que los sobrepasa.²¹

²⁰ Por ese motivo Bernet define la trascendencia del *Dasein* como una "intencionalidad sin reserva": "Para Husserl, el sujeto es una unidad o una esencia supratemporal que sólo se temporaliza de manera 'secundaria' [...] Para Heidegger, al contrario, el sujeto es una unidad 'dispersa', 'diseminada'. El ser en el mundo del *Dasein* es una intencionalidad sin reserva, es decir, trascendencia" [R. Bernet, *La vie du sujet*, París, PUF, 1997. p. 63].

²¹ Por ese motivo, cuando describe el modo de ser de la intencionalidad, Heidegger insiste en reconducir la mirada más allá de la correlación intencional y dirigirla al momento originario al que ésta apunta:

En primer lugar, nos encontramos con la intencionalidad. A esta pertenece no sólo la *intentio* y el *intentum*, sino también, originariamente, un modo

En segundo lugar, ¿cómo afecta esta noción horizontal de la intencionalidad al modo en el cual aparece la persona concreta? Mediante la eliminación de la extrañeza. Conforme la temática del “reconocimiento del otro” ha calado hondo en el discurso cultural contemporáneo, esta crítica se ha vuelto moneda corriente en los estudios heideggerianos, por lo cual hay que ser sumamente precavidos al momento de sugerir que el modelo de intencionalidad con base en el cual trabaja la ontología hermenéutica trae la disolución de la extrañeza, con el fin de no caer en la fácil tentación de acusar al *Dasein* de ser una figura más de la subjetividad moderna, presunta responsable de la negación del otro.

Por un lado, no se pretende sugerir que el *Dasein* sea una subjetividad solipsista. Si bien en el parágrafo 40 de *Ser y tiempo* Heidegger hace mención explícita al “solipsismo existencial”,²² casi de inmediato acota que tal denominación no transige con el modelo de subjetividad autofundante que pretende desmontar. De hecho, el *Dasein* sólo puede percatarse de que el ser que está en cuestión es en cada caso *su* propio ser (condición ontológica indicada por el término *Jemeinigkeit*) en la medida en que se caracteriza por su descentramiento, que se vuelca hacia el mundo (es decir, en tanto es “intencionalidad sin reserva”) La *Jemeinigkeit* no significa que el “soy” subsista a la manera de una subjetividad

del estar-descubierto, el *intentum* que se descubre en la *intentio*. Pero al ente que es percibido en la percepción no le pertenece sólo que sea descubierto, el estar-descubierto el ente, sino también que se entienda, o sea, se revele, el modo de ser del ente descubierto. Por eso, no sólo terminológicamente, sino también por razones objetivas, distinguimos entre el *estar-descubierto un ente* y el *estar-revelado su ser*. Sólo puedo descubrir un ente, sea mediante la percepción o mediante cualquier otro medio de acceso, si el ser del ente ya está abierto, o sea si lo comprendo [M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 102].

²² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 210.

inamovible, sino que el ser permanece accesible al *Dasein* sólo en la medida en que éste no se vuelca hacia el mundo, no se expone sin reservas. Sin embargo, el asunto aún no está del todo zanjado, pues la pregunta primordial no es si el *Dasein* es una repetición del *ego* trascendental, ni si el *Dasein* es solipsista. Más bien, la cuestión puede exponerse del siguiente modo: “¿el acceso que ofrece el *Dasein* al modo de ser de la intencionalidad abarca, como lo pretende Heidegger, todos los tipos de relaciones de sentido concurrentes en el *soy, y, a la postre, la relación de sentido con los otros?*” En concreto: ¿cómo realiza el *Dasein* el *ser-cada-vez-mío* que es característico de su propio modo de ser?”

A la luz de esta interrogante se insinúan las tensiones que recorren la elección de la trascendencia del *Dasein* como punto de partida de la investigación ontológica. En principio de cuentas, difícilmente puede conciliarse la apropiación de su ser más propio (*Jemeinigkeit*) con la extraversión, propia de ser un proyecto siempre dirigido a posibilidades futuras. ¿Cómo puede comportarse respecto a su ser si se encuentra por entero diseminado? Siguiendo la sugerencia de Janicaud, puede ensayarse una respuesta arriesgada: la apropiación es posible sólo porque opera ya una relación consigo mismo.²³ Éste es un tema que Heidegger tocó al poner de relieve la importancia de la angustia: le permite al *Dasein* ser

²³ La sugerencia podría sintetizarse en la siguiente cita: “A partir del reconocimiento preliminar del *ser-cada-vez-mío* [*Jemeinigkeit*] hasta la identificación temática de la comprensión y la interpretación como existenciales, el hilo conductor de la relación consigo mismo —lejos de ser cortado— encuentra confirmada su importancia indispensable en una perspectiva, a manera de una tarea: profundizar en lo más auténtico” [Dominique Janicaud, “The Question of Subjectivity in Heidegger’s *Being and Time*”, en Simon Critchley y Peter Dews (eds.), *Deconstructive Subjectivities*, Albany, SUNY Press, 1996, p. 51].

libre para elegirse a sí mismo,²⁴ con lo cual abre al *Dasein* a su posibilidad más propia. De tal modo, cabe admitir que la principal crítica de Heidegger contra la subjetividad no es la relación consigo mismo; pues, a su juicio, el movimiento hacia la libertad se mantiene, y es necesario en tanto el acceso al sentido del ser debe ganarse en la soledad ontológica.²⁵ Lo que Heidegger pone en tela de juicio es la reificación de ese movimiento, su sustancialización, precisamente porque priva al sujeto de su pertenencia al mundo.

De tal manera, el modo en el que Heidegger elabora su ontología fundamental, asume, como una de sus premisas metodológicas básicas, la completa familiaridad del *Dasein* consigo mismo; es decir, que todas sus posibilidades se las apropie como *sus* posibilidades. Desde luego, esto último no evoca, ni remotamente, la posibilidad de que el horizonte del ser pueda agotarse en el saber. Sin embargo, todo parece indicar que el movimiento hacia el ser, que es en cada caso mío, es centrípeto porque inicia en la trascendencia del *Dasein* y se resuelve únicamente cuando el *Dasein* se comprende a sí mismo.²⁶ Esta situación se constata cuando, en el parágrafo 64

²⁴ “Así la angustia aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*. Pero este ‘solipsismo’ existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al *Dasein*, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo” [M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 210].

²⁵ Este gesto se manifiesta en la siguiente cita. “En la interpelación, la llamada de la conciencia pasa por alto toda ‘mundana’ consideración y capacidad del *Dasein*. Inexorablemente aísla al *Dasein* de su poder-ser-culpable, pretendiendo que lo sea en forma propia. El inexorable rigor del aislamiento esencial en el más propio poder-ser abre el adelantarse hacia la muerte como posibilidad *irrespectiva*” [*ibidem*, p. 326].

²⁶ Como indica Janicaud: “El existente se pregunta a sí mismo acerca de su propio ser: el proceso es, de un extremo a otro, explícitamente circular; pero, al señalar lo que el Sí mismo tiene como más propio, el proceso

de *Ser y tiempo*, Heidegger desarrolla el tema de la “ipseidad” (*Selbstheit*), la cual puede entenderse como el cumplimiento más acabado de la posibilidad más propia del *ser-cada-vez-mío* (*Jemeinigkei*t). La ipseidad consiste en asumir la posibilidad de no ser, caer en la cuenta de que aquello que está en juego en cada una de mis vivencias *soy yo mismo*; tal constancia, esa “estabilidad del sí-mismo” (*Selbst-ständigkei*t) como el modo de ser propio de la subjetividad: “La estabilidad del sí-mismo, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado, es la contraposibilidad *propia* de la inestabilidad del sí mismo de la caída irresoluta.”²⁷ En esta constancia de sí mismo el *Dasein* está más allá de toda relación con los entes, pues se trata de una autarquía que, a pesar de distinguirse de los modelos autorreflexivos de la conciencia, ofrece la imagen de una subjetividad diáfana, transparente:

La visión que tiene lugar existencialmente junto con la aperturidad del Ahí es el *Dasein* mismo en sus diversas maneras fundamentales de ser ya aclaradas, y lo es en todas ellas con igual originariedad: como circunspección del ocuparse, respeto de la solicitud, visión de aquel ser por mor del cual el *Dasein* es siempre como es. *La visión que apunta a la existencia en su integridad la llamamos transparencia*. Escogemos este término para designar un “autoconocimiento” bien entendido, es decir, para indicar que no se trata de la búsqueda y contemplación aprehensora de un sí mismo puntual, sino de *una toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo, a través de sus momentos estructurales esenciales*.²⁸

se mueve hacia un centro secreto (en sí mismo descentrado), que no se muestra en la primera ocasión” [Dominique Janicaud, “The Question of Subjectivity in Heidegger’s *Being and Time*”, p. 53].

²⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 340.

²⁸ *Ibidem*, p. 170 (las negritas son mías).

Así pues, la pregunta por el modo de ser de la intencionalidad termina por ser un movimiento circular desprovisto de toda extrañeza; pero no de la extrañeza que entrañaría *en primer lugar* la presencia de los otros, sino de la extrañeza respecto a sí mismo. Tal parece que la “fenomenología de lo inaparente” sólo se deja pensar desde la familiaridad de un *Dasein* transparente.²⁹ A fin de cuentas, el fundamento utorr de la ontología, ya indicado por Heidegger al final del parágrafo 83 de *Ser y tiempo*, muestra la incapacidad del fenómeno como vía de acceso a la fenomenalidad debido a que el camino hacia lo originario se troca en un movimiento recurrente del fenómeno sobre sí mismo, porque la ontología fundamental sólo tiene éxito en la medida en que el *Dasein* alcanza y mantiene su transparencia frente a sí mismo. Paradójicamente, si se concibe horizontalmente la intencionalidad, la investigación ontológica se convierte en un círculo cerrado a la extrañeza.³⁰

Por otro lado, es preciso observar que, hasta el momento, la discusión en torno a la transparencia del *Dasein* en la

²⁹ Éste es un punto en el que ha insistido Marion:

La ipseidad se prolonga a sí misma en un estabilidad del sí-mismo, la cual ofrece dos características: por un lado, la estabilidad es prolongada como una auto-constancia, la cual confirma que el cuidado lleva de regreso al sí-mismo consigo y lleva al *Dasein* a la identidad consigo mismo. Por otro lado, la constancia del sí-mismo nos permite no sólo comprender una figura evidentemente metafísica (la ‘supuesta permanencia del sujeto’), sino entenderla desde la perspectiva de la autenticidad. Así, la analítica del *Dasein* redescubre, en una manera que es familiar [...] el avatar metafísico de la subjetividad constitutiva” [Jean-Luc Marion, “The Final Appeal of the Subject”, en Critchley y Dews (eds.), *op. cit.*, p. 90].

³⁰ Por eso en los escritos posteriores a la “década fenomenológica” Heidegger abre la cuestión del ser desde fuera del sujeto, una llamada que el *Dasein* ya no controla en el posfacio a *¿Qué es metafísica?* y en la *Carta sobre el humanismo* denomina a esa llamada *Anspruch des Sein*. Pero con lo anterior no se ha enterrado el problema del sujeto, pues queda pendiente el tema: ¿cómo puedo escuchar la llamada?

ipseidad no ha tocado la cuestión del otro, pero ahora es tiempo de mostrar cómo la ausencia de extrañeza para consigo mismo determina el modo de aparecer de los otros. En este punto, se sugerirá que la ontología hermenéutica admite, e incluso necesita, la presencia del *otro*, pero es incapaz de darle cabida a la irrupción de lo *extraño*.

Si se piensa que la inclusión de la temática general del otro decide la aptitud de un modelo filosófico para tratar problemas concernientes a la filosofía práctica, sin lugar a dudas la ontología hermenéutica presentada en *Ser y tiempo* pasa satisfactoriamente la prueba. En primer lugar, Heidegger, tomando en consideración los análisis de la facticidad, reconoce el carácter ilusorio de suponer que la constitución de sentido se debe por entero a un sujeto solitario: “La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no ‘hay’ inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da de forma inmediata un yo aislado sin los otros.”³¹ En segundo, esa relación es constitutiva de la génesis de sentido porque la trascendencia misma del *Dasein*, tanto en su origen como en sus modos de desplegarse, se entretiene de manera inexorable con el entramado de relaciones sociales: “Esta coexistencia de los otros queda intramundantemente abierta para un *Dasein* y así también para los coexistentes, tan sólo porque el *Dasein* es en sí mismo esencialmente coestar [...] [*Mitsein*] el-estar-en-el-mundo del *Dasein* está esencialmente constituido por el coestar [...] El coestar determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté ahí.”³² Podría decirse que si bien el acceso al sentido del ser supone necesariamente hacerme cargo del ser que es en cada caso mío, la individuación del *Dasein*

³¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 141.

³² *Ibidem*, p. 145.

reposa sobre un entramado de relaciones intersubjetivas que condicionan lo que cuenta como posibilidades. Más aún, en tercer lugar, los otros no se le presentan al *Dasein* como meros instrumentos mediante los cuales la trascendencia se abre hacia nuevas posibilidades, sino que puede reconocerlos como otros *Dasein* libres y autónomos para asumir su propia existencia. A ese modo de reconocer la coexistencia Heidegger lo denomina "solicitud" (*Fürsorge*): "El ente en relación al cual el *Dasein* se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un *Dasein*. De este ente no es posible 'ocuparse', sino que es objeto de *solicitud*."³³ Como algunos sugieren,³⁴ La presencia de la *Fürsorge* invoca, en el corazón mismo de la ontología fundamental, un momento inequívocamente ético, en la medida en que apunta, de manera anterior a la validación de principios de justicia intersubjetivamente válidos, a un reconocimiento moral en el cual los otros aparecen como co-constituyentes de mi propio ser.

Sin embargo, conviene no apresurarse a derivar consecuencias éticas de la ontología hermenéutica de Heidegger, pues es preciso recordar que la inclusión de los temas de la coexistencia (*Mitsein*) y la solicitud (*Fürsorge*) se atiene por entero a un proyecto ontológico regido no sólo por el ideal de la transparencia (que no de la autofundamentación o de la autoconstitución), sino también por la convicción metodológica de la necesidad de elevarse por encima de las particularidades en dirección del horizonte originario. Bajo tal perspectiva, vale afirmar que los análisis heideggerianos de la coexistencia

³³ *Ibidem*, p. 146.

³⁴ Al menos ése es el objetivo confeso de Frederick Olafson en su libro *Heidegger and the Grounds of Ethics. A Study of Mitsein* [Cambridge University Press, 1998].

y la solicitud tienen que considerarse desde una perspectiva eidética, la cual renuncia expresamente a discutir en términos de filosofía práctica los encuentros concretos con la pluralidad de sujetos singulares: “El coestar y la facticidad del convivir no se funda, por consiguiente, en un encontrarse juntos de varios sujetos.”³⁵ Al introducir esta acotación, Heidegger se deslinda por completo de cualquier discusión en torno al carácter concreto de la facticidad de la coexistencia.³⁶

Esto significa que el modelo de intencionalidad que proporciona la ontología de Heidegger tiene cabida para el “otro” (*der andere*), pero no para el “extraño” (*das Fremde*). Como observa Steinbock con agudeza,³⁷ mientras el primer término posee una función numérica para referirse a un elemento adicional, o a otra unidad que se incorpora a una serie, el último término designa aquello que no pertenece a otra cosa y que resulta totalmente no familiar. Ahora bien, más allá de tratarse de una simple digresión epistemológica, la importancia de la distinción radica en el carácter técnico que posee dentro del vocabulario fenomenológico: cuando Husserl se refiere a la conciencia que tenemos de los otros, así como a las vivencias que adscribimos a otros, siempre recurre al término *der andere*, pero cuando hace mención de la extrañeza o inaccesibilidad del otro invariablemente utiliza la expresión *das Fremde*.³⁸

³⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 146.

³⁶ Para una discusión detallada de por qué el tema de la coexistencia no es nunca una teoría de la intersubjetividad, sino un momento en el desenvolvimiento de la ontología fundamental, véase Michael Theunissen, *The Other*, MIT Press, 1986, pp. 174-180.

³⁷ Anthony Steinbock, *Home and beyond, Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, 2000, pp. 57-60.

³⁸ Esta característica se pone de manifiesto especialmente en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* (semestre de invierno 1910-1911). Así, cuando Husserl se refiere a la empatía (§ 38), mediante la cual se alcanza la idea de muchos otros fenomenológicos, emplea el término *der*

Lo notorio es que en el texto de *Ser y tiempo* el otro con quien coexiste el *Dasein* es en toda ocasión *der andere*, nunca el “extraño” (*das Fremde*), lo cual no es casual, si se toma en cuenta la manera en la que el concepto horizontal de intencionalidad terminaba por ser un movimiento circular en el que el *Dasein* alcanza la plena transparencia respecto a sí mismo, y también respecto a los otros.

b) La repetición gadameriana del modelo heideggeriano

Se objetará con prontitud que una lectura minuciosa de los pasajes en los que Gadamer explica los detalles de su relación con el pensamiento de Heidegger demuestra su distanciamiento de este último en lo concerniente a la elección del *Dasein* como punto de partida de la utopía ontológica.³⁹ La reticencia gadameriana se debe a que, si bien el mundo no es puesto por la conciencia, en la apertura de sentido termina por tener más peso la actividad proyectiva y des-veladora del *Dasein* que la fenomenalidad previa que nunca se hace manifiesta en la aparición del fenómeno. En contraste, a juicio de Gadamer, la analítica del *Dasein* habría de enfatizar el “ahí” (*Da*) en lugar del “ser” (*sein*): “Para el replanteamiento de la cuestión del ser era el ‘ahí’ de la existencia humana, el *Da* del *Dasein*, lo que era realmente importante, no la prioridad del ser del *Dasein*.”⁴⁰ Con base en

andere. Pero cuando se refiere a la corporalidad del otro [Anexo XXVIII al § 39], en la cual soy incapaz de situarme o acceder, utiliza el término *das fremde*. Véase E. Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza Universidad, 1994.

³⁹ H.G. Gadamer, VM, p. 329.

⁴⁰ H.G. Gadamer, *Heidegger's Ways*, Albany, SUNY Press, 1994, p. 127.

los argumentos gadamerianos para prescindir del *Dasein* en su propia ontología hermenéutica, podría presumirse que las objeciones dirigidas contra Heidegger en el apartado previo no afectan a la hermenéutica filosófica. No obstante, una lectura centrada en el modo de proceder *global* de la obra de Gadamer es capaz de mostrar cómo la estructura de *Verdad y método* se construye sobre los lineamientos básicos de la ontología heideggeriana. Es cierto, Gadamer se deslinda de la analítica del *Dasein*, pero su ausencia no debe considerarse un signo de la ruptura con su maestro; pues, como el propio Heidegger recuerda, el *Dasein* “debe entenderse solamente como un *índice formal* [*formale Anzeige*]”,⁴¹ no como un concepto que encierre dentro de sí las respuestas a las preguntas de la ontología. En esa medida, Gadamer emplea otros fenómenos a manera de indicaciones formales, pero, como se describirá, éstas repiten el mismo esquema presente en la ontología de Heidegger: el apego a un concepto horizontal de intencionalidad que termina por resolverse en un movimiento circular, regido por el ideal de la plena auto-transparencia, en el cual la extrañeza respecto a sí mismo y a los otros se desvanece.

Esto se muestra, en primer lugar, en la manera en la cual Gadamer, procediendo del mismo modo que Heidegger, elige como punto de partida de su ontología hermenéutica el cuestionamiento del modo de ser de fenómenos concretos. Por ejemplo, cuando hace del juego el hilo conductor de la explicación ontológica, es notorio el paralelismo con la analítica existencial heideggeriana en lo que toca al modo de cuestionar el fenómeno; así como ocurría con el *Dasein*, lo que le interesa a Gadamer no son constantes antropológicas

⁴¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 141.

o psicológicas: “Cuando hablamos del juego en el contexto de la experiencia del arte, no nos referimos con él al comportamiento ni al estado de ánimo del que crea o del que disfruta, y menos aún a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el juego, *sino al modo de ser de la propia obra de arte*.”⁴² De nueva cuenta, el modo de ser de la intencionalidad sólo puede atisbarse desde las indicaciones proporcionadas por fenómenos concretos; éstos apuntan más allá de los límites de su presencia empírica o semántica, en dirección del horizonte que abre la posibilidad de la comprensión. Así ocurre también con la palabra. Como se explicó anteriormente, a juicio de Gadamer, ésta no es primordialmente un conjunto de “trazos y ruidos” sobre los cuales se proyecta la significación —a lo cual Gadamer denomina “enunciado”—, sino que, desde el punto de vista ontológico, es ante todo la “palabra dicente”, pues conlleva una idealidad de sentido independiente de las intenciones explícitas del autor o del hablante: “La palabra auténtica —la palabra en cuanto palabra verdadera— será determinada más bien a partir del ser, como la palabra en la que acontece la verdad.”⁴³ Esta última declaración no significa que la palabra *por sí misma* —en el sentido del concepto griego del *caz auto*⁴⁴— sea verdadera. Más bien, quiere decir que la

⁴² H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 143.

⁴³ H.G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, p. 20.

⁴⁴ El término *χαζ αυτο* significa lo que es en sí independientemente de lo que uno quiere. Gadamer, con el propósito de distinguirlo del “ser en sí” perteneciente al ideal de la objetividad pura, lo explica del siguiente modo: “se refiere básicamente a la diferencia ontológica entre lo que es un ente por su sustancia y su esencia y aquello que puede ser en él y que es cambiante. Lo que pertenece a la esencia permanente de un ente es conocible también en un sentido preñante, esto es, detenta siempre una correspondencia previa con el espíritu humano” [H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 540].

inteligibilidad de la palabra apunta a una condición de posibilidad: la previa apertura de sentido, la cual trasciende todo intento de presentarla conceptualmente en un conjunto de enunciados, de facultades cognitivas o de prácticas sociales, y respecto a la cual, no obstante, ya siempre es partícipe. Este acontecer de la verdad, concebido en términos de tradición, del cual derivan las distintas modalidades de la comprensión (como la palabra o el juego), es la “intencionalidad anónima”, el campo de génesis del sentido, al que se dirige la ontología hermenéutica.

En segundo lugar, ¿dónde queda la persona concreta en este esclarecimiento de las condiciones “por encima de nuestro querer y hacer” en las cuales acontece la comprensión? Sería tentador decir que la singularidad de la persona concreta termina por disolverse en el acontecer de la tradición. Sin embargo, para que ocurriera así, primero sería necesario que la persona concreta irrumpiera en el círculo hermenéutico, y su disolución vendría después. Ésta, empero, no aparece ahí; y, por ende, la extrañeza también está ausente.

Esta situación se advierte al examinar la manera en la cual Gadamer describe la experiencia de la tradición, en particular cuando la equipara a la experiencia del “tú”:

La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto sino que se comporta respecto a objetos. Pero esto no debe malinterpretarse como si en la tradición lo que en ella accede a la experiencia se comprendiese como la opinión de otro que es a la vez un tú. Por el contrario, estamos convencidos de que la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido

como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú [...] Es claro que la *experiencia del tú* tiene que ser algo específico por el hecho de que el tú no es un objeto sino que él mismo se comporta respecto a uno.⁴⁵

El primer punto a notar puede introducirse mediante la siguiente pregunta: “¿Quién tiene la experiencia *hermenéutica*?” No se trata ni del “yo” ni del “tú” concretos, pues ésta necesita cribar los elementos singulares que distorsionan la “comprensión de la tradición”, entre los cuales se incluye la manifestación vital de la persona. Se sugerirá que el texto recién citado, así como otros textos gadamerianos que hacen referencia crítica al psicologismo presente en la hermenéutica de Dilthey, se circunscribe a “la manifestación vital *de un tú*”, sin introducir acotación alguna que deje de lado al sujeto de la experiencia. Sin embargo, ¿desde qué almena podrían reclamar *las manifestaciones vitales del yo* privilegios sobre las manifestaciones vitales del tú? Más bien, desde el punto de vista de la comprensión de la experiencia hermenéutica, el “yo” y el “tú”, en tanto personas concretas, no tienen cabida, pues lo que a ésta le atañe es “un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú”. Desde luego, sólo una persona singular puede tener la experiencia de uno de los interiores holandeses de Miró o de ser interpelada por un conciudadano en la plaza pública, pero en ninguno de los dos casos se encuentra la experiencia a la que apela la hermenéutica filosófica. A su juicio, atenderse a las manifestaciones vitales de aquellas experiencias conduciría irrevocablemente a los estados de ánimo que provoca la obra de Miró en el espectador o a la pertinencia

⁴⁵ *Ibidem*, p. 434.

de la interpelación en el foro; con lo cual quedaría vedado el acceso al ámbito propiamente hermenéutico: la pertenencia a un proceso de transmisión de sentido que condiciona de antemano la inteligibilidad de las acciones particulares. En esta circunstancia, haciendo eco de una sugerente hipótesis de Pavlos utorr,⁴⁶ cabría decir que las constantes menciones del “yo” y el “tú” en la hermenéutica filosófica poseen una acepción estrictamente eidética; es decir, se les trata como variaciones posibles (“el conocimiento de gentes”, “la referencia dialéctica a sí mismo” “el reconocimiento de la alteridad”) dentro de la esencia universal de la comprensión, y mediante las cuales ésta se hace más inteligible.

Pero la pregunta permanece en el aire: “¿Quién tiene la experiencia *hermenéutica*?” La hipótesis que se aventura a continuación tratará de mostrar cómo la marginación de la persona concreta del panorama de la hermenéutica filosófica hace de ésta un movimiento circular exento de toda extrañeza: *quien tiene la experiencia hermenéutica es la tradición*. La tradición es a la vez el objeto y el sujeto de la experiencia hermenéutica. A primera vista, tal afirmación puede parecer un despropósito descomunal, pues insinúa la presencia de una metafísica pre-crítica en la cual la tradición desempeña el papel de un sujeto substancial que utiliza las experiencias de los seres humanos como espejo (*speculum*) de su reflexión a fin de poder entrar en relación consigo mismo. Para evitar este tipo de confusiones hay que introducir algunos matices necesarios.

Es cierto, Gadamer no tiene en mente una metafísica de corte substancialista, pero su ontología sí se propone

⁴⁶ Pavlos Kontos, “L’impasse de l’intersubjectivité chez Gadamer”, en Gens, Kontos, Rodrigo (eds.), *Gadamer et les grecs*, París, Vrin, 2004, pp. 56-57.

expresamente plantearse la cuestión de la unidad del ser: “La filosofía tiene que ver con el todo. Pero ese todo no es meramente, como sí ocurre con cualquier otro todo, el todo conformado por cada una de las partes. En tanto todo, es una idea que trasciende toda posibilidad finita de conocimiento, y, por ende, no puede conocerse de manera científica.”⁴⁷ En esa medida, la hermenéutica filosófica conduce “a toda la dimensión del problema de la metafísica clásica”,⁴⁸ aunque no discurre por el sendero que Heidegger identificó con la metafísica de “la época de la imagen del mundo”, sino con la metafísica de la *pertenencia* que se encuentra en la base del pensamiento antiguo:

Lo que es, es por esencia verdad; es decir, está presente en el presente de un espíritu infinito, y sólo por esto le es posible al pensamiento humano y finito conocer lo que es. En consecuencia, aquí no se parte del concepto de un sujeto que lo sea para sí y que convierta todo lo demás en objetos. Al contrario, en Platón el ser del “alma”, se determina por su participación en el ser verdadero, esto es, porque pertenece a la misma esfera de la esencia a la que pertenece la idea.⁴⁹

Así pues, Gadamer se vale de la noción horizontal de intencionalidad precisamente porque en ella se hace patente esta pertenencia del “pensamiento humano y finito” a una apertura de sentido que excede, a la par que condiciona, las facultades cognitivas y prácticas de este último.⁵⁰ La ontología

⁴⁷ H.G. Gadamer, *Reason in the Age of Science*, p. 1.

⁴⁸ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 551.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 549.

⁵⁰ Esta opinión es compartida por Deniau, aunque él la piensa desde el plano de la pregunta: “La pregunta es, pues, un arqui-fenómeno —el cual precede a los fenómenos derivados que son la pregunta propia a la

es posible únicamente porque el modo de ser de los comportamientos intencionales pertenecen desde un principio al “todo” y apuntan hacia él. Aquí se advierte ya una razón por la cual el “quién” de la experiencia es la tradición: si los sujetos pertenecen al acontecer de la tradición, ésta no se les puede presentar como algo externo que deba subsumirse bajo categorías. Por el contrario, son ellos mismos quienes se percatan de su inserción en un proceso que los rebasa y que, considerado como un todo, es un movimiento que no depende de las intenciones de los sujetos, ni se resuelve en ellos, sino que se trata del movimiento del horizonte del ser —concebido en términos de tradición— sobre sí mismo. En ese aspecto se afirma que la tradición es a la vez el objeto y el sujeto de la experiencia hermenéutica, y se sugerirá que, a fin de cuentas, ese proceso es un movimiento circular cerrado a la irrupción de la extrañeza.

¿Cómo puede exponer Gadamer la cuestión del “todo” desde la metafísica de la pertenencia sin recurrir a la metafísica de la substancia o al *utorreal*? Mediante la tesis según la cual el ser es “autopresentación” (*Selbstdarstellung*),⁵¹ se presenta a nuestra comprensión y sólo por ese motivo es inteligible. La idea de autopresentación aparece por primera vez en la primera parte de *Verdad y método*, cuando hace referencia al juego como hilo conductor de la explicación

experiencia y la pregunta perteneciente al lenguaje— y que, como tal, une la experiencia y el lenguaje, en el lugar mismo de su distinción siempre incoactiva” [Guy Deniau, *Cognitio imaginativa*, París, Vrin, 2005, p. 325].

⁵¹ Como señala Carpenter: “*Verdad y método* de Gadamer puede leerse como una extensa meditación del misterio de la expresión y la autopresentación del ser, y su encarnación en el lenguaje como ‘la marca de la finitud humana’. Para Gadamer, la expresión tiene una unidad dialéctica o especulativa” [David Carpenter, “Emanation, Incarnation, and the Truth-Event in Gadamer’s *Truth and Method*”, en Brice Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1994, p. 98].

ontológica. En ese punto, Gadamer explica el modo de ser del juego en los siguientes términos: “El juego se limita realmente a representarse. Su modo de ser es la autorrepresentación [*Selbstdarstellung*] El juego es en un sentido muy característico autorrepresentación.”⁵² Esto significa que el sentido del juego, así como el sentido del ser, no se constituye por medio de las intenciones volitivas de los jugadores, ni es un objeto privilegiado que soporte cualidades y predicados. Más bien, significa que sólo hay juego en la medida en que *alguien lo juega*; existe en tanto expresión activa particular. Es decir, no hay una esencia universal del juego que sea inteligible independientemente de los juegos particulares (sea la “víbora de la mar”, el ajedrez o el fútbol). En contraste, el juego se presenta y se hace comprensible únicamente en estos juegos particulares, los cuales abren *pasivamente* el espacio del juego:

El juego representa claramente una ordenación en la que el vaivén del movimiento lúdico aparece como por sí mismo. Es parte del juego que este movimiento tenga lugar no sólo sin objetivo ni intención, sino también sin esfuerzo [...] La estructura ordenada del juego permite al jugador abandonarse a él y le libra del deber de la iniciativa, que es lo que constituye el verdadero esfuerzo de la existencia.⁵³

De tal modo, el juego como hilo conductor de la explicación ontológica proporciona el modelo de un movimiento circular, cerrado en sí mismo y del todo transparente —en el sentido que Heidegger le atribuye al concepto de “transparencia” en *Ser y tiempo*: “la visión que apunta a la existencia

⁵² H.G. Gadamer. *Verdad y método*, p. 151.

⁵³ *Ibidem*, pp. 147-148.

en su integridad” — porque los comportamientos intencionales del jugador remiten a un ordenamiento que rebasa cualquier intento de manipulación consciente; a su vez, este ordenamiento no se realiza en un plano trascendente, separado de los jugadores particulares, sino que sólo se manifiesta en las acciones de estos últimos. Así, se establece un movimiento de vaivén que abarca la totalidad de la experiencia de los jugadores y en el cual los movimientos aparentemente caprichosos y absurdos de ellos se vuelven inteligibles y diáfanos ante la subjetividad del juego: “el verdadero sujeto del juego no es con toda evidencia la subjetividad del que, entre otras actividades, desempeña también la de jugar; el sujeto es más bien el juego mismo.”⁵⁴ Este vaivén es exactamente el mismo movimiento que rige el acontecer de la tradición: una continua mediación entre pasado y presente en la cual dos horizontes aparentemente distintos se fusionan como partes de un mismo proceso de transmisión.

Así como la trascendencia del *Dasein* era, inicialmente, un movimiento de extraversión que terminaba por volver sobre sí misma en la “estabilidad del sí-mismo” (*Selbstständigkeit*), la “experiencia del tú” en la hermenéutica de Gadamer es un momento que inicia y se resuelve en la autopresentación del ser y en el cual la particularidad nunca es realmente una extrañeza que interrumpa el vaivén del juego o de la tradición. La particularidad, más bien, es una expresión del ser mediante la cual éste adquiere la transparencia necesaria para conocerse a sí mismo como subjetividad. No es en absoluto azaroso que la discusión sobre la experiencia del tú en *Verdad y método* aparezca en el punto álgido del capítulo concerniente al análisis de la conciencia de los efectos

⁵⁴ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 147.

de la historia, en el cual Gadamer comienza por admitir que “la estructura de la reflexividad está dada por principio en toda forma de conciencia. Debe valer, por lo tanto, también para la conciencia de los efectos de la historia.”⁵⁵ La admisión de un momento reflexivo en el seno mismo de la experiencia hermenéutica, seguida inmediatamente de una feroz crítica de “las pretensiones metafísicas de la filosofía de la reflexión”, se plantea en un principio como una de tantas paradojas que recorren *Verdad y método*, pero a la luz de una lectura más atenta indica, por un lado, tanto el rechazo gadameriano de aquellas posiciones que pretenden esclarecer la génesis de sentido por medio de la mirada introspectiva de la conciencia individual sobre sí misma; y, por otro, el reconocimiento gadameriano de la necesidad de la autoexpresión, de devenir otro, de alterarse, como momento imprescindible para esclarecer la génesis de sentido. En esta última exigencia radica la tarea hermenéutica de la integración.

Podrá argüirse que se juzga con excesiva dureza a la hermenéutica de Gadamer. ¿Acaso ésta no ha defendido en todos los tonos posibles la finitud originaria de toda experiencia humana? ¿Acaso la finitud no veda el paso a las pretensiones de alcanzar un momento plenamente transparente en el que la totalidad del ser se ofrezca como contenido objetivo a la mirada del pensamiento? Sí, pero la finitud, tal y como la plantea la hermenéutica filosófica, no se opone a la transparencia —retomando el sentido que se le asigna en *Ser y tiempo*—: más aún, la finitud es una condición previa para la transparencia, libre de toda extrañeza. Esto se debe a que la finitud, en el contexto de la obra de Gadamer, se refiere siempre a la finitud del intérprete particular que tiene

⁵⁵ *Ibidem*, p. 415.

como tarea la comprensión del sentido del ser. La finitud que irrumpe en la obra de arte, en la conciencia histórica y en el diálogo le muestra al intérprete sus propias limitaciones como punto de constitución del sentido, y le plantean así una interrogante que lo pone en camino hacia el ámbito de lo originario, del ámbito de la génesis de sentido: el vaivén del juego, la mediación pasado y presente, la lógica de pregunta y respuesta. Es este un movimiento sin substrato, y no el quehacer reflexivo de su conciencia individual, la genuina y primordial condición de posibilidad de “todo querer y hacer.” Una conciencia infinita, unitaria, capaz de auto-fundamentarse reflexivamente —o, mejor, que pretendiera serlo— permanecería ajena al trasfondo originario que la hace posible. Sólo porque somos finitos tenemos la tarea de hacer transparente *el proceso*⁵⁶ de integración de los distintos momentos pertenecientes a la comprensión.⁵⁷

En esa medida la extrañeza jamás erosiona la superficie del círculo hermenéutico. En tanto el ser se presenta a sí mismo en momentos finitos, la hermenéutica filosófica es consciente del perentorio encuentro con la otredad. Sin ella la finitud permanecería encerrada en sus propios confines, pues no se percataría del carácter condicionado de la inteligibilidad en la cual se mueve. Así, la otredad es la instancia

⁵⁶ Nótese que se habla de hacer transparente el proceso, no la totalidad del ser. Como se había señalado en el capítulo anterior, éste sólo puede ser atisbado por medio de las indicaciones formales, pero sí puede hacerse transparente el proceso mediante el cual opera. Ésta última es la tarea de la ontología hermenéutica.

⁵⁷ Podría pensarse que esta transparencia es reclamada por la *reconstrucción*, no por la *integración*. Sin embargo, el problema de Gadamer con el concepto de reconstrucción no es tanto su ideal de transparencia, sino su concepción de lo múltiple como algo separado de la verdad del ser, como un conjunto de momentos muertos que el intérprete tendría que traer de nueva cuenta a la vida.

mediante la cual el horizonte finito del intérprete, el jugador o el hablante se trastoca y lo obliga a ponerse en dirección hacia el vaivén del horizonte de sentido. Bajo tal circunstancia, de manera análoga a como ocurría en Heidegger, los otros no pueden aparecer jamás como personas concretas porque el sentido de su presencia se agota en ser parte de la autoexpresión del ser. Tómese como ejemplo el caso del amigo (*philoí*). A juicio de Gadamer, la opinión del amigo nos muestra el carácter limitado de nuestras propias opiniones, haciéndonos conscientes de nuestra propia finitud. En este punto, no pocos esperarían que Gadamer obtuviera conclusiones de índole normativa acerca de la contingencia de la identidad práctica, pero directamente encamina la interpelación del otro en un sentido ontológico:

A partir del conocimiento de nuestras propias limitaciones, sin embargo, *se sigue inmediatamente* que el otro, el amigo, significa *un exceso de ser* [*Zuwachs*], la sensación de sí mismo y la riqueza de la vida [...] Por medio del otro, una persona llega a ser una consigo misma. El otro, el amigo, significa mucho para la persona, no porque ésta tenga necesidades o carencias, sino por la búsqueda de su propia *autorrealización*. *El otro es como el espejo del autoconocimiento*.⁵⁸

Entendiendo autoconocimiento en el sentido heideggeriano del término: “una toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo”, es decir, cuando el otro hace patente mi finitud, puedo elevarme por encima de las pretensiones que equiparaban mi particularidad con la universalidad y preguntarme por mi modo de pertenecer

⁵⁸ H.G. Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, pp. 137 y 138 (las cursivas son mías).

al horizonte originario y universal que hace posible toda comprensión.

Así pues, aunque Gadamer se da cuenta de que, al introducir la temática de la persona concreta, la orientación metodológica de su hermenéutica filosófica toma un rumbo que va “más allá de su querer y hacer” y le veda el acceso a los planteamientos concernientes a la singularidad de la persona. Podría decirse que, a pesar de sus intentos por distanciarse de Heidegger en lo tocante al tema de la relación consigo mismo y con los otros, Gadamer se muestra tan capaz como aquél al momento de pensar los límites de la fenomenología, en particular al poner de manifiesto los límites que el fenómeno dialógico impone sobre las pretensiones constitutivas de la conciencia individual, pero no puede pensar su ruptura, en tanto la intencionalidad siempre se encuentra remitida a un momento originario más allá de la persona concreta.⁵⁹

⁵⁹ François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite*, París, PUF, 2001, p. 22.

**Pasividad y materialidad:
de la lingüisticidad a la sensibilidad.
Gadamer o Levinas**

CON LO MENCIONADO anteriormente no se pretende sugerir que la hermenéutica de Gadamer sea "totalitaria" (por mencionar un adjetivo extremo), ni que propicie prácticas normativas que impidan el reconocimiento del otro. Simplemente se trató de sentar las bases para señalar que, a pesar de la disposición gadameriana a enfrentar el tema del reconocimiento del otro, especialmente en su obra tardía,¹ y motivado sin lugar a dudas por el carácter concreto de la relación dialógica entre personas, no es suficiente para pensar la relación con el otro a partir de la sensibilidad del sujeto singular porque el modelo de intencionalidad del cual abreva permanece encerrado en el círculo de la autopresentación del ser.

¿Pero cabría pensar de otro modo ya no sólo la subjetividad y su relación con el otro, sino el pensar en general? ¿Acaso la hermenéutica filosófica no ha presentado ya de manera exhaustiva las condiciones de posibilidad de todo sentido, más allá de los cuales se entraría de lleno en los territorios de lo irracional y el absurdo? Si la comprensión de "algo", cualquier cosa, se manifiesta en el medio del lenguaje y participa

¹ Como señala significativamente en un artículo de 1992: "[...] me parece que mis ensayos han sido esbozados teniendo demasiado presentes los problemas del lenguaje, y demasiado poco el mundo de la vida en que se encuentran tanto la acción como el habla. [H.G. Gadamer, *Mito y razón*, p. 90].

en el acontecer de la tradición —el cual, si hemos de confiar en lo expuesto anteriormente, no deja lugar para la extrañeza—, entonces todo parece indicar que los límites del sentido, “el ser que puede ser comprendido”, es incapaz de dar cuenta de la extrañeza. La única opción, si es que hay algo parecido a la extrañeza, sería guardar silencio ante su inefabilidad.

Antes de callar, empero, podría hablarse un poco más. En particular, se esbozará brevemente, a manera de conclusión, la hipótesis según la cual las acotaciones de Gadamer que apuntan al carácter concreto de la subjetividad sí exigen un cambio de posición, *pero dentro del propio movimiento fenomenológico*. Es decir, la cuestión no es “¿lingüística o subjetividad?”, “sentido o absurdo”, sino que aún hay espacio para la pregunta: “¿cuál es el sentido de la alteridad una vez que nos trasladamos más allá del horizonte de la lingüística?” Es decir, dentro del método fenomenológico es posible exceder la intencionalidad sin disolverla en una estructura distinta a ella misma y sin derivarla de algo más originario mediante un análisis de su borde interno. Esto significa encontrar dentro de la intencionalidad un instante que escapa a su capacidad constitutiva y que no puede ser integrado; en otras palabras: la intencionalidad sería incapaz de hacer transparente su propio origen. De ser así, se abriría una posibilidad para pensar la *alterité à soi* que la hermenéutica gadameriana contempla, pero no alcanza, pues la extrañeza estaría en el núcleo mismo de la subjetividad y no en un horizonte en el cual situarse por medio de la progresiva autoconciencia de la finitud. De tal modo, una subjetividad extraña respecto a sí misma *podría* haberse-las con el otro sin reducirlo “a una confirmación de mi propia autocomprensión”,² y no tanto porque la interpelación del otro ponga de manifiesto la formación plural e intersubjetiva

² H.G. Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, p. 139.

de la identidad, sino porque una subjetividad incapaz de reconstruir el proceso que la ha llevado a ser lo que es *puede* considerar al otro como una singularidad cuyo sentido no se circunscribe a ningún horizonte previo, aunque el otro no le proporcione un ápice de autocomprensión.

Contrario a lo que podría suponerse, Gadamer siempre consideró la relación con Levinas como un asunto delicado (aunque siempre postergado),³ precisamente porque la permanente insistencia de este último en la primacía de la relación ética respecto a toda ontología, una relación caracterizada por la alteridad y la asimetría, le muestra a Gadamer que la comprensión, en la medida en que pretende para sí un estatuto ontológico, no puede hacer caso omiso a las sospechas que la acusan de ser un proceso de apropiación en el que se elimina la diferencia del otro,⁴ como Gadamer reconoce de manera expresa:

³ Hay pocos testimonios de la relación directa entre Gadamer y Levinas y al parecer sus encuentros fueron aislados y esporádicos. No obstante, en su excelente obra biográfica, Grondin relata que en 1976, cuando un instituto italiano se dirigió a Gadamer para obtener participantes para un simposio sobre el legado de Heidegger, la primera elección de Gadamer siempre fue Levinas: "En lo que se refiere a los participantes franceses, yo daría decididamente preferencia a Levinas. Él es un hombre con una participación muy originaria" [Carta de Gadamer a Horst Künigler, citada por Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, p. 428, n. 33]. Sólo se encontrarían personalmente en 1983, con motivo de las Conversaciones de Castelgandolfo, organizadas por el Instituto para las Ciencias del Hombre, de Viena; al respecto véase la obra de Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, París, Flammarion, 1984, pp. 298-299.

⁴ El reconocimiento explícito de Gadamer a la importancia de los argumentos de Levinas salió a la luz en la polémica del primero con Derrida: "Now Derrida would object by saying that understanding always turn into appropriation and so involves a covering-up of otherness. Levinas, too, values this argument highly, so it is definitely an observation that one cannot dismiss" ["Derrida objetaría señalando que la comprensión siempre se convierte en una apropiación, de tal modo que trae consigo un ocultamiento de la otredad. Levinas también valora en grado sumo este argumento, así que es una observación de la cual no se puede hacer caso omiso"] [H.G.

Con ello llegamos al problema central que acompaña a todo esfuerzo hermenéutico [...] Se puede formular de la siguiente manera: a pesar de todo esfuerzo por reconocer la otredad como otredad, al otro como otro [...] ¿no concede demasiada importancia la hermenéutica a la comunicación y el acuerdo? [...] De Levinas se puede aprender hasta qué punto es serio este reproche, también para aquel que no se decanta por una opción política sino que se limita a intentar definir y definirse pensando y queriendo decir aquello que es.⁵

En el pensamiento de Levinas se encuentra una descripción de la génesis de sentido que no sólo no excluye a la extrañeza, sino que apunta directamente hacia ella moviéndose por entero en el terreno de la subjetividad concreta y sensible. En este punto conviene introducir una precisión metodológica del presente trabajo, pues las escasas comparaciones entre las obras de Gadamer y Levinas tienden a contrastarlas como si se trataran de esquemas alternativos de teoría ética, o como si se tratara de una contraposición entre una ontología (Gadamer) y una ética (Levinas).⁶ En cambio, la presente tesis optará por contrastarlos con base en sus respectivos modelos de intencionalidad. Por un lado, la hermenéutica de Gadamer la concibe como un momento derivado a partir de un

Gadamer, "Hermeneutics and Logocentrism", en Palmer y Michelfelder, *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, p. 119].

⁵ H.G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, pp. 78-79.

⁶ El principal ejemplo de esta tendencia podría encontrarse en la afirmación de Kemp: "El conflicto parece ser insuperable. La filosofía de la ética piensa que la existencia sólo es comprensible frente al otro, fuera de todo relato que presuponga que la vida humana se adapta al mismo orden narrativo y excluye lo totalmente otro; la filosofía de la hermenéutica sostiene que la existencia sólo puede comprenderse y desarrollarse si el hombre vive a la luz del lenguaje narrativo, elemento que también le ligaría al otro" [Peter Kemp, "Le conflit entre l'herméneutique et l'éthique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 1, 1986, p. 127].

horizonte más originario, y desempeña el papel de indicación formal para comprender de manera transparente su estructura y modo de operación. Por otro, Levinas entiende la intencionalidad de manera “vertical”, en tanto que remite a un acontecimiento inherente a la génesis de la propia subjetividad, pero que no entra jamás en el horizonte de comprensión mediante el cual ésta se orienta en el mundo.

En términos generales Levinas comparte con Gadamer la crítica al primado que el pensamiento filosófico moderno le concede a la subjetividad como instancia autorreflexiva y autofundante que constituye el sentido del mundo por medio de los actos de la conciencia. Comparte, además, la convicción fenomenológica posthusserliana acorde con la cual no sólo es sesgado afirmar que todas las relaciones de sentido son constituidas mediante actos reflexivos, sino que tal pretensión permanece por entero ciega a la presencia de relaciones de sentido *pasivas*, las cuales posibilitan los comportamientos del sujeto consciente sin que éste sea capaz de producirlos reflexivamente. Más allá de las coincidencias incidentales en la aparición de términos como “diálogo” o “alteridad” en los textos de ambos filósofos, puede sostenerse que en ningún otro punto se aproximan más los pensamientos de Gadamer y Levinas como en el momento en el que aquél trae a colación los términos de “síntesis pasiva” y las “intencionalidades anónimas” para explicar por qué la experiencia hermenéutica no equivale a la legitimación dogmática de las costumbres de una comunidad histórica. La razón de este acercamiento se debe a la orientación fenomenológica que estos conceptos le imprimen a la hermenéutica filosófica; es decir, Gadamer nos recuerda que su discusión primordial concierne básicamente a la génesis de sentido, al hecho de que la intencionalidad teórica presupone de manera no-consciente su pertenencia

a horizontes de sentido, ignotos a la mirada del sujeto trascendental. Desde tal perspectiva, la tarea de la hermenéutica filosófica consiste en una *anámnesis*, una rememoración de los horizontes que pasivamente han formado la comprensión de los sujetos finitos. Así, hay buenas razones para suponer que cuando Gadamer señala que la hermenéutica consiste en “dejar que lo que parece lejano y alienado hable de nuevo”,⁷ no se refiere (al menos no directamente) a una proclama ética para incluir a los excluidos de una comunidad, sino que tiene en mente el esclarecimiento del horizonte de la tradición, así como de la manera en la cual nosotros, en tanto intérpretes, pertenecemos a ese vaivén de transmisión de sentido.

Y aquí aparece el punto en el que la hermenéutica de Gadamer y el pensamiento de Levinas se tocan, para inmediatamente después separarse. Se aproximan en la medida en que este último también concibe la tarea fenomenológica como una remisión a los “horizontes insospechados” en los cuales se genera el sentido:

Nuestros análisis reivindican el espíritu de la filosofía husserliana, cuya letra ha sido llamada a nuestra época de la fenomenología permanente y devuelta a su rango de método de toda filosofía. Nuestra presentación de las nociones no procede ni por su descomposición lógica ni por su descripción dialéctica. Permanece fiel al análisis intencional en la medida en que éste significa la restitución de la nociones al horizonte de su aparecer, horizonte desconocido, olvidado o desplazado en la ostentación del objeto, en su noción, en la mirada absorbida exclusivamente por la noción.⁸

⁷ H.G. Gadamer, “Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences”, citado por R. Bernstein, *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991, p. 115.

⁸ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 264.

Así como Gadamer, Levinas entiende la fenomenología principalmente como un método que debe reconducir a lo concreto, entendido como el ámbito de la génesis de sentido, por medio del apego a la intuición. No obstante, valdría sugerir que el apego levinasiano al método fenomenológico es más ortodoxo (más husserliano, si se quiere) que el de Gadamer. Esto puede advertirse si se examina la manera en la cual Gadamer lleva a cabo la reconducción de los fenómenos al horizonte de su manifestación; se notará que esta labor se describe casi siempre como una estructura dialéctica (el juego o el diálogo) en la que el libre juego de las interpretaciones pone en marcha la negatividad de la experiencia, pues a lo largo de ella las expectativas iniciales son defraudadas, con lo cual pone de manifiesto la finitud de los “*presuntos horizontes para sí mismos*”⁹ y despeja el camino para la fusión de horizontes.

Levinas, en cambio, recurre explícitamente a la noción fenomenológica de “reducción”, la cual describe en los siguientes términos: “Tal es la revolución de la Reducción fenomenológica, una revolución permanente. La Reducción reanima o reactiva esta vida olvidada o debilitada por el saber [...] La Reducción trascendental no sería, pues, un simple repliegue sobre la certeza del *cogito* [...] sino la aparición de un sentido *a pesar de* lo inacabado del saber.”¹⁰ Hasta aquí el proceder levinasiano parece emplear un vocabulario más técnico, pero cuyos resultados no prometen diferir sustancialmente de las conclusiones de la hermenéutica filosófica; ¿Acaso la idea de reducción como una empresa que “reanima o reactiva esta vida olvidada o debilitada por el saber” no es notoriamente paralela con la tarea hermenéutica de

⁹ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 377.

¹⁰ E. Levinas, *Entre nosotros*, Valencia, Pre-Textos, 1993, pp. 107-108.

“dejar que lo que parece lejano y alienado hable de nuevo”? Formalmente, sí; lo que emparenta a ambas posturas es la convicción fenomenológica común de la necesidad de recuperar las capas de sentido ignoradas por la actitud natural. De ser así, ¿no ha mostrado exhaustivamente Gadamer —y antes que él, Heidegger— que semejante trabajo de reconducción abre un horizonte de comprensión, el cual permite que cualquier “algo” se manifieste *como algo inteligible*? Sí, pero, y aquí emerge el disenso fundamental de Levinas con la ontología hermenéutica, *el horizonte del ser no es la última palabra sobre la génesis de sentido*. Detenerse en él equivale a truncar dogmáticamente la reducción fenomenológica.

¿Hay sentido más allá del horizonte del ser? Si hemos de confiar en la tesis hermenéutica de que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, tendría que responderse con una negativa rotunda; de lo contrario, tendría que admitirse la peregrina posibilidad de poner en suspenso la inteligibilidad del mundo y, después, describir la génesis de éste desde un punto de vista trascendente. Pues bien, esto último es precisamente lo que pretende hacer Levinas. Para comprender cómo esta postura no es una vuelta a una metafísica precrítica o (parafraseando a Quentin Skinner) “una continuación del judaísmo por otros medios”¹¹ hay que comportarse hermenéuticamente y arriesgar nuestros prejuicios ante la palabra del otro.

¹¹ Respecto a esta tensión entre judaísmo y filosofía, Chalier ofrece una explicación bastante mesurada: “La escucha del verbo inspirado de los profetas de las palabras alerta, despejadas, de los maestros del Talmud, no contraviene en él [Levinas] a la sabiduría griega. Lo que tal escucha se propone es hacer oír a esta sabiduría principios que ignora, cuando son principios que no conciernen tan sólo al pueblo judío, sino a la humanidad misma del hombre” [Catherine Chalier, *Levinas. La utopía de lo humano*, Barcelona, Riopiedras, 1995, p. 31].

Si bien Levinas nunca discutió directamente con la hermenéutica gadameriana, se percata de un fallo fundamental en cómo ésta lleva a cabo uno de sus compromisos metodológicos básicos. Éste se refiere a la manera en la que, desde Heidegger, la ontología hermenéutica hace frente a la aporía temática de la fenomenología. Como se recordará, ésta se presentaba una vez que la ontología trataba de poner de manifiesto el espacio de sentido que precede a todo comportamiento teórico, pues ¿cómo es posible elaborar una reflexión acerca de aquello que no sólo precede a toda reflexión, sino que jamás se muestra como objeto? Como se señaló, la respuesta heideggeriana, que Gadamer retoma, consistía en darle un fundamento óntico a la ontología; es decir, emprender el cuestionamiento ontológico a partir de fenómenos concretos y, así, preguntarse por el modo de ser de éstos. Este modo de proceder, que es la columna vertebral de la ontología hermenéutica, es la indicación formal. No obstante su atractivo frente al planteamiento egológico de Husserl, la manera en la cual la ontología hermenéutica realiza la indicación formal trae consigo problemas adicionales para la fenomenología, el primero de los cuales, siguiendo a Fink, podría denominarse “la paradoja de la proposición fenomenológica.”¹² Esta paradoja surge al intentar llevar a cabo la reducción fenomenológica, de poner en suspenso la actitud natural y reconducir el mundo al ámbito de su génesis. ¿Cómo puede explicarlo el fenomenólogo? Se responderá con presteza: “por medio del lenguaje.” Pero justo aquí surge el problema, pues cualquier lenguaje mediante el cual el fenomenólogo trate de explicarse pertenece al mundo de la actitud natural, en el que resulta la condición irrebasable de la objetividad

¹² Eugen Fink, *De la phénoménologie*, p. 174.

de la experiencia y la intersubjetividad de la comunicación, no al ámbito de lo trascendental que tiene por tarea entregar la reducción. En otras palabras, ¿cómo puede explicarse el origen de la génesis del sentido, el origen del mundo a partir de lo que *ya* aparece en el mundo?¹³ Esta dificultad conduce, a su vez, a “la paradoja lógica de las determinaciones trascendentales”,¹⁴ la cual insiste en que los términos en los cuales se expresa la reducción fenomenológica no pueden basarse en el tipo de relaciones conceptuales que tienen lugar en el mundo, pues eso supondría tratar la génesis de sentido como si fuera una cosa perteneciente al mundo. En otras palabras, el origen del mundo no puede indicarse formalmente mediante términos que atañen a fenómenos mundanos porque dejaría de ser *origen*. Así, al tratar de hacer accesible el sentido del ser a partir de determinaciones ónticas (como las que ofrecen la existencia del *Dasein* o el vaivén del diálogo) ya se da por válido precisamente aquello que debe ponerse en suspenso: el mundo de la actitud natural. Desde luego, la pregunta por el modo de ser de los fenómenos concretos puede indicar la inserción de éstos en horizontes que rebasan

¹³ De ahí que la escritura adquiera una importancia vital para la fenomenología, pues no puede dar por sentado que el lenguaje describa fehacientemente el asunto mismo del pensar, debido a que este último no es un objeto; por ese motivo la fenomenología posthusserliana (y en particular la fenomenología francesa contemporánea) buscarán senderos dentro de la escritura para expresar aquello que precisamente no se muestra. Como señala Depraz: “Si la concepción husserliana del lenguaje permanece en el marco de una lógica trascendentalizada, tributaria de una exigencia clásica (matemática) de univocidad y de una determinación conceptual (substancial) del lenguaje, su puesta en marcha hace aparecer un modo de discursividad que escapa a estas características para revelar una forma propiamente fenomenológica de lenguaje, no necesariamente reflexivo” [Natalie Depraz, *Écrire en phénoménologie*, París, Encre Marine, 1999, p. 59].

¹⁴ E. Fink, *De la Phénoménologie*, pp. 174-175.

la intencionalidad explícitamente consciente de los sujetos, pero equiparar estos horizontes con la génesis de sentido es suponer acríticamente que, a pesar de que la finitud humana hace imposible acceder a lo incondicionado, en principio hay una adecuación entre el ser y el pensar.

Esta suposición, que los horizontes expuestos por la hermenéutica son el espacio de sentido, es justamente lo que Levinas desea poner en tela de juicio, su pensamiento: “cuestiona que la síntesis del saber, la totalidad del ser abarcada por el *yo trascendental*, la presencia aprehendida en la representación y en el concepto, y la interrogación sobre la semántica de la forma verbal del ser [...] sean las últimas instancias de sentido.”¹⁵ A su juicio, la noción horizontal de intencionalidad que emplean tanto Heidegger como Gadamer, al situar el fenómeno y la fenomenalidad como partes de un mismo proceso —lo cual se mantiene a pesar de la diferencia ontológica— tiene como consecuencia que se pierda de vista el carácter originario de la génesis. Ésta sólo puede pensarse al margen de las relaciones ónticas que acontecen en el mundo; es decir, si se la piensa como una “intencionalidad trascendente” que: “no tiene la estructura *noesis-noema*.”¹⁶ A lo largo de su obra esta noción de intencionalidad trascendente recibe el nombre “trascendencia”, mediante la cual se refiere a aquella instancia absoluta más allá de los entes y, sobre todo, más allá del horizonte del ser: “Si la trascendencia tiene un sentido, no puede significar otra cosa, por lo que respecta al *acontecimiento del ser* —al *esse*, a la *esencia*— que el hecho de pasar a lo otro que el ser.”¹⁷ Pero un “de otro modo que ser” minuciosamente tallado por el

¹⁵ E. Levinas, *Entre nosotros*, p. 266.

¹⁶ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 55.

¹⁷ E. Levinas, *De otro modo que ser*, p. 45.

análisis intencional, no se trata del kierkegaardiano salto al absurdo.

¿Cómo podría el pensamiento filosófico aproximarse a la trascendencia? ¿No llevaría esta empresa, tarde o temprano, al reconocimiento del carácter ineludible de las condiciones de la comprensión ya expuestas por la hermenéutica filosófica? El propio Levinas no pasó por alto esta peligrosa posibilidad:

El enunciado de lo *otro* que el ser —de lo de otro modo que ser— pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa al ser y la nada: precisamente la diferencia de lo *más allá*, la diferencia de la trascendencia. Pero inmediatamente hay que preguntarse si en la fórmula *de otro modo que ser* el adverbio *de otro modo* no se relaciona de modo inevitable con el verbo ser, simplemente eludido en un giro artificialmente elíptico [...] Nuestras lenguas, tejidas alrededor del verbo ser, no sólo reflejarían su indestronable reinado [...] sino que serían la propia púrpura de esta realeza.¹⁸

¿Cómo puede Levinas defender la “racionalidad de la trascendencia” sin transigir con la ontología hermenéutica y sin buscar refugio en las faldas de la ontología? El análisis intencional es la clave para entender el intento de respuesta levinasiano. Comparte con Husserl y Heidegger la convicción de que el análisis intencional no tiene otro punto de partida posible que las vivencias intencionales, de los comportamientos del yo. Si ha de ser inteligible la trascendencia, tiene que serlo a partir del “yo”: “Para que la alteridad se produzca *en el ser* hace falta un ‘pensamiento’ y un Yo [...] No conocemos esta relación [la trascendencia] más que en la medida

¹⁸ *Ibidem*, p. 46.

en que la efectuamos. La alteridad sólo es posible a partir del Yo.”¹⁹ Pero, a diferencia de Husserl, por un lado, Levinas no hace de los actos reflexivos el principio y fin del análisis intencional; y, por otro lado, a diferencia de la ontología hermenéutica, no supone que las vivencias del yo puedan describirse primordialmente como una “intencionalidad sin reserva” que se disemina a lo largo de distintas posibilidades, para después integrarse. En contraste, Levinas pretende hacer hincapié en que antes de ser conciencia absoluta (Husserl), *Dasein* (Heidegger) o conciencia de los efectos de la historia, antes de toda salida de sí misma, la subjetividad ya es un horizonte desgarrado, una inadecuación respecto a sí misma que no sólo no puede corregir ni recuperar, sino que es precisamente esta fractura lo que la erige como subjetividad. Ser sujeto es ser la “*alterité à soi*”:

La subjetividad está estructurada como *el otro en el Mismo*, pero según un modo distinto al que es propio de la conciencia, ésta es siempre correlativa a un tema, a un presente representado, a un tema colocado delante de mí, a un ser que es fenómeno. El modo según el cual la subjetividad se estructura como el Otro en el Mismo difiere del de la conciencia, la cual es siempre conciencia del ser, por indirecta, tenue e inconsistente que resulte esta relación entre la conciencia y su tema.²⁰

Así pues, el “horizonte insospechado” al que se dirige la fenomenología levinasiana, la trascendencia, no se refiere directamente a la otra persona que me interpela, sino que “el otro *en el Mismo*” es la instancia de génesis del sentido que el sujeto no puede constituir ni recuperar. En esa medida, Levinas

¹⁹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 63.

²⁰ E. Levinas, *De otro modo que ser*, pp. 71-72.

juzgaría que la ipseidad heideggeriana y la integración gadameriana son aún, a pesar de todos los esfuerzos contrarios, versiones refinadas del idealismo absoluto hegeliano.

Realizar el análisis intencional sin remitir la intencionalidad a un momento exterior más originario; tal es el propósito de Levinas. ¿No significa esta posición un retroceso respecto a la lingüisticidad de Gadamer que “se sitúa siempre en un más allá de la subjetividad”?²¹ ¿No es una renuencia a admitir la finitud del sujeto? El intento de respuesta a estas preguntas ofrecerá el hilo conductor para señalar de qué modo el análisis intencional de Levinas puede considerarse pertinente para explicar, fenomenológicamente, la singularidad de la persona concreta como condición necesaria para esclarecer la relación con el otro; singularidad que Gadamer atisba en la *experiencia* hermenéutica, pero que no logra expresar mediante la *disciplina* hermenéutica.

En primer lugar, Levinas no rechaza las acotaciones hermenéuticas acerca del carácter finito y condicionado del sujeto cognoscente. Por el contrario, no vacila en reconocer que el modelo de la subjetividad trascendental, entendida como actividad espontánea e inmanente,²² no es el punto de

²¹ H.G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 25.

²² La espontaneidad significa que la constitución de las condiciones normativas —en el sentido de atenuadas a reglas— de todo discurso científico y moral es una autodeterminación de la subjetividad, la cual no puede explicarse con base en determinaciones físicas, psicológicas o sociológicas. La inmanencia va de la mano con la espontaneidad, pues si toda determinación es resultado de la articulación espontánea de la razón entonces toda referencia significativa respecto al mundo es en realidad una relación de la conciencia consigo misma. En toda relación con el mundo la conciencia busca su propia satisfacción; es decir, aunque la conciencia parezca estar afectada por algo ajeno a ella (por ejemplo, cuando la sensibilidad es afectada por un objeto) a fin de cuentas ella es capaz de poner de manifiesto las categorías que intervienen necesariamente en el modo de aparecer del objeto.

origen del sentido porque las categorías y modelos de racionalidad con base en los cuales se clasifican y ordenan los eventos del mundo se encuentran imbricados en una red de prácticas lingüísticas, relaciones de poder y referentes simbólicos que no sólo no han sido constituidos por el sujeto, sino que determinan nuestra autocomprensión de lo que es ser un sujeto. En esa medida Levinas considera que no se puede dar marcha atrás respecto a los señalamientos concernientes a la finitud y carácter derivado del sujeto: "Su verdad primera es de orden metodológico. Expresan cierto estado de investigaciones en las ciencias humanas. Una preocupación de rigor vuelve desconfiados a psicólogos, sociólogos, historiadores y lingüistas frente a un Yo que se escucha y se palpa, pero sigue estando sin defensa contra las ilusiones de su clase y los fantasmas de su neurosis latente."²³

Sin embargo, en segundo lugar, Levinas acota que semejantes señalamientos efectivamente ponen en jaque un modelo de subjetividad construido a partir de la noción de identidad, como coincidencia consigo misma que funda todo sentido. En esa medida, no cabe explicar, por ejemplo, los cambios en las relaciones de producción, las políticas del lenguaje o las transiciones a la democracia con base en la actividad consciente de los sujetos, debido a que los acontecimientos recién mencionados dependen de estructuras lingüísticas o relaciones de poder que sobrepasan la capacidad reflexiva de los sujetos. Pero, insiste Levinas, su verdad es *de orden metodológico*, ofrece una guía útil para las ciencias sociales, mas no puede ser considerada por el fenomenólogo como el anuncio definitivo de la muerte del sujeto, pues, en lo concerniente a la subjetividad, los señalamientos en torno

²³ E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974, p. 112.

a la finitud y al inconsciente nada dicen acerca de cómo se da la vivencia concreta de ser un sujeto. Ésta, a juicio de Levinas, consiste en ser apertura, pero no apertura al horizonte del ser, sino apertura a la sensibilidad:

Todo lo humano es exterior, dicen las ciencias humanas. Todo es exterior o todo en mí está abierto. ¿Es cierto que, en esta exposición a todos los vientos, la subjetividad se pierde entre las cosas o en la materia? ¿La subjetividad no significa precisamente por su incapacidad de encerrarse en lo interior? La apertura puede, en efecto, entenderse en diversos sentidos [...] La apertura es lo descarnado de la piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel ofrecida, en el ultraje y en la herida, más allá de todo lo que puede mostrarse, más allá de todo lo que, de la esencia del ser, puede exponerse a la comprensión y a la celebración. En la sensibilidad, “se pone al descubierto” [...] la sensibilidad más acá de toda voluntad, de todo acto, de toda declaración, de toda postura —es la vulnerabilidad misma [...] El Yo, de pie a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad.²⁴

Fragmentos de este tipo le han granjeado a Levinas la admiración de quienes buscan una alternativa a lo que consideran el excesivo formalismo de las ética, procedimentalistas de inspiración kantiana y el rechazo de quienes no ven en su obra más que una caduca ética de la compasión.²⁵ Sin

²⁴ *Ibidem*, pp. 121-123.

²⁵ Ésa sería, por ejemplo, la crítica de Ricœur a Levinas: “[En la filosofía de Levinas] el Sí mismo ocupa el lugar del otro sin haberlo decidido ni querido. El a pesar suyo de la condición de rehén significa la extrema pasividad de la conminación. Debería resultar chocante la paradoja de una condición de inhumanidad destinada a expresar la conminación ética” [Paul Ricœur, *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 20-21].

embargo, a mi juicio, ambas posturas se apresuran demasiado al momento de extraer conclusiones normativas de lo que es un análisis fenomenológico. Hasta el momento, la otra persona no ha hecho acto de presencia porque la investigación se ha movido íntegramente en el terreno de la subjetividad, no en el de las relaciones sociales. En esa medida, la de Levinas puede entenderse como “una fenomenología material de la vida subjetiva”²⁶ o como una reflexión fenomenológica acerca de la función trascendental que desempeñan las modalidades de lo sensible.²⁷

De tal modo, cuando Levinas hace de la subjetividad el campo de trabajo del análisis intencional parte de vivencias concretas para preguntarse cuál es el horizonte de sentido al que apuntan: “Para notar esta trascendencia que sostiene la trascendencia de la luz, que confiere al mundo exterior una exterioridad real, es preciso retornar a la situación concreta en la que se ofrece la luz en el goce, es decir, a la existencia material.”²⁸ ¿No es esto lo que hace la indicación formal? ¿No queda atrapado Levinas, si la respuesta a la pregunta anterior es afirmativa, en la “paradoja lógica de las determinaciones trascendentales”?²⁹ La primera pregunta puede contestarse

²⁶ Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, San Francisco, Verso, 2002, p. 63.

²⁷ John Drabinski, *Sensibility and Singularity. The Problem of Phenomenology in Levinas*, Albany, SUNY Press, 2001, p. 127 y ss.

²⁸ E. Levinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 106.

²⁹ Como señala un destacado hegeliano: “Si el otro no es una percepción ni un concepto, ni un objeto, ni reductible a la inmanencia de la constitución trascendental pura, ¿cómo puede haber una ontología social o una ontología de la intersubjetividad? ¿Acaso la crítica de Levinas a las ontologías del otro *no es en sí misma una ontología?* [...] Pero, si realmente fuera así, parece que Levinas debiera apropiarse de lo que él rechaza. Así, él no estaría haciendo más que jugar el juego hegeliano de la oposición dialéctica [Robert R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany, SUNY Press, pp. 11-12].

de manera afirmativa, aunque con importantes matices. Sí, inicialmente el modo de proceder de Levinas puede considerarse una indicación formal: tomar un fenómeno concreto y reconducirlo a su génesis de sentido.³⁰ No obstante, la de Levinas es una indicación formal, pero que apunta a un exceso³¹ de sentido, y más aún, a una ausencia,³² no a una pertenencia, como sí ocurre con Heidegger y Gadamer.

La diferencia se aprecia al momento de contrastar el modo en el que Gadamer y Levinas emplean la indicación formal en sus respectivos análisis fenomenológicos. Por un lado, Gadamer parte de situaciones concretas que se describen o se resuelven en términos de actividad. Al respecto podrá objetarse que tal afirmación no toma en consideración, por mencionar un ejemplo, el lugar primordial que desempeña la *pregunta* en la hermenéutica gadameriana,

³⁰ Esta dependencia de Levinas respecto a la transformación heideggeriana del método fenomenológico es desarrollada por Manning: "Levinas deja en claro que para él la única manera de explorar el sentido del ser consiste en ofrecer descripciones fenomenológicas de la existencia humana" [Robert J.S. Manning, *Interpreting Otherwise Than Heidegger*, Duquesne University Press, 1996, p. 30]. En el mismo tenor discurre Jaques Rolland: "Podría decirse que la reflexión de Levinas ejerce un movimiento retrógrado sobre la *Gewirfenheit* a manera de descubrir y describir una situación donde la existencia no encuentra en ella una propensión que vaya más allá de la situación impuesta, una situación en la cual el *estar-arrojado* queda paralizado sin ninguna posibilidad de *proyectarse*" [Jaques Rolland, "Surtir de l'être par un nouvelle voie", en E. Levinas, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982, p. 28].

³¹ La idea de *exceso* aparece principalmente en el vocabulario de *Totalidad e infinito* (1961); supone que la alteridad radical puede encontrarse en una experiencia que desborda toda capacidad de constitución del sujeto.

³² En cambio, en *De otro modo que ser* (1974), en la cual admite que la alteridad no puede encontrarse más allá del ser, no busca un exceso, sino que busca al interior del pensamiento una instancia que precede y funda al *logos* que ordena a todas las manifestaciones.

pues no procede de la iniciativa del sujeto; más bien, es un padecer que le ocurre a éste al momento de ser interpelado: “y que no admite evidentemente ninguna lógica en el sentido de la lógica enunciativa.”³³ Y realmente —es necesario admitirlo— Gadamer en ningún momento se acerca más a Levinas que en su descripción de la pregunta como algo que acaece de ninguna parte y cuya sola irrupción trastoca las esferas de validez vigentes (Gadamer insiste en *Verdad y método*: “El que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado”³⁴). Sin embargo, Gadamer no cesa de recordar que la perturbación que introduce la pregunta se subordina al proceso en el cual busca ponerse de manifiesto la pertenencia al acontecer de la tradición: “Es esencial a toda pregunta el que tenga un cierto sentido. Sentido quiere decir, sin embargo, sentido de una orientación [...] En ella está contenida una delimitación implicada por el horizonte de la pregunta. Una pregunta sin horizonte es una pregunta en el vacío.”³⁵ Así pues, en Gadamer, la situación concreta de la pregunta es el punto de arranque mediante el cual se va más allá de la subjetividad y se indica cómo los contenidos lingüísticos —a pesar de no adscribirse necesariamente a la “lógica enunciativa”— poseen sentido porque su inteligibilidad deriva del movimiento de un horizonte más amplio al que pertenecen.

Por otro lado, a pesar de las distintas estrategias mediante las cuales Levinas pretende tejer un discurso filosófico en torno a la trascendencia, la característica que permanece constante en su pensamiento es la de siempre tomar como punto de partida de su análisis intencional situaciones concretas

³³ H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 190.

³⁴ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 439.

³⁵ *Ibidem*, p. 439; 441.

directamente concernientes a la sensibilidad del sujeto: la necesidad y el placer, en *De la evasión* (1935); el cansancio y la pereza en *De la existencia al existente* (1947); el hambre y el eros, en *Totalidad e infinito* (1961); la vulnerabilidad de la piel, en *De otro modo que ser* (1974). ¿Cómo saber que tal hincapié en lo sensible es algo más que mera excentricidad existencialista? Las situaciones recién enlistadas reúnen, a juicio de Levinas, tres características básicas: en primer lugar, en ellas la conciencia reflexiva del sujeto no se coloca a sí misma como principio activo; más bien son algo que el sujeto padece sin que medie ninguna representación de su parte, pues sólo puedo experimentarlas en tanto soy subjetividad sensible (es decir, independientemente de cuáles sean las representaciones que el imaginario social al que pertenezca alguien tenga acerca de qué tipo de comida es más apetitosa, de cómo deba distribuirse el tiempo de ocio o cuáles sean los peligros a los que me exponga, *me da hambre, me canso, me corto*). En segundo lugar, si estas situaciones poseen sentido de manera inmediata, al margen de las determinaciones que posean en las prácticas sociales, es porque su sentido proviene de una intencionalidad *no objetivante*. En tercer lugar, Levinas tratará de mostrar cómo la intencionalidad no objetivante de la sensibilidad no es una derivación menor de la intencionalidad objetivante, ni apunta a la intencionalidad horizontal de la ontología hermenéutica, sino que es el instante originario que condiciona la posibilidad de cualquier forma de intencionalidad.

En su conjunto, las tres características mencionadas suponen trastocar el modo en el cual la tradición filosófica moderna comprende la noción de sensibilidad; como el momento receptivo de la variedad de datos crudos, inconexos y caóticos que sólo son inteligibles en la medida en que pasan

por el tamiz de mediaciones categoriales. En cambio, para Levinas, la sensibilidad “no designa la parte de la receptividad en la espontaneidad objetivante”,³⁶ es decir, lo sensible no es la materia ni la cualidad del objeto percibido, sino que, apoyándose en una distinción husserliana,³⁷ Levinas señala

³⁶ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1994, p. 118.

³⁷ En la quinta investigación lógica Husserl señala que mientras el objeto es *percibido*, sólo el contenido es *vivido*: “[...] en el caso de la percepción externa, el momento de color, que constituye un elemento real de una visión concreta (en el sentido fenomenológico del fenómeno perceptivo visual) es un ‘contenido vivido’ ‘consciente’ exactamente como el carácter del percibir y como el total fenómeno preceptivo del objeto coloreado. En cambio, este objeto mismo, aunque es percibido, no es vivido o consciente, ni tampoco, por ende, la coloración percibida en él” [E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, tomo II, *Revista de Occidente*, Madrid, 1967, pp. 152-153]. En otros textos Husserl reconoce, asimismo, que las sensaciones son también aspectos de la vivencia que no son actos, no desempeñan un papel activo en la constitución, sino que son contenidos no intencionales que demandan otro modo de acceso. Así, el mismo Husserl parece, a la vez, abrir y cerrar los horizontes que exceden los límites que él mismo le ha impuesto a la fenomenología: Cuando en *Ideas I* Husserl considera el momento hileético de la vida intencional (“[...] la intencionalidad [...] se asemeja a un medio universal que encierra en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se caracterizan como intencionales” [E. Husserl, *Ideas*, § 85, p. 202] admite que dentro de la matriz de intenciones que constituye el campo de la experiencia vivida hay componentes no intencionales; comentario que agudiza a continuación: “lo sensible [...] en sí nada tiene de intencionalidad [en el sentido de no provenir de los actos reflexivos]” [*ibidem*, § 85, p. 203]. El mismo Husserl en *Ideas II* reconoce que el momento afectivo de la sensación precede a su donación: “La palabra *impresión* se ajusta, empero, solamente a las sensaciones primigenias; impresión expresa bien lo que por sí mismo, y en verdad primigeniamente, está ‘ahí’, a saber, lo que está prendado al yo, ofreciéndose a él a la manera de algo que afecta como ajeno al yo” [E. Husserl, *Ideas II*, p. 336; 388]. Lo que Levinas explota es cómo el momento sensible de la experiencia vivida pone en cuestión la unidad de la conciencia como intencionalidad. ¿Por qué? Porque la conciencia es siempre conciencia de y para el mundo. La intencionalidad describe nuestra presencia básica hacia el mundo, lo cual implica que nuestra conciencia es inseparable de su aspecto sensible. La sensación es simplemente

que la sensibilidad es una vivencia cuya intencionalidad no se dirige a objeto alguno, ni mucho menos a un horizonte histórico o lingüístico, sino que es inmediatamente vivencia de sí mismo: “El término ‘vivir’ designa la relación pre-reflexiva de un contenido con él mismo [...] La conciencia que es conciencia del objeto es conciencia no objetivante de sí misma, ella se vive, es Erlebnis.”³⁸ Así, la sensibilidad es una intencionalidad sin objeto (“intencionalidad fundamental de la encarnación misma de la conciencia”,³⁹ la llama Levinas) que no remite a otro horizonte que no sea el de la subjetividad del sujeto corporal.

La sensibilidad afirma la singularidad de la subjetividad sin regresar a la autofundamentación del sujeto trascendental. Esto significa que la subjetividad no es, primordialmente, la expresión particular de una instancia lingüística o histórica más amplia, sino que tiene su origen en una intencionalidad no-objetivante y que no participa directamente de horizontes mediados intersubjetivamente. Esto quiere decir que al interior de todo comportamiento subjetivo habitan dos tipos de intencionalidad distintas y que nunca llegan a encontrarse: por un lado, la intencionalidad no-objetivante de la vivencia sensible y, por otro, la intencionalidad dóxica que tematiza y comprende “algo *como* algo.” Hay que hacer hincapié en que ambas formas de intencionalidad no coinciden porque

una indicación de *lo que ya ha pasado* Lo que Levinas se pregunta es: ¿qué horizontes de relación se dan en la materialidad cuando ésta se libera de su correlación con la conciencia?

³⁸ E. Levinas, *En découvrant l'existence*, p. 149. Al respecto abunda Murakami: “La sensación no tiene objeto, sino que ella designa al sí-mismo, ella indica al sí mismo sin tematizarlo, ella es el nacimiento del sí-mismo.” Yasuhiko Murakami, *Levinas phénoménologue*, París, Millon, 2002, p. 29.

³⁹ E. Levinas, *En découvrant l'existence*, p. 141.

al tratar de comprender la intencionalidad de la vivencia sensible deja de ser vivencia sensible y se convierte en parte de un discurso que sitúa lo vivido dentro de una coherencia narrativa. A su vez, a pesar de no ser tematizable, la intencionalidad de la vivencia sensible no puede considerarse un mero añadido sensorial que ilustra los significados temáticos, sino que la sensibilidad es la condición de posibilidad para establecer la correlación intencional. En resumidas cuentas, toda intencionalidad dóxica —incluyendo la intencionalidad del ser-en-el-mundo— tiene como condición de posibilidad un momento que no puede recuperar. A esta asimetría insuperable entre los dos tipos de intencionalidad, la cual se pone de manifiesto al exponer la estructura temporal de la intencionalidad, Levinas la denomina “diacronía”: “En su temporalización, en la cual, gracias a la retención, la memoria y la historia, nada se pierde, todo es presentado o representado [...] debe haber un lapso de tiempo que no regresa, una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente.”⁴⁰ La diacronía no se refiere a una relación entre yo y el otro, sino a un momento en el interior de la subjetividad que apunta, a diferencia de los modelos dialógicos, que la ruptura del primado de la autoconciencia no proviene de la interpelación del otro; por el contrario, si la interpelación del otro horada los límites de mi propio horizonte es porque el “yo” no es una unidad impermeable.

A juicio de Levinas, la erupción de la diacronía es una radicalización de los análisis de Husserl en torno a la temporalidad,⁴¹ los cuales, según aquél, introducen modificaciones

⁴⁰ E. Levinas, *Basic Philosophical Writings*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, pp. 115-116.

⁴¹ Para Husserl toda génesis de sentido tiene su raíz en la temporalidad. La subjetividad absoluta en la cual todo aparece es concebida como el flujo del tiempo:

a la estructura de la intencionalidad que rompen con una presuposición fundamental *de la letra* de la fenomenología husserliana: la posibilidad teleológica de la recuperación del fundamento, La conciencia siempre está “retrasada” respecto a su origen. Éste no es un “fenómeno” (en el sentido que Heidegger le da al término en el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*), sino un “enigma” que se ejemplifica en el lenguaje: “Todo hablar es un enigma. El hablar, ciertamente, se establece y se mueve en un orden de significaciones común a los interlocutores [...] a pesar de ser un espacio común se agita y lleva a nuevas significaciones. Pero detrás de esa renovación, la cual constituye la vida cultural, el decir, esto es, el rostro, está la discreción de una proposición no escuchada, una

A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada “objetivo” en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como “flujo”, “río”, como algo que brota “ahora” en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc. En la vivencia de actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos de eco. Para todo esto nos faltan los nombres. [E. Husserl, *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, § 36, p. 75; 95].

Ese flujo tiene tres componentes: impresión, retención y protención. Esos tres elementos sólo se determinan desde un “ahora” (que propiamente es nada: “[...] un límite ideal, algo abstracto que nada puede ser por sí” [*ibidem*, § 17, p. 40/62]). La protención es la anticipación. La retención es producida por la impresión, así que lo que se retiene es sólo una modificación de la impresión. La impresión es la fuente de la cual surge todo objeto tematizado; es la fuente del complejo retencional que, junto con la protención, conforma el presente fenomenológico. A pesar de que para Husserl la impresión originaria cae fuera del nexo de protenciones y retenciones, es recuperable a partir de sucesivos despliegues del complejo retencional. Esto es, a pesar de no ser modificada, está acompañada siempre por una conciencia. En este último punto se encuentra la oposición de Levinas: “El tiempo de la sensibilidad en Husserl es el tiempo de lo recuperable. Que la no intencionalidad de la protoimpresión no sea pérdida de conciencia, que nada pueda suceder al ser clandestinamente, que nada pueda desgarrar el hilo de la conciencia es algo que excluye del tiempo la diacronía irreductible de la cual el presente ensayo intenta hacer valer su significación detrás de la *mostración del ser*” [E. Levinas, *De otro modo que ser*, p. 82].

insinuación, inmediatamente reducida a nada.”⁴² En esa medida, Levinas coincidiría con Gadamer en que el modo de ser del lenguaje pone en duda el primado de la autoconciencia, pero por razones diferentes a las de Gadamer. Mientras él recurre a la noción hegeliana de “mal infinito” para abrir la legitimidad ontológica de la pluralidad de interpretaciones, Levinas encuentra en el “decir” el momento sensible del habla que no es integrado por *anámnesis* alguna, pues indica una temporalidad que no puede recuperarse. Por eso, como sugiere Levinas, la subjetividad es “huérfana de nacimiento”⁴³ porque no puede recuperar su origen. Esa afección sugiere que la subjetividad no puede hacerse transparente a sí misma, y esa condición es lo que Levinas entiende por pasividad: “*Tematizar tal relación significa ya perderla*, salir de la pasividad absoluta de sí. La pasividad que está más acá de la alternativa pasividad-actividad, más pasiva que cualquier otra inercia, se describe mediante términos éticos como acusación, persecución, responsabilidad para con los otros.”⁴⁴ Esta última cita es importante para entender de qué manera la ética hace una aparición muy tardía en el desarrollo del argumento levinasiano.

El tema de Levinas no es directamente ético, ni busca fundamentos para la ética. A su juicio, un pensamiento riguroso acerca de la génesis de sentido tiene que preguntarse por aquellas instancias no egológicas que operan a manera de condición de posibilidad de la intencionalidad. Y el lenguaje que mejor describe esa excedencia de sentido, *al interior de la propia subjetividad*, es el lenguaje ético, pues éste permite articular la extrañeza de la diacronía:

⁴² E. Levinas, *En découvrant l'existence*, p. 212.

⁴³ E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 171.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 192 (las cursivas son mías).

*Las figuras del lenguaje ético aparecen como adecuadas para ciertas estructuras de la descripción, en el sentido en que el acercamiento planea sobre el saber, en el sentido del rostro que planea sobre el fenómeno. La fenomenología puede seguir el retorno de la tematización en anarquía dentro de la descripción del acercamiento; el lenguaje ético alcanza a expresar la paradoja en la que se ve arrojada bruscamente la fenomenología porque la ética, más allá de la política, está al nivel de ese retorno.*⁴⁵

Aquí hay una diferencia muy importante con Gadamer: mientras que Gadamer sostiene que la integración permite apropiarse de las condiciones de posibilidad de la comprensión, y para describir ese progresivo movimiento de recuperación recurre a metáforas provenientes del lenguaje ético, Levinas afirma explícitamente que “*Tematizar tal relación significa ya perderla*”, y para hacerlo inteligible recurre también a metáforas provenientes del lenguaje ético. Pero mientras las metáforas de Gadamer hacen hincapié en la comunidad y en la participación, donde me reconozco a mí mismo en la medida en que soy reconocido por los demás, el lenguaje ético que emplea Levinas indica sujeción y aislamiento. Para ilustrar este punto es interesante contrastar las continuas referencias de Gadamer al entendimiento mutuo con los amigos como un modelo de la comprensión y la imagen mediante la cual Critchley describe la subjetividad levinasiana: “El sujeto ético es, en el sentido literal de la palabra, *un idiota* [...] La subjetividad es rehén, tanto en el sentido de ser un huésped hospitalario como en el sentido de ser un cautivo del otro.”⁴⁶ Sin proponérselo, Critchley da en

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 66.

el clavo al momento de señalar una de las diferencias fundamentales entre Gadamer y Levinas, y la principal razón por la cual el segundo sí puede pensar lo que aquél apenas roza con la vaga noción de la persona concreta: lo que me hace a mí mismo subjetividad no es, en primera instancia, mi pertenencia a una comunidad, sino *mi sensibilidad*, la cual sólo existe aquí y ahora. Soy rehén de una intencionalidad que mi conciencia reflexiva no ha elegido ni constituido.

Bibliografía

OBRAS DE HANS-GEORG GADAMER

- GADAMER, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, p. 52.
- , *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- , *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 118.
- , *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies*, New Haven, Yale University Press, 1983.
- , *Elogio de la teoría: discursos y artículos*, Barcelona, Península, 1993.
- , *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1995.
- , *Hermeneutics, Religion and Ethics*, New Haven, Yale University Press, 1999.
- , *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*, New Haven, Yale University Press, 2001.
- , *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998.
- , *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.
- , *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- , *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- , *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.
- , *Reason in the Age of Science*, Cambridge MA, MIT, 1983.
- , *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993.
- , *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 252.

COLECCIONES DE ENSAYOS
SOBRE GADAMER Y LA HERMENÉUTICA

- BUBNER, Rüdiger, *et al.*, "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2001.
- DOSTAL, Robert J. (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge MA, Cambridge University Press, 2002.
- GENS, Jean-Claude, Pavlos Kontos y Pierre Rodrigo (eds.), *Gadamer et les grecs*, París, Vrin, 2004.
- HAHN, Lewis E. (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of Living Philosophers Volume XXIV*, Chicago, Open Court, 1997.
- MALPAS, Jeff, Ulrich Arnsward y Jens Kertscher (eds.), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge MA, MIT Press, 2002.
- MICHELFEIDER, Diane y Richard Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, SUNY Press, 1989.
- SCHMIDT, Lawrence (ed.), *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, 1995.
- WACHTERHAUSER, Brice (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1986.
- , (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1994.

OTRAS FUENTES BIBLIOGRÁFICAS CONSULTADAS

- ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005.
- AGUILAR, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, México, Fontamara, 1998.
- BERNASCONI, Robert, " 'You Don't Know What I'm Talking About': Alterity and the Hermeneutical Ideal", en Lawrence Schmidt

- (ed.), *The Specter of Relativism*, Evanston, Northwestern University Press, 1995, pp. 178-194.
- BERNET, Rudolf, *La vie du sujet*, París, PUF, 1997.
- BERNSTEIN, Richard, *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991.
- BUBER, Martin, *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.
- BURKE, Peter, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- CAPUTO, John D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- CHALIER, Catherine, *Levinas. La utopía de lo humano*, Barcelona, Riopiedras, 1995.
- CRITCHLEY, Simon, *Ethics, Politics, Subjectivity*, San Francisco, Verso, 2002.
- , y Peter Dews (eds.), *Deconstructive Subjectivities*, Albany, SUNY Press, 1996.
- CROWELL, Steven Galt, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.
- , "Dialogue and Text: Re-Marking the Difference", en Tulio Maranhao (ed.), *The Interpretation of Dialogue*, Chicago, Chicago University Press, 1990, pp. 338-360.
- DAHLSTROM, Daniel, "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications", *Review of Metaphysics*, vol. 47, 1994, pp. 13-14.
- DAVIDSON, Donald, "Gadamer and Plato's Philebus", en L.E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, pp. 421-432.
- , *Inquiries Into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1984.
- , *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós, 1992.
- DENIAU, Guy, *Cognitio imaginativa*, París, Vrin, 2005.
- DEPRAZ, Natalie, *Écrire en phénoménologie*, París, Encre marine, 1999.
- , *Transcendance et incarnation. Le statut de la intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl*, París, Vrin, 1995.

- DERRIDA, Jacques "Three Questions to Hans-Georg Gadamer", en Diane Michelfelder y Richard Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, SUNY Press, 1989, pp. 52-54.
- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid, Gredos, 1987.
- DOSTAL, Robert J., "Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology", en Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge MA, Cambridge University Press, 2002, pp. 247-266.
- DRABINSKI, John, *Sensibility and Singularity. The Problem of Phenomenology in Levinas*, Albany, SUNY Press, 2001.
- FIGAL, Günter, "The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language", en Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge MA, Cambridge University Press, 2002, pp. 102-125.
- FINK, Eugen, *De la phénoménologie*, París, Minuit, 1974.
- FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1999.
- , *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Londres, Routledge, 2001, p. 272.
- FRANK, Manfred, "Limits of the Human Control of Language: Dialogue as the Place of Difference Between Neostructuralism and Hermeneutics", en Diane Michelfelder y Richard Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, SUNY Press, 1989, p. 150-161.
- GASCHÈ, Rodolphe, *The Honor of Thinking*, Stanford CA, Stanford University Press, 2007.
- , *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1987.
- GREISCH, Jean, *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir*, París, Le Cerf, 2000.
- GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999.

- , Hans-Georg Gadamer. *Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1989.
- , *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- , *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza Universidad, 1989.
- , *History of the Concept of Time*, Bloomington, Indiana University Press, 2009.
- , *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- , *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation Into Phenomenological Research*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2001.
- , *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
- , *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, Albany, SUNY, 2002.
- HENRY, Michel, *Encarnación*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- HOY, David C., "Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg-Gadamer and Donald Davidson", en Lewis E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of Living Philosophers Volume XXIV*, Chicago, Open Court, 1997, pp. 111-128.
- HUSSERL, Edmund, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, UNAM, 1980.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1995.
- , *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.
- , *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza Universidad, 1994.

- JACQUES, Francis, *Difference and Subjectivity: Dialogue and Personal Identity*, New Haven, Yale University Press, 1991.
- JANICAUD, Dominique, "The Question of Subjectivity in Heidegger's Being and Time", en Simon Critchley y Peter Dews (eds.), *Deconstructive Subjectivities*, Albany, SUNY Press, 1996, pp. 47-58.
- JANKOVIC, Zoran, *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et deconstructiviste du Dasein*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- JARCZYK, Gwendoline, *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, Paris, Ellipses, 1999.
- KEMP, Peter, "Le conflit entre l'herméneutique et l'éthique", *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 1, 1986, pp. 115-131.
- KERTSCHER, Jan, "We Understand Differently, if We Understand at All: Gadamer's Ontology of Language Reconsidered", en Jeff Malpas, Ulrich Arnsward y Jens Kertscher (eds.), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge MA, MIT Press, 2002, pp. 135-156.
- KISIEL, Theodore, "Heidegger on Becoming a Christian", en Theodore Kisiel y John Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, Albany, SUNY, 1994.
- , "L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation", en J.F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, pp. 205-220.
- KONTOS, Pavlos, "L'impasse de l'intersubjectivité chez Gadamer", en Jean-Claude Gens, Pavlos Kontos y Pierre Rodrigo (eds.), *Gadamer et les grecs*, Paris, Vrin, 2004, pp. 80-99.
- KUSCH, Martin, *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium: A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Dordrecht, Kluwer, 1989.
- LAFONT, Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad, 1997.

- LEVINAS, Emmanuel, *Basic Philosophical Writings*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.
- , *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982.
- , *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- , *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1994.
- , *Entre nosotros*, Valencia, Pre-Textos, 1993.
- , *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974.
- , *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- MALPAS, Jeff, "Gadamer, Davidson, and the Ground of Understanding", en Jeff Malpas, Ulrich Arnschwald y Jens Kertscher (eds.), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge MA, MIT Press, 2002, pp. 195-216.
- MARION, J.L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, París, PUF, 1989.
- , "The Final Appeal of the Subject", en Simon Critchley y Peter Dews (eds.), *Deconstructive Subjectivities*, Albany, SUNY Press, 1996, pp. 85-104.
- MCDOWELL, John, *Mind and World*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1996.
- MENSCH, James Richard, *Postfoundational Phenomenology. Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*, University Park, Penn State Press, 2001.
- MOHANTY, J.N., *The Possibility of Transcendental Philosophy*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1985.
- MONTAVONT, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, París, PUF, 1999.
- MURAKAMI, Yasuhiko, *Levinas phénoménologue*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.
- OLAFSON, Frederick, *Heidegger and the Grounds of Ethics: A Study of Mitsein*, Cambridge MA, Cambridge University Press, 1998.
- NUBIOLA, Jaime, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Navarra, EUNSA, 1994.

- PANNENBERG, Wolfhart, "Hermeneutics and Universal History", en Brice Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany, SUNY, 1986, p. 111-145.
- PUTNAM, Hilary, *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Barcelona, Paidós, 2000.
- RICŒUR, Paul, *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- RODRÍGUEZ, Ramón, *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 1996.
- RORTY, Richard, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990.
- , *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- , *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- , "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache", en Rüdiger Bubner, et al., "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2001, pp. 30-49.
- SCHNÄDELBACH, Herbert, *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1977.
- SEBBAH, François-David, *L'épreuve de la limite*, París, PUF, 2001.
- STEINBOCK, Anthony, *Home and Beyond, Generative Phenomenology After Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 2000.
- TAMINIAUX, Jacques, "The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of Self", en Theodore Kisiel y John Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, Albany, SUNY, 1994, pp. 269-291.
- TAYLOR, Charles, "Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes", en Jeff Malpas, Ulrich Arnsward y Jens Kertscher (eds.), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge MA, MIT Press, 2002, pp. 279-298.

- THEUNISSEN, Michael, *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, Cambridge MA, MIT Press, 1984.
- VAN Buren, John, *The Young Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- VATTIMO, Gianni, "Weltverstehen-Weltverändern", en Rüdiger Bubner, et al., "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2001, pp. 50-60.
- WACHTERHAUSER, Brice, *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1999.
- WALDENFELS, Bernard, "Diálogo y discursos", ER, *Revista de Filosofía*, año 10, núm. 19, 1995, pp. 51-67.
- , *Order in Twilight*, Athens, OH, Ohio University Press, 1996.
- WALZER, Michel, "A Critique of Philosophical Conversation", *The Philosophical Forum*, vol. 21, núms. 1-2, 1990, pp. 182-196.
- WARNKE, Georgia, "Hermeneutics, Ethics, and Politics", en Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge MA, Cambridge University Press, 2002, pp. 79-101.
- WEINSHEIMER, Joel, "Charity Militant: Gadamer, Davidson, and Post-Critical Hermeneutics", *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 54, 2000, pp. 405-422.
- WELLMER, Albrecht, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona/México, Anthropos/UAM-I, 1994.
- WILLIAMS, Robert R., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany, SUNY Press, 1992.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, México/Barcelona, UNAM/Crítica, 1988.

*El Lenguaje de la Alteridad.
Ensayos sobre hermenéutica, diálogo
y la lucha por el reconocimiento*

se terminó de imprimir en julio de 2013. En su
composición se emplearon las fuentes tipográficas
Myriad Pro de 18 pts. Minion Pro de 11:14 y 10:13.

Impreso por Fides Ediciones y Custom Printing.

Tiraje: 100 ejemplares.

www.fidesediciones.com