



Eidos

ISSN: 1692-8857

ISSN: 2011-7477

Fundación Universidad del Norte

Garzón Morales, Cristian Camilo
**INVOLUCRARSE ACTIVAMENTE EN LA VIDA EN COMÚN: UNA
INVITACIÓN DESDE LA NOCIÓN DE AMISTAD EN GADAMER**

Eidos, núm. 33, 2020, Julio-Diciembre, pp. 195-217

Fundación Universidad del Norte

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85468582008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

INVOLUCRARSE ACTIVAMENTE EN LA VIDA EN COMÚN: UNA INVITACIÓN DESDE LA NOCIÓN DE AMISTAD EN GADAMER

Getting Involved Actively in Common Life:
An Invitation from the Concept of Friendship in Gadamer

Cristian Camilo Garzón Morales
Universidad Nacional de Colombia (Colombia)
garz.camilo@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este trabajo consiste en resaltar y rescatar la apropiación que Gadamer hace del concepto de la amistad, la *philia* griega. Se intentará ver su sentido específico en una suerte de exhortación, una contribución que no se hace bajo el título de experto ni de especialista sino de ciudadano que interpreta su propia realidad. En primer lugar, observaremos cómo este llamado se puede identificar como una tendencia propia de los análisis que Gadamer realiza sobre problemáticas sociales de actualidad. Luego, se verá en la noción de amistad una forma de hacerle frente, según nuestro autor, a la evasión de sí al rescatar del olvido los vínculos auténticos con los otros que siempre están presentes como posibilidad abierta, pero que es necesario hacer efectiva en el involucramiento activo de cada uno de nosotros.

PALABRAS CLAVE

Amistad, aislamiento, involucramiento, Gadamer, vida en común.

ABSTRACT

The aim of the present article is to emphasize and revive Gadamer's appropriation of the concept «friendship» (the greek *philia*). I will try to construe its specific sense as a sort of exhortation, a contribution made, not by an expert or specialist, but by a citizen that *interprets* his own reality. First we will see how this call can be identified as a characteristic tendency of Gadamer's analysis of actual social problems. Then we will see in the notion of friendship a way to face (according to our author) the evasion of the self by recovering from the oblivion the authentic links with the others which are always present as an open possibility, but which need to be made effective in the active involvement of each and everyone of us.

KEYWORDS:

Friendship, isolation, involvement, Gadamer, common life.

INVOLUCRARSE ACTIVAMENTE EN LA VIDA EN COMÚN: UNA INVITACIÓN DESDE LA NOCIÓN DE AMISTAD EN GADAMER

El objetivo de este trabajo consiste en resaltar y rescatar la apropiación que Gadamer hace del concepto de la amistad, la *philia* griega. Se intentará ver su sentido específico en una suerte de exhortación, una contribución que no se hace bajo el título de experto ni de especialista sino de ciudadano que interpreta su propia realidad. Me explico: más allá de una tesis teórica o especulativa, con la noción de amistad Gadamer está optando por un retorno a la concreción de la vida, a la observación de experiencias cotidianas que podrían proporcionar claves fundamentales para comprendernos a nosotros mismos, nuestra vida en sociedad y las perspectivas posibles dentro de esta. Y en este retorno a la experiencia de la amistad, el aliado primordial de Gadamer es el pensamiento de la antigua Grecia. La filosofía griega sirve a nuestro autor como inspiración y motivo de reflexión a partir del cual hacer un llamado al rescate de experiencias humanas perennes, que ningún embate del tiempo ha podido todavía sepultar, experiencias cotidianas y fácilmente constatables, como la amistad y la conversación, que solemos pasar por alto, que damos por sentadas, que ignoramos en su sentido e importancia.

En primer lugar, observaremos cómo este llamado se puede identificar como una tendencia propia de los análisis que Gadamer realiza sobre problemáticas sociales de actualidad. Resulta así que en su examen sobre el papel del experto (en “Los límites del experto”) y sobre el progresivo aislamiento de los individuos (en “El aislamiento como síntoma de autoenajenación”) el énfasis resulta converger en un señalamiento similar: la sociedad actual propicia una evasión de sí mismo del individuo respecto a su propia existencia en la medida en que no asume ni encuentra su lugar en el mundo que comparte con los demás. Luego, se verá en la noción de amistad una forma de hacerle frente, según el hermeneuta, a esta evasión de sí al rescatar del olvido los vínculos auténticos con

los otros que están presentes como posibilidad abierta, pero que requieren, para hacerse efectivos, del involucramiento activo de cada uno de nosotros.

1. LA DELEGACIÓN Y LA DESVINCULACIÓN COMO SÍNTOMAS DE UNA EVASIÓN DE LA PROPIA IMPLICACIÓN EN EL TEJIDO SOCIAL

Gadamer identifica de forma crítica varios fenómenos que destacan por su actualidad y su impacto en la vida de nuestras sociedades actuales. La tendencia racionalizadora y tecnificante de la sociedad, el encumbramiento del experto, el aislamiento de los individuos, la presunta incapacidad para el diálogo, entre otras, son problemas que a día de hoy seguimos enfrentando y que, lejos de ver una pronta resolución, parecen agravarse por el desarrollo frenético de la tecnología, la especialización que exige el modo de producción actual y el flujo incesante de información que nos inunda a diario. Sin embargo, la manera en que nuestro autor asume estos problemas en sus análisis dista de ser la del juez implacable. Mucho menos pretende ser un profeta catastrofista y apocalíptico. Por otra parte, tampoco le interesa esta cuestión en tanto teórica o científica. Por ello no encontramos un análisis detallado de las causas que llevan a la sociedad moderna al estado en que se encuentra, y por tanto tampoco realiza un diagnóstico pesimista, como lo haría, por ejemplo, Horkheimer y la escuela de Frankfurt. No le interesa tanto llegar a la raíz del malestar moderno, sino más bien evidenciar que incluso en las formas de vinculación presentes, por más corrompidas que puedan parecer, está todavía la semilla de vínculos genuinos, que realmente nos permiten relacionarnos con los otros.

De esta forma, se puede entender que en ningún momento Gadamer desprestigia formas existentes de vinculación social, ni haga una división exhaustiva entre modos auténticos e inauténticos de relación social. Su énfasis está en señalar, dentro de experiencias que perduran tanto en la historia como en la experiencia cotidiana, la positividad de las vinculaciones que allí se establecen entre seres humanos. Sin embargo, esta semilla, este

vínculo latente y posible, requiere de la participación activa de cada uno de nosotros, requiere que nos involucremos y mantengamos, desarrollemos y fortalezcamos estos vínculos. Dicho involucramiento parte de un trabajo propio, de asumir la tarea de la propia existencia individual.

En los textos y conferencias que Gadamer dedica a temas sociales se puede percibir esta invitación, una exhortación desde la filosofía a la tarea interminable que constituye la vida en común. En ello reside la peculiaridad que cabe destacar de sus aportes a este ámbito, y por esta misma razón es menester asumirlos como tal, un llamado ciudadano a hacerse cargo de la vida social, que empieza por el hacerse cargo de sí mismo que nos corresponde a todos.

El encumbramiento del experto y la delegación de la propia responsabilidad

Ya en su análisis del lugar en que se encuentra el experto actualmente podemos ver un indicio de la dirección que toma la reflexión de Gadamer. Al experto se le exige no solo saber sobre su propio ámbito de investigación, sino también tomar parte en las decisiones que afectan y corresponden a todos. Esto tiene que ver con la forma en que la ciencia está anclada en la opinión pública actual como pilar decisivo del conocimiento. Pero de ser pilar de conocimiento a ser juez en la vida práctica hay un abismo. No basta con tener un conocimiento científico para poder medir el alcance de sus aplicaciones, sus efectos, los posibles usos y excesos a los que puede someterse (cf. Gadamer, 1990, p. 135). Los expertos se hallan en medio de los anhelos ciudadanos por una vida más próspera y los cálculos de intereses económicos y políticos. Se hallan en medio de una tarea, a saber, la toma de decisiones, que corresponde a la sociedad en su conjunto y a cada individuo en particular: “Cuanto más construida está una forma institucionalizada de la competencia que sirve al experto, al profesional, de escapatoria de la propia ignorancia, tanto más ocultamos los límites de semejante información y la necesidad de adoptar una decisión propia” (Gadamer, 1990, p. 137).

No se trata en ningún momento de ignorar los conocimientos científicos o negar sus ventajas. Allí donde hay saberes apropiados es menester adoptarlos y acatarlos. En ello consiste la auténtica autoridad para nuestro autor, en reconocer que otro tiene un conocimiento y una experiencia superiores a la propia en un determinado ámbito. De allí a *delegar* toda responsabilidad propia, más aún en el ámbito de la vida social (que no es un ámbito entre otros, sino el hábitat fundamental de todo existir humano), es irse al extremo de creer que un saber científico es un saber práctico, sin mediación alguna, es creer que la racionalidad y la lógica de la ciencia se siguen también sin más en el ámbito del existir.

Es un rasgo característico de las reflexiones de Gadamer hacer uso del recuerdo constante y el retorno a la filosofía griega para mostrar cómo problemáticas que vivimos en la actualidad entran en un diálogo productivo y enriquecedor con inquietudes milenarias. En este caso, por ejemplo, aquella célebre pregunta socrática por el saber del bien, la sabiduría que corresponde a la conducción de la vida individual y colectiva, problematiza lo que en principio puede parecer evidente: una vida gobernada enteramente por el saber científico no necesariamente corresponde a una vida buena y feliz. En este contexto del experto y el papel de la ciencia para la vida social, recuerda Gadamer un diálogo platónico: el *Cármides* (cf. Gadamer, 1990, p. 136). Nos referiremos ahora a un análisis que está presente en un escrito temprano de Gadamer, titulado *Praktisches Wissen* (“Saber práctico”) (1931)¹. Sin embargo, es pertinente en este contexto, ya que la misma problemática, e incluso el mismo énfasis, se encuentra en “Los límites del experto”, texto inédito hasta 1989, publicado en *La herencia de Europa*, al que nos hemos referido hasta el momento. En esta conjunción entre el análisis de la ética antigua, propio de sus trabajos de juventud, y el análisis de problemáticas sociales actuales, tema de sus contribuciones posteriores a *Verdad y Método*, vemos un

¹ Consultado en: Gadamer, H. G. (1985).

impulso hermenéutico al diálogo con la tradición filosófica no solo por reverencia o respeto a lo antiguo, sino por su tremenda actualidad, porque puede hablar con nosotros, de tú a tú, sobre lo que ahora nos concierne con una voz fresca y enriquecedora.

Es posible, por ejemplo, pensar en un mundo completamente organizado y distribuido según especialidades técnicas (así por ejemplo el sueño de Sócrates, *Cárm.* 173a9-d7), en el que cada cual hiciese lo que mejor sabe: habría un perfeccionamiento en cada uno de los ámbitos, y se producirían mejores cosas, al estar dirigida la actividad por el saber técnico y su experiencia. Pero nada de esto aseguraría la corrección del actuar ni la felicidad de una vida humana. Es precisamente el saber del bien, de la utilidad de cada actividad técnica y de cada facultad humana, el que hace *útil y provechoso* cada saber especializado. «Por sí mismos» no son útiles, del mismo modo en que no hay algo útil «en sí». La esencia de lo útil es servir para algo, y por tanto siempre contiene esta referencia a su utilidad, «aquello para lo cual» sirve. Pero aquel saber que garantiza la corrección de los demás, justamente, no puede ser a su vez otro saber especializado y objetivo (ni científico ni técnico), pues requeriría a su vez otro saber que asegure su corrección y su utilidad, y así hasta el infinito. Tampoco es en sí misma buena la capacidad de distinguir entre el experto genuino y el aparente, sino solo en la medida en que se sabe cuándo y para qué es útil este experto. En este sentido, sigue siendo la *sophrosyne* este saber de lo más propio y de lo útil, que por tanto *no puede transferirse* como tarea a resolver por un experto, sino que en cada caso somos responsables de atender. En últimas, el saber de la verdadera utilidad no puede ser un saber *objetivo*, sino que corresponde a la experiencia más propia de cada uno. Es una tarea inalienable e inexorable, que cada quien debe asumir en todo momento y no puede, por tanto, ceder a un saber especializado o científico.

Se podría aventurar incluso la siguiente declaración, según lo que se ha dicho hasta el momento: el encumbramiento del experto en nuestras sociedades es un signo de la forma en que se proyecta la ilusión de deshacerse de la responsabilidad, de delegar la respon-

sabilidad respecto a lo que nos afecta a todos (*i.e.* la conducción de la vida individual y en común, la utilización de los avances científicos, los efectos de un ciclo de producción y consumo en masa que destruye a la naturaleza y esclaviza a muchos seres humanos al rededor del mundo, etc.) a alguien que solo puede tener un saber parcial sobre un ámbito muy específico. Esta limitación es la que nos corresponde a todos en tanto individuos humanos: tan solo tenemos un saber parcial de lo que somos y de lo que nos rodea. Por tanto, la confianza desmedida en los expertos y la delegación de la responsabilidad cívica al saber especializado indica la medida en que hemos olvidado esta limitación humana y la necesidad que tenemos de una participación activa en el tejido social. Estamos lanzados a la existencia práctica, y esta responsabilidad nos es inalienable. Es la tarea constante que se le plantea a todo existir humano, y por eso Gadamer (1990) insiste, ante el fervor cientificista: “En tres siglos de delirio creciente de facultades y capacidades nos hemos preocupado mucho menos de lo que debíamos de mantener despierta la conciencia de nuestra responsabilidad como ciudadanos y miembros de la sociedad” (p. 142).

La experiencia del aislamiento como desvanecimiento de los vínculos posibles

Una insistencia muy similar, pero en otra dirección, la podemos encontrar en el análisis que Gadamer realiza sobre el fenómeno del aislamiento. La delegación de responsabilidad evidenciaba, en tanto evasión de sí mismo y la propia participación en lo real, en la construcción de lo que nos afecta a todos, una desintegración de los vínculos sociales por la confianza excesiva en saberes especializados. En el fenómeno del aislamiento se observa cómo aquello que se presenta como desintegración de los vínculos sociales se vive como una evasión de sí mismo. Es decir, cuando se opacan los posibles vínculos con los demás se opaca también la propia existencia, la propia noción de sí, y a su vez esta evasión de sí propicia el ocultamiento de las posibilidades de vinculación con otros.

En primer lugar, vale la pena aclarar, como el propio autor lo hace, que el aislamiento no es lo mismo que la experiencia de la soledad. La soledad tiene dos caras: la experiencia de *pérdida* de los vínculos más próximos (pérdida de los amigos, por ejemplo) y la experiencia de la *búsqueda* de soledad como posibilidad de inmersión en el sentimiento o el pensamiento:

Lo que se busca en la búsqueda de la soledad no es realmente la soledad, si no el «quedarse ahí» junto a algo, tranquilo con respecto a todo. Así se busca también en el camino del filósofo no realmente la soledad, sino el callado aliento de la naturaleza que lo acepta a uno en su vida como con un gesto de simpatía. (Gadamer, 1993, p. 111)

La soledad que se busca es incluso necesaria y parte del carácter de aquel que se entrega, por ejemplo, a la teoría o a la poesía. Solo en el primer sentido, entendida como pérdida, debe emparentarse con el aislamiento. Así, podemos ver que estos aspectos de la soledad pueden corresponder a dos formas de desvinculación y de distancia respecto a los demás, de las cuales solo una sería nociva para el individuo, por representar un olvido y una creciente opacidad respecto a su lugar en el tejido social y respecto a la comprensión de sí mismo en relación con los que le rodean, mientras que la otra es un saber-estar-consigo-mismo, una conciencia de sí despierta y que por tanto puede conectarse de formas originales con lo otro, con el mundo y con otros seres humanos.

Aun así, el aislamiento como pérdida no implica para Gadamer la completa supresión de los vínculos con los demás, si no más bien el *desvanecimiento* del vínculo antes presente: “La enajenación presupone siempre una confianza originaria y se experimenta como una extrañeza creciente” (Gadamer, 1993, pp. 112-113). El creciente aislamiento de los individuos en las sociedades contemporáneas evidencia una autoenajenación, que corresponde a una progresiva extrañeza del ser humano respecto a su mundo y respecto a los demás, que se puede identificar en una cierta imposibilidad para identificarse con lo general, con el tejido social.

Esta autoenajenación no es una desvinculación abstracta, sino que se ve concretamente, por ejemplo, en la entrega desmedida al consumo, así como también en la actividad que se desempeña en la sociedad. El trabajo nos define como individuos, y nos da una conciencia de la propia capacidad y del propio valor. Pero al mismo tiempo define nuestra relación con los demás, nos da un lugar en la generalidad, en el tejido social. El problema está cuando el trabajo deja de representar esta conciencia de sí en la configuración de lo social y se vuelve una esclavitud que solo persigue la efectividad en procesos especializados de producción:

La autoenajenación del hombre en la sociedad moderna es general y se aparea con la falta de transparencia de la dependencia y de la extrañeza, de tal modo que el trabajo no parece producir sentido propio alguno, si no que sirve a un fin turbio. Esta esclavitud es la que se experimenta como autoenajenación en la sociedad. (Gadamer, 1993, p. 117)

Motivos de ello, señala Gadamer, se pueden ver en una “sociedad racionalizada” que “supone la intercambiabilidad de cada uno” en el sistema de producción y el engranaje administrativo presente en casi todas las esferas de la vida (p. 115). El aislamiento entonces está relacionado con una sensación de nulidad *de la propia actividad y del propio poder hacer*. La presión de repetición (es decir, la supresión de iniciativa individual por la administración que obliga a la repetición de los mismos procesos), la presión del consumo y la presión de la opinión pública son algunas de las formas en que se manifiesta este malestar social que está en la base de la autoenajenación, que se constituye como tendencia de retorno a lo privado para, de cierta forma, procurarse un blindaje frente a la experiencia de la realidad y de los demás. Sin embargo, nota Gadamer, este retorno es nocivo, y en últimas contraproducente frente a su propio objetivo: justamente volver a lo privado, aislarse, es *ocultarse de todo aquello que nos condiciona y que en últimas somos, es decir, olvidar cada vez más los vínculos elementales con los demás que abren la posibilidad de nuestra propia experiencia de mundo*.

De nuevo, el aislamiento viene a ser una forma de evadir la propia responsabilidad con uno mismo y con quienes nos rodean. No es extraño que este aislamiento esté asociado inevitablemente con depresión y desidia, fruto de esa sensación constante de inutilidad y de desprecio hacia sí mismo y hacia los demás que experimenta el individuo aislado. No hallarse a sí mismo es no hallarse en el mundo común, no reconocer la propia imbricación en el tejido social que en últimas es la evidencia de una sociedad que se sostiene debilitando perpetuamente a sus miembros. Pero no hallarse en el mundo común es también lo propio de una pérdida de sí mismo, el empobrecimiento y debilitamiento del mundo interior, el sostén de la vida espiritual de cada individuo. Un individuo empobrecido de esta manera no busca la soledad, sino que le sobreviene como una progresiva pérdida de lo que antes daba por sentado, su lugar y el sentido de su actividad, de sus acciones para los demás y para sí mismo.

El aislamiento, al igual que la confianza ciega en los expertos, es otra forma de señalar una constante evasión del individuo respecto de sí mismo que se muestra en su desvinculación de los demás, al delegar a otros lo que corresponde al propio involucramiento y al evadir la tarea de búsqueda del propio lugar *en* el mundo que compartimos con los demás. Frente a este panorama, el análisis de la noción de amistad presenta una interesante sugerencia de cómo en una experiencia todavía vigente, palpable y posible para todos, se puede asumir este involucramiento activo, este encuentro consigo mismo *justamente en el vínculo con otros*.

2. VINCULATIVIDAD, AMISTAD E INVOLUCRAMIENTO ACTIVO

La vinculatividad inherente a la experiencia humana

Las reflexiones de Gadamer se caracterizan por un tono peculiar que, en parte, como ya se señaló, es un recordar (tanto en el sentido de volver al pasado, la tradición como reservorio del esfuerzo humano por comprender, como en el sentido de hacer patentes los rasgos elementales de experiencias por todos conocidas, una vuelta

de la experiencia sobre sí misma). Pero también se caracteriza por un tono de correctivo. Y el recuerdo tiene algo de advertencia, de no pasar por alto los límites propios, que se van reconociendo en el aprendizaje mismo de la existencia, aquello que llamamos experiencia. Sin embargo, no se trata de estar prevenidos, esto es, evitar las nuevas experiencias, sino más bien de estar mejor dispuesto para asumirlas, como bien recuerda Gadamer.

Una de sus principales insistencias consiste en recordar que la subjetividad no tiene la preeminencia que se le ha atribuido desde la modernidad. Por el contrario, la preeminencia está en aquello que ya de entrada nos pone en relación con los demás, nos hace salir de nosotros mismos, por así decirlo, y descentra o disloca al individuo mostrándolo en su desnudez como un ser ya involucrado con otros. En el lenguaje esto se hace patente, ya que como tal es la ausencia de un Yo (nadie es dueño del lenguaje, pues vivimos y nos desenvolvemos en él, es nuestro *medium*, nuestro sustrato) y a la vez la participación e implicación del individuo con los demás, pues sin ello, sin la realización del lenguaje en su praxis elemental, la conversación, no existe propiamente (Gadamer, 1977).

De allí la paradójica peculiaridad de esta insistencia hermenéutica fundamental². Por una parte, el lenguaje, y todo lo que este conforma como historia y tradición, es algo de lo que participamos, y como tal, algo que nadie domina en su totalidad. Entramos ya a un mundo constituido por prácticas lingüísticas heredadas sobre las cuales no tenemos control. Pero, al mismo tiempo, es nuestra activa participación en el juego del lenguaje aquello que le da vida, lo sostiene y lo renueva. Nos determina, pero al mismo tiempo somos sus agentes.

Pero, ¿qué se quiere indicar aquí? Se trata de recordar una vez más esta premisa hermenéutica, cuya consecuencia inmediata es

² Sobre este rasgo paradójico también extendido al diálogo, entre apertura, reconocimiento y mismidad, las sugerencias de Mariflor Aguilar son bastante ilustrativas (cf. Aguilar, 2009, pp. 94-95).

la *vinculatividad* esencial que nos caracteriza como seres humanos. Está presente de forma privilegiada en la comprensión, y es uno de los ejes clave de la hermenéutica filosófica. Como bien señala Carlos B. Gutiérrez (2002):

La hermenéutica parte pues, por un lado, de la vinculación de quien quiere comprender con el asunto o cosa que accede a la palabra con la tradición y de la conexión que él tiene o gana con la tradición desde la que habla lo legado. (p. 12)

Lo que señala Gutiérrez es que hay una pertenencia a aquello que buscamos comprender, de la misma forma que ya nos hallamos perteneciendo de forma práctica a un mundo que compartimos con otros. Antes de consistir en razón, conciencia o subjetividad, somos lenguaje, y este no indica primordialmente palabras o gramática, sino la efectividad de un vínculo elemental con otros. Que este vínculo se vea como obvio y se pase por alto, se instrumentalice, e incluso por ello mismo se olvide (y se puede olvidar al habituarse a ello, pero nunca eliminar de nuestro ser), es en parte gracias a la preeminencia moderna de la subjetividad, a la cual se le atribuye una independencia y autonomía absolutas. Por otra parte, también se debe al excesivo dominio racional del mundo, extendido a todos los ámbitos de la vida por la técnica, como ya hemos señalado.

Se alude a un rasgo elemental, y en este sentido, universal de la experiencia humana. Esto no quiere decir que todos somos iguales, o que se pretenda la unificación de la humanidad bajo un solo precepto. Pero sí se señala algo importante, incluso más básico que los principios normativos particulares o las especificidades identitarias, a saber, la constatación fenomenológica de que nuestra praxis elemental como seres humanos es la implicación práctica con otros, y como tal, un vínculo entre individuos. El vínculo trasciende a cada uno de sus participantes y los engloba. Y como praxis elemental, su posibilidad siempre está abierta.

No es un optimismo ciego o utópico el que mueve a Gadamer en su insistencia. Es justamente el recuerdo constante de que somos *en* la relación activa con los otros, y de que este vínculo se manifiesta

todo el tiempo en experiencias cotidianas, pero que es menester mantener y cultivar en la propia práctica vital. Por ejemplo, bajo el tópico de “La incapacidad para el diálogo” también se piensa el olvido de esta vinculatividad (relacionado estrechamente con el aislamiento), en este caso, el olvido de la *posibilidad* que todos tenemos de conversar, de genuinamente permitir la apertura al otro. Aunque existan experiencias, especialmente relacionadas con la tecnificación creciente del mundo, que propician un olvido y una desatención a esta posibilidad, el punto de Gadamer es que no hay incapacidad «natural» o arraigada a nuestro ser para vincularnos a otro, por ejemplo, en una conversación:

En este sentido la «incapacidad para el diálogo» es siempre, en última instancia, el diagnóstico que hace alguien que no se presta al diálogo o no logra entrar en diálogo con el otro. La incapacidad del otro es a la vez incapacidad de uno mismo. (Gadamer 1992, p. 209)

Se trata más bien de una tarea que corresponde a cada uno de nosotros, indelegable e inaplazable, de entrar en diálogo:

Solo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro. Este es, en mayor o menor grado, y lo subrayo, el rasgo esencial de todos nosotros. El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre. (Gadamer, 1992, p. 209)

Por eso mismo, la experiencia del diálogo está íntimamente vinculada con la amistad, pues es en la conversación que emerge la vinculatividad que somos, la cercanía con los otros que siempre nos es posible pero que requiere de nuestra activa participación:

La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece

una afinidad peculiar con la amistad. Solo en la conversación (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro. (Gadamer, 1992, p. 207)

Amistad, philautía e involucramiento activo

De esta forma, es posible entender la dirección que toman las consideraciones que Gadamer realiza sobre el tema de la amistad a partir de los griegos. La amistad, como bien recuerda Gadamer, presupone una armonía consigo mismo, que a su vez parte de un conocimiento de sí, una tarea inexorable y permanente del individuo. Pero este conocimiento de sí mismo solo es posible en la relación con los demás. Es una relación recíproca entre conocimiento de sí y encuentro con (reconocimiento de) los otros. En este punto encontramos especialmente sugerente un texto de Gadamer que aunque pertenece en su tema a una conferencia pronunciada en 1928 (como discurso inaugural de semestre en Marburgo), aparece en 1985 como comentario y desarrollo de la misma³. Se trata de *Freundschaft und Selbsterkenntnis* ("Amistad y conocimiento de sí"). Allí, Gadamer enfatiza que la amistad, y la vinculación elemental que está en su base, contiene una referencia al "sí mismo", a la participación y el involucramiento activo de aquellos que la componen, pero de tal modo que se descentra este "sí mismo". No brota desde sí hacia afuera para relacionarse con el otro, no hay subjetividad ya conformada que a veces necesita relacionarse y salir de sí, sino que ya se encuentra efectivamente afuera, en esa experiencia fáctica con el otro, y desde allí se debe ganar a sí misma. En otras palabras, en la experiencia de la

³ *Freundschaft und Selbsterkenntnis*. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik. En *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.

amistad se hace palpable y visible la vinculatividad inherente a la existencia humana.

El primer señalamiento que encontramos es que, a pesar de haber varias formas de lo amistoso, de la *philia* en su amplio sentido (todo lo que nos relaciona de forma amable y afectuosa con los demás), según Gadamer en todas se encuentra un fenómeno primordial. Aquello en lo que toda amistad se emparenta, y que puede variar en grado, circunstancias y objeto, es la *reciprocidad*, la *correspondencia mutua* (*antiphílesis*). Y esto es lo que Gadamer quiere resaltar a toda costa como el fenómeno primordial que permite comprender las diversas formas de lo amistoso. Más allá de las diferencias particulares, lo fundamental de toda relación amistosa estriba en un intercambio, la materialización de un vínculo, la relación con un otro real, de carne y hueso y, por tanto, una *imbricación efectiva en el tejido de la vida humana en común*, la *con-vivencia*:

De esta forma es claro que la simple buena intención, en la que consiste la *prohairesis*, o la buena voluntad que se alberga respecto a alguien, no son amistad. Incluso cuando la simpatía o la buena voluntad existe de facto en ambos lados y en tanto se mantenga la reciprocidad, serían solo deseo de amistad [*Freundlichkeit*], en la medida en que no sea realmente vinculante y manifiesta entre ambos. La condición *común* de toda amistad es más bien: verdadera vinculación [*Verbundenheit*] que, en diversos grados, significa una «vida en común». Eso lo sabía Aristóteles. (Gadamer, 1991, p. 401)⁴

Toda amistad presupone una apertura mutua y una reciprocidad, sin la cual sería imposible. La amistad es entonces un involucramiento activo, una realización concreta del estar con otros, de la vida en común, más que una actividad cognitiva o emocional del sujeto, más que una abstracción del pensamiento o

⁴ La traducción libre de las citas que tomo de *Freundschaft und Selbsterkenntnis* es de mi autoría.

la simple buena voluntad. Sin embargo, esto se hace más claro si se entiende en el fondo a qué se refiere en últimas la reciprocidad, esta implicación mutua en un hacer y existir común.

En un texto posterior, “Amistad y Solidaridad”, Gadamer enfatiza en un término usado por Platón en el *Lisis*, en su intento por definir la amistad, a saber, *oikeion*⁵. Es importante resaltar este carácter oculto e indefinible, que constituye una de las peculiaridades de la amistad: algo que en verdad solo puede ser vivido, mas no definido. Y esto *oikeion* es lo que la amistad auténtica alcanza en mayor grado: “¿Qué significa que esta amistad sea lo *oikeion*? Es ese estar en casa del que no se puede decir en qué consiste. Resuena desde un concepto más alto y enigmático, el del hogar y la patria” (Gadamer, 2002, p. 81.) Desde aquí Gadamer acude, a manera de ejemplo, a la experiencia del pueblo natal, que inunda los corazones de añoranzas y sentimientos que se viven, pero difícilmente se pueden explicar. El simple hecho de pertenecer al mismo pueblo natal configura una “especie de comunidad o solidaridad genuina, sin necesidad de andar declarándose solidarios” (p. 82). Es esta inexplicable, pero experimentada, vinculación la que está en el fondo de la reciprocidad que funda la amistad.

En esta reciprocidad justamente es posible ver el vínculo entre la amistad y la solidaridad, en la medida en que esta última es aquella que corresponde con más urgencia a la sociedad de masas actual en la que se requiere enfrentar desafíos globales de forma conjunta, entablando incluso vínculos con aquellos que nos son parte de nuestro círculo íntimo. Gadamer (2002) pone un ejemplo de su propia experiencia: la solidaridad que se despierta en una situación de guerra, como lo es un bombardeo:

De pronto unos vecinos que le eran a uno totalmente extraños dentro de su vida urbana despertaban a la vida. Esto es lo que

⁵ “Lo que buscan es algo oculto, no algo tangible. Finalmente la palabra que sugiere Sócrates y que no se puede traducir, es la de *oikeion*, lo «casero», lo «propio y acostumbrado»” (Gadamer, 2002, p. 80).

resulta de la necesidad angustiosa, sobre todo de la que afecta a todos por igual; se hacen realidad posibilidades de sentimientos y actuaciones solidarias que en otras circunstancias nadie habría intuido. (p. 86)

Y así como en la amistad, la solidaridad requiere de nuestra implicación en la realidad que nos afecta a todos y es una tarea indelegable de cada uno de nosotros: “Pues la solidaridad significa ahora un asentimiento aconsejado por la amistad, limitado, como lo es todo en esta vida, pero que ciertamente exige de nosotros toda la buena voluntad que estemos en condiciones de aportar” (pp. 87-88).

De la misma forma en que la reciprocidad, entendida como imbricación real con los demás, es fundamental para la amistad, esta no podría darse sin una armonía y un acuerdo con uno mismo. En otras palabras, la amistad con otro es al mismo tiempo *philautía*, amistad consigo mismo⁶. Así pues, es necesario entender esta referencia a la *philautía* para comprender el sentido de la exposición de Gadamer sobre la amistad. En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma lo siguiente: “Las relaciones amistosas con nuestro prójimo y las notas por las que se definen las distintas clases de amistad parecen derivadas de los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos” (Aristóteles, 2002, pp. 1-2). Algo similar se afirma en *Ética a Eudemo*:

Se dicen, además, sobre la amistad afirmaciones como: «la amistad es igualdad», «los verdaderos amigos tienen una sola alma». Todas estas afirmaciones se refieren al individuo, pues esta es la manera como el individuo se desea el bien a sí mismo. Efectivamente, nadie se hace un bien a sí mismo por un motivo

⁶ “Hay en griego una palabra que ahora podrá parecer chocante, y que se lo parecía sin duda a los griegos, aunque no formularan mayores interrogantes al respecto: la *philautía*, el «amor a sí mismo». Pues bien, de eso se trata, de hallar en el amor a sí mismo el verdadero fundamento y condición de cualquier tipo de vinculación con otros y de vinculatividad para uno mismo” (Gadamer, 2002, p. 82).

ajeno o para ganarse el favor de alguien, ni nadie dice, en cuanto individuo, que se beneficia. (Aristóteles, 1985, pp. 2-7)

En *Ética a Nicómaco* el énfasis está puesto en la similitud estructural, por así decir, entre la relación de un individuo consigo mismo y aquella que tiene con otro. Si desea y actúa bien por el otro, si quiere la existencia del otro por sí misma, si desea pasar tiempo con él, compartir la elección y las preferencias y compartir tanto el sufrimiento como la alegría, todos ellos son rasgos definitorios de la amistad que han de darse en primer lugar en el individuo, y que efectivamente solo se dan en el virtuoso, en el *spoudaios*. Su contraparte es quizá más ilustrativa del punto en cuestión, a saber, el caso del malvado:

Como no tienen nada amable, no abrigan ningún sentimiento amistoso hacia sí mismos, y, en consecuencia, las personas de esta índole ni se complacen ni se conducen consigo mismas; su alma, en efecto, está dividida por la discordia, y una parte de ella, por causa de su maldad, sufre si se la aparta de ciertas cosas, mientras que otra parte se goza, y una parte la arrastra en una dirección y otra en otra, como desgarrándola. (Aristóteles, 2002, pp. 16-21)

Como bien se sabe, el desgarramiento y la armonía interna del alma son temas que Aristóteles hereda de las reflexiones platónicas, ya que este se separa de las connotaciones peyorativas que había tenido anteriormente la noción de *philautía*, principalmente bajo la noción de aquel que solo piensa en sí mismo y en su propio beneficio, pasando por encima de los demás. Gadamer (2002) lo recuerda:

Platón arriesga a este respecto una expresión que pertenece a un lenguaje que no solo lo abarca a él, si no a nosotros y a todo el mundo. Dice: no, el verdadero amor a sí mismo es otra cosa. Quiere decir que uno tiene que poder ponerse siempre de acuerdo consigo mismo. Que uno tiene que estar primero de acuerdo consigo mismo, si quiere además ser también un amigo

para el otro, o un simple amante, o un simple amigo de negocios o colega profesional. (pp. 82-83)

Así pues, se trata de una armonía en el individuo, en la que consiste la virtud, una concordancia entre las partes del alma, que en el hombre malvado o vicioso están en disonancia y que de cierta forma lo «desgarran» internamente, como también afirma Aristóteles.

Lo interesante de este señalamiento referente a la *philautía* consiste en sacar a la luz un aspecto fundamental de la amistad auténtica: su íntima relación con el sentido y el conocimiento de sí. En el interior mismo de cada uno existe una lucha constante, una inquietud y un no disponer del propio ser (tal como se puede disponer, por ejemplo, de la madera para fabricar una silla) que no se logra aplacar aunque sea posible reconocer y de cierta forma equilibrar. Este es el conocimiento de sí mismo que bajo el precepto delfico Sócrates se encargó de llevar a primer plano como asunto de máxima urgencia e importancia. Sin embargo, dado que es una tarea interminable y eminentemente limitada en virtud de nuestra condición humana, es en el encuentro con el otro, con el semejante, con el amigo que también quiere lo mejor para sí y en el cual nos reconocemos en dicho anhelo, que destella para nosotros alguna posibilidad de conocimiento y armonía con nosotros mismos. En este sentido, la amistad, al igual que el conocimiento de sí, es una *energeia*, una tarea y una actividad que se debe seguir realizando y que no alcanza su finalidad en un producto acabado y estático (un *ergon*).

Lo importante del argumento aristotélico en este punto, señala Gadamer, suena insuficiente y quizá muy simple para nuestros oídos modernos, a saber: lo esencial en los amigos reside en que es más fácil dar cuenta del prójimo que de uno mismo (Gadamer, 1991, p. 403). Dicho de otra forma, uno reconoce más fácil el error y el defecto (pero también los aciertos y virtudes) del otro que los propios. Pero justo en esta enseñanza es posible ver cuán fuerte es la ilusión del amor propio en cada uno de nosotros.

Censuramos en los otros lo que en primer lugar se podría aplicar a nosotros mismos, lo cual indica que, aunque creemos tener plena consciencia de nosotros mismos y de quienes somos, *este saber es limitado, parcial e incluso engañoso*. En la relación de amistad, en su reciprocidad, no solo nos dirigimos al otro y le ayudamos en su propio conocimiento de sí, si no que, primordialmente, el otro nos ayuda a conocernos a nosotros mismos de una forma que no nos es posible alcanzar solos.

En este punto Gadamer resalta una sugerente conexión entre esta limitación del propio saber de sí y la comparación del humano con la divinidad, que Aristóteles enfatiza como recordatorio y consciencia de que el ser humano es siempre incompleto y nunca autosuficiente del todo, y por tanto le es indispensable la amistad. Solo un dios es completamente autosuficiente, y por tanto no tiene y no requiere de amigos. La comparación con los dioses da una consciencia de la propia limitación humana, y de este reconocimiento se sigue que la amistad es una *ganancia, aumento o crecimiento en el propio ser*. “De esta comprensión de los propios límites se sigue inmediatamente que el otro, el amigo, significa un incremento en el ser, en el sentimiento de sí [*Selbstgefühl*] y en la riqueza de la vida” (Gadamer, 1991, p. 403). La amistad hace del individuo alguien más humano, más apropiado de sus propias capacidades y cualidades, más consciente de sus propias deficiencias, más abierto a reconocer sus propios errores y dar la razón a otro, más abierto y entrañable en el trato.

El amigo, el otro, significan para el ser humano mucho más que una obligación moral o una necesidad biológica (p.e. de asociación para garantizar la supervivencia). Es con el amigo que se potencia la esencial vinculatividad que nos caracteriza. La amistad es, en este sentido, un juego de espejos que nos permite observar el propio rostro *justamente* al mirar el rostro distinto del otro⁷. O,

⁷ “*Er ist wie ein Spiegel der Selbsterkenntnis*” (Gadamer, 1991, p. 404) (las cursivas son mías).

dicho de otra forma, porque el amigo es alguien distinto de uno mismo puede aparecer la propia imagen en contraste, porque él percibe y siente de otra forma el mundo que ambos compartimos y puede sentirme y verme de una forma que me es imposible, amplía mi propia perspectiva de lo que me rodea y de mí mismo al involucrarnos recíprocamente en una vida en común. Por tanto, nos conocemos a nosotros mismos en verdad *en la imbricación* con los otros, en la comprensión mutua, en la reciprocidad. Tal imbricación es la amistad, la conversación y la solidaridad que puede nacer de un involucramiento efectivo en la vida que compartimos con los demás⁸.

3. CONSIDERACIONES FINALES

Como se ha podido ver, en Gadamer no hay un diagnóstico radicalmente pesimista frente a la situación actual de desvinculación social, aunque sí crítico, como se pudo observar en los límites del experto y en la cuestión del aislamiento. Siempre se quiere señalar por parte de nuestro autor que en el fondo, y a pesar de que las condiciones actuales lo dificulten y opaquen, siguen persistiendo condiciones humanas que nos vinculan o posibilitan nuestros vínculos con los demás. Gadamer acude a la intuición griega, en este caso aquella tan significativa de la amistad, y en particular a la idea de la amistad consigo mismo. Como bien nos dice, “la constitución íntima del hombre y su capacidad de comunidad son básicamente una sola cosa. Solo el que es amigo de sí mismo puede unirse a lo general” (Gadamer, 1993, p. 120). La amistad consigo mismo (*philautía*), lejos de representar el simple amor propio, muestra cómo incluso en la relación que tenemos con nosotros mismos ya hay una referencia al estar-con otros, una estructura ontológica fundamental de toda experiencia humana

⁸ “Was sich so mitteilt, ist nicht nur Empfindung oder Gesinnung, sondern bedeutet eine reale Einbettung in das Gefüge der miteinander lebenden Menschen” (Gadamer, 1991, p. 405).

del mundo, en la medida en que solo podemos entablar vínculos afirmativos con los demás si previamente estamos en armonía con nosotros mismos y a su vez esta armonía se va configurando en los vínculos auténticos de apertura recíproca con los otros.

Me gustaría resaltar en especial que con el fenómeno de la amistad Gadamer busca enfatizar dos elementos fundamentales, que van siempre de la mano: el *conocimiento de sí* y el *reconocimiento y apertura al otro*. Ambas entendidas como *tareas* que se implican mutuamente y que se deben asumir como *propias*, es decir, como actividades que por su propia naturaleza no llegan a una realización perfecta en la que ya no fuese menester el propio involucramiento activo. Al contrario, en tanto *tareas propias*, se deben ejercer durante toda la vida, tal como en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles caracteriza la *eudaimonía* (felicidad) como una actividad de toda la vida y no como un estado al que se llega (no es un producto, un *ergon*, si no un movimiento continuo, una *energeia*). Por su propia naturaleza se entiende entonces que no aspiren a una finalidad como tal, sino a un *equilibrio*, una armonía (tal como la salud lo es para el cuerpo, y es parte del misterio de la salud el hecho de que no se sepa exactamente qué es la salud, más sea fácil caracterizar la enfermedad). La invitación que resuena en los textos de Gadamer, según se intentó proponer aquí, es entonces a asumir este necesario involucramiento en la vida en común, que no debe entenderse como un sacrificio de los propios intereses, un altruismo, sino como una realización auténtica del propio ser individual.

Aunque todos estemos escindidos y en conflicto interior constante, pérdidas respecto al lugar que hemos de ocupar, en la búsqueda incesante por el sentido de nuestras acciones, en las amistades y en todo trato afectuoso con otros acrecentamos la capacidad de oír y de oírnos, ampliamos el horizonte de lo que nos es comprensible y, por tanto, somos más abiertos a la diferencia. Por ello, la amistad es un incremento del ser, tal como lo señala Gadamer, porque potencia todo lo que ya somos y lo que podemos llegar a ser.

REFERENCIAS

- Aguilar, M. (2009). Condición hermenéutica, condición de amistad. En M. Cepeda y R. Arango (Coords.), *Amistad y alteridad: Homenaje a Carlos B. Gutiérrez* (pp. 91-95) Bogotá, D.C.: Ediciones Uniandes.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. J. P. Bonet (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2002). *Ética a Nicómaco*. M. Araújo y J. Marías (trads.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método I*. A. Agud Aparicio y R. de Agapito (trads.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1985). *Gesammelte Werke, Band 5*. Tübinga: J.C.B Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H. G. (1990.) *La herencia de Europa*. P. Giralt Gorina (trad.). Barcelona: Península.
- Gadamer, H. G. (1991). *Gesammelte Werke, Band 7*. Tübinga: J.C.B Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.G. (1992). *Verdad y Método II*. M. Olasagasti (trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1993). *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. Barcelona: Península.
- Gadamer, H. G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. A. Agud y R. de Agapito (trads.). Madrid: Trotta.
- Gutierrez, C. B. (2002). Comprensión y pertenencia. *Ideas y valores*, 120, 7-13. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/14520>
- Platón (1985). *Diálogos I*. C. Ruiz, Ll. Iñigo y G. García (trads.). Madrid: Gredos.
- Platón (1987). *Diálogos II*. C. Ruiz, O. Acosta Méndez y J. L. Calvo (trads.). Madrid: Gredos.
- Sullivan, R. (1989). *Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*. Pensilvania: The Pennsylvania State University.