



Paidéia

ISSN: 0103-863X

paideia@usp.br

Universidade de São Paulo

Brasil

Fornari, Aníbal

Entre Rorty y Gadamer: alternativa de la hermenéutica y educación en el sentido crítico de la razón

Paidéia, vol. 11, núm. 20, 2001, pp. 5-21

Universidade de São Paulo

Ribeirão Preto, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305425346002>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

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

ENTRE RORTY Y GADAMER: ALTERNATIVA DE LA HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN EN EL SENTIDO CRÍTICO DE LA RAZÓN¹

Aníbal Fornari²
CONICET- Santa Fe - Argentina

RESUMEN: El artículo discute las maneras con que Rorty y Gadamer se apropián del anclaje ontológico de la hermenéutica heideggeriana para discernir, lo que contribuye y lo que desvía la perspectiva hermenéutica, con relación a una educación en el sentido crítico de la razón, en cuanto inherente a un *yo encarnado* que se apropiá de sus estructuras constitutivas en relación con la significación de lo real. Las reflexiones de Rorty sobre el fundamento de su perspectiva hermenéutica efectúan una traducción de lo ontológico a lo socio-político. Por un lado, abre una dimensión que necesita incorporar la corriente hermenéutica. Por otro, restringe la apertura educativa en el sentido crítico de la razón, centrándola en la finitud de la subjetividad y despojándola de la consistencia de su tensión ideal cuanto a la inteligibilidad ontológica de lo dado. La *hermenéutica de los textos eminentes de las tradiciones*, de Gadamer, rehabilita, en cambio, su sentido ontológico y su tensión a la alteridad. Valoriza la racionalidad de la autoridad y de la tradición, como instancias de una hermenéutica abierta al *otro*, a partir de la inteligibilidad de los mensajes históricamente involucrados en su relación con lo real.

Palabras-chave: Apropiación; Hermenéutica; Heidegger

BETWEEN RORTY AND GADAMER: HERMENEUTICS AND EDUCATION IN THE CRITICAL SENCE OF REASON

ABSTRACT: This article discuss the ways Rorty and Gadamer appropriate themselves of the ontological anchorage of heideggerian hermeneutics to discern what contributes and what diverts from the hermeneutic perspective, related to an education in the critical sense of the reason, as inherent to an *I incarnated*, that appropriates itself of its constitutive structures in relation to the significance of the real. Rorty's thoughts about the hermeneutical perspective fundament accomplish a translation from the ontological to the socio-political. At one hand, it opens a dimension that needs to incorporate the hermeneutical current. At the other, it reduces the educative overture of the reason's critical, centering it in the finitude of subjectivity and depriving it from an ideal tension consistency in relation to the ontological data intelligibility. The *hermenéutics of the eminent texts of the traditions* by Gadamer, recreates, on the contrary, its ontological sense and his alter tension. He valorizes authority's and tradition's reason as instances of an hermeneutics opened to the *other*, where messages intelligibility are historically involved in its relation with the real.

Key words: Apropiación; Hermeneutics; Heidegger

Como es sabido, tanto Richard Rorty como Hans Georg Gadamer, desde distintas trayectorias intelectuales, abrevan en la concepción ontológica de la hermenéutica abierta por Heidegger, en el

intento de éste último de desprenderse, tanto del historicismo vital de Dilthey como de la fenomenología de Husserl, en cuanto permanecen en el espacio segundo de la epistemología. La perspectiva heideggeriana percibe en ambos antecesores una subordinación y un regreso, a pesar de sus intenciones originarias y de sus aportes analíticos concretos, a los parámetros sintéticos

¹ Artigo recebido para publicação em 03/2001, aceito em 11/2001

² Endereço para correspondência: Aníbal Fornari, Laprida 5059, Piso 11, Departamento B, Cep. 3000, Santa Fé, Argentina. E-mail afornari@alpha.arcride.edu.ar

unilaterales del saber crítico, propios del paradigma de validez del idealismo epistemológico moderno. Este trabajo pretende introducirse en las distintas maneras con que Rorty y Gadamer se apropiaron del anclaje ontológico de la hermenéutica heideggeriana, intentando discernir, en sus aportes al respecto, lo que contribuye y lo que desvía o detiene la perspectiva hermenéutica, con relación a una educación en el sentido crítico de la razón inherente al *yo encarnado*.

Este artículo aborda de la cuestión hermenéutica, en primer lugar, desde la forma con que Rorty se apropió de la ontología fundamental de Heidegger. La flexibilización que aquél ejerce sobre éste, se decanta en la intencionalidad socio-política de la hermenéutica. En esta resuelta inflexión pragmatista de la originaria condición filosófico-práctica de la hermenéutica, lo que se gana en practicidad social se pierde en profundidad antropológica y en formación del sentido crítico de la racionalidad en relación al ideal de verdad. Se la podría caracterizar como una *hermenéutica libertaria del propio mundo*, que deja abiertos nuevos horizontes de posibilidad pero en radical equivocidad, lo que diluye la posibilidad de una efectiva comunicabilidad. En segundo lugar, esta reflexión se confronta con la concepción hermenéutica de Gadamer, intentando recuperar ese valor metodológico diluido en la perspectiva precedente. Esto es: la educación del sentido crítico de la razón y en la intercomunicación efectiva entre horizontes culturales. Pero la rehabilitación que Gadamer hace, en su *hermenéutica de los textos eminentes de las tradiciones*, de la racionalidad de la autoridad y de la tradición, como instancias no sólo metódicas sino también categoriales de una hermenéutica rigurosa, se encuentra con que tales categorías están en las antípodas de lo sostiene la concepción vigente de la razón crítica. Se trata, entonces, de remontar ese pre-concepto, situando la cuestión más allá de Gadamer, con relación a la dinámica educativa de la racionalidad del hombre concreto que precede y atraviesa toda particular determinación epistemológica del ejercicio de la razón.

Por “sentido crítico” se entiende provisoriamente una valoración de la razón

encarnada, tensionada por su impacto con lo dado por la exigencia de verdad y por la capacidad pluridimensional de objetividad, autoconsciente de su horizonte de apertura y de la consecuente positividad de sus límites. De manera tal que, el momento de negatividad y de distanciamiento respecto a lo fáctico que se le presenta, no constituya una retracción escéptica de la racionalidad, sino la posibilidad de avance hacia una más amplia presencia y cooperación intercomunicativa en el proyectar históricamente sus relaciones con el mundo. Es decir, hacia una significativa y efectiva propositividad, esclarecedora del vínculo del *yo* con el sistema de relaciones con el *otro* en el mundo, en las que lo implanta su encarnación. Se entiende por “educación” el proceso de acompañamiento por el que un *yo encarnado* crece en el uso de la razón, en cuanto ésta no es un dispositivo abstracto y mecánico del que se hace uso sin más, ni una facultad separable de su compenetración con la corporeidad, sino una dimensión de la soberanía del *yo* positivamente afectado por la historicidad y convocado a hacerse cargo de ella.

Rorty: la traducción socio-política de la hermenéutica

Tras haber realizado una importante trayectoria filosófica por la vía de la filosofía analítica y tras el horizonte del paradigma unívoco de la validez de la razón y de la científicidad del saber, Rorty realiza su decepción acerca de las pretensiones inherentes a dicha trayectoria, efectuando una crítica aguda de la gnoseología de la “representación”, bien reflejada en su libro más importante *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Su nuevo trayecto se implanta como giro hermenéutico-pragmático, aunando a Heidegger con Dewey. Interesa aquí detenerse en algunos párrafos ejemplares de sus reflexiones sobre Heidegger³ porque es ahí donde Rorty (1993) pretende asir el sentido hermenéutico de la razón, para traducirlo depurado de toda contaminación “metafísica”. El acceso (a través de

³ Las intercalaciones entre corchetes, en todas las citas de autores, son agregados míos, para expresar en cursivas un concepto en su versión original, para connotar la significación de una expresión o para hilvanar una cita interrumpida por puntos suspensivos sin alterar la continuidad textual de su sentido.

la integralidad de la *praxis*) a “las cosas mismas” como *pragmata*, señalado por Heidegger (1951), es despojado de la co-referencia a la comprensión del ser que le adviene, en cuanto dada al *Dasein* (al Ser-ahí), que nada tiene que ver con el sujeto epistemológico que “pone” y proyecta desde sí el sentido del ser. Pero entonces, ¿no debería acaso decirse que, con ello, Rorty regresa a su cuestionada gnoseología de la “representación”, con la sola diferencia de sustituir la “cosa” exhaustivamente incluida en la objetivación por obra del sujeto epistemológico constituyente, por un subjetivismo cultural que sólo relativiza lo representado por un *cogito* situado, por un “yo pienso” contextualizado que simplemente se encierra en su finitud? Ahora bien, ¿cómo podría lograr la autoconciencia de su finitud si el contexto siempre lo incluye exhaustivamente?

Base antropológica de la hermenéutica pragmatista

En otra parte, Rorty expresa claramente su concepción solipsista y distendida de la racionalidad hermenéutica, en la que toda intelección es apenas una proyección de la subjetividad absolutamente situada y radicalmente relativizante. Se sitúa en el legado de una tradición cuyo resultado intelectual esencial es éste: lo “que une a Dewey y Foucault, James y Nietzsche [es] la percepción de que no existe nada en lo profundo de nosotros mismos [*deep down inside us*] más que aquello que nosotros mismos hemos introducido; no existe criterio que no hayamos creado nosotros, creándolo con nuestras prácticas; no existe criterio de racionalidad que no sea una referencia a tal criterio; no existe argumentación rigurosa que no sea obediencia a nuestras convenciones. [Ellos han contribuido a crear una cultura ...] en la que hombres y mujeres se sienten solos, puramente finitos, sin ningún vínculo con algo que vaya *más allá*; [...] han aprendido] a prescindir de Dios” (Rorty, 1982, p. XLII). La corriente hermenéutica emerge precisamente de la conciencia de que, si hay algo a interpretar, es porque se trata de un mensaje cuyo contenido significativo es tal porque arraiga *más acá* y *más allá* de lo que la subjetividad proyecta y puede mantener bajo control. “Lo profundo de nosotros mismos” es precisamente la

exigencia de significado verdadero con el que confrontarse, a un nivel más consistente que el de nuestras sobreabundantes proyecciones imaginativas.

Es interesante observar el modo en que Rorty, sin embargo, se implica en una auto-reflexión última, con cierta auto-contradicción, para determinar el significado del lenguaje en su conjunto e intentar demostrar que la razón es incapaz de lo que él mismo hace con ella, haciendo a su modo una ontología. De hecho, no abdica de una determinación acerca de la verdad básica de la experiencia humana. El horizonte pragmático-vitalista de su reflexión sobre la historicidad – que, en cuanto reflexión, se empeña en una tarea de recuperación de sentido signada por una cierta gratuidad y distancia respecto a la necesidad práctico/vital- se le presenta como una imposición naturalista. Su concepción presupone el origen y la permanencia de toda experiencia humana en mera continuidad con el nivel genético prehumano. Esta restricción tiene importantes consecuencias ya que define el carácter funcionalista de la racionalidad, como mero instrumento de lucha por la sobrevivencia del animal complejo. La dinámica trascendental-existencial de la razón según la exigencia “personal” de verdad, que en Heidegger precede siempre -con su amplitud radicada en la dinámica del *Dasein* como comprensión del ser- a su posible y efectiva formulación técnica, epistemológica, poética y filosófica (también expresa en lo que Rorty denomina “las palabras de un vocabulario final” constitutivo de toda existencia cultural), es restringida por Rorty al desarrollo de prácticas sociales complejas dentro de un conjunto político, determinado por el instinto de conservación. Éste, de pronto, es sorprendido por la cuestión de su sentido como necesidad de asegurar su preservación frente a otros conjuntos.

Para Heidegger, en cambio, la referencia intencional intrínseca al *ser* por parte del existente humano y el mismo desarrollo de su sociabilidad con su “vocabulario final”, implican ya, de algún modo, el levantamiento de la cuestión del sentido del ser en su mismo nacer. Aún cuando esa forma de existencia personal y social no se sostengan en una conciencia crítica sistemática y en la apertura consecuente que ella brinda. Para Rorty, antes de que los hombres nos diferenciamos, abriéndonos en el propio ser a la

cuestión del ser, «no éramos más que animales que habíamos desarrollado prácticas complejas, prácticas que explicamos y recomendamos a otro en las palabras de un vocabulario final que nadie pensó en cuestionar. Después nos dividimos en *Dasein* inauténtico, que aún es un animal de conducta compleja en tanto en cuanto no ha advertido que su ser es para él una cuestión, y *Dasein* auténtico, formado por los pensadores y poetas que saben que existe un espacio abierto alrededor de las prácticas sociales actuales» (Rorty, 1993, p.71). El desnivel ontológico a pesar suyo que Rorty, interpretando a Heidegger, le confiere a la divisoria entre ser inauténtico y ser auténtico, no deja de ser harto problemático también en cuanto a sus implicaciones educativas, ya sea de adaptación social o de ruptura cultural para atravesar esa fosa que separa a lo prehumano de lo humano, a lo inauténtico de lo auténtico. Con lo que la hermenéutica se deforma en ideología funcional o en radicalizado iluminismo, como apología política del propio contexto tenido por civilizado, o como ruptura con la barbarie y pasaje a la civilización.

Problemática consistencia de lo óntico

De pronto Rorty se cuestiona sobre una disposición ontológica fundamental del hombre como *Dasein*, vinculada al lenguaje, que sugiere su transgresión del vitalismo pragmático antes indicado. Interpreta que la “actitud de interrogación que, según Heidegger, inicia la existencia histórica [pasaje de lo inauténtico a lo auténtico, según Rorty], y de este modo hace el *Dasein* de un animal, va asociada a la capacidad de hacer lo que llama ‘dejar ser a los seres’. A su vez, esto va asociado a la libertad [...]. Se deja ser a los seres cuando se desvelan, y se desvelan cuando se habla un lenguaje. Así pues, ¿cómo un usuario del lenguaje puede ser menos libre, menos abierto, menos capaz de dejar ser al Ser y a los seres, que cualquier otro? Esta es una reformulación de mi anterior pregunta: ¿Cómo puede ser preferible una comprensión del ser a cualquier otra, en el misterioso sentido de ser ‘más originaria’? El comienzo de la respuesta de Heidegger es que, como la verdad está en la esencia de la libertad, el hombre histórico puede también, al dejar ser a los seres, no dejar ser a los

seres, los seres que son y como éstos son. Entonces los seres son encubiertos y distorsionados. La apariencia [*der Schein*] llega al poder (Rorty, 1993, p. 72).

Aquí Rorty comparte con Heidegger, tanto esa suerte de disponibilidad “contemplativa” del *Dasein* como “poeticidad” develadora del ser en el lenguaje auténtico, donde hace pie la hermenéutica originaria, perforando el dominio de la apariencia y de la obviedad, cuanto su “ontologismo” indiferenciado del acontecer del sentido del ser en la comprensión del *Dasein*. Tal acontecer es, al par, una donación histórica del fundamento como *Grund* y una retracción del fundamento hacia su propia insondabilidad como *Ab-Grund*. El pensar meditante se mantiene en la proximidad de esa diferencia. Ello implica que toda develación de la inteligibilidad de los entes se reserva en un ocultamiento insuperable por toda forma de saber. Cuando se pierde la conciencia de esta diferencia se impone la absolutización de la apariencia y la distorsión en el trato con los entes. Cuando es absolutizado el círculo de la comprensión del ente como *prámtata*, se omite la conciencia hermenéutica de la diferencia. El significado lingüístico-práctico, sin contraste con la alteridad ontológica de lo que existe, encierra al significado en el sólo *uso*, restrictivamente pensado como estatuto último de la significación. Se sigue interpretando sin conciencia de interpretar.

Pero es justamente aquí donde surge la interpelación de Gadamer sobre Heidegger: esa libertad que “deja ser al ente lo que es” es concentrada en la regresión hacia el fundamento y a la diferencia en el fundamento; pero desde esta diferencia no vuelve hacia una interpretación crítica de lo fundado, de los entes, con los que inevitablemente estamos también en una relación pragmática de uso. La diferencia no sólo está en el ser sino también en el ente, en su densidad estructural. Por eso, ese momento “contemplativo” no debe ser vivido como *ataraxia*. Lo que atrae a la razón invitándola a ingresar en lo desconocido del ente, aún de aquello que está con obviedad “ante los ojos”, es precisamente esa doble diferencia entre lo designado y el designio originario de los entes, aún de aquellos que resultan de las expresiones culturales que exceden las intenciones de sus autores. De modo que

la libertad de “dejar-ser” no es apenas una respetuosa indiferencia, sino la prosecución de una excedencia de inteligibilidad que se asienta en la renovada experiencia u observación atenta y expectante de lo dado a la disponibilidad curiosa del *Dasein*.

La posibilidad crítica de la razón hermenéutica radica en que la facticidad histórica de una comprensión del ser, detenida en su obviedad, sea conmovida por la alteridad de los entes que, en cuanto dados, remiten a lo “otro” del ser comprendido. Es, sobre todo, el carácter de “tú” del otro *Dasein*, que implica su propia tensión a la comprensión del ser, lo que desafía a reconocer lo óntico como dado y en sí mismo consistente. Esta excedencia de inteligibilidad no es, entonces, informe, sino que su dirección se asienta en el reconocimiento de lo óntico y del *Dasein* mismo en cuanto dados. En consecuencia, el mal trato en el uso hermenéutico de lo óntico puede ser juzgado por la razón y el horizonte de una comprensión del ser puede ser puesto en cuestión. El usuario de un lenguaje dentro de su horizonte de comprensión puede acceder a otro lenguaje y confrontarse productivamente con él. La razón y la acción de un yo encarnado están predispuestas, desde el horizonte de la comprensión del ser y desde la diferencia inherente a lo óntico mismo, a una apertura universal. Pero ésta arraiga en la experiencia de pertenencia que, previamente a sus posibles clausuras, abre inteligible y experiencialmente desde su propia situación. La conciencia de la contingencia del lenguaje, que Rorty bien percibe, no puede, sin embargo, ser considerada como un pretexto para una apertura indiferenciada en la que toda comprensión del ser es, por principio, equivalente.

Contexto cultural e intercomunicación

Sostiene Rorty interpretando a Heidegger: “Cuando mayor es la facilidad con la que utilizamos ese lenguaje [de la apariencia], menos capaces somos de escuchar las palabras de ese lenguaje, y menos capaces somos de pensar el lenguaje como tal. Pensar el lenguaje como tal, en este sentido, es pensar en el hecho de que ningún lenguaje es fatídico o necesario. Así, olvidar la apertura de los seres es olvidar la posibilidad de lenguajes alternativos, y por tanto seres

alternativos a los que conocemos» (Rorty, 1993, p. 72). Nos encontramos siempre dentro de un lenguaje determinado, que contiene “nuestras palabras elementales y nuestro vocabulario final”. En él se realiza nuestra familiaridad con el significado del mundo. Tal familiaridad básica es, ante todo, condición de posibilidad para reflexionar sobre el lenguaje como tal y sobre su vocabulario final acerca del sentido del mundo. Previamente a toda determinación, el *Dasein* está ya estructural y universalmente predisposto a la recepción de una lengua y tensionado por la exigencia de un vocabulario final más o menos adecuado a su referencia al ser. Lo determinado de una lengua materna y de su vocabulario final concretiza esas preestructuras universales y posibilita acceder educativamente a lo universal. Pero a partir de la intelección esencial de esa concreción determinada, que configura la humana experiencia de pertenencia. Aquí el *Dasein* experimenta su competencia para el significado y para el lenguaje. Desde ahí toma dirección la capacidad de aprender otras lenguas y otros vocabularios finales, confrontándose con ellos en forma coherente y adecuada, en una apertura capaz de aprender e intercomunicarse.

La contingencia del lenguaje no es, entonces, una condena al encierro en el propio contexto sino una invitación efectiva al ingreso en lo desconocido. La conciencia de que «existe un espacio abierto alrededor de las prácticas sociales actuales», se genera en una dinámica educativa que introduce a la totalidad de lo real, como exigencia originaria del hombre en cuanto *Dasein*, a partir del reconocimiento y la valoración crítica de la propia experiencia de pertenencia. Quien no se toma en serio a sí mismo como un todo, tampoco está habilitado para valorizar con lealtad al otro. La «apertura» hacia «lenguajes y experiencias alternativos» permanece en el equívoco de las apariencias endurecidas o de las proyecciones imaginarias acerca de lo “propio” y lo “extraño”, si la “diferencia” no mantiene una correlación analógica identificable aunque inagotable. De lo contrario la alteridad y lo “alternativo” es tapado por un manto de silencio que oculta la indiferencia o la asimilación subrepticia de lo extraño en un propio prejuicio.

Si se descarta, como lo indican tanto Rorty

como Heidegger, la consistencia inteligible aunque no exhaustivamente conceptualizable de lo óntico y de las diversas experiencias culturales, la dimensión de alteridad es sólo nominación de una equívoca ausencia, que no puede generar algún compromiso hermenéutico y ético razonable. Así, la apertura se precipita en lo indeterminable e inefable, porque antes que el deseo de un posible encuentro con el “otro”, prevalece la conformidad con la propia finitud como resignación a no poder ser todo. Sólo cabe, dice Rorty, «frente al trasfondo de aquel silencio, ser consciente de ese silencio. Ser originario es entonces tener la capacidad de conocer que cuando realizas una comprensión del Ser, cuando construyes una casa del Ser hablando un lenguaje, automáticamente estás renunciando a multitud de otras posibles comprensiones del Ser, dejando sin construir una multitud de otras posibles casas de diferentes diseños» (Rorty, 1993, p.73). La alteridad no es una invitación al encuentro sino una obstrucción limitante de uno mismo.

Puesto que el término *ser* como horizonte ideal del *Dasein* está despojado de la consistencia intencional hacia un “otro” inherente a la búsqueda de sí mismo, lo que cualificaría la apertura y la dirección de la razón, ésta misma deja de estar movida por el interés de aproximarse hasta el umbral metacategorial de la alteridad a partir de su manifestarse en lo óntico del propio «mundo». La gadameriana *fusión de horizontes* de pensamiento, de experiencias éticas y técnicas, entre pueblos y culturas, con su dinámica subyacente de concretos encuentros humanos, y, también, de distorsiones que provienen de la reiteración inevitable de la inauténticidad por parte del *Dasein*, queda suspendida en la incompatibilidad entre horizontes de comprensión alternativos. Si toda manifestación óntica es concebida como sólo relativa a contextos particulares de lenguaje, de sentido y de poder, sin que nada en sí mismo consistente y significativo nos venga previamente *dado* a todos –y también modelado por la específica riqueza de experiencia de la propia historicidad–, sino que todo es *puesto* desde nuestras medidas, entonces, no hay dinámica de encuentro sino perspectivas equívocas a tolerar (hasta cierto punto).

Utopía sociológica y hermenéutica funcional

Permitáse que la claridad expeditiva con la que Rorty se manifiesta, exprese el fundamento de su concepción hermenéutica. Establece, para ello, una irónica comunión espiritual entre Heidegger y Dewey: «Ambos podrían decir que esta capacidad [de escuchar], y sólo esta capacidad, hace posible sentir la gratitud por y hacia aquellas palabras, aquellas prácticas y hacia los seres que revelan. La gratitud en cuestión no es del tipo de la del cristiano cuando da gracias al Ser Omnipotente por las estrellas y los árboles. Es más bien cuestión de estar agradecidos a las propias estrellas y los árboles -a los seres que revelaron nuestras prácticas lingüísticas. O si se prefiere, significa estar agradecidos por la existencia de nosotros mismos, por nuestra capacidad de desvelar los seres que hemos desvelado, por los lenguajes corporeizados que somos, pero no agradecidos a alguien o a algo. Si uno puede percibirse a sí mismo-en-medio-de-los-seres como un don, más que como la ocasión para el ejercicio del poder, entonces, en términos de Heidegger, habrá dejado de ser ‘humanístico’ y comenzado a ‘dejar ser a los seres’. Se unirá así la voluntad del realista científico [Dewey] a la libertad espiritual del romántico [Heidegger]»(Rorty, 1993, p.76).

Pero la diferencia entre el *poder de auto-donación* y el *poder de dominación* se diluye, pues sólo se trata de escuchar y estar agradecidos a los seres que revelaron nuestras prácticas descalificando la pregunta por el origen y la consistencia del carácter donado de nuestro ser y de los seres, de donde puede provenir un criterio de juicio y de cambio sobre nuestras prácticas. Tal como lo citamos al inicio, para Rorty los criterios de la racionalidad son sólo convencionales, determinados por su inmanencia lingüístico-pragmática al contexto cultural que producimos, en una especie de retorno auto-activante de lo mismo, en un proceso de ensayo-error-ajuste dentro de una relación pragmático-vital con la realidad. La racionalidad es restringida a una tarea funcional tal como el instinto de conservación regula el movimiento vital pre-humano. Desde tal perspectiva resulta incomprensible la gratuidad de las grandes objetivaciones culturales y la búsqueda de una expresión del ideal que las motiva,

precisamente porque el horizonte del ideal es culminación de lo real y no un objeto puesto como pretexto para una razonable auto-activación vital. La perspectiva educativa del pragmatismo hermenéutico deriva inevitablemente hacia una ideología de la primacía del poder y, en cuanto tal, renuncia a educar en el horizonte del ideal para una reapropiación y transmisión intrínseca de la intencionalidad que genera la creatividad de la persona y que se manifiesta en las más eminentes objetivaciones culturales, a nivel de las diversas formas del pensamiento, de las artes y del encuentro humano generador de amistad operativa con el prójimo.

Desde Dewey baja Rorty la “comprensión del ser” de Heidegger a la calidez afectiva y a la frágil esperanza inherente a la “utopía social democrática” (Rorty, 1993, p.76). El nuevo mundo se abre desde lo que para él es el acontecimiento históricamente decisivo de la Revolución Francesa, del que Dewey se apropió a su manera, según Rorty, poniendo “el poder al servicio del amor –y la manipulación tecnocrática al servicio de un sentido whitmanesco de que nuestra comunidad democrática se mantiene unida por algo tan frágil como la esperanza social” (Rorty, 1993, p. 76). La reducción pragmatista de la hermenéutica en Rorty, su forma de decantar lo ontológico en lo sociológico y de recubrir sentimentalmente la primacía del poder, alcanza su cúspide cuando sostiene que esto “no es un tránsito del amor al poder sino un tránsito de la filosofía a la política como instrumento adecuado del amor” (Rorty, 1993, p.76). La desvinculación del sentimiento de amor respecto a la dinámica de la razón adherida a la demanda de sentido de la existencia propia del hombre como *Dasein*, censurando el trabajo sobre sus interrogantes fundamentales, sustituye en tomarse educativamente en serio a *así mismo* para estar en condiciones de hacer lo mismo con el *otro*, por un emotividad que se racionaliza en la funcionalidad social de su episódica existencia. La dimensión socio-política de la hermenéutica y de la educación, que Rorty intenta desplegar, no puede ser crítica si la razón “puentea” cercenándose, para dar lugar a esa dimensión colectiva, la dramaticidad del destino personal y la confrontación con los recursos eminentes de la cultura para esclarecer el horizonte donde tal destino

puede ser encontrado.

Gadamer: la hermenéutica de la historicidad como recurso ontológico

Gadamer subraya, para recuperar el concepto originario de autoridad en una perspectiva ontológico-antropológica y sacarlo de su concentración abusiva en el dominio de lo político, donde se cultivan los pre-conceptos sobre el concepto, que la «última fuente de toda autoridad, no es ya la tradición sino la razón. [...] La *Aufklärung*] hace de la tradición un objeto de la crítica, exactamente como la ciencia de la naturaleza lo hace con el testimonio de las apariencias sensibles» (Gadamer, 1976, p. 111). Esta frase no deja de contener un cierto equívoco romántico, al contraponer la autoridad de la razón y la autoridad de la tradición, como si ésta no fuese, ante todo, transmisión de experiencias, de significados y de razones a examinar. El error está más bien en «intimizar» la racionalidad, recluyéndola en su fortaleza puramente formal. Racional es sólo lo que emerge como significado y como norma desde la inmanencia de la propia interioridad, solidificando un espíritu defensivo de autonomía, sin apertura efectiva. Tal restricción de la racionalidad se priva de disponibilidad para la autenticación del significado originario de la autoridad y de la tradición. Por ello, la idea de tradición es reducida al «contrario abstracto de la libre disposición de sí» (Gadamer, 1976, p.120), como afrenta a la razón. El esquema fundamental de la filosofía de la historia de la *Aufklärung* interpreta la lucha liberadora de la racionalidad como unilateral superación histórica del *mythos* por el *logos*. La contraposición romántica al iluminismo comparte la convicción de haber ingresado en la etapa potencialmente plena de la historia del mundo, precedida por intentos inspiradores pero inoperantes. Sólo que cada segmento de la contraposición interpreta axiológicamente a dicho salto cualitativo bajo el signo inverso: la fe ilustrada en la perfectibilidad indefinida de la razón autónoma, se invierte como fe romántica en la perfección de la conciencia mítica, expresiva de un estado original paradisíaco, previo al pecado original radicado en la desmesura de la razón. «La sabiduría original no es

sino el reverso de la estupidez primitiva» (Gadamer, 1976, p.112). Este “impasse” inmanente al proyecto de la modernidad, induce a Gadamer a un replanteo de las categorías centrales de la corriente hermenéutica, para transformar la contraposición en tensión productiva.

Razón y experiencia

Tradición y autoridad son dos categorías inherentes a la conciencia de la experiencia humana en cuanto ella es sorprendida por la razón en su dinamismo completo, encarnado e histórico. La descalificación sumaria de ambas categorías prevalece allí donde un afán metódico *apriorístico* se instaura como cualificador del análisis de la experiencia humana. La a-historicidad y el espíritu de ruptura de la filosofía del *Cogito* epistemológico halla su ocasión en factores contextuales no siempre examinados en cuanto tales, pero se determina desde el presupuesto de constituir el sistema completo y autónomo del saber. Se busca una clave de seguridad analítica, no tanto para comprender las cosas mismas, sino para descartar los significados que impiden un control del conjunto de la experiencia, bajo el axioma de que sólo se conoce lo que se produce. El mismo concepto de «razón crítica», al ser concebido unilateralmente como ejercicio de distanciamiento y como examen desde afuera, omite confrontarse con el dato previo de una cierta familiaridad con el contenido entero de la experiencia de sí mismo o con el carácter originario de lo que le viene dado y, también, transmitido desde el pasado.

Gadamer coloca su empeño teórico en las experiencias antropológicas básicas que preforman ulteriores aproximaciones epistemológicas y regulaciones de la vida práctica, sin prescindir del estatuto «previo y fundamental» de la cuestión del ser que cualifica a todo intento filosófico. «Mi ambición -dice- fue y es de naturaleza filosófica: lo que está en cuestión, no es lo que hacemos, ni lo que debemos hacer, sino lo que sucede con nosotros, más allá de nuestro querer y de nuestro hacer» (Gadamer, 1967, p.8). El heideggeriano «ante todo dar cuenta de lo que existencialmente hay y siempre presuponemos», es el trabajo crítico preparatorio sin el cual la razón fija y dilata algún factor relevante

pero parcial de la experiencia, para asegurarlo reflexivamente y proyectarlo unilateralmente sobre el conjunto de la experiencia. La *pre-comprensión* práctica del *Dasein*, en lugar de ser recolectada en su integridad y llevada a su instancia auto-conciente, más bien se encierra sobre alguna de sus posibilidades derivadas, circunstancialmente más plausible: p.e., como *subjetividad*, *vitalidad*, *psiquismo asociativo*, *emotividad*, etc. De ahí el programa crítico de Gadamer: «La superación de todos los prejuicios, exigencia global de la *Aufklärung*, manifestará ser ella misma un prejuicio cuya revisión abrirá camino a una comprensión apropiada de la finitud que domina no sólo a nuestro ser, sino asimismo a nuestra conciencia histórica»(Gadamer, 1976, p.114). Una comprensión apropiada de la finitud, precisamente para no clausurarse en ella, ni tampoco obstruir la historicidad, hipostasiando un momento cultural.

El *Dasein*, omitido en su dinámica real previa, tiende a procesarse desde una forma de conciencia constituyente, no ya como inicio de la búsqueda de sí-mismo *en el ser*, sino como inicio *del ser* mismo y, por ende, de lo que merece ser pensado y realizado. ¿Qué prejuicio actúa en ello? El «prejuicio de precipitación en pro de la novedad, como partido tomado que conduce a rechazar precipitadamente ciertas verdades por la única razón de que ellas son antiguas y atestiguadas por la autoridad» (Gadamer, 1976, p.117). El prejuicio se consolida como *autocerteza* operatoria, despojada de su deuda con la *evidencia*, la que, al estar referida a la exterioridad, es más imprevisible y compleja. Esto obliga emotivamente a la razón a parcializarse en su apego a la coherencia, relativizando el nexo con la experiencia que la nutre. Hay, entonces, una insensatez posible de la razón, en cuanto se constituye en «maestra de sí misma» y exaspera, con esa *hybris*, a la *praxis*. Por eso: «Lo que, en el ideal de una pura construcción de la razón por sí misma, se presenta como prejuicio restrictivo, pertenece, de hecho, a la realidad histórica misma» (Gadamer, 1976, p.115). Y así, «los prejuicios del individuo, más que sus juicios, constituyen la realidad histórica de su ser» (Gadamer, 1976, p.115). ¿Cómo es posible sopesar críticamente los prejuicios? ¿Cómo la hermenéutica educa la capacidad de juicio?

Hermenéutica y juicio

En primer lugar, hermenéutica indica reconexión explícita de la razón con sus fuentes contrastantes de significación, con sentido ideal de universalidad. La posibilidad metodológica más propia del *Dasein* se ejerce desde su re-conocimiento como *cogito encarnado y nacido*. «Para nosotros - dice Gadamer- la razón (*Vernunft*) no es tal sino en cuanto real e histórica, lo que equivale a decir en definitiva, que ella no es su propia guía, sino que permanece siempre dependiente de lo dado sobre lo que ejerce su acción» (Gadamer, 1976, p.114). Es una decisión racional percibirse del «conjunto de la experiencia que el hombre hace del mundo y de la práctica aplicada por él a la vida» (Gadamer, 1976, p.10). La inevitabilidad de la *acción* y de la *comprensión*, adecuada o no, del *sentido* de la acción, reclama volverse pregunta y *accesis* metódica. Pero se trata, más acá del «hermeneutismo relativista», de una comprensión del *ser*. La acción está ya abierta sobre un *horizonte meta-categorial*, definido por una dirección: al *ser*, precisamente. Y esta dirección interior al hombre como *Dasein*, denota una permanente referencia intencional a lo que proviene, desde la *exterioridad*, a la *conciencia*. Pero no es una exterioridad absolutamente extraña a la conciencia, precisamente porque es la conciencia de un existente cuya «distancia» con lo inmediato, que expresa su *libertad*, está referida a lo inmediato óntico desde un nexo estructural con el *ser* que lo desborda, direccionando dramáticamente su libertad.

Entonces, es la conciencia de un *Dasein* abierto por la acción y la comprensión sobre un ámbito de luminosidad y de acogimiento, donde la *alteridad* está ya pre-sentida y donde las realidades se presentan, se familiarizan y dan lugar a su configuración en un *mundo*. Por eso, la *comprensión del ser* es, al par, instancia activa de apertura y acogimiento, e instancia de pasividad receptiva e inmediatamente consentida de la alteridad del ser que le es correlativa pero que desborda la comprensión en una apertura universal. Tal alteridad o propia consistencia constituye también a lo óntico particular que, sin embargo, también excede a la comprensión como un signo indica una significación que excede a su apariencia. El concepto de hermenéutica

«designa al movimiento fundamental de la existencia, constituyéndola en su finitud y en su historicidad, y que abarca por eso mismo al conjunto de su experiencia del mundo. Es preciso no ver ahí arbitrariedad alguna, ninguna extrapolación artificial de un aspecto unilateral: es la naturaleza misma de las cosas la que hace que el movimiento de la comprensión sea englobante y universal» (Gadamer, 1976, p.10).

En segundo lugar, la hermenéutica expresa la *conciencia de finitud*, que, obviamente, no es asimilable a la «cosa» inerte en su particularidad. La conciencia de la experiencia se ejerce en la tensión que es inherente a la particularidad misma del yo encarnado. Hay conciencia de *situación* porque la finitud está abierta al advenimiento de su posible realización, intencionada al ser como ideal de lo real, sobre un horizonte de totalidad históricamente especificado (*tradición*). Y este horizonte finito de apertura a la totalidad no es cerrado ni queda fijo. Está incoativamente reclamado a trascenderse porque está urgido por el sentido del ideal que lo inhabita y lo predispone a la universalidad de los encuentros posibles, *a priori* indeterminables en su explícito contenido alterativo. La situación que localiza al *Dasein* no es, entonces, un tópico inerte, sino un punto de partida dado, que le ofrece una dirección ontológica a su itinerario. Entonces, porque parte dotado ya de una dirección, contiene el criterio elemental para confrontarse con las otras especificaciones análogas de la comprensión del ser. Ésta, como apertura históricamente especificada y directiva es, en cierto modo, para ella misma signo de una instancia superior de alteridad que trasciende lo comprendido y que es esperada en su completa manifestación.

La desproporción señalada en la propia historicidad, predispone al *Dasein* al encuentro y a la *fusión de horizontes*. La alteridad del ser está ya significada en el propio mundo estructuralmente abierto, y ello implica que el modo de manifestación de ésta es el *acontecimiento* (*Ereignis*), y no el mero ensanchamiento espacial del dominio sobre los «objetos». Por su diferencia y por su eventual capacidad de corresponder imprevistamente a la estructural desproporción del *Da-sein* (como inicio en un *lugar* determinado y como *completud* ideal

esperada), lo que ocurre como acontecimiento, como *signo* de completud ontológica, atrae y tiene *poética* atracción sobre el *Dasein* atento. La autoridad de la tradición no es sobre cualquier cosa irrelevante, sino sobre lo que despierta la memoria de la presencia actual del acontecimiento ontológico, en su nuevo acontecer capaz de concretizar la dirección estructural del *Dasein* al ser. El *Dasein* se deforma como errático cuando pretende extraer de su estado subjetivista de conciencia al correlato de su exigencia de plenitud, como si éste fuera producto de un íntimo proceso de reflexión.

Hermenéutica y alteridad

¿Qué significado hermenéutico tiene la experiencia del «otro» en la asunción crítica de los prejuicios inherentes al propio mundo?

Permitáse, al respecto, esta cita extensa y comentada: «la experiencia del tú tiene un papel decisivo en la comprensión de sí mismo [la pone en cuestión desde su fundamento]. La experiencia del tú constituye, también, la base sobre la que el concepto de ‘eficacia de la historia’ es dilucidado [indica, por un lado, que, más acá de nuestro grado de autoconciencia, la historia nos hace mucho más de lo que la hacemos y, por otro lado, que nos provoca a reconsiderar nuestra implicación en esa historicidad]. Pues la experiencia del tú también revela la paradoja según la cual algo que se me manifiesta se hace valer en su propio derecho y exige ser reconocido pura y simplemente [es decir, valorado en su alteridad óntica y en su comprensión ontológica] y, en la misma medida, exige ser ‘comprendido’ [esto es: suspender en el sentido de re-iniciar nuestra comprensión desde su fundamento]. Pero creo haber mostrado con precisión -continúa Gadamer- que esta comprensión no se dirige al tú como tal [como si se tratase de un diálogo que se auto-fundamenta en la pura simetría intersubjetiva], sino a lo que él dice de verdadero [entonces, a lo que compromete a su existencia como tal y nos exige un juicio sobre nuestro común estar direccionados al ‘ser’]. Por eso no entiendo el aspecto de verdad que no se hace visible sino pasando por el tú, y sólo en la medida en que uno mismo se deja decir algo por él [confrontándose con una novedad óntico-ontológica

presente]. Del mismo modo sucede con la transmisión histórica del pasado. Ella carecería del interés que le asignamos, si no nos hiciese aprender algo que no podemos extraer de nuestro propio fondo [que nos hace re-conocer nuestra referencia radical a la alteridad]. La proposición: ‘El ser susceptible de ser comprendido es lenguaje’, exige ser leída con tal espíritu. No quiere afirmar el mero dominio sobre el ser por parte de quien comprende; al contrario, afirma que no hay experiencia del ser ahí donde algo puede ser instaurado por nosotros y, en tal medida, ser manejado conceptualmente; sino ahí donde lo que adviene puede pura y simplemente ser comprendido [porque nuestra dirección trascendental al ser nos sitúa en una universalidad previa, inabarcable a priori, pero sustentadora de la inteligibilidad y de la intercomunicabilidad entre interlocutores posibles]» (Gadamer, 1976, p.17).

Más aún, esta *relación infinita* con la verdad del ser, no debe ser disuelta en pura la vacuidad lógica, ontológicamente indiferente, sino que es preciso «situarla en el movimiento del diálogo, dentro del cual tan sólo la palabra y el concepto llegan a ser lo que son» (Gadamer, 1976, p.18). Es decir, llegan a ser portadores de la consistencia alterativa de un contenido significativo, que llega al lenguaje mediante el encuentro y el diálogo, reales en cuanto implican el reconocimiento integral de la propia historicidad. Sólo así los interlocutores se reconocen como *Dasein* y no como meros objetos para una expansión instrumentadora.

Tradición y juicio según la verdad

La tradición es la especificación del «diálogo que somos» en nuestra apertura finita a la totalidad, con sentido alterativo de universalidad. Si el ser del hombre advierte su finitud en el hecho de que él se encuentra ante todo en el seno de tradiciones, entonces, «*quienquiera se desvincule, por la reflexión, de la relación viviente con la tradición histórica, destruye el sentido verdadero de esta tradición*» (Gadamer, 1976, p.206). También destruye su capacidad crítica de comprensión, pues ésta emerge, no de una genialidad espontaneista, que suele ser insensata, sino de una confrontación profunda y sintética con la propuesta en cada caso

históricamente concerniente. Lo positivo de la tradición no ha de ser interpretado como acatamiento del compacto de locuciones y conductas a repetir, ni como creencia incautamente optimista acerca del conducirse histórico del *Dasein*, obviando lo dramático de su estar libremente dirigido al Ser. Esta caricatura ignora que la tradición no vive sino de la libertad, que se reinicia en cuanto tal y en su sentido según la ley del signo y del acontecimiento. La tradición «no existe sino en virtud de un acto de apropiación, porque la esencia del hombre también comporta la posibilidad de romper, criticar y disolver la tradición» (Gadamer, 1976, p.18).

Además, el auténtico valor de cada tradición, en su núcleo esencial, consiste en otorgar un sentido básico de sensatez a la razón. La articulación existencial entre horizonte receptivo-contemplativo y el horizonte práctico-realizado de la comprensión del ser, es más importante de lo que se cree, en lo que respecta a la formación en una sensatez crítica positiva. Pues, para vivir humanamente, se «tiene necesidad de un *indefectible discernimiento acerca de las cuestiones últimas* y, también, acerca del sentido de lo que es factible, posible y adecuado al momento presente» (Gadamer, 1976, p.19). Esto libera a la razón de la posibilidad de ser subyugada por la dialéctica violenta entre el fanatismo del pasado, detenido y mitificado, y por el fanatismo del futuro utópico, confundido con las exigencias ideales trascendentales. Pero, para realizar este acto de apropiación, es preciso que el *Dasein* no decaiga en una posición de *ataraxia* objetiva, desde una aséptica e inexistente vereda de enfrente de la historia.

Es preciso ‘ponerse en juego’ para comprender y así poder verificar más. Pues, «el comprender mismo debe ser considerado menos como una acción de la subjetividad y más como una inserción en el proceso de la transmisión donde se mediatisan constantemente el pasado y el presente», subraya Gadamer. El discernimiento entre prejuicios verdaderos que fecundan la comprensión y prejuicios falsos que la desvían hacia la incomprendición, se realiza ejerciendo la *distancia temporal* fáctica entre pasado y presente. Los prejuicios reconocidos son ejercitados, y los desconocidos son despertados, cuando se confrontan con la *alteridad de la tradición*. «Para darle agarre a la comprensión, es preciso ante

todo que algo nos hable [... Ésta, que es la más eminente condición hermenéutica, exige] la suspensión fundamental de nuestros propios prejuicios. Ahora bien, toda suspensión de juicio, aún y sobre todo la de los prejuicios, tiene, desde el punto de vista lógico, la estructura de una *pregunta*. La esencia de la *pregunta* consiste en abrir posibilidades y dejarlas abiertas» (Gadamer, 1976, p.139). El preguntar auténtico no enfatiza ni descarta cerradamente lo sabido en el comprender históricamente especificado, sino que privilegia la posibilidad de recibir una novedad que corrija o amplíe la propia comprensión. La relación que, al buscar, se establece con la persona o con el texto que transmite algo, implica la pretensión de encontrar el «sentido verdadero», la alteridad, de lo que ellos traen para transmitir (tradición). Entonces, la intencionalidad de la búsqueda está determinada por la *perspectiva preferencial* de dar con una *alteridad eminent e interpelante*. De lo contrario, la posibilidad hermenéutica está viciada de mala fe.

¿Cuál es la racionalidad profunda de la idea de autoridad, en esta criticidad hermenéutica sobre los prejuicios? Radica en el permanente referir a los lugares esenciales donde la tradición se transmite, y que siempre están en conflicto con aquello que la encierra en la obviedad bienpensante. «El milagro del comprender consiste, más bien, en el hecho de que ninguna congenialidad es necesaria para conocer lo que es *verdaderamente importante y originalmente significativo* en la tradición. Por el contrario, somos capaces de *abrirnos a la exigencia superior* de un texto y de responder por nuestra comprensión al significado por el que el texto se dirige a nosotros» (Gadamer, 1976, p.152). La racionalidad hermenéutica no decide desde una previa simpatía sentimental. Es la exigencia crítica de autenticidad de la propia existencia como destino la que sustenta el preguntar y la consecuente disposición a dejarse cuestionar por lo que adviene como propuesta. Además, la intencionalidad preferencial dirigida a lo consistente de la tradición, no sólo está guiada por la pregunta que abre y deja abiertas posibilidades, sino que también, el mismo preguntar, cuanto más comprende y reconoce el valor de la respuesta como propuesta consistente, tanto más se reabre en nuevas y más precisas formas de preguntar. La apertura a

las posibilidades no es, entonces, amorfa y genérica, sino que lanza a un trabajo de interpretación exigente y de *aplicación* (*Anwendung*) incidente. ¿Qué puede significar esto?

Por un lado, en el encuentro hermenéutico, según Gadamer, el conocimiento histórico no se reduce al tipo de conversación con un interlocutor, respecto al cual se tiene como meta principal el aprender a conocerlo, es decir, a evaluar su punto de vista y su horizonte, colocando al propio punto de vista del intérprete en una inaccesible seguridad. Ahí no hay entendimiento real con el otro. Tampoco se trata sólo de despojarse a sí mismo para desplazarse hacia el punto de vista del otro, haciendo una engañosa abstracción de sí, para superar de ese modo los propios prejuicios. Suspender a los propios prejuicios en la libertad del preguntar, significa *ejercer sobre sí mismo la actitud preferencial*, en el sentido de esperar más -en relación al cumplimiento de la propia *ipseidad*- de la realización de la verdad en la propia existencia (y en la del otro), que de los propios prejuicios conllevados. No significa descartarlos para dar crédito a una persona o a un texto, enajenándose uno mismo, al negar la propia experiencia, el propio saber y el propio ejercicio de la razón.

El prejuicio no está en juego sino cuando es abiertamente *puesto en juego*, exponiéndose también a la pretensión de verdad del otro y permitiendo que él se exponga a nuestra pretensión, poniendo en juego sus propios prejuicios. Pero dicho exponerse a la verificación no sería posible sin un básico y compartido criterio de verdad inherente ya a la existencia misma y que permite *entenderse sobre la cosa misma*, sobre el contenido de las cuestiones decisivas que ella transmite y que también nos conciernen en el presente. De lo contrario el conocimiento histórico se invierte: hace de su medio (evaluar el punto de vista del otro y del pasado) el fin; y hace del fin (entenderse sobre la cosa misma que el otro del pasado transmite) un mero medio, inocuo porque no reconocido en su incidencia presente y, por eso, maltratado en el darlo por comprendido. «El texto comprendido en términos históricos [objetivistas e historicistas] es formalmente vaciado de la pretensión de decir algo verdadero. Cuando se considera a la tradición desde un punto

de vista histórico, por el que uno se reubica en la situación histórica y trata de reconstituir el horizonte histórico, se tiene la impresión de comprender. En realidad, fundamentalmente se ha renunciado a la pretensión de encontrar en la tradición una verdad que se pueda comprender y asumir por sí misma» (Gadamer, 1976, p.144). En este caso se anula la *conciencia de la efectividad de la historia* [*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*]. Se impide el proceso de *contraste* [*Abhebung*].

Contraste crítico, alteridad y significados eminentes

¿En qué consiste ese *contraste* que nos eleva a una interpretación exigente e incidente, por sobre nuestra conciencia inmediata, estrechada por la prevención y el partido tomado, determinado por esperanzas y temores provenientes de nuestra percepción fijada en lo más cercano y urgente? El contraste es una relación de reciprocidad en la que *algo se destaca* sobre el otro y a la inversa, posibilitando una re-ubicación de ambos. Este mutuo volver a colocarse «significa siempre elevación a una universalidad superior, que sobrepasa no sólo nuestra propia individualidad, sino también la del otro» (Gadamer, 1976, p.146). Esto en el caso de una interlocución auténtica que, como se ve, no apunta a una mera asimilación mutua, cerrada en la reciprocidad simétrica. Porque los interlocutores son, en cada caso, libres de llegar a comprender más o de quedarse con menos.

En el caso de la conciencia histórica explícita, cada encuentro con la tradición, es decir, con el texto o el *otro* eminentes que la transmiten, «aporta, con el encuentro, la experiencia de una relación de tensión entre el texto y el presente. La tarea de la hermenéutica no radica en disimular la tensión por una ingenua asimilación, sino en desplegar esa tensión con plena conciencia» (Gadamer, 1976, p.147). Ahora bien, ¿en qué se basa y en qué consiste ese trabajo sobre la tensión a la universalidad, crítica de los prejuicios para aproximarse a un juicio más adecuado y conducente? La hermenéutica histórica «tiene que cumplir un trabajo de aplicación, pues también ella está al servicio de la valorización del sentido, cuando cubre,

expresa y conscientemente efectúa la distancia temporal que separa al intérprete, del texto, superando así la alienación del sentido, sobrevenida al texto»(Gadamer, 1976, p.147).

¿Cómo individuar, en Gadamer, el criterio de verdad acerca del contenido *verdaderamente importante y originalmente significativo* que atraviesa el diálogo en el que la tradición se transmite?; ¿en qué se basa el contraste por el que, en el diálogo, algo más importante se destaca por sobre los interlocutores que lo ejercen, reclamando cubrir la distancia temporal mediante el ejercicio de la *perspectiva preferencial* sobre lo que constituye la auténtica *alteridad* de la tradición y la conciencia crítica acerca de la efectiva demanda o pregunta que emerge de la propia *mismidad* como *ipseidad*? Estas cuestiones señalan lo inadecuado de la reducción de la hermenéutica a una suerte de apologética de la finitud, que homologa todo contenido y diferencia en la equivalencia de lo fáctico, resignando la trascendencia de la verdad respecto a la instancia lingüística de su manifestación. El criterio de verdad que se ejercita en la actualización de la tradición consiste en acceder siempre de nuevo a una actualidad de experiencia del significado del mundo.

En efecto, «la tradición no es simplemente algo que llega, algo que se reconoce y que se aprende a manejar por experiencia; ella es *lenguaje*, esto es, ella misma habla como un tú. El tú no es un objeto, sino que se dirige a nosotros. Bien entendido: no hay que comprender que, lo que accede a la experiencia mediante la tradición, haya de ser concebido como la intención de otro, que es un tú. Por el contrario, sostengamos firmemente que la comprensión de una tradición no se dirige al texto transmitido como si fueran las expresiones vivientes de un tú; ella toma un contenido de sentido, libre de toda referencia a intenciones, sean mías o tuyas» (Gadamer, 1976, p.203). Sin embargo, este dirigirse es hermenéutico en cuanto se refiere «a lo ‘dicho’ [*die Sage*] que la tradición nos dice [*sagt*]» (Gadamer, 1976, p.135), sin apuntar a determinar en el texto una objetividad cósica y distendida. No hay interpretación verdadera sin asir una tensión significativa entre la extrañeza y la familiaridad que la tradición es para nosotros, los curiosos oyentes y lectores que ejercemos el presente. La tensión es ese intermediario, ese «entre-dos que

se establece entre la objetividad, concebida en los términos de la historiografía y puesta a distancia de nosotros, y la pertenencia a una tradición. *En este entre-dos [Zwischen], la hermenéutica halla su verdadero lugar*» (Gadamer, 1976, p.135).

¿En qué sentido este «círculo hermenéutico existencial» es productivo y contiene un criterio de verdad? Se comprende cuando se ejerce vivamente el lenguaje, para dar cabida en él a la novedad de lo referido que aparece, y cuando se comunica de tal forma que trasciende la obviedad de lo sabido. Se comprende y apropiá «significativamente» de un texto, para que revele «objetivamente», en lo dicho, su *eventual* y específica interpelación de la presente comprensión cuando, simultáneamente, se vislumbran y ponen en juego los aspectos de un modo de existir más adecuado al designio originario de las cosas, distorsionado por una «normal» posesión inadecuada de ellas y de nosotros mismos. ¿Cómo es esto posible? En la comprensión del ser se ejerce la «*anticipación de la perfección [Vorgriff]*» (Gadamer, 1976, p.133). Es decir, se ejerce la tensión (el ‘entre’) referencial del *ahí- [Da-]* al *ser [Sein]*, sobre un horizonte de plenitud que la existencia aspira y que la razón exige, reiterando en la interpretación la estructural y positiva desproporción de la comprensión.

El *Dasein* auténtico se asume con un sentido de totalidad en cada relación vivida, en cada obra realizada y en cada intento por comprender el significado de lo que se le torna accesible. Por eso mismo es reclamado por el preguntar fundamental que lo constituye. Antes de proponérselo como posibilidad teórica, el preguntar es ya demanda de *unidad de sentido* y, también, de *discernimiento de las cuestiones últimas*, en lo que está involucrado el *ideal de perfección*. Esto se ejerce sobre su comprenderse y en el comprender lo que encuentra en el necesario actuar. Conjuntamente, entonces, el preguntar del *Dasein* es demanda de significación de sí, en su misma relación con aquello que encuentra. Cualificado por esos dos factores, el preguntar expresa la *intencionalidad receptiva* y la *intencionalidad teleológica* con las que el *Dasein* implica a todas sus relaciones en el horizonte de apertura de destino. La anticipación de la perfección no sólo mueve la existencia, sino que también

informa la interpretación de lo que se encuentra. Contrastá así su nivel de valor en sí y para el hombre situado. Sin esto, la interpretación, como manera de relacionarnos con lo que sea, es irrelevante porque desmerece al otro que testimonia, a la alteridad del texto, a la significación de lo dado y, sobre todo, a la exigencia de *ipseidad* (de llegar a encontrarse a sí mismo) de quien la ejerce.

Los textos *eminentes* de la tradición se consideran tales por su consistencia como *unidad de sentido*, y por su correlativa articulación con la tensión al ser en la expectativa de un *contenido* referencial que esclarezca adecuadamente su nexo con la demanda existencial de *perfección*.. Sea cual fuere el aspecto de la existencia y del mundo que esos textos tematicen, su carácter eminentemente emerge de la concurrencia de esa doble intencionalidad. Así lo especifica Gadamer: por un lado, *la anticipación de la perfección* «enuncia que algo no es *inteligible* sino en cuanto presenta verdaderamente una *unidad de sentido*. Pues cada vez que leemos un texto, presuponemos esta perfección» (Gadamer, 1976, p.134). Pero, por otro lado, «la anticipación de la perfección, que guía toda nuestra comprensión, manifiesta estar también ella, en consecuencia, *determinada por el contenido*. No sólo se presupone una unidad de sentido inmanente [al texto] que proporciona una guía al lector; sino que también la comprensión del lector está constantemente dirigida por *expectativas de sentido trascendentes* [al texto], que nacen de la *remisión* de la opinión emitida, a la *verdad*» (Gadamer, 1976, p.134). Remisión a la verdad de los propios prejuicios que la confrontación con el texto devela en el interpretante, y remisión a la verdad de lo que el texto dice, puesto como positiva hipótesis motora de la interpretación. Admitir a la tradición como instancia de interpelación no equivale sólo a reconocer la alteridad del pasado, sino, sobre todo, implica la apertura para reconocer la posibilidad de que esta alteridad tenga algo verdadero y esencial que decirle al preguntar del presente. Sobre todo implica que el texto sea comprendido como *posible respuesta a verdaderas preguntas*.

Autoridad y educación en el sentido crítico de la razón

Para responder a la cuestión que [desde el texto] se nos plantea, es preciso que comencemos

nosotros a cuestionar. Tratamos de reconstituir la cuestión a la que respondería lo transmitido. [...] Una cuestión, en tanto es reconstituida, nunca puede quedar comprendida en su horizonte inicial» (Gadamer, 1976, p.221). Para que una tradición sea reconstituida en lo que transmite de esencial, para que el intérprete no se pierda en lo meramente aleatorio y, entonces, quede como está, es preciso, por un lado, que su contenido alterativo sea referido al dinamismo integral del *Dasein* que somos, y, por otro lado, que ese contenido sea como *suspendido*, en el sentido de confrontado a fondo en un proceso constante de verificación. Para esto es preciso que sea *problematisado*. «Comprender el carácter problemático de algo, es ya cuestionar. El acto de cuestionar no se limita a un ensayar mental, a permanecer en una actitud potencial; pues cuestionar no es plantear sino poner a prueba posibilidades» (Gadamer, 1976, p.222). Es decir: verificarlas. Pero no hay verificación «desde afuera», desde una especie de método mecánico que procede sólo, una vez puesto en marcha. *Problematizar* no significa resignarse a un *problematicismo* exhibicionista. «La historia de los problemas [y de las *distintas posiciones*] no sería verdaderamente historia sino a condición de que se admita que la identidad de los problemas no es más que una abstracción inconsistente y que se reconozca que la posición misma de los problemas se transforma. No hay en verdad punto de vista exterior a la historia, desde donde se pudiera pensar la identidad de un problema a través de la variedad de ensayos hechos en el curso de la historia para resolverlos» (Gadamer, 1976, p.223). Además, el que no haya «punto de vista exterior a la historia» no puede ser interpretado bajo el molde auto-contradicitorio del historicismo. Significa, más bien, que la historia misma existe porque el actuar del hombre reasume al pre-humano curso de las cosas en la tensión de la *temporalidad*, que es tal en cuanto urgida por la comprensión del ser como anticipación del ideal de perfección, accesible en las finitas sugerencias de los signos, de los gestos y de los testimonios.

Entonces, ¿qué significa *problematizar* y qué valor tiene en ello la autoridad? Comprender «una cuestión quiere decir planteársela. Comprender una opinión quiere decir comprenderla en tanto respuesta

a una cuestión» (Gadamer, 1976, p.223). Problematizar es darse cuenta de la referencia de una cuestión y hacerse cargo de ella, no por voluntarismo, sino por reconocimiento de que, aquello a lo que remite, trascendentalmente concierne al *Dasein*. La dialéctica de la pregunta y la respuesta problematiza un contenido significativo porque concierne a quien intenta lograr una interpretación justa. Loes, porque la problematización es verdadera, y no a la inversa. Así se entiende por qué la categoría de *conciencia de la eficacia de la historia*, implica y trasciende el modelo del diálogo yo-tú. «Ciertamente, un texto no habla como nos habla un tú. Nos compete a los que comprendemos el llevarlo al discurso. Pero este llevarlo al discurso por medio de la comprensión, no se presentó como resultado de la intervención arbitraria de una iniciativa personal; ese llevar, a su vez, se remite, bajo la forma de pregunta, a la respuesta esperada desde el texto. Esta espera de una respuesta presupone que, quien pregunta, sea alcanzado e interpelado por la tradición» (Gadamer, 1976, p.225).

Gadamer continua diciendo que, de este modo y ejerciendo la dimensión lingüística (*Sprachlichkeit*), se va produciendo una fusión de horizontes que dilata la comprensión. Pero, para un *yo encarnado*, el ser alcanzado e interpelado por la tradición, con la consecuente renovación alterativa y dilatación crítica de la comprensión, ¿puede ser fruto de un dialogar reflexivo frente a textos, activado por la sola energía de la *linguisticidad*? ¿Se trata de un proceso solipsista efectuado por un interpretador de textos eminentes? ¿Se despeja ese solipsismo con el mero decir, igualmente abstracto, de que la razón actúa desde «el diálogo que somos» (Gadamer, 1976, p.225), sobre el trasfondo de la comunidad de pertenencia? ¿No implican, acaso, ambos términos de la alternativa, un olvido de la *ipseidad*, cuyo movimiento llega a ser crítico cuando se reconoce como *razón encarnada* en la estructural desproporción entre finitud y apertura intencionada e ilimitada, y la ejerce?

Aquí el problema de la autoridad se manifiesta como factor imprescindible y correlativo de la razón. Gadamer tuvo el coraje de afrontarlo con lucidez, aunque sin dar suficiente razón de su implicación crítica. De todos modos, esta implicación está

resguardada en el hecho de que, su afirmación de la alteridad del texto en su unidad de sentido y en su referencia al ideal de perfección, anticipado siempre por el *Dasein*, nunca se desvincula del otro factor que sustenta la apertura de la experiencia hermenéutica: la «*experiencia del tú*» (Gadamer, 1976, p.203; 341; 204), el *acontecimiento* de una alteridad personal que es signo interpelante y concretamente posibilitante del trabajo de contrastación y de reapropiación del significado esencial de la tradición. Poner a prueba posibilidades personalmente reconocidas y extrañas de lo que se recibe, implica compartir la presencia de alguien que irrumpre con cierta *extraneidad consonante* a la voluntad de crecimiento en humanidad, y por ende en racionalidad y libertad. La razón de un *yo encarnado*, para ser crítica, necesita confrontarse con una instancia accesible de provocación, que sea también *eminente* y que sea una presencia *responsable*, capaz de despertar al *yo* a su más propia posibilidad de re-asirse en totalidad. La «interpretación correcta» es la base de una «aplicación correcta» y no arbitraria del pasado esencial. Pero una correcta interpretación es la que, ante todo, manifiesta su criticidad porque expone lo que es *verdaderamente importante* y *originalmente significativo* de la tradición, vivido por esa misma presencia personal como acontecimiento. Esto «implica la mediación entre la historia y el presente en la comprensión misma» (Gadamer, 1976, p.13).

De Magistro

Debe, entonces, tratarse de una mediación «real», esto es, encarnada, determinada y efectiva. La mediación de presencias personales (no de la comunidad en general), ellas mismas receptoras vivas de la experiencia abierta por esa mediación originaria y auténtica entre el presente y la historia, y que, por eso, despiertan el *Dasein* a su auto-conciencia en quienes están constitutivamente reclamados a adquirir una actitud crítica. ¿En qué se apoya ésta? Ante todo, en el suscitar la atención respecto a esa propia dinámica, olvidada y distendida, de alcanzar una identidad personal exigente, esto es, adecuada a la tensión desproporcional de la comprensión del *ser*, que de hecho ejercen todos en su actuar. Sólo este

darse-cuenta existencial y reflexivo de la propia constitución ontológica puede hacer surgir un verdadero preguntar, sin el cual todo posible responder está predeterminado por el cariz existencial de la irrelevancia y de la irracionalidad. Luego, es preciso que esa presencia vuelva manifiesta la tensión entre pertenencia efectiva y posibilidad de una asunción totalizante, esencial y personal de la misma. Lo que está contenido en la experiencia elemental de sí mismo como comprensión del ser y correlativa demanda de felicidad.

Este pasaje en la formación de la razón crítica se realiza en el co-exponerse educativo (en el no dar por ya sabido a lo comprendido por parte de ambos términos del diálogo formativo, sobre todo por parte del más responsable del sentido, el mediador educativo) a la prueba de la *ambigüedad productiva* inherente al concepto de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (*conciencia de la eficiencia de la historia o conciencia de la historia de la eficiencia*). En efecto, éste, «por un lado, designa la conciencia efectuada del curso de la historia y determinada por la historia [la estructura de prejuicios con la que se tiende a sucumbir en o a expatriarse de la historia] y, por otro lado, la toma de conciencia de ese ser efectuado y determinado» (Gadamer, 1976, p.14). Tal como la lengua nativamente recibida es condición de posibilidad de todo aprendizaje crítico del lenguaje y de toda intervención creativa en su desarrollo, así como del aprendizaje de lenguas extrañas, análogamente, el mediador en la formación de la racionalidad crítica y de la personalidad consistente, debe *responsablemente* volver a ofrecer al individuo, con decisión y discreción -desde el criterio de la estructural desproporción ontológica acontecida en el preguntar despertado y en la consecuente experiencia de la propia responsabilidad-, lo que ese lugar primero de su nativo y ontológico pertenecer ya le ha dado, aunque más no sea como vaga, confusa y, a veces, casi instintiva visión de un sentido del mundo.

Despojar al individuo de esa su «conciencia efectuada por la historia» es arrojarlo, mediante la violencia espiritual, en la soledad y en la incertidumbre, a merced de las circunstancias y, lo peor, de quien maneja el flujo de las circunstancias, el poder homologante. Donde desaparece la «autoridad» del educador, aparece la «disciplina»

abstracta y pragmática de la institución, de la que el presunto educador es mero vocero. El educador puede convertirse en cómplice autoritario, al dejar de ser mediador responsable de la tradición, en todas sus dimensiones esenciales. Quien hace tomar conciencia del ser efectuado y determinado por la historia, retoma con autoridad personal «las palabras últimas» o lenguaje existencialmente esencial del pasado histórico, y lo propone, en forma adecuada, estética (sensibilidad y belleza) y sintética (coherente y originaria), a la libertad deseante y a la integridad racional del yo concreto. De *Dasein* auténtico a *Dasein* en proceso de autenticación. Ofrece la tradición, así caracterizada, como *hipótesis explicativa de la realidad*, a verificar acompañándose.

Finalmente, entonces, ¿en qué sentido se correlacionan, en la intencionalidad del pensamiento de Gadamer, la idea de autoridad con la de formación efectiva de la razón crítica? Para ingresar en este ejercicio de la razón es preciso hacer experiencia personal de la amplitud, de la dirección abierta y de la intencionalidad alterativa de la racionalidad, confrontándose con el primer recurso totalizante de sentido y experiencia que todo *Dasein* dispone desde su misma y de por sí relevante natividad. A partir de ahí se vuelve capaz de re-plasmar, en el trabajo de su libertad y de su inteligencia, al propio dato de partida, sin conservarlo ni rechazarlo en forma obtusa. Porque toda posible y verdadera «conversión» ante una «novedad» es, en realidad una «profundización» y no una mera «renegación». Esto en favor de la dignidad de la propia conciencia. Autoridad es la cualificación personal reconocible en quien realiza el *educere*, en quien hace crecer desde dentro introduciendo a la totalidad de lo real exigida por el *Dasein*.

Tiene autoridad quien es reconocido como presencia con la que conviene paragonarse para llegar a ser uno mismo como *ipse*. La mentalidad precipitadamente tecnopolítica del iluminismo determinó a la autoridad en términos de poder, como creencia en alguien encubridor y prepotente que sustituye el uso de la razón personal y demanda obsecuencia y abdicación de sí, para dejarse representar. Pero el sentido lingüístico originario de la autoridad es, precisamente, *auctoritas*, que deriva

de *augere*, «hacer crecer» y de *augustus*, «el que acrecienta», auxiliando (*auctoritas-auxilium*) y augurando (*auctoritas-augurium*) una completud a través de una aventura de la libertad que lleva indicaciones, que no es huérfana de una dirección para devenir adulto, ni se la deja librada a la ilusión de inventar y producir el ser. Entonces, la categoría central de la idea de autoridad, en su relación con la tradición y la razón, es la de *reconocimiento*, ante todo por no quedar librado al mero ensueño, cosa que el mismo iluminismo deseaba en su inicio. La autoridad de quien propone y comparte el camino para devenir adulto, vive la razón como re-acontecer del preguntar propio y del otro. Por eso aquella se funda «en un acto de aceptación y de reconocimiento: reconocemos la superioridad de otro en (capacidad de) juicio y en perspicacia; su juicio nos excede y tiene preeminencia sobre el nuestro».

Además, no se concede propiamente la autoridad, sino que se la adquiere y debe necesariamente ser adquirida por quien la pretenda. Ella reposa sobre el reconocimiento, consecuentemente sobre un acto de la razón misma (...), consciente de sus límites» (Gadamer, 1976, p.118). Esto es: crítica. Porque brota de la autoconciencia sistemática de la propia experiencia de desproporción, entre la finitud del punto de vista y la exigencia de la totalidad y universalidad alterativa del sentido que, por esto mismo, no puede ser «objeto» de un monopolio o para la hegemonía cultural. El atractivo de lo que tiene autoridad surge de la significación, en cuanto congenia con el modo de ser del *Dasein* y su demanda de autenticidad. Hay todavía un decisivo aspecto de la idea de autoridad: ella es expresión de la *hipótesis de trabajo* que uno mismo tiene que emprender. Tiene autoridad quien es reconocido como criterio para la experimentación de los valores sustantivos que la tradición ofrece. Por eso, la auténtica autoridad es aceptada como privilegiado lugar de *amistad*: es expresión de esa convivencia humana que ya está en el origen de cada existencia y, en tal sentido, es la imagen provocadora hacia la propia *ipseidad*. Lejos de ser algo hostil y extrínseco, esclarece y abre un horizonte desde el cual avanzar con certeza y libertad, pues propone las razones de lo que vive y lo expone de manera tal que «pueda ser comprendido en su principio» (Gadamer,

1976, p.119). Esto es, en todos los órdenes, la suprema generosidad procreadora: dar algo desde su principio, es darlo todo, es dar verdadera autonomía, respetando la capacidad y la libertad de recibir.

Referencias Biobliograficas

- Gadamer, H.G. (1976). *Vérité et Méthode*. Paris: Ed. du Seuil, 1976.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- Rorty R. (1982). *Consequenses of Pragmatism*. Minneapolis: Academia Press.
- Rorty, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós.