

La tradición: pertenencia y crítica

I. EL TEMA DE LA TRADICION EN LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

1. *El descrédito de la tradición*

Hans Georg Gadamer ha sido el primero en advertir el injustificado descrédito que en la filosofía contemporánea padece la tradición —así como otros conceptos con ella relacionados, tales como el de prejuicio y autoridad —debido a la indiscriminada difamación que recibe del Iluminismo al considerarla, en la crítica que hace de la religión, como una abdicación de la razón.

El origen de este descrédito radica en lo siguiente: El fundamento de la Ilustración reside en el ideal cartesiano del método —el uso disciplinado de la razón puede liberarnos de todo error—, pero su presupuesto *a priori* es el de la oposición excluyente entre *mythos* y *logos*, entre creencia y razón, oposición que se resuelve a favor del *logos* como único y exclusivo criterio de verdad. Para el Iluminismo la tradición, así como el prejuicio y autoridad, reducidos al ámbito del *mythos*, quedan difamados como manifestación de la abdicación de la razón, por lo que son considerados como origen de todo error.

Así tenemos que el prejuicio, aunque etimológica y originariamente significa juicio previo y en sentido jurídico “juicio aún no definitivo, pronunciado antes de un exámen completo y que será ulteriormente revalorizado positiva o negativamente”, en la crítica de la religión realizada por la Ilustración ha sido reducido a significar ex-

clusivamente “juicio infundado” y, por tanto, probablemente erróneo. Ha adquirido así —advierte Gadamer— una connotación peyorativa que aún perdura¹.

El ideal de la Ilustración es esencialmente crítico y como tal anticipa la actual Crítica de las Ideologías propugnada por la Escuela de Frankfurt. Pretende por medio de la razón y de su uso disciplinado liberar al hombre de toda superstición, de todo el mundo mítico, no racional, contenido en la tradición, fuente de todos los prejuicios o juicios infundados que, por no responder al recto proceder de la mente, son erróneos. Gadamer observa que este prejuicio iluminista contra el prejuicio —valga la redundancia—, que perdura en la Crítica de las Ideologías, procede de un prejuicio más profundamente enraizado contra la *autoridad*, la cual se identifica abusivamente más con dominación y violencia, que con aceptación libre y racional.

Aunque sea paradójico, ya que se debe precisamente a su exaltación, el descrédito de estos términos —prejuicio, autoridad, tradición— se radicaliza aún más, si cabe, en el Romanticismo. Es irreconciliable con el Iluminismo, pero se mueve en la misma tesitura de oposición entre *mythos* y *logos*. La oposición la resuelve, en cambio, a favor del *mythos*, al darle relevancia y valor excluyente precisamente por su no racionalidad. Esta opción responde al reconocimiento, inspirado fundamentalmente en el protorromántico Rousseau, de la superior sabiduría de una época mítica, natural, no corrupta —el mito del buen salvaje— fundamentada en una conciencia colectiva —*Volkgeist*— que transparenta el orden de la naturaleza cuya vitalidad y riqueza en modo alguno se corresponden con los rígidos esquemas de la racionalidad cartesiana.

Desde esta perspectiva, el romántico es proclive a considerar la razón individual o *cogito* cartesiano como opacidad de la naturaleza y a ensalzar la tradición como el pensamiento o alma colectiva anónima, transmisora de la pureza originaria de la naturaleza, aspecto que

1. H. G. GADAMER: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1972. Traduc. esp. A. A. Aparicio y R. de Agapito *Verdad y método*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 337 ss. (Cito por la edición española revisando la traducción y bajo las siglas W. M.)

en modo alguno se contradice con la exaltación de las individualidades insólitas o exóticas, reflejo de la pluriforme vitalidad de la naturaleza. Para el Romanticismo, lo tradicional refleja el espíritu de la colectividad, transparente la naturaleza y está consagrado por la historia. Esto le da una validez universal que no requiere ninguna motivación de racionalidad cartesiana para ser aceptado.

Esta actitud espiritual romántica de una valoración de la tradición, del *mythos* excluyente del *logos*, se tradujo en su proyección práctica en una actitud ucrónica al propugnar la innovación como retorno a lo originario, o, más frecuentemente, en una actitud anacrónico-reaccionaria al perfilarse como el proyecto político de restauración de la situación político-social perdida tras la revolución francesa. El Romanticismo, convertido en legitimador ideológico de la restauración de la situación perdida, se configura como tradicionalismo, en el que se entrelazan aspectos religiosos, ideológicos, sociales y políticos. De este modo, se terminó por arruinar el concepto de tradición sepultándolo bajo connotaciones absolutamente peyorativas que confirman sobradamente su carácter de abdicación de la razón y de renuncia del hombre a acceder a la edad adulta —*sapere aude!*— y a crear su propia historia, lo cual, en el plano de la práctica política-social, manifiesta un interés opresor.

La tradición está, pues, revestida de una forma de autoridad anónima que se defiende con particular ardor desde la actitud romántica. En cambio, desde la actitud ilustrada de libertad y emancipación se rechaza como forma de dominio y violencia sobre la razón y como ocultación de intereses. Desde esta antinomia de reivindicación-emancipación, el tema de la tradición ha tenido gran relevancia en las actitudes políticas, pero en la reflexión filosófica el tema ha sido francamente incómodo y escasamente productivo, ya que esta reflexión, dado el contexto en que ha aparecido, nunca ha podido superar el nivel apoloético o la actitud iconoclasta.

2. *Rehabilitación de la tradición como tema filosófico.*

En el último decenio, la situación ha cambiado enormemente. A H.G. Gadamer le corresponde el mérito —en su monumental obra *Verdad y método*— de haber recuperado definitivamente la tradi-

ción como objeto predilecto de la reflexión filosófica, a la par que el lenguaje, y haberla revalorizado como eje de la filosofía hermenéutica hasta el punto de llegar a constituir una ontología fundamental.

Podemos decir sin temor a equivocarnos que el tema de la tradición se ha convertido en uno de los temas de confluencia dialógica de las corrientes filosóficas más productivas actualmente, en el cual se ensamblan gran número de los temas dilectos de la filosofía contemporánea. *Verdad y método* desvela, sistematiza y explicita con gran creatividad el pensamiento esotérico del último Heidegger. En él confluye la *Grosse Philosophie* alemana de Hegel, Husserl y Dilthey, heredera del romanticismo alemán en su pretensión historicista, y se configura como hermenéutica filosófica, corriente a la cual cabe adscribir también un amplio sector de la actual producción filosófica francesa —desde P. Ricoeur hasta los postestructuralistas Derrida, Foucault y Deleuze—, italiana —L. Pareyson, G. Vattimo, V. Verra— y norteamericana —D. H. Hirsch, R. E. Palmer—, y que en España está fundamentalmente representada por la obra de E. Lledó y A. Ortiz Osés.

La filosofía hermenéutica que ha puesto en primer plano el tema de la tradición y se ha desarrollado especialmente en el ámbito de la historia, el derecho y la teología, en la teoría de la literatura y de las ciencias sociales, ofrece numerosos engarces y analogías con otras corrientes filosóficas aún no suficientemente estudiados. En Alemania son ya frecuentes los estudios dedicados a establecer vinculaciones o analogías entre hermenéutica filosófica y el último Wittgenstein y las escuelas analíticas a él ligadas a propósito del concepto de juego y lenguaje². El mismo Gadamer en el prefacio a la segunda edición de *Verdad y método* ha puesto de manifiesto la afinidad que subsiste, más allá de las innegables diferencias, entre la orientación ontológico-hermenéutica del último Heidegger y los últimos desarrollos del pensamiento de Wittgenstein.

2. H. G. GADAMER: Prefacio a la 2.ª ed. de W. M. p. 19; O. APEL: *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik* en J. HABERMAS y otros: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp, Frankfurt am M., 1971, p. 24 ss.; *Transformation der Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt am M., 1973; G. RADNITZKY: *Contemporary Schools of Metascience*. Akademiförlaget, Göteborg, 1970, vol. II.

Hacia el mismo punto ha confluído la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt con la *Lógica de las ciencias sociales*, de J. Habermas, quien ha mantenido, tanto con Gadamer como con los positivistas, las polémicas tal vez más relevantes de la filosofía actual³. En la obra de P. Ricoeur y A. Lorenzer puede advertirse una confluencia entre hermenéutica y psicoanálisis. Incluso se hace notar una aproximación entre hermenéutica y filosofía de la ciencia. Superada ya la actitud iconoclasta de los neopositivistas frente a la tradición, mantenida fundamentalmente por Carnap⁴, la nueva filosofía de la ciencia asume frente a ella una actitud racional y crítica, hermenéutica, como la iniciada por K. Popper⁵.

El origen de la nueva orientación que están adquiriendo las corrientes filosóficas contemporáneas en todos los ámbitos, desde la filosofía de la ciencia hasta la crítica de las ideologías, radica fundamentalmente en un desplazamiento de los modelos epistemológicos. En el s. XIX se asumió como modelo epistemológico universal el de la objetividad científica. A pesar de la distinción diltheyana entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu, la historiografía misma se inspiraba —y en gran parte se sigue inspirando— en el modelo de la objetividad científica, conduciendo al olvido del carácter productivo e innovador de la historiografía misma, aspecto que denuncia Nietzsche en sus *ensayos intempestivos* como “enfermedad histórica”, caracterizada fundamentalmente por la escisión entre teoría y praxis, saber y hacer⁶.

3. J. HABERMAS y otros: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. TH. ADORNO y otros: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Hermann Luchterhand V., Neuwied und Berlin, 1969. Trad. esp. de J. Muñoz *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo, Barcelona, 1973.

4. R. CARNAP: *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* en “Erkenntnis” 42, 1932; D. ANTISERI: *Il destino della metafisica nell’analisi linguistica: Dal rifiuto ‘viennese’ alla recente interpretazione ‘orxoniese’*. En “Proteus”, 3, 1970, pp. 161-166.

5. K. POPPER: *Towards a Rational Theory of Tradition*. En *Conjectures and Refutation*, Londres, 1969. La analogía entre el ‘círculo hermenéutico’ de Gadamer y el ‘Trial and error Method’ de Popper ha sido puesta de manifiesto por D. ANTISERI: *A proposito dei nuovi aspetti della filosofia della storia della filosofia. Epistemologia, ermeneutica e storiografia filosofica analitica*. En “Archiv Filas”, 1974, pp. 264-271.

6. G. VATTINO: *Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica*. En “Archiv. Filas.”, 1974, pp. 264-271.

Desde que ha ocurrido este desplazamiento epistemológico —que básicamente consiste, más allá del subjetivismo y objetivismo, en incluir al observador como parte integrante de la realidad observable⁷—, la misma filosofía positivista, caso extremo de la metodología objetivista y como tal objeto dilecto de los denuetos de la Escuela de Frankfurt, se ha orientado hacia la hermenéutica centrando su atención, no tanto en los productos como en los procesos de la investigación misma. Khun, Lakatos, Feyerabend, Hübner, etc., en manifiesto contraste con los anteriores positivistas de la filosofía de la ciencia, prestan una considerable atención a la mediación de la tradición en la misma. Th. Radnitzky hace notar un desplazamiento de la “lógica de la ciencia” hacia una “hermenéutica de la ciencia” y advierte que la reconstrucción racional de la historia de la ciencia forma con dicha historia un caso claro del llamado círculo hermenéutico. Los nuevos filósofos de la ciencia “conciben básicamente la filosofía de la ciencia como un intento de comprender las tradiciones científicas, los sistemas de teorías, etc., “desde dentro”, desde el punto de vista de la tradición en cuestión. Puesto que al menos en los casos más interesantes —aquéllos en los que aparecen innovaciones extraordinarias y desplazamientos paradigmáticos— se considera que estas tradiciones son “incommensurables” y la idea de progreso se convierte en algo problemático hasta para la historia de la física, lo cual equivale a adoptar una posición escéptica en lo que atañe a la posibilidad de una filosofía normativa de la ciencia (ideal de los lógicos de la ciencia). Lo único que le queda al filósofo de la ciencia es un estudio hermenéutico de las tradiciones históricamente dadas junto con sus sistemas de teorías”⁸.

Si por una parte es muy amplio el espectro de las corrientes que concluyen en la filosofía hermenéutica debido al desplazamiento de los modelos epistemológicos a que hemos aludido y, por tanto, insistirán en dar relevancia al concepto de tradición, por otra es en el de tradición en el que engarzan los temas de filosofía de la historia,

7. M. FOUCAULT: *Las palabras y las cosas. Siglo XXI*, México, 1968. Cfr. Cap. I, *Las Meninas*.

8. G. RADNITZKY: *Los ciclos de las tradiciones científicas*. En “*Revista de Occidente*”, 1974, pp. 171-2.

del lenguaje y la sociedad y fundamentalmente el de la epistemología, afectando así, por su universalidad, a todos los ámbitos del saber. Con esto no pretendemos en modo alguno instaurar la hermenéutica como panacea de la nueva filosofía, sino únicamente poner de manifiesto la relevancia que ha adquirido en la filosofía contemporánea el tema de la tradición; no se trata de un mínimo capítulo de la historia de la filosofía dedicado al tradicionalismo o un pequeño apartado de la hermenéutica metódica o exégesis textual.

La amplitud del tema, así como la pluralidad de aspectos del mismo, tan sólo insinuados, impone obviamente limitaciones. Eludiremos muchos puntos y matices, incluso el de la evolución histórica del concepto, fundamental para definirlo con precisión. Bástenos al respecto lo dicho anteriormente y el concebir la tradición en su sentido más amplio —hasta el punto de confundirla con lenguaje o cultura— como “resonancia del pasado” o “comprensión del mundo proporcionada por la historia”, entendiendo “comprensión” con las connotaciones heideggerianas que iremos precisando a lo largo del discurso. Las tradiciones —indica Popper— son la memoria del fatigoso camino de la humanidad con una doble función, análoga a la que desempeñan las teorías en la filosofía de la ciencia: la de crear un cierto orden, una cierta regularidad sobre la que podamos orientarnos en el mundo social —aspecto que inspira fundamentalmente la obra de Foucault— y la de dar algo sobre lo que podamos operar, algo que podamos criticar y cambiar —aspecto que inspira la de los frankfurtianos, de Horkheimer y Benjamin a Habermas⁹.

Nuestro trabajo lo centraremos en dos aspectos. El primero y fundamental es el epistemológico. En él trataremos de mostrar la relevancia que adquiere a partir de Hegel el tema de la mediación, definitivamente reivindicado por Heidegger y desarrollado por Gadamer, como superación del subjetivismo cartesiano, así como del objetivismo positivista. Nuestra tarea será la de tematizar cómo nuestro conocimiento está mediatizado por la tradición, por el lenguaje en último término. El segundo aspecto será mostrar hasta qué punto podemos emanciparnos de la misma, tema que configura el apartado

9. K. POPPER: o. c., p. 131.

conclusivo de nuestro trabajo como reflexión sobre la praxis, aspecto que quedará tan sólo esbozado. En otras palabras: hasta qué punto la conciencia crítica es una reflexión sobre nuestra *pertenencia* a la tradición y hasta qué punto es una *emancipación* de la misma.

Es de todo punto ineludible desarrollar el discurso en torno a Gadamer y Habermas, ya que ellos han tematizado y discutido en toda su amplitud el tema de la tradición como problema epistemológico. Las demás obras son anotaciones a esta discusión entre la hermenéutica filosófica y la teoría crítica, herederas del Romanticismo e Ilustración, respectivamente ¹⁰.

Es precisamente la fuerza emancipatoria de la reflexión lo que constituye la herencia cultural recibida por Habermas. Tiene el mérito de recoger la instancia crítica de todo un filón de la filosofía europea que va de Descartes al Iluminismo, recibe el planteamiento de la *Fenomenología del Espíritu*, donde el enfrentamiento de la idea y realidad caracteriza a la dialéctica hegeliana como crítica ¹¹, y desemboca, con Marx, Freud y Max Weber, en una denuncia de los profundos motivos por los que se rige la actual civilización europea y su cultura. La pretensión de Habermas es ilustrada: que la razón libere toda su fuerza emancipatoria respecto a la autoridad y a la tradición.

Gadamer, en cambio, al hacer el recorrido histórico de la hermenéutica como trasfondo del tema e instituir la experiencia histórica como eje de reflexión, manifiesta que es heredero del Romanticismo. Su experiencia inicial o punto de partida está constituido por la historia de las tentativas para resolver el fundamento de las ciencias del espíritu en el romanticismo alemán iniciada por Schleiermacher. El problema, constituido en eje del pensamiento de Dilthey, no será resuelto sino por Heidegger, inspirado en el concepto hegeliano de mediación.

10. La discusión se inicia en 1967 con el ataque que Habermas hace en su *Logik und Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am M., 1970, a la que contesta Gadamer con *Die Universalität des hermeneutischen Problems*. En H. G. GADAMER: *Kleinen Schriften I*. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1967, p. 101-112. La continuación de la controversia está recogida en J. HABERMAS y otros: *Hermeneutik un Ideologiekritik* y H. G. GADAMER: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Suhrkamp, Frankfurt am. M., 1976.

11. J. HABERMAS: *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp, Frankfurt am. M., 1979, pp. 14-35.

II. EL DESPLAZAMIENTO EPISTEMOLOGICO: EL CONCEPTO DE MEDIACION

1. *El ideal hermenéutico y el problema epistemológico.*

El ideal hermenéutico en confrontación con una obra de arte o con un texto puede resolverse en dos posibilidades: la hermenéutica como *reconstrucción*, cuyo paradigma sería Schleiermacher y sus herederos los historicistas, representados fundamentalmente por Dilthey, y la hermenéutica como *integración* o *mediación*, cuyo paradigma sería Hegel y su heredero Heidegger.

La hermenéutica de Schleiermacher tiene como finalidad *reconstruir* en la comprensión la fisonomía originaria de una obra artística, un texto o un hecho histórico, los cuales poseen su significado verdadero en el ámbito originario al que pertenecieron al ser creados. El presupuesto que está en la base de la hermenéutica historicista reside en la reconstrucción de la situación originaria que el artista o escritor tenían. Para los historicistas, el significado de un hecho histórico viene proporcionado por la reconstrucción de los hechos tal como sucedieron. Ranke y su escuela preconizan un objetivismo científico bajo el lema "volver a los hechos mismos", sin cuestionarse si era esto posible. Este ideal hermenéutico excluye de la interpretación toda subjetividad y toda intromisión del presente en la interpretación del pasado. Dilthey se mueve en el mismo plano: una época histórica sólo se puede comprender en base a sí misma, no puede ser mensurada con criterios del presente ajenos a ella.

Aunque desde una perspectiva completamente distinta —la psicoanalítica— Habermas mantiene en su teoría crítica este ideal hermenéutico: la reconstrucción es el camino de la comprensión. Para él las distorsiones de la comunicación, del lenguaje, no provienen del uso del mismo como tal, sino de los intereses que oculta, determinados por relación al trabajo y al poder. Esta distorsión es específica del fenómeno de la ideología descrito por Marx, en cuya tesitura hermenéutica se sitúa Habermas: interpretar es fundamentalmente desenmascarar. Para ello es necesaria la técnica psicoanalítica, reconstruir la "escena primitiva".

En el extremo opuesto, Hegel representa la otra posibilidad hermenéutica: la de mediación o integración de sujeto y objeto, de

pasado y presente. En la *Fenomenología del Espíritu* manifiesta que la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución, sino en la mediación operada por el pensamiento. La concepción fundamental de Hegel en esta perspectiva hermenéutica manifiesta la imposibilidad de la reconstrucción: El objeto no puede ser visto ni comprendido en una inmediatez abstracta, sino únicamente en la totalidad de un movimiento mediador que comprende de igual modo a sujeto y objeto y que, mediando, determina el uno por el otro. La epistemología hegeliana se manifiesta así como superación, tanto del objetivismo como del subjetivismo.

La filosofía griega fue predominantemente un pensar objetivo en el sentido que consideraba toda la realidad desde el punto de vista del objeto. En la edad moderna se inicia el pensamiento subjetivo en cuanto que, previamente a todo conocimiento se quiere descubrir en la propia subjetividad el fundamento y la norma de todo conocimiento posible. Desde Descartes se trata de captar el objeto por mediación del sujeto, considerado inmediato, por reflexión, bien sobre el mismo sujeto o bien sobre las condiciones "a priori" del conocimiento objetivo, tal como hace Kant. El fundamento y la norma del conocimiento recaen únicamente sobre la subjetividad pura, que en el idealismo llega a ser absoluta al pretender obtener a partir de sí misma incluso los mismos contenidos objetivos.

Pero el problema que perdura en toda filosofía, tanto de la subjetividad como de la objetividad es el de la posibilidad misma del conocimiento: Si sujeto y objeto están enfrentados como radicalmente distintos y opuestos ¿cómo pueden entrar en relación y coincidir? Esto no es posible si no existe una unidad previa que anteceda a la dualidad y que dirija y condicione la unión de sujeto y objeto. Este es precisamente el problema del idealismo de Fichte y Schelling: ¿cómo la objetividad puede brotar de la subjetividad absoluta y oponérsele como algo distinto? Aunque ambos traten de encontrar esa unidad originaria de sujeto y objeto —en Fichte sería el Yo Absoluto y en Schelling la Identidad Absoluta— la oposición de sujeto-objeto permanece.

Sin embargo la experiencia histórica de la conciencia reflejada en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel muestra que el sujeto se transforma continuamente en objeto y continúa determinándolo en

un acontecer de mediación recíproca. No existe autónomamente un sujeto puro y absoluto frente a un mundo de objetos, sino que ambos se transforman uno en otro; uno es determinado por la mediación del otro y viceversa. Así se manifiestan ambos como momentos de un proceso abarcador que siempre hace surgir de ellos la oposición y al mismo tiempo la elimina. El proceso se realiza a sí mismo en la creación y supresión de la oposición y en este acontecer dialéctico se muestra a sí mismo como lo absoluto que subyace a este proceso y se revela en sus momentos finales ¹².

Pero en Hegel, aunque se ha conseguido suprimir la oposición originaria de sujeto-objeto, esto ha sido hecho a costa de la disolución de lo histórico y finito en lo absoluto. Gadamer continuará el discurso hegeliano de la mediación, pero impostándolo, tal como había hecho Kant anteriormente, en una ontología o epistemología de la finitud —“soy hegeliano en todo, excepto en la aceptación del Espíritu Absoluto”—.

2. *Finitud y mediación, ejes de la filosofía hermenéutica*

La filosofía hermenéutica de Gadamer está construída sobre la superación del subjetivismo realizada por Hegel en el concepto de mediación o reflexión a nivel epistemológico y en el marco de una ontología de la finitud como la elaborada por Heidegger. Por eso Gadamer desarrollará con una perspectiva hegeliana el tema central de *Ser y tiempo* remitiéndose fundamentalmente al párrafo 31, donde Heidegger desarrolla la analítica del comprender (*verstehen*) como existencial o modo originario de actuarse el *Dasein* como ser-en-el-mundo. Comprender no es una actividad humana al lado de otras actividades, es la estructura ontológica fundamental del hombre que en toda acción humana no hace más que realizarse de diversas maneras. Comprender es la sustancia de toda manifestación humana. De esta manera la existencia es concebida con un carácter radicalmente lingüístico, como hermenéutica: el modo propio de ser del hombre es existir como intérprete o desvelador del ser.

12. G. W. F. HEGEL: *Fenomenología del espíritu*. Cfr. Introducción.

En Heidegger la hermenéutica, más allá de una metodología de la interpretación, se convierte en una realidad ontológica, en la interpretación fenomenológica de la comprensión o autocomprensión del ser: Existir es comprenderse o interpretarse en el mundo. Desde este nuevo planteamiento la hermenéutica deja de ser normativa o metodológica para convertirse en filosófica y universal: "El análisis heideggeriano de la temporalidad de la existencia humana ha mostrado, a mi parecer de modo convincente, que el comprender no es una de las posibles actitudes del sujeto sino el modo de ser de la misma existencia como tal. En este sentido ha sido adoptado aquí el término 'hermenéutica'. Indica el movimiento fundamental de la existencia que la constituye en su finitud y en su historicidad y que abraza así todo el conjunto de la experiencia del mundo. No es ambigüedad o exageración sistemática de un aspecto particular decir que el movimiento de la comprensión es algo universal y constitutivo; está en la naturaleza misma de las cosas"¹³. Desde esta perspectiva es obvia la pretensión de universalidad que conlleva el concepto gadameriano de hermenéutica, objeto de su disputa con Habermas. La hermenéutica gadameriana en este sentido no es preceptiva en cuanto que manifieste cómo debemos comprender sino que es estrictamente filosófica, en cuanto manifiesta cómo comprendemos de hecho.

La hermenéutica ontológica de Heidegger, de modo análogo al pensamiento de Hegel, se construye como un intento de superar dentro de una ontología de la finitud tanto el subjetivismo de Husserl como el objetivismo de Dilthey, dando salida a los infructuosos intentos de ambos en sus últimos escritos de superar la oposición de sujeto-objeto como problema epistemológico del que eran plenamente conscientes. Heidegger reelaborará tanto el concepto de *horizonte* creado por Husserl en su intento de salir del subjetivismo solipsista como el de *círculo hermenéutico* que Dilthey había tomado de la hermenéutica metódica de Schleiermacher y presentado como un límite puesto a la posibilidad humana de elaborar objetiva y científicamente la capacidad de comprensión. Pero tanto Heidegger como el propio Gadamer ven en el mismo no un límite de la comprensión sino

13. H. G. GADAMER: W. M., p. 12.

la condición de posibilidad de la misma en cuanto que manifiesta el vínculo originario preliminar e ineludible entre sujeto y objeto, es decir, la mediación o complicación originaria de ambos. "Lo esencial de la reflexión hermenéutica de Heidegger no es la demostración de que estamos frente a un círculo sino el subrayar que este círculo tiene un significado ontológico positivo" ¹⁴.

Ya en el párrafo 31 de *Ser y tiempo* acumula Heidegger las expresiones que exhiben el prefijo *vor* (*Vor-habe, Vor-sicht, Vor-griff*), las cuales presentan una estructura de anticipación que pertenece a nuestro modo de ser o comprensión, sentido de anticipación que de modo análogo concederá Gadamer al concepto de pre-juicio, reivindicando su sentido positivo como posibilitador de la comprensión: quien se pone a interpretar un texto siempre actúa un proyecto. Se puede comprender en la medida en que se establece una estructura de anticipación, un preconcepto como proyecto de una totalidad que permita dar sentido a las partes del texto. Una obra o un texto sólo exhiben su sentido cuando se leen o contemplan con cierta expectativa, anticipación de una totalidad en la que cobran sentido los elementos como parte de la misma. En una palabra, todo concepto es posible en la medida en que existe más o menos temáticamente una anticipación, un preconcepto o prejuicio.

La comprensión siempre comienza por preconceptos, y la hermenéutica de un texto tiene su origen en el hecho de que todo texto responde a una pregunta sugerida por la totalidad proyectada o anticipada. Ahora bien, los preconceptos o prejuicios que posibilitan la comprensión no pueden ser arbitrarios, configurados únicamente por la subjetividad, pues se rompería el sentido. El proyecto viene configurado por exigencias del mismo texto u objeto —mediación— que excluye determinadas anticipaciones como carentes de sentido. Estos preconceptos, en la medida en que posibilitan la comprensión tampoco pueden ser definitivos, cerrados, sino que han de ser revisados continuamente por referencia a la alteridad del texto. El choque de nuestra expectativa o proyecto con el texto —dialéctica— es lo que permite y exige la reelaboración de nuevos proyectos, logrando así

14. *Ibíd.*, p. 332.

una sucesiva aproximación al sentido del mismo. “Este continuo renovarse del proyecto que constituye el movimiento del comprender y del interpretar es el proceso que Heidegger describe: Quien trate de comprender está expuesto a los errores derivados de presuposiciones que no encuentran confirmación en el objeto. Es tarea permanente de la comprensión la elaboración y articulación de proyectos correctos, adecuados, los cuales, como proyectos, son anticipaciones que pueden convalidarse sólo en relación al objeto”¹⁵. Este modo de proceder, según Heidegger, es el que se da de hecho, inevitablemente en todo nuestro comprender, categoría ésta que en él adquiere carácter de existencial originario. La anticipación manifiesta evidentemente la finitud de nuestro comprender, pero no sólo su limitación como indicaba Dilthey sino también la posibilidad del mismo.

Desde esta fenomenología del comprender manifiesta Heidegger a nivel ontológico la imposibilidad de seguir manteniendo como contrapuestos los conceptos de objetividad y subjetividad y la necesidad de admitir la coimplicación o pertenencia recíproca de sujeto y objeto. Desde la contraposición es imposible saltar de un ámbito a otro tal como pretendían Husserl y Dilthey. Ellos manifiestan el punto sin salida a que había llegado la metafísica y que Heidegger atribuye al olvido del ser como lugar originario de la mutua pertenencia de sujeto y objeto. Para éste el comprender, modo originario de actuarse del *Desein* como ser-en-el-mundo, se actúa en un círculo hermenéutico que en términos esenciales indica fundamentalmente la peculiar pertenencia de sujeto y objeto de la interpretación, y que, precisamente por esto, ya no pueden ser llamados de tal modo, pues ambos términos han nacido y se han desarrollado dentro de una perspectiva que implica la separación y contraposición del ser que con ellos se expresa.

El hecho de que para Heidegger la interpretación no sea otra cosa que la articulación del intérprete y lo comprendido —que presupone una pertenencia previa, la cual se manifiesta en la precomprensión de la cosa como anticipación—, significa simplemente que antes de

15. *Ibíd.*, p. 333.

todo acto explícito de conocimiento, cognoscente y conocido, intérprete e interpretado se pertenecen recíprocamente: Lo conocido está ya dentro del horizonte del cognoscente sólo porque el cognoscente está a su vez dentro del mundo que lo conocido codetermina ¹⁶.

Para el primer Heidegger, antes del famoso viraje, el ámbito de pertenencia recíproca de sujeto-objeto es el *Dasein*. De ahí que no lo defina como sujeto contrapuesto al mundo sino como ser-en-el-mundo, articulado al mismo como comprensión o cuidado. Por eso mismo, tal como se expresa en *La esencia del fundamento*, el mundo no significa ni la totalidad de las cosas naturales ni la comunidad de los hombres, sino la totalidad del horizonte previamente proyectado o anticipado de la comprensión. Desde esta perspectiva de pertenencia el *Dasein* no es concebido tampoco como objeto ni como sujeto enfrentado al mundo sino como envuelto en un horizonte de totalidad, —estructura de anticipación, ser-en-el-mundo— la cual posibilita la comprensión en cuanto que revela la mutua pertenencia de sujeto-objeto.

Pero Gadamer no nos remite únicamente al párrafo 31, que pertenece a la analítica fundamental del *Dasein*, sino también al 63, que desplaza la problemática de la interpretación hacia la cuestión de la temporalidad de la que deriva fundamentalmente la estructura circular del comprender haciendo posible la unidad del cuidado como existencial primario. A través del análisis del triple éxtasis de la temporalidad, constitutiva de la existencia como tal, manifiesta que no existe un pasado, un presente y un futuro autónomos, delimitados, sino que todo momento está *mediatizado* por la totalidad de la temporalidad ¹⁷.

El análisis heideggeriano del círculo hermenéutico en torno a la comprensión y la temporalidad será el punto de partida de Gadamer. Si Heidegger lleva a cabo únicamente el análisis fenomenológico de la estructura existencial del *Dasein* como individuo, Gadamer, en cambio, hará este análisis en orden a manifestar la estructura existencial del realizarse de la historia en su facticidad, al margen de su contenido

16. *Ibíd.*, p. 329.

17. M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*. Trad. esp. J. Gaos, *Ser y tiempo*, E. F. E. México, 1962, p. 22 ss.

o teología. Por otra parte, si la pretensión de Heidegger es metafísica —denunciar el olvido del ser en la metafísica occidental y recuperarlo en su sentido originario de pertenencia de sujeto-objeto— la de Gadamer será netamente hermenéutica.

Este es el contexto u horizonte en el que hay que situar el discurso gadameriano sobre la tradición. Su idea central, básica es la de mediación. La desarrollará a lo largo de toda su obra, a título de ejemplo o modelo en el análisis fenomenológico que hace del juego¹⁸ y del diálogo¹⁹, la presentará como teoría en su estudio del arte²⁰ y la historia²¹ y adquirirá relevancia ontológica en su estudio, aún fragmentario, sobre el lenguaje como ámbito de pertenencia instaurado por Heidegger tras su famosa *Kehre*²².

En su estudio fenomenológico sobre el arte y la historia reexamina la historia de la filosofía partiendo del historicismo romántico con la reiterada preocupación de superar tanto el subjetivismo como el objetivismo. En este sentido la primera parte de su obra es la crítica de la alienación subjetivista de la experiencia estética e histórica que se produce a partir de Kant y se desarrolla con el psicologismo de Schleiermacher. Por eso insiste en la crítica de la subjetividad iniciado por Hegel en el campo de la estética, y realizada con toda radicalidad en los griegos, sobre todo en Platón. Lo mismo hará en la segunda parte de su obra, dedicada al problema de la verdad en las ciencias del espíritu, respecto a la ingenuidad del concepto de objetividad en las mismas, punto central de su crítica a Dilthey. Esta segunda parte constituye el núcleo de su obra, concebida fundamentalmente como una crítica del objetivismo historicista, reflejada en el mismo título —Verdad y método— en el que se contraponen el concepto de verdad hermenéutica, derivado de Heidegger, y el concepto de verdad objetiva, fruto del método.

El estudio de Gadamer sobre la tradición se inserta en la problemática diltheyana de la fundamentación de las ciencias del espíritu. Dilthey transfirió al mundo histórico el principio hermenéutico de la

18. H. G. GADAMER: W. M., p. 143 ss.

19. *Ibid.*, p. 439 ss.

20. *Ibid.*, p. 182 ss.

21. *Ibid.*, p. 526 ss.

22. *Ibid.*, p. 277 ss.

circularidad, pero, según Gadamer, cometió la ingenuidad de excluir del mismo al intérprete. Para decirlo con más precisión, Dilthey fue consciente de la propia historicidad del sujeto, sobre todo en sus últimos escritos, pero no consiguió integrarlo en su teoría de la historia, como perteneciente a la misma, debido a su pretensión metodológica objetivista de conocer el pasado en base a sí mismo, prescindiendo de toda interpretación subjetiva. Este error de Dilthey se debe fundamentalmente a la polarización del ser en sujeto y objeto contrapuestos y, consiguientemente, a la ilusión prometeica, propia de muchos historiadores, de captar un objeto en sí y por sí que como tal no existe. "Dilthey —afirma Gadamer— no ha sabido liberarse de la teoría tradicional del conocimiento". Su punto de partida sigue siendo netamente cartesiano: La conciencia de sí misma. La subjetividad permanece como referencia última. La obra de Gadamer en cambio, recogiendo la herencia de Hegel y Heidegger, se configura en torno al concepto de mediación en el ámbito de la finitud, desarrollado fenomenológicamente sobre la tradición y ontológicamente sobre el lenguaje como dos niveles de una misma problemática.

III. LA TRADICION COMO AMBITO DE PERTENENCIA EN LA FILOSOFIA HERMENEUTICA

1. *Configuración de la tradición como historia efectual*

Como hemos dicho Gadamer toma como eje de reflexión hermenéutica la tradición romántica que con Dilthey se polariza en torno a la cuestión epistemológica de las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu. Su intención declarada es la de superar el planteamiento epistemológico de Dilthey que no supo sobrepasar la teoría tradicional del conocimiento. La rehabilitación que Gadamer hace del prejuicio, autoridad y tradición, tan molestos para los herederos de la Ilustración, tiene fundamentalmente un sentido epistemológico, va dirigida contra el reino de la subjetividad.

Ya hemos visto que orienta la filosofía hermenéutica en primer lugar a la configuración del concepto de prejuicio en el sentido heideggeriano de anticipación, provocada por el mismo objeto, que posibilita la comprensión en cuanto ámbito de pertenencia. Del mismo modo, en orden al estudio de la tradición, ha de rehabilitar el con-

cepto de autoridad, relacionándola no con obediencia ciega, tal como hacía la Ilustración —lo que implica por una parte suspensión de la razón y por otra ejercicio de la violencia— sino con reconocimiento, que implica aceptación racional y libre.

La auténtica autoridad, sostiene Gadamer, “reposa sobre el reconocimiento y, en consecuencia, sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada. Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con una obediencia ciega de comando. En realidad no tiene nada que ver con obediencia sino con conocimiento”²³. Si este concepto gadameriano de autoridad no tiene mucho que ver con autoridad política, con todas sus connotaciones de violencia del poder, herederas de la Ilustración en su forma despótica o crítica, sí tiene que ver en cambio con la autoridad ejercida por el especialista, el educador o el autor clásico, cuyo poder no reposa en la obediencia que les es debida sino en el reconocimiento racional y libre de su saber. Por eso la autoridad auténtica no necesita mostrarse autoritaria; no está relacionada con violencia sino con reconocimiento. Los prejuicios que el especialista o educador implantan están legitimados por la persona y su validez requiere una inclinación en favor de la persona que los representa. Aceptar el prejuicio emitido por el especialista en modo alguno es un gesto de irracionalidad sino todo lo contrario, es el gesto racional de aceptar la propia limitación.

En esta misma tesitura de prejuicio y autoridad sitúa Gadamer la rehabilitación de la tradición como forma de autoridad que el romanticismo defendió con particular énfasis. La autoridad de la tradición no reposa como pretendían el Romanticismo y la Ilustración, en la irracionalidad sino en el reconocimiento racional. La tradición es esencialmente conservación y como tal es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí como lo hacen las innovaciones, las cuales aparecen como la única acción que es resultado de la razón. “En todo caso —indica Gadamer— la conservación representa una conducta tan racional y libre como la transformación y la innovación”²⁴.

23. *Ibid.*, p. 347

24. *Ibid.*, p. 350

La rehabilitación que hace Gadamer de la tradición no es precisamente para caer en la nostalgia romántica de la misma, sino que tiene una finalidad epistemológica. Su aportación más propia y original no es tanto la rehabilitación de los tres conceptos adulterados por la tradición, tanto ilustrada como romántica, cuanto la vinculación que él instituye entre prejuicio, autoridad y tradición a través del concepto de *Wirkungsgeschichte*, historia efectual o historia de los efectos²⁵. Mediante este concepto de historia efectual muestra cómo entre el historiador y el pasado que se pretende interpretar no existe ningún vacío o distanciamiento alienante —*Verfremdung*— que permita unas relaciones distanciadas y contrapuestas —objetivas— entre sujeto y objeto, tal como pretendían los historicistas²⁶.

El vacío que denuncia Gadamer está colmado por la tradición, concebida como historia efectual y lugar de mediación, pertenencia o complicación del intérprete y lo interpretado en cuanto que envuelve a ambos y, como tal, posibilita la comprensión histórica. En las ciencias de la naturaleza el objeto es siempre el mismo, pero en las ciencias del espíritu, cada interpretación de la historia es ella misma historia; es decir, la subjetividad, si cabe hablar así, se constituye como objeto histórico. Por otra parte, toda obra o evento del pasado permanece en sus efectos, entre ellos, fundamentalmente, las sucesivas interpretaciones que ha ido provocando a lo largo del devenir histórico. El pasado nunca se nos presenta en estado puro sino siempre e inevitablemente arropado en la multiplicidad de voces en las que resuena. “Lo que llena nuestra conciencia es siempre una multiplicidad de voces en las que resuena el pasado. Esto es lo que constituye la esencia de la tradición de la que somos y queremos hacernos partícipes”²⁷. Incluso “la misma investigación histórica moderna no es solamente búsqueda, investigación, sino transmisión de tradiciones”²⁸.

A esta historia efectual pertenece la conciencia del mismo intérprete, aspecto que configura nuclearmente su teoría hermenéutica

25. *Ibid.*, p. 370 ss.

26. P. RICOEUR: *Hermeneutique et critique des ideologies*. En “Arch. Filos.” 1973, p. 25.

27. H. G. GADAMER: W. M., p. 353.

28. *Ibid.*, p. 268.

como *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, conciencia histórico-efectual o eficacia histórica, expresión prácticamente intraducible que alude a la acción recíproca entre efecto y saber, a la mediación de historia y verdad. Por eso A. Babolin traduce, aludiendo a un aspecto, como “conciencia dotada de eficacia operatriz de historia”²⁹ y P. Ricoeur, aludiendo al otro aspecto, propone traducir como “conciencia expuesta a los efectos de la historia”³⁰.

J. Habermas ha conseguido definir con exactitud y brevedad el significado de la *Wirkungsgeschichte* como “la cadena de las interpretaciones pasadas a través de las cuales la precomprensión del intérprete está objetivamente, y aun sin saberlo él, mediatizado por su objeto”³¹.

Gadamer mantiene como tesis fundamental frente a la metódica historicista que nunca se puede conocer el objeto inmediatamente sino en la mediación histórica de sus efectos, esto es, de los sucesivos significados que ha ido adquiriendo en la historia. Las significaciones que ha ido adquiriendo un hecho o un texto del pasado son también historia —la conciencia o subjetividad se convierten en objeto— y por otra parte, como explicaremos posteriormente, estas nuevas significaciones no son productos de la conciencia, de la pura subjetividad, sino que están provocadas por la misma historia, de ahí que las denomine efectos de la misma. En este sentido lo objetivo se traspone en subjetividad o conciencia.

Por medio de esta teoría de la mediación Gadamer sostiene que cuando nos volvemos al pasado tratando de entender una determinada manifestación histórica estamos ya sometidos a la acción de la historia efectual. Incluso nuestra propia interpretación es un efecto histórico.

Ya en Montaigne se advierte una conciencia de la mediación de los efectos históricos y uno de los primeros intentos preilustrados de

29. A. BABOLIN: *L'universalità del problema ermeneutico*. En *Filosofi Tedeschi oggi*. Bolonia, 1967, p. 117.

30. P. RICOEUR: o. c., p. 29. Cfr. R. DOTTORI: *Discussioni e postille. Ermeneutica e critica dell'ideologia nella polemica tra Gadamer e Habermas*. En “Giornale critico della filos. Ital.”, 1976, p. 560.

31. J. HABERMAS: *Logik und Sozialwissenschaften*, p. 234.

luchar contra ellos. En sus *Ensayos* manifiesta la comprobación de una cultura sepultada bajo sus propios monumentos: "Hay más que hacer interpretando las interpretaciones que interpretando las cosas; y más libros sobre los libros que sobre cualquier otro tema; lo único que hacemos es entreglosarnos". En otras palabras podría decirse que se escribe más sobre la tradición cultural que sobre la realidad. Según Gadamer esto manifiesta la finitud o historicidad de nuestro comprender, tanto como limitación como posibilidad. Toda comprensión de la realidad está mediatizada por la tradición cultural, la cual en modo alguno es ajena a la realidad, puesto que está provocado por ella. Esta tradición u horizonte en el que estamos situados nos otorga la precomprensión de la realidad, posibilitando su comprensión.

La conciencia hermenéutica no es otra para Gadamer que la conciencia de estar siempre sometidos a los efectos de la historia y a su acción situados en el horizonte de la tradición o lenguaje como comprensión del mundo, de tal manera que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, colocarla frente a nosotros, puesto que constituye nuestra subjetividad como tal. Precizando posteriormente el concepto de *wirkungsgeschichtliches Webusstsein* indica Gadamer: "Por ello yo quiero decir en primer lugar que no nos podemos sustraer al devenir histórico real, ponernos a distancia de él para que el pasado sea para nosotros un objeto... Estamos situados siempre en la historia... Quiero decir que nuestra conciencia está determinada por un devenir histórico real, de suerte que no tiene la libertad de situarse enfrente del pasado"³². Como es obvio en este contexto la fuerza de la historia de los efectos no depende de su reconocimiento, se impone incluso allí donde el hombre por su fe en el método niega la propia historicidad. El carácter crítico de la hermenéutica filosófica no consiste, pues, en el emanciparse de la tradición como tal (no de tal tradición concreta) sino en el reconocimiento de la misma a fin de no absolutizar ningún tipo de comprensión como algo definitivo y cerrado.

Hemos manifestado hasta ahora el concepto de conciencia históri-

32. H. G. GADAMER: *Die Universalität des hermeneutischen Problems*. En *Kleinen Schriften I*, p. 105.

co-efectual pero no hemos mostrado cómo, por qué ocurre esto. Heidegger, en su filosofía del lenguaje lo explica recurriendo a los conceptos husserlianos de *situación* y *horizonte*. Siempre comprendemos situados en un horizonte, pero la historicidad de la vida humana implica que ésta no tiene ningún horizonte cerrado en ningún momento, puesto que el horizonte dentro del cual estamos situados se mueve con nosotros. La razón de ello es que la historia nunca es una totalidad conclusa como pretende Hegel sino que siempre se está haciendo, por lo que nunca puede tener un horizonte fijo. La dificultad de estos conceptos husserlianos elevados a nivel ontológico hace de la filosofía del segundo Heidegger una doctrina prácticamente esotérica. Gadamer lo ha hecho comprensible recurriendo en su filosofía del lenguaje a la descripción fenomenológica del diálogo y la experiencia. En este sentido la hermenéutica de la tradición de Gadamer desemboca en el concepto de *Sprachlichkeit*, —lingüisticidad—, entendiendo por lenguaje no el sistema de lenguas —lingüística— sino el conjunto de las cosas dichas recogiendo el concepto de W. von Humboldt sobre lenguaje como comprensión del mundo³³.

2. *La tradición como experiencia de la vida y diálogo*

Como es habitual en su proceder, Gadamer no explica en primera persona lo que entiende por experiencia o por diálogo, sino que interpreta productivamente el concepto aristotélico de experiencia y el platónico de diálogo en su historia efectual, lo cual hace difícil seguir el hilo de su pensamiento pero ofrece la garantía de manifestar explícitamente el pensamiento de aquellos de quien es deudor, es decir, toma conciencia de su propia determinación histórica.

En el uso del lenguaje distinguimos dos sentidos en el término experiencia: la experiencia que se inserta en nuestra expectativa —éste es el sentido de experiencia vinculado definitivamente por Galileo a la metodología científica— y “la experiencia que uno hace”. Para Gadamer este es el sentido auténtico porque valora la experiencia en sí y no en función de otra cosa. Tener una experiencia

33. H. G. GADAMER: W. M., p. 531.

implica una novedad, un ver las cosas de distinta manera a como se habían visto más que un ver las cosas conforme a una expectativa.

En su análisis fenomenológico Gadamer descubre tres aspectos en la estructura de la misma que aplicará a la tradición como experiencia de la vida: a. La experiencia siempre es dialéctica, tiene la estructura de un dar la vuelta a la conciencia, aspecto que es recogido fundamentalmente por Hegel³⁴. b. La verdad de la experiencia es siempre abierta, siempre contiene una referencia a nuevas experiencias. “La dialéctica de la experiencia no tiene cumplimiento en un saber, sino en aquella apertura a la experiencia que es producida por la nueva experiencia”³⁵. El hombre experimentado, por su misma experiencia, no es dogmático, aferrado a su opinión, sino, por el contrario, siempre está abierto a experiencias ulteriores. c. La experiencia siempre implica un retornar a sí mismo, conduce a un conocimiento de sí mismo. “La experiencia es siempre experiencia de la finitud humana”³⁶. Toda experiencia auténtica, la del hombre experimentado, lleva a comprender que toda expectativa y todo proyecto de los seres finitos son finitos.

El objetivo de la experiencia hermenéutica para Gadamer es la tradición, la cual no es un evento objetivado sino un lenguaje en el que el pasado nos habla como un tú o, más exactamente, es el diálogo en el que estamos envueltos. Lo mismo que en la auténtica relación con un tú, la actitud hermenéutica es la de reconocer la alteridad de la tradición, dejarla que nos hable sin tratar de absorberla en los criterios de nuestra subjetividad, reconocer que nuestros criterios como intérpretes pueden ser puestos en discusión por la tradición misma.

Según Gadamer la apertura que implica toda experiencia auténtica tiene la estructura de la pregunta. Toda experiencia responde a una pregunta.

Cuando en nuestro conocimiento hay algo que no armoniza con el todo, surge la pregunta. Lo que hace surgir la pregunta es precisamente la negatividad de la experiencia. Hacemos experiencias cuan-

34. M. HEIDEGGER: *Hegels Begriff der Erfahrung*. En *Holzwege* p. 105-192.

35. H. G. GADAMER: *W. M.*, p. 430.

36. *Ibid.*, p. 433.

do algo no se adapta a la opinión ya existente. Entonces la pregunta *se impone* y no es posible alejarla manteniéndonos en el modo habitual de ver. La pregunta no es algo que hace primariamente el sujeto a partir de sí mismo, sino que es algo que se le impone desde el objeto cuando se reconoce que algo no se sabe. “El venir a la mente de la pregunta representa ya una rotura de la opinión general ya existente. Por eso se dice también de la pregunta que “viene”, que “se pone”, que “surge” y no el que nosotros la ponemos o suscitamos”³⁷. Se nos imponen preguntas y hacemos experiencias sólo cuando la realidad no se adapta a nuestra opinión. La pregunta surge del propio objeto cuando se descubre la negatividad de la experiencia anterior.

Yendo más lejos en el análisis fenomenológico de la estructura de apertura de la conciencia hermenéutica, Gadamer manifiesta que todo interpretar y todo pensar tienen un carácter dialéctico o dialogal. Un texto sólo puede ser interpretado, comprendido, como respuesta a una cuestión. Más aún, todo pensar tiene la estructura de pregunta y respuesta y, en definitiva, el arte de pensar es el arte de preguntar, es decir, la estructura del propio pensar es dialogal, el espíritu se desdobra para preguntar y responder.

Para Gadamer, la comunicación originaria es la del diálogo. La comunicación literaria oculta su estructura dialogal originaria. La escritura es un autoextrañamiento del diálogo. En la lectura o interpretación, para hacer posible la comprensión, ha de ser recuperada la forma dialogal de su extrañamiento³⁸. La labor de un hermeneuta es precisamente manifestar la estructura dialogal allí donde ésta está oculta. Interpretar es dialogar con el texto, por eso la interpretación no es reproductiva, sino productiva.

En el análisis fenomenológico del diálogo, paralelo al que hace del juego, Gadamer manifiesta con un pensamiento más circular que progresivo un nuevo aspecto de la idea de mediación. Este análisis tiene gran importancia en cuanto que muestra su comprensión de la tradición como historia efectual. En su análisis destacan tres

37. *Ibid.*, p. 444.

38. *Ibid.*, p. 447.

características que pueden ser inmediatamente aplicadas a la tradición que concibe como una forma de diálogo:

a) Primacía del diálogo respecto a los interlocutores: El diálogo auténtico no se realiza nunca tal como nosotros quisiéramos que fuese. Si un interlocutor intenta dirigir un diálogo según el plan previo de su subjetividad, lo destruye. Sólo será un diálogo aparente que verá destruida continuamente su dinámica interna y en el cual uno de los interlocutores es absorbido por el otro. El diálogo tiene una dinámica propia que ejerce una primacía sobre los interlocutores. Esto se manifiesta, lo mismo que en el juego, en el olvido de sí mismo, o fascinación, que ejerce el diálogo sobre los interlocutores, lo cual se debe a la incertidumbre esencial del mismo. Lo dicho por un interlocutor suscita preguntas inesperadas o experiencias en el otro y viceversa. La dinámica de preguntas y respuestas que son a su vez nuevas preguntas envuelve a los interlocutores. Por eso dice Gadamer: En el diálogo "los 'partners' no son tanto aquéllos que conducen como aquéllos que son conducidos"³⁹.

b) El diálogo como libertad: El interlocutor, que en absoluto puede decir lo que quiere, sino que está condicionado en su respuesta por las preguntas que el diálogo le pone, que está guiado por la dinámica interna del coloquio, no se siente en modo alguno oprimido. Su libertad no se ve solamente respetada, sino que se manifiesta precisamente envuelta en la dinámica del coloquio y se realiza en él. El acontecer de un diálogo no está programado, es un realizarse en libertad, por ello no puede preverse cómo va a terminar.

c) En el diálogo acontece la verdad: Dialogar con otro es meterse en juego con otro, y el diálogo, como el juego, no tiene más finalidad que la de autorrepresentarse⁴⁰. En esta representación, que el diálogo hace de sí mismo, surge la verdad como el acontecimiento (Ereignis) de una desvelación o patencia —*aletheia*—⁴¹. Gadamer

39. *Ibíd.*, p. 445.

40. *Ibíd.*, p. 151.

41. Adviértase que Gadamer es deudor del concepto heideggeriano de verdad. En cuanto se trasciende el planteamiento bipolar de sujeto-objeto ya no tiene sentido hablar de verdad como adecuación. Esta es concebida como el desvelamiento del ser del sentido y se manifiesta como acontecimiento de la representación del ser (juego, diálogo, tradición, lenguaje).

manifiesta su concepto heideggeriano de verdad en relación con la ontología de la belleza que aparece en el *Filebo*. Platón “es el primero que mostró como elemento esencial de lo bello la *aletheia*, y es muy claro lo que querían decir con esto: lo bello, el modo como aparece lo bueno, se hace patente a sí mismo en su ser, se representa”⁴².

Para Gadamer, la historia es un “partner” en un proceso de comunicación igual que el tú lo es para el yo, y tanto la historia como su intérprete están envueltos en un mismo proceso o diálogo que es la tradición, ámbito de pertenencia de historia e intérprete. La tradición, como el diálogo o el juego, tiene una dinámica interna que “nos es”. En este sentido, todo comprender —téngase presente el carácter de existencial primario que presenta en el pensamiento de Heidegger y Gadamer— debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como el insertarse —o tener conciencia de estarlo, de hecho— en el acontecer de la tradición en el que sujeto y objeto, pasado y presente, se hallan en continua mediación.

Lo mismo que la diámica propia del juego pone tareas a los participantes, el diálogo o tradición en que estamos envueltos y a la que pertenecemos nos pone preguntas, nos interpela. Las preguntas que el investigador, filósofo o historiador hacen no son arbitrarias, creación de la propia subjetividad, sino que vienen impuestas por la tradición, precisamente por su negatividad ante experiencias nuevas.

3. *El acontecer de la verdad: pertenencia y dialéctica.*

En el contexto epistemológico de la mediación desarrollado por Hegel y Heidegger como superación de la teoría tradicional del conocimiento, no es necesario obviar que ya no tiene sentido hablar de verdad como adecuación de sujeto y objeto en cuanto que el concepto de mediación trasciende el planteamiento bipolar de sujeto-objeto como elementos contrapuestos. Por eso Hegel indicará que la verdad es el sistema y, en una metafísica de la finitud, Heidegger hablará de la verdad como desvelamiento, *aletheia* o representación del ser —sentido o significación— que se manifiesta como evento o

42. *Ibíd.*, p. 581.

acontecimiento —*Ereignis*— del juego, del diálogo, de la tradición, del lenguaje, en definitiva, del ser.

En este horizonte de comprensión desarrolla Gadamer su metafísica de la pertenencia —*Zuhörigkeit*— refiriéndose a la relación trascendental entre el ser y la verdad en la que se configura el conocimiento, la conciencia o la verdad, tal como se desarrolla en el idealismo y en el pensamiento griego y escolástica tomista, no primariamente como un comportamiento del sujeto, sino como un momento del ser mismo. Si esta concepción metafísica existe ya en Platón desarrollada fundamentalmente en orden a la belleza Gadamer lo hace respecto a la tradición y el lenguaje. No se parte del concepto de un sujeto que lo sea para sí y que convierta todo lo demás en objetos, sino del sentido de pertenencia de la verdad al ser, pertenencia del sujeto o *Dasein* a la tradición, al lenguaje, al ser, por lo que está constituido existencialmente como comprender o apalabramiento. El hombre “es perteneciente en cuanto es alcanzado por la interpelación de la tradición. El que está inmerso en las tradiciones —lo que ocurre, como sabemos, incluso al que, abandonado por la conciencia histórica, se mueve en una nueva libertad aparente— tiene que prestar oídos a lo que le llega desde ellas”⁴³.

La tesis fundamental desarrollada en *Verdad y método* —entendidos ambos elementos como contrapuestos— es evidenciar que para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos, objetivos. La verdad no es metódica, sino que se revela como acontecimiento del ser en la tradición o lenguaje: “Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene algo de la verdad del juego. En cuanto comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad y cuando queremos saber lo que tenemos, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde. En consecuencia, es seguro que no existe comprensión libre de todo prejuicio por mucho que la voluntad de nuestro conocimiento deba estar siempre dirigida a escapar al conjunto de nuestros prejuicios”⁴⁴.

43. *Ibid.*, p. 554.

44. *Ibid.*, p. 585.

Esta estructura de la experiencia hermenéutica, tan contraria a la idea metódica de la ciencia, manifiesta el parentesco de Gadamer con Hegel y Platón. Hegel criticaba el concepto de método como realización de una acción ajena a las cosas —reflexión externa—. El verdadero método es para él el hacer de la cosa misma⁴⁵.

Para describir este verdadero método, Hegel se remite a la dialéctica de Platón, que no es más que el arte del diálogo y, sobre todo, el arte de manifestar la inadecuación de las opiniones que le dominan a uno respecto a la cosa formulando consecuentemente preguntas y más preguntas. La dialéctica es negativa, desconcierta las opiniones subjetivas. Pero este desconcierto es al mismo tiempo una aclaración por cuanto libera la mirada y le permita orientarse adecuadamente hacia la cosa.

Cuando Hegel se plantea la tarea de hacer fluidas y dar alma a las determinaciones abstractas del pensar, es decir, refundir la lógica en la forma de realización del lenguaje y el concepto en la fuerza de sentido de la palabra que pregunta y responde lo que hace, como ha demostrado el propio Gadamer, es asumir conscientemente el modelo de la dialéctica griega⁴⁶.

El intento de Hegel se convierte en fracaso cuando su *Lógica* desarrolla la totalidad de la determinación del pensar. Su *Lógica* es el intento de abarcar en el gran monólogo del 'método' moderno la continuidad de sentido que se realiza particularmente en la conversación de los hablantes. Su gran fracaso estriba en que, pretendiendo recuperar la dialéctica como lógica del diálogo, lo que hace es subsumir éste en la lógica del monólogo. Al introducir una lógica en el real proceso del discurso no permite su dinámica interna, cierra el coloquio en un horizonte único. Por eso la dialéctica hegeliana se convierte en "un monólogo del pensamiento que cree realizar de una vez por todas, lo que por el contrario madura siempre de nuevo en todo auténtico diálogo"⁴⁷.

Como indica Zubiri en la presentación de la traducción española de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel tuvo conciencia de ser la ma-

45. *Ibíd.*, p. 555.

46. *Id.*, *Hegel und die antike Dialektik*. En *Hegels Dialectik*. J. C. B. MOHR, Tübingen, 1971, pp. 7-30; W. M., p. 552.

47. *Id.*, W. M., p. 447.

durez de Europa, la última palabra que cierra el diálogo de la tradición occidental. Gadamer, en cambio, recogiendo la herencia hegeliana, recupera el sentido de la dialéctica griega y la eleva a nivel ontológico, como había hecho Heidegger: el hombre es comprender y "el ser que puede ser comprendido es lenguaje" ⁴⁸. El ser del lenguaje, más originariamente aún que un lenguaje concreto articulado en reglas, es el ser mismo de nuestro entender en su acontecer histórico. El lenguaje es la manifestación de la historia en nosotros mismos y nada acontece a las espaldas del lenguaje, sino en el lenguaje ⁴⁹.

El aspecto crítico de la experiencia hermenéutica es precisamente el tomar conciencia de nuestra determinación histórica, es decir, que no existe comprensión libre de todo prejuicio y que formamos parte de un coloquio ilimitado en el que no existe la última palabra. La conciencia hermenéutica del hombre experimentado es que no existe un saber absoluto, definitivo. Todo saber impone nuevas preguntas que exigen nuevas experiencias que manifiestan la negatividad de nuestro saber anterior. La tradición en que estamos envueltos es un diálogo siempre abierto. Considerarlo cerrado es una pretensión ilusoria.

IV. LA "TEORIA CRITICA", COMO EMANCIPACION DE LA TRADICION

1. *Razón y dominación.*

En la *Dialéctica de la Ilustración* ⁵⁰, libro que puede ser considerado como el manifiesto de la teoría crítica, M. Horkheimer y Th. Adorno abandonan el concepto de lucha de clases como gozne del análisis social para centrarse en el conflicto mucho más amplio y radical que existe entre el hombre y la naturaleza. Aunque sigan la metodología marxista, el marco de referencia deja de ser Marx y se convierte en eje de su reflexión el movimiento de la Ilustración como

48. *Ibid.*, p. 567.

49. *Id.*, *Rethorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*. En J. HABERMAS y otros: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 75-76.

50. M. HORKHEIMER - TH. ADORNO: *Dialéctica del iluminismo*. Sur, Buenos Aires, 1971. Tr. de H. A. Murena.

proceso de desmitificación supuestamente liberadora, movimiento en el que se inserta el propio pensamiento de Marx. La perspectiva es, pues, mucho más amplia y el proyecto más ambicioso.

La *Teoría crítica*, inserta en la tradición ilustrada, comienza con un movimiento de reflexión del Iluminismo sobre sí mismo. Pretende comprender por qué éste, en lugar de conducir a un estado verdaderamente humano de libertad, desembocó en un estado de violencia y barbarie y, así, poder recuperar el sentido positivo del mismo. Si por Ilustración y progreso intelectual se entiende la liberación del hombre de la creencia supersticiosa en las fuerzas del mal, en el ciego destino, en suma, la emancipación del temor, entonces, la denuncia de lo que habitualmente se llama razón, es el mayor servicio que se puede prestar. Es esto lo que viene a decir Horkheimer en el manifiesto de la teoría crítica.

Las características esenciales de la razón ilustrada han sido fundamentalmente dos: la emancipación del temor y la dominación de la naturaleza, haciendo así realidad la utopía de Bacon: “ser amos de la naturaleza en la práctica”. “El Iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos”⁵¹.

La pregunta clave que recorre *La dialéctica de la Ilustración*, es ésta: ¿Por qué la dominación de la naturaleza no se ha convertido en la liberación del hombre, sino en dominio sobre el mismo? El resultado fundamental de su investigación sobre la Ilustración es la comprobación de cómo ésta, a pesar de sus afirmaciones de haber superado el mundo mítico mediante la introducción del análisis racional, se había convertido ella misma en víctima de un nuevo mito, el mito del progreso, versión secularizada de la creencia de que un dios controlaba el mundo.

El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas —conocer es dominar, decía Bacon—. Reducir la razón a la manipulación instrumental de la naturaleza —“el Iluminismo se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres”⁵²— con-

51. *Ibíd.*, p. 15.

52. *Ibíd.*, p. 22.

ducía a las relaciones concomitantes entre los hombres. Para Horkheimer y Adorno, el totalitarismo, barbarie del siglo XX, no es precisamente el repudio del liberalismo y los valores de la Ilustración, sino el resultado de su dinámica inherente. En el segundo ensayo de *La dialéctica de la Ilustración* se ocupan de Kant, Sade y Nietzsche, implacables ejecutores del Iluminismo, mostrando cómo la concepción de la razón como dominadora conduce en férrea lógica, más allá del moralismo kantiano, a la amoralidad absoluta de Sade y en cierta medida de Nietzsche como prefiguración y anticipo del totalitarismo. En este ensayo sobre Kant, Sade y Nietzsche “se nos muestra cómo el dominio de todo lo que es natural en el sujeto dueño de sí concluye justamente en el dominio de la objetividad y naturalidad más ciega. Esta tendencia nivela todos los contrastes del pensamiento burgués por el que existe entre rigor moral y amoralidad absoluta”⁵³. El tratamiento de la naturaleza y, por extensión, de los hombres como objetos, reduciendo la razón ilustrada a la racionalidad formal o al pensamiento como dominación —razón instrumental—, conduce a los horrores de la barbarie que fue el nazismo.

El último estadio de la razón ilustrada entendida como dominación es la sociedad tecnológica y del consumo analizada por Marcuse y J. Habermas. *El hombre unidimensional* es la crítica de la razón técnica —positivismo— que ha desterrado del ámbito racional todo tipo de razón práctica o liberadora creando así un sistema perfecto de autodefensa. Al deslegitimar la validez de otro tipo de razón que la puramente técnica legítima todo tipo de opresión de las instituciones objetivadas sobre los individuos. En esta situación, los hombres, sometidos al tipo de la razón técnica, unidimensional, “se ven obligados a proseguir su lucha agotadora y retrógrada por la vida a la vez que reproducen su propia opresión”⁵⁴.

En esta reflexión sobre la Ilustración, los fundadores de la Teoría Crítica intentan recuperar el concepto de razón distinguiendo su función dominadora, que se había convertido en única y acrítica —razón instrumental o identificante— y su función crítica o emancipadora o dialéctica —razón práctica, comunicativa o dialéctica.

53. *Ibíd.*, p. 102 ss.

54. *Ibíd.*, p. 23.

J. Habermas, en *Conocimiento e interés*, rastrea en la filosofía moderna el tema de la disolución de la función crítica o emancipatoria del conocimiento en un proceso de objetivismo creciente que culmina con el positivismo. Su finalidad es recabar la experiencia perdida de la reflexión crítica y liberadora.

En la misma tradición ilustrada descubre varios intentos parciales, inconclusos, de recuperar la razón práctica o dialéctica como emancipación de los poderes opresores, no sólo de los poderes de la naturaleza, sino también de los poderes que son producto de la praxis humana y que han adquirido el carácter de un poder objetivado al que los hombres se ven sometidos.

El proceso crítico de la reflexión consiste en el desenmascaramiento de la presunta objetividad de los poderes opresores instaurados. Sólo se puede llegar a ello mediante una reflexión sobre el proceso histórico a fin de descubrir las causas originarias del establecimiento objetivado de los poderes opresores. Tanto Hegel como Marx o Freud inician la tarea crítica del desenmascaramiento y autoliberación, pero todos ellos acaban en el error de encomendar ésta a un macrosujeto o a unas fuerzas ciegas de la naturaleza: el Espíritu Absoluto, las fuerzas productivas o los instintos de Eros y Thanatos, cayendo así en un nuevo objetivismo larvado —objetivismo idealista, economicista y biologicista—, pecado común de la razón ilustrada que desemboca en la objetivación de la misma ciencia y técnica, las cuales son ellas mismas ideológicas y opresoras, aunque oculten su opresión bajo un manto de racionalidad objetiva. Esta nueva barbarie, fruto directo de la Ilustración, es el objeto preferente de la reflexión de Habermas.

En su recuperación de la experiencia perdida de la reflexión, ésta se inicia sobre el propio conocimiento en el que descubre como elemento clave el concepto de interés. La idea de interés del conocimiento es el eje de su producción filosófica en cuanto que considera que todo conocimiento está abocado a una acción o praxis que persigue el dominio o la comunicación. La función de la filosofía crítica es precisamente la de desenmascarar los intereses del conocimiento. "Llamo intereses a las orientaciones básicas enraizadas en las condi-

ciones fundamentales de la posible reproducción y autoconstitución del género humano, es decir, en el trabajo y en la interacción”⁵⁵.

En el ámbito del trabajo, el conocimiento presenta un interés técnico o instrumental orientado al dominio sobre la naturaleza y en el ámbito de las relaciones humanas existe un interés comunicativo o práctico —en el sentido kantiano de la *Crítica de la Razón Práctica*— orientado al entendimiento entre los hombres. El primero remite a las ciencias empírico-analíticas y el segundo al de las ciencias hermenéuticas.

Tanto Gadamer como su discípulo Habermas coinciden en el rechazo del objetivismo y en la necesidad de reivindicar la razón práctica o comunicativa. Su diferencia estriba en que el primero la concibe como razón hermenéutica mientras que el segundo añade a ésta, como más fundamental, la razón crítica. Mientras que para la hermenéutica de las tradiciones el malentendido o incomprensión se coloca en el mismo plano y es homogénea a la comprensión, para la Teoría Crítica de Habermas el malentendido o distorsión comunicativa es referida, en sentido marxista y freudiano, a la violencia, es decir, a la acción represiva de una autoridad, y es configurada como ideología.

Para Habermas la tradición es el ámbito de la ideología, es decir, el ámbito de la comunicación distorsionada por un interés y que ejerce una acción represiva. Entiende por ideología, evidentemente en sentido marxiano, todas aquellas concepciones de lo real que dependen de hecho de las relaciones reales de poder y de producción, relaciones que tienden a enmascarar bajo el vestido ideal de un conocimiento pretendidamente desinteresado, objetivo, los intereses del mismo.

La vinculación que establece Habermas entre ideología y violencia es capital pues introduce en el campo de la reflexión crítica dos grandes categorías ajenas al lenguaje y ausentes de la hermenéutica: el trabajo y el poder, lo cual evidencia la no universalidad de la hermenéutica, tal como pretende Gadamer, sino más bien que la hermenéutica es una parte de la Teoría Crítica.

55. J. HABERMAS: *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp, Frankfurt am M., 1973. p. 9.

Si para Gadamer las distorsiones o malentendidos del lenguaje provienen del mal uso del mismo, el convencimiento se logra mediante la retórica y la incompreensión puede ser superada hermenéuticamente por vía dialogal, para Habermas, en cambio, los malentendidos son distorsiones que proceden no de la comunicación misma sino de su relación con el trabajo y el poder. Esta distorsión no puede ser superada por vía dialogal sino únicamente por vía explicativa, de la cual el psicoanálisis proporciona un buen modelo. La comprensión por vía explicativa, en la que se funda la terapia psicoanalítica, exige el retorno a la escena primitiva en un proceso de desimbolización y resimbolización. En este sentido la Teoría Crítica de las ideologías pretende ser una hermenéutica de las profundidades, el psicoanálisis de la estructura social. En este sentido la considera como una meta-hermenéutica ⁵⁶.

La terapia sociopsicoanalítica de la Teoría Crítica, inspirada en A. Lorenzer ⁵⁷, presenta todo un proceso de desimbolización o desmascaramiento de las ideologías e instituciones dominadoras, lo cual no puede hacerse sino mediante un proceso simultáneo de resimbolización, el cual no puede llevarse a cabo si no es bajo el signo de una idea reguladora, o un “deber ser” en sentido kantiano. Tal idea reguladora para Habermas es más anticipación que reminiscencia. Es el proyecto del fin de la violencia y la instauración del ideal clásico de la razón que es la “vida buena”.

Pero ¿cuál es la vida buena, inseparable de la razón —ha de obtenerse por la reflexión de la razón sobre sí misma— hacia la que apunta en su interés emancipativo, en su orientación liberadora de los poderes opresores —ideologías, instituciones— que ejerce sobre el hombre aquella comunicación mutilada a nivel social e histórico-universal? Siguiendo la terapia psicoanalítica que la Teoría Crítica pretende ser tenemos que si el lenguaje del enfermo individual aparece mutilado y se reconstruye por referencia al lenguaje social

56. J. HABERMAS: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*. En *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 149, Cfr. P. RICOEUR: o. c., p. 47.

57. A. LORENZER: *Symbol, Interaktion und Praxis*. En *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*. Suhrkamp. Frankfurt am M., 1971; *Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder Sprache und Interaktion*. Suhrkamp, Frankfurt am M., 1973.

cotidiano, entonces el lenguaje social cotidiano sólo puede aparecer como mutilado y sólo puede reconstruirse por referencia a la estructura lingüística de una comunicación ideal⁵⁸.

La reconstrucción de la idea reguladora de la terapia social, de la estructura de una comunicación lingüística ideal va a llevar a Habermas al intento —aún no realizado—, de fundamentar el carácter práctico de la razón y con él una moral universal⁵⁹.

V. PERTENENCIA Y EMANCIPACION DE LA TRADICION

1. *Aspecto epistemológico*

Son obvios los puntos comunes así como las discrepancias existentes entre la Hermenéutica Filosófica y la Crítica de las Ideologías. Desde su respectiva herencia, romántica e ilustrada, combaten el reduccionismo de la racionalidad al método o ciencia y proclaman la racionalidad en el ámbito de la comunicación.

La mayor aportación de la Escuela de Frankfurt a la filosofía actual es sin duda la distinción entre técnica y “praxis” —la praxis de la razón instrumental y la praxis de la razón comunicativa— y con ello la denuncia de una racionalidad puramente técnica que había de ser completada con un decisionismo —que escapa por entero a la reflexividad racional al renunciar a emitir su veredicto sobre las acciones y modo de vida de los hombres, es decir, sobre la praxis vital.

Aunque la hermenéutica tenga la misma pretensión, sin embargo Gadamer y Habermas son radicalmente distintos respecto al tipo de racionalidad que reclaman para el ámbito de la comunicación o praxis vital.

Para Habermas el poder y el trabajo, irreductibles al lenguaje, son una experiencia límite que desborda la hermenéutica y que sólo pueden ser asumidos desde el modelo del psicoanálisis. Desde esta experiencia límite, la hermenéutica, según Habermas, debería: a. limitar la pretensión de la propia universalidad y reconocer los lími-

58. J. HABERMAS - M. LUHMANN: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Suhrkamp, Frankfurt am M., 1971, p. 135 ss.

59. *Ibíd.*, p. 101-141.

tes de la propia experiencia en los sistemas de poder y constricción social; b. aceptar la fuerza de la reflexión como emancipación de tales sistemas de constricción, es decir, integrarse en la Crítica de la Ideología; c. asumir como presupuesto de la Crítica de la Ideología la anticipación de la idea de una sociedad libre de tales constricciones, de una vida libre y verdadera.

Ante la imposibilidad de abarcar siempre el amplio espectro de la polémica —que en cierto modo quedará siempre inconclusa como la de Platón-Aristóteles o Romanticismo-Ilustración en cuanto reflejo de dos actitudes fundamentales— nos limitaremos a evidenciar el sustrato epistemológico de la misma. Como se puso de manifiesto en la controversia sobre el positivismo entre frankfurtianos y popperianos⁶⁰ en la epistemología se localiza precisamente el talón de Aquiles de la Teoría Crítica. H. Pilot en su concienzudo análisis epistemológico presenta a la Teoría Crítica como contradictoria en el sentido que critica al positivismo desde la hermenéutica y a ésta desde presupuestos positivistas: “La crítica habermasiana a la teoría analítica de la ciencia presupone la estructura no ideológica de la hermenéutica, su crítica de la hermenéutica presupone, por el contrario, la validez de la teoría analítica de la ciencia. Ambas críticas se excluyen, pues, entre sí”⁶¹. En otras palabras: la crítica de la tradición puede hacerse en la medida en que el conocimiento puede ser guiado por la anticipación de la “vida buena y verdadera” como ideal regulativo o interés por una sociedad emancipada, por la realizada plenitud de todos los hombres; y al mismo tiempo este interés o ideal regulativo exige el conocimiento culminado de los procesos de la evolución social, porque sólo en ellos se constituye como interés objetivo⁶².

Habermas se encuentra sin duda al igual que le ocurrió a Husserl con los límites de la teoría tradicional del conocimiento, de la adecuación al objeto o, en el caso de Husserl, a una idea regulativa de

60. Cfr., nota 3.

61. H. PILOT: *La filosofía de la historia empíricamente falsable de Jürgen Habermas*. En *La disputa del positivismo en la filosofía alemana*, p. 293.

62. J. HABERMAS: *Theoria und Praxis*. Hermann Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1963, p. 239. H. PILOT: o. c., p. 305.

la propia subjetividad, concebida como esencia de la cosa ⁶³. No explícita si el ideal de “vida buena” es una estructura trascendental ajena al paso de la historia —en el sentido husserliano de ideal regulativo— o un contenido histórico-objetivo, resultado de la racionalidad de nuestra praxis histórica. En su debate con el popperiano H. Albert aparece como contenido histórico: la objetividad de la razón sólo puede ser concebida como “intersubjetividad”, la racionalidad en sí queda reducida a consenso, en último término a la tradición y lenguaje como lugares de la intersubjetividad o consenso ⁶⁴. Por otra parte, sobre todo en la discusión con Gadamer presenta el concepto de verdad, típicamente husserliano, del ideal regulativo obtenido por reflexión trascendental sobre la propia subjetividad o, en todo caso, advierte Gadamer, presenta sobre la historia una *reflexión exterior* tal como denomina Hegel a la reflexión que se pretende hacer sobre la historia desde un hipotético sujeto crítico que quiere situarse fuera de la historia misma ⁶⁵.

Gadamer, en cambio, insiste en el concepto hegeliano de reflexión, realizada dentro de la misma historia, es decir, como toma de conciencia de la historicidad del propio entender sometido a una historia efectiva e integrado en un proceso dialogal o comunicativo ininterrumpido. La concepción de un determinado ideal de “vida buena”, además de caer en la utopía de la transparencia comunitativa o negación de todo condicionamiento histórico en la concepción de la misma ⁶⁶, caería en el dogmatismo y, consiguientemente, en el totalitarismo, que, como ha mostrado Heidegger es la otra cara de la metafísica, de la negación de la propia historicidad. Si la reflexión trascendental subjetiva o reflexión exterior desemboca en un totalitarismo, la reflexión hermeneútica no puede aceptar ningún otro principio de crítica que el ideal de un coloquio ilimitado ⁶⁷.

63. E. HUSSERL: *Logische Untersuchungen*, Tübingen, 1968, vol. II, p. 57.

64. H. ALBERT: *El mito de la razón total*. En TH. ADORNO y otros: *La disputa del neopositivismo en la sociología alemana*, pp. 181-219. Cfr.

65. H. G. GADAMER: W. M., p. 420. J. MUGUERZA: *Teoría crítica y razón práctica*. “Sistema” 3, 1973, p. 55.

66. H. G. GADAMER: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*. En J. HABERMAS y otros: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 82.

67. H. G. GADAMER: *Replik a J. GIEGEL: Reflexion und Emanzipation*. En J. HABERMAS y otros: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 289.

La conciencia hermenéutica como plena conciencia de la historicidad del propio entender renuncia a la anticipación de una objetividad determinada como idea regulativa total y definitivamente verdadera que pudiera ser impuesta dogmáticamente.

2. *La ontologización del lenguaje*

Habermas acusa a Gadamer de reducir toda la realidad a lenguaje. El mismo Gadamer insiste en el carácter ontológico del mismo cuando afirma “el ser que puede ser entendido es lenguaje”. Obviamente esto no representa la pretensión absurda de reducir toda la realidad a hablar y a las formas de hablar sino que ha de entenderse desde la perspectiva heideggeriana del comprender como existencial primario. El poder y las relaciones de trabajo pueden indudablemente incidir, cambiar y distorsionar el lenguaje, la comunicación, pero nosotros no tenemos ningún otro medio indicador de tales relaciones de trabajo y poder que el lenguaje mismo. No tenemos ningún otro criterio para juzgar estas relaciones de trabajo y poder que el principio de intersubjetividad racional del lenguaje. La realidad en modo alguno acontece a espaldas del lenguaje sino también en el lenguaje⁶⁸. Este, además de mediación de todo nuestro comprender, es la expresión de la experiencia viviente, de todo lo que sucede en las reales dependencias de trabajo y poder. Para Gadamer, el lenguaje, más originariamente que un lenguaje articulado en reglas, es el ser mismo de nuestro entender en su acontecer histórico.

La consecuencia de esta ontologización del lenguaje como lugar de todas comprensiones es que la hermenéutica no tiene un carácter metódico o normativo respecto al interpretar sino que es reflexiva, únicamente muestra el hecho de que siempre, incluso allí donde existe la conciencia de total ruptura con ella, la tradición se mantiene y nos envuelve como un proceso dialogal en el que estamos insertos. La postura auténticamente racional y crítica es reconocer los prejuicios, la dependencia de la tradición, la historicidad de nuestro comprender.

68. H. G. GADAMER: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*. En J. HABERMAS y otros: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 76.

3. *La hermenéutica de la tradición como actitud crítica*

La hermenéutica en modo alguno es el reflejo de una actitud acrítica. Su reivindicación de la tradición como aceptación racional no puede ser identificada con una postura nostálgica, conservadora o restauracionista. La actitud gadameriana ante la tradición no tiene que ver con la pretensión de imponerla, con la violencia, sino con el reconocimiento.

La conciencia auténticamente crítica y verdadera comienza con el reconocimiento del propio condicionamiento histórico del comprender y la conciencia de que para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el método con su pretensión de modelos definitivos. Desde la anticipación de un ideal absoluto se es crítico frente a todo, excepto frente a ese ideal que, por ser acrítico, se tiende a imponer con violencia, constituyéndose en una ideología más. El hombre auténticamente crítico más que el utópico lo es el experimentado, el que recurre —como lo sugiere W. Benjamín— a la memoria de la humanidad. Sólo el hombre experimentado sabe que la absolutización de todo ideal ha conducido siempre a la tiranía. Toda revolución, en la medida en que ha pretendido ser absoluta, lo ha sido en el sentido astronómico de la palabra: una reproducción de lo mismo, una nueva forma de tiranía. El hombre experimentado, en cambio, es el que tiene conciencia de que toda creación de una mente finita es finita. Por eso no es dogmático sino abierto a nuevas experiencias.

La actitud hermenéutica no consiste en legitimar lo dado sino en insertarse conscientemente en ese diálogo no transcendible que es la tradición; hacer conscientes los prejuicios que condicionan toda comprensión y confrontarlos con la experiencia, con la conciencia de que no es posible la reflexión absoluta, de que nuestro comprender es un proceso abierto, inconcluso y dialéctico. La actitud racional no sólo consiste en discurrir por los caminos trillados de un determinado paradigma, sino también, y fundamentalmente, en la capacidad de enfrentarse a situaciones inéditas. En este sentido la racionalidad, además de metódica, es un acto de creación realizado desde la pertenencia a la tradición en la que la experiencia desempeña una función dialéctica.

La libertad, concluimos, sólo es posible desde la conciencia de la determinación histórica. La perspectiva gadameriana la consideramos fundamentalmente correcta en su planteamiento epistemológico aunque incompleta pues su fenomenología olvida el extrañamiento del diálogo al objetivarse en instituciones esencialmente monológicas. En este sentido ha de ser completada con el análisis práctico de la Teoría Crítica, ya que la incomprensión no sólo procede del malentendido sino también de la distorsión.

JUAN MANUEL ALMARZA-MEÑICA