

naturalismo ya superado en la historia por múltiples vías. Es necesario, pues, darle mayor consistencia al discurso bioético acompañando los conceptos centrales con claridad y precisión.⁴ Sin ello poco podrá significar cualquier nueva propuesta ética para el mundo contemporáneo que se esfuerza por recuperar el bios en su justa dimensión.

Lizbeth SAGOLS

Mariflor AGUILAR RIVERO y María Antonia GONZÁLEZ VALERIO, coords., *Gadamer y las humanidades 1. Ontología, lenguaje y estética*. México, UNAM, 2007.

Ontología y lenguaje en la hermenéutica gadameriana son, si no indiscernibles, inseparables, se remiten mutuamente. En *Gadamer y las humanidades 1. Ontología, lenguaje y estética* aparecen como dos secciones aparte, pero es difícil realizar tal distinción atendiendo al contenido de los textos. Por dicha razón, se presentan aquí los textos desde los problemas que trabajan, ignorando la distinción meramente formal del índice.

Para introducir los problemas, digamos unas palabras generales sobre la hermenéutica de Gadamer. Diremos, primeramente, que se inserta dentro de la crítica a la comprensión moderna de la subjetividad, así como a su ontología, epistemología y estética. Busca una comprensión de la racionalidad que no limite el ámbito de la verdad al terreno de las ciencias exactas y experimentales. Con este fin, no se propone un nuevo método de comprensión, sino que se plantea la pregunta por el modo de ser de ésta, para encontrar la posibilidad de ampliar los terrenos de acontecimiento de la verdad.

Para la hermenéutica, la comprensión no es sólo una actividad sino un modo de ser constitutivo del individuo y de la experiencia. Por lo que el lenguaje, en el que se da toda interpretación, adquiere con la hermenéutica de Gadamer un peso ontológico. De ahí la relación inseparable entre ontología y lenguaje en el planteamiento gadameriano, que se dejará ver a lo largo de este volumen.

La hermenéutica se propone “rastrear la experiencia de la verdad” desarrollando un concepto de la misma que abarque experiencias que reclaman para sí, y con todo derecho, un acontecimiento de la verdad (el arte, la filosofía, la historia). Según Gadamer, es posible rastrear en las llamadas ciencias del espíritu este acontecimiento porque participamos de la verdad que se da en ellas, puesto que estamos inmersos en la tradición. Por lo que toda comprensión se configura en diálogo con ella y, por tanto, en diálogo con la verdad que se ha efectuado históricamente.

Baste con lo dicho para introducir la presentación de estas dos secciones. Plantearemos ahora los puntos principales que expresan la relación íntima entre ontología y lenguaje en la hermenéutica de Gadamer y que este volumen presenta. El primer punto, y que se halla en gran parte de los textos, directa o indirectamente, es el concepto de 1)

⁴ Vid. Teresa Kiastowska, coord., *Los caminos de la ética ambiental*, México, UAM / Plaza y Valdés, 1998, y Margarita Valdés, comp., *Naturaleza y valor*, México, UNAM / FCE, 2004.

“fusión de horizontes”. Al respecto, nos dice Jean Grondin en “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?” que es posible comprender hasta cierto punto el pasado en tanto que el presente nunca está desligado de él por completo y tiene ahí sus fuentes, pero dicha comprensión sólo puede darse desde el lugar y el tiempo determinado en el que nos encontramos, esto es, desde un presente determinado. Lo que se busca, entonces, con la metáfora de la fusión de horizontes es indicar un movimiento por el cual se va más allá del punto de vista propio, del presente, y se logra ver lo no reconocido en ese pasado al que se vuelve la mirada y al que ya pertenecíamos; un movimiento por el cual se ve lo no visto, pero reconociendo siempre el lugar desde el cual se está interpretando. Esto es, que la fusión de horizontes busca expresar una comprensión que se da de manera encarnada, en un sujeto concreto que tiene ya una comprensión del mundo y que no puede negarse a sí mismo por completo a la hora de interpretar. Por lo tanto, la comprensión implica tanto que haya algo previo en lo que se está inmerso, como que surja algo nuevo a partir de la mirada extrañada hacia un pasado que no es completamente ajeno.

Que surja algo nuevo implica entonces que el lugar desde el cual se está comprendiendo no ha de quedar intacto, pues lo que surge, el acontecimiento de una interpretación, es a la vez una transformación en el intérprete (individuo o comunidad). En la fusión de horizontes acontece, pues, una nueva verdad de carácter transformadora y, por tanto, vital. Es justo este acontecimiento de la verdad como viva, que se da en las ciencias del espíritu, lo que busca rescatar la hermenéutica.

De ahí, pues, la importancia de la categoría de vida que aborda Greta Rivara en “Ortega y Gasset según Gadamer. La hermenéutica a la española”. Nos dice la autora que “desde la hermenéutica, la prioridad es el enfrentamiento con el mundo y [que] éste no depende, en primera instancia, de la conciencia, sino justa y precisamente de la vida”.¹ Esto es, que la comprensión o el acto de fusionar horizontes no es una actividad preeminente de la conciencia reflexiva sino que es una actividad vital, inmersa en la praxis de los individuos y de la comunidad. No es, pues, una comprensión privilegiada de la ciencia, sino un acto configurador de la tradición espiritual.

Cabe preguntar: ¿cómo es posible que surja el extrañamiento de la propia tradición al interior de la misma? Dicho extrañamiento, que posibilitaría la fusión de horizontes, ¿cómo surge? Esta pregunta la plantea en “Sobre la extranjería de las lenguas” Erika Linding a partir del pensamiento de Humboldt: si estamos arrojados en una precomprensión, en una cosmovisión previa, ¿cómo es posible cuestionar la propia tradición? Es decir, ¿cómo es posible el extrañamiento al interior de un horizonte? A lo cual responde la autora que sólo podemos cuestionar nuestro propio horizonte cuando entramos en contacto con otro. Se plantea, pues, que la fusión de horizontes al interior de la tradición propia, esto es, la nueva mirada sobre el pasado que haría

¹ Greta Rivara, “Ortega y Gasset según Gadamer, la hermenéutica a la española”, en Mariflor Aguilar Rivero y María Antonia González Valerio, coords., *Gadamer y las humanidades 1. Ontología, lenguaje y estética*, México, UNAM, 2007, p. 95.

surgir lo nuevo, requiere primero de un extrañamiento ante lo propio que surge sólo a partir del diálogo con lo ajeno.

Ahora bien, independientemente de si el origen del cuestionamiento que posibilita la fusión de horizontes viene de adentro o de afuera de la propia tradición, la fuerza de esta metáfora estriba precisamente en el énfasis que pone en la vitalidad misma del pasado y en la posibilidad que prevalece siempre en éste de ser algo vivo, cuestionador del presente. Según Ana María Martínez de la Escalera, en “Tradicción y experiencia”, este aspecto es el verdaderamente importante, pues la tradición debe ser comprendida como aquello que exige ser reactivado, como una fuerza de resistencia, de carácter diciente. Esto es, que no se trata sólo del medio en el que nos movemos y somos posibles, sino también del medio con el que nos enfrentamos y que nos devuelve la mirada.

Un segundo punto que se presenta para tratar la relación entre ontología y lenguaje en la hermenéutica está íntimamente relacionado con el anterior: la fusión de horizontes, como comprensión que se da estando inmersa en un mundo pleno de sentidos que se cuestiona y se abre al acontecimiento de lo nuevo, remite siempre al lenguaje, pues es en él donde se halla configurado el mundo de sentidos de una tradición y es también por medio de él que se cuestiona y transforma. De esta relación inevitable surge la controvertida afirmación de Gadamer: 2) “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Según Grondin, esto quiere decir “que el lenguaje no viene a yuxtaponerse a una experiencia originaria del mundo que no sería lingüística, sino que el lenguaje es lo que permite al mundo estar presente para nosotros”.² Pero esto no sólo porque la lingüisticidad sea nuestra estructura, sino porque el ser mismo tiene una estructura lingüística; es decir, que las cosas poseen su propio lenguaje: ésta es la tesis fuerte y problemática. Así, según la interpretación de Grondin, “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, no expresa un relativismo lingüístico sino todo lo contrario, tiene el peso de una verdad ontológica fuerte: las cosas tienen su propio lenguaje. Y no sólo eso, sino que nuestro lenguaje es el de las cosas, procede de él y no lo agota jamás. Si podemos cambiar nuestra comprensión, ampliar nuestro horizonte, incluso vernos obligados a ello, es justo porque este lenguaje propio de las cosas siempre nos ofrece resistencia y nos reclama modificaciones. Y esto es un principio de objetividad. De ahí que Carlos Emilio Gende, en “El giro lingüístico como giro ontológico”, afirme que el lenguaje no se limita a ser un saber sobre el lenguaje mismo, sino que es un saber del mundo.

“El ser que puede ser comprendido es lenguaje” no expresa, pues, una identidad absoluta entre ambos. Jorge Reyes afirma que no hay tal identidad en la propuesta gadameriana. Según este autor, pertenecemos al lenguaje, pero nuestra relación con él se juega entre la familiaridad y la extrañeza. Afirma que “el lenguaje y la realidad comparten, en principio, una estructura inteligible común”, pero que, también y al mismo tiempo, cuando la conciencia busca indagar las condiciones de posibilidad de su quehacer “es incapaz de reconocerse a sí misma como la autora del horizonte en

² Jean Grondin, “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?”, en *ibid.*, p. 39.

el cual se desplaza”.³ Es decir, que el mundo no es una mera fantasía o creación de la conciencia, puesto que ésta no se ha dado a sí misma su propio lenguaje que, por el contrario, le excede y precede.

De donde podemos exponer un tercer punto: 3) no puede decirse que Gadamer propone un relativismo lingüístico, esto es, que afirme la falta de un principio de objetividad, en tanto que todo es lenguaje y, por tanto, interpretación. En “Los fantasmas del relativismo en la hermenéutica de Gadamer”, Luis Enrique de Santiago Guervós nos advierte que quienes acusan a Gadamer de relativista lo hacen desde una posición que anhela lo absoluto, es decir, desde pretensiones metafísicas que la hermenéutica ha dejado atrás. La comprensión histórica planteada por la hermenéutica, que ante ciertas miradas podría ser una especie de relativismo, plantea que se pertenece siempre a ciertas determinaciones y que la comprensión no puede sustraerse de ellas, si bien puede abrirse a su modificación en el carácter dialógico. El problema de un criterio absoluto de verdad queda fuera del juego y se asume que sólo puede plantearse al interior de la historia misma, y que, de hecho, la verdad sólo puede acontecer dentro de una tradición y en diálogo con las verdades que en ella han acontecido. Por lo que, según Guervós, tratar de fundamentar un criterio de verdad “desde posiciones fuera de la historia es algo imposible”.⁴

No hay relativismo. De lo que se trata es de insertar la comprensión en la historia y asumir que, en tanto que praxis y modo de ser de un individuo concreto o de una determinada comunidad histórica, la comprensión está ligada con la finitud, lo que no significa que se banalice toda interpretación y toda pretensión de verdad. Lo que realzan la finitud y la historicidad sobre el relativismo es la vitalidad de la comprensión, ya antes mencionada. La comprensión es una actividad viva y, como tal, sujeta al cambio, pero esto no quiere decir que sea banal, pues no puede ser banal lo que está vivo y da vida a una comunidad. Además, dicho movimiento no es arbitrario, sino que, como se dijo más arriba, hay siempre un mundo previo que opone resistencia, que es el límite de toda interpretación y que posibilita a su vez que se fusionen horizontes.

La finitud se presenta aquí no sólo como el límite de toda comprensión sino como su motor mismo: es principio y fin del trabajo hermenéutico. Como motor del diálogo, es principio de la fusión de horizontes y de la apertura de la comprensión; está, pues, completamente inmerso en la vida. Rebeca Maldonado nos dice que “pasar de lo incomprendible a lo comprensible es una tarea que para Gadamer atraviesa la praxis vital en su conjunto”.⁵ Como acontecimiento vivo movido por la finitud, la comprensión se da no sólo en diálogo con una tradición, sino que también es una experiencia del otro y con el otro. Exponemos nuestra propia comprensión a una transformación o fusión de horizontes cuando perdemos “toda autotransparencia”, esto es, cuando nos

³ Jorge Reyes, “El diálogo como indicación formal (*formale anzeige*)”, en *ibid.*, p. 139.

⁴ Luis Enrique de Santiago Guervós, “Los fantasmas del relativismo en la hermenéutica de H.-G. Gadamer”, en *ibid.*, p. 74.

⁵ Rebeca Maldonado, “Necesitar la voz de los otros o el saber de la finitud”, en *ibid.*, p. 83.

sabemos finitos, y buscamos entonces una palabra otra, ya sea de un individuo o de la tradición misma.

La finitud puede, pues, plantearse también en el terreno de la ética, como principio hermenéutico de solidaridad y de apertura a la comprensión de lo propio y lo ajeno. Igualmente, si lo pensamos a nivel de una comunidad política, tal y como lo plantea Teresa Oñate en “Gadamer y Aristóteles: la actualidad de la hermenéutica”, la hermenéutica busca el paso para desatar las aporías que “asfixian” a la polis y que no le permiten proseguir su historicidad. Esto es, que posibilita la comprensión de la propia comunidad histórica.

Por otro lado, no hay que perder de vista que la hermenéutica gadameriana se presenta como una filosofía práctica y, asimismo, como una actividad determinada por el tiempo y el espacio históricos. No busca entronizarse, pues, en ningún salvo páramo trascendental desde el cual alguien pudiera captar la pureza de las formas o de las ideas con toda transparencia. Por el contrario, consciente de la finitud humana, la hermenéutica se realiza al interior de la red dinámica de relaciones significativas que constituye la tradición, reconociéndose, además, como una expresión dependiente de la efectividad histórica. De aquí que toda teoría estética desprendida del planteamiento gadameriano, tal y como señala Sixto J. Castro en “Gadamer ante la estética kantiana”, no sea capaz de salvaguardar la belleza o el juicio de gusto del influjo histórico al que toda experiencia humana está sometida.

En cambio, la hermenéutica filosófica de Gadamer, al disolver la conciencia estética o esteticista del intérprete —figura modal y restrictiva de la aprehensión— propicia una actitud más versátil y rica en potencia para la consideración de cualquier ente susceptible de ser comprendido, en especial una obra de arte. Ésta es precisamente la opinión de Richard Palmer, quien encuentra en la propuesta gadameriana suficientes razones para legitimar el papel de las humanidades en el ámbito del verdadero conocimiento, esto es, el ontológico, destacando las virtudes de la comprensión frente al afán técnico de resultados inmediatos que caracteriza al desarrollo científico actual. Pues al comprender un ente, el hermeneuta no sólo lo confirma como tal, sino que, al mismo tiempo que lo interpreta, lo revalora, amplía y profundiza, permitiendo además la vinculación de expresiones distantes en función del núcleo que les es común y transformando tanto al intérprete como al mundo histórico del que todos somos partícipes.

Teniendo esto en cuenta, autores como María Antonia González Valerio pueden dejar de lado los enfoques puristas y concebir una ontología sustentada en la filosofía del arte —texto y pretexto, el arte, para entender el carácter histórico y lingüístico de lo que es. González Valerio ve en el acento que la hermenéutica pone en la obra de arte un intento por resolver los diversos conflictos surgidos de la epistemología moderna, tales como el solipsismo y el ocasionalismo, ya que la categoría fundamental de una ontología así, o sea, la mimesis en tanto que representación, permite dar cuenta de los entes en su relación con el mundo histórico. Entonces, la obra de arte como mimesis no es considerada aquí una mera imitación subordinada a algún arquetipo realísimo, sino más bien una auto-re-presentación de lo que es con su propia lógica teleológica y,

al mismo tiempo, una re-presentación del mundo ante sus integrantes que posibilita la interpretación plural, variante y constantemente poética. O, como lo dice Grondin en otro lugar: “El arte no es partícipe de un grado menor de realidad, sino todo lo contrario: en el arte el ser se incrementa”.⁶

En “El arte como símbolo en Gadamer, la universalidad poética”, Mauricio Beuchot amplía esta perspectiva al recordarnos que la mimesis gadameriana se encuentra más cerca de la aristotélica que de la platónica y que por esta familiaridad con la poética de Aristóteles puede ser caracterizada no sólo como un juego con sus propias reglas o como una celebración que se vuelve a presentar al ser conmemorada, sino también como un acontecimiento simbólico mediante el cual nos reconocemos a nosotros mismos: un enlace que vincula las partes con el todo compartido. De este modo, la relación de Gadamer con El Estagirita retoma su dimensión ontológica, dada la universalidad propia del arte que consigue concordar el ser y el tiempo en su representación.

Empero, refrenando este optimismo que pone en el arte las esperanzas de la comunión y de la salvación, José Francisco Zúñiga pregunta lo siguiente: “¿Puede representarse el ser?” Cuestionamiento extensible: ¿la representación del ser es igual en todas las modalidades artísticas?, ¿toda obra de arte es lingüística? En efecto, Gadamer parece atender principalmente al arte como discurso o representación verbal. De aquí que Aníbal Rodríguez no dude en afirmar que la hermenéutica gadameriana se dirige a una teoría compleja de la lectura, la cual no supondría una recepción pasiva de lo enunciado, sino que, por el contrario, propondría una interacción dialógica entre un tú y un yo que se comunican a través de los hilos que la tradición tiende a lo largo de la historia: lectura como participación y colaboración que mantiene el cumplimiento de la obra abierta continuamente a la interpretación.

Así, dentro de las aplicaciones de la hermenéutica gadameriana a la teoría literaria, Federico Álvarez tensa la indefinición de la misma con respecto al problema filosófico y literario de la *muerte del autor*, e insiste en la ambigüedad de la postura de Gadamer, quien por un lado defiende la interpretación apegada al texto que renuncia a la reconstrucción de la conciencia de su autor y por otro considera la comprensión como una fusión de horizontes que pone en conversación a un tú con un yo. Pues, si bien ninguna obra puede identificarse con la *mens auctoris*, tampoco debería reducirse al mero texto, entendido éste como una obra clausa e independiente de toda subjetividad. Por ello, Federico Álvarez aconseja medir el enfoque hermenéutico: “Ni la objetivación formalista-estructuralista inmanente del *close reading*, y de la muerte del autor, ni la subjetivación romantizadora del *genio*”.⁷ Siguiendo esta misma línea crítica a la poética textualista de Gadamer, Dieter Rall aborda ciertas cuestiones en torno a la misma que podrían distorsionar su carácter dialogal.

⁶ Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003, p. 64.

⁷ Federico Álvarez, “Gadamer: el sujeto de la hermenéutica y la muerte del autor”, en M. Aguilar Rivero y M. A. González Valerio, coords., *op. cit.*, p. 218.

Finalmente, en esta obra se presentan tres ejemplos prácticos de la hermenéutica filosófica. El primero se enmarca dentro de la teoría literaria; Luz Aurora Pimentel muestra cómo la fusión de horizontes, aunada a la concepción del arte como juego, respalda diversas estrategias de lectura en busca de sentidos entrañados para restituir la unidad temática y semántica que los textos aparentemente discontinuos esconden. El segundo ejemplo se despliega como una aproximación historicista a los planteamientos filosóficos particulares; Paulina Rivero Weber ilustra la comprensión del diálogo Gadamer-Nietzsche que la hermenéutica en tanto que recinto dispuesto a la conciliación posibilita: una conversación de la que ella puede ser partícipe gracias a las virtudes que Richard Palmer, según decíamos antes, reconoce a las humanidades. Por último, el tercer ejemplo lo presenta Carlos Oliva Mendoza a modo de propuesta para la crítica de arte, intentando comprender a la luz de la hermenéutica gadameriana y su noción de representación el que, para dicho autor, sería el paradigma del arte contemporáneo: el experimento.

En breve, podemos decir que los textos reunidos en este volumen nos presentan un panorama lleno de problemas vivos y relevantes para la discusión filosófica actual y para la problemática comprensión de nosotros mismos que es su tarea constante.

Ricardo ALCOCER URUETA y Cristina PÉREZ DÍAZ