

## El diálogo que somos: la comprensión como espacio para la política

*María del Rosario Acosta*  
*Universidad Nacional de Colombia*  
*Universidad de los Andes*

El presente artículo tiene como tarea principal señalar algunos aspectos que hacen pertinente a la hermenéutica dentro del marco de la discusión política, defendiéndola de los ataques que se le han propugnado sobre todo desde una filosofía de la conciencia crítica como la de Habermas, Adorno y algunos de sus seguidores. Se mostrará, a partir de Gadamer, cómo la hermenéutica responde a dichas críticas en el marco de su propuesta de la comprensión como tarea fundamental y como espacio político primordial. Frente a una filosofía que apela a la necesidad de una “toma de distancia” como punto de partida de la crítica, único lugar de una verdadera filosofía y acción políticas, la hermenéutica de Gadamer presenta una alternativa que vale la pena ser rescatada: es en el diálogo, en el espacio compartido de la comprensión, más que en la crítica, donde el hombre des-encubre las posibilidades de lo que es, donde se da la apertura de su libertad, y, por consiguiente, donde se desenvuelve, en la acción, antes que en la reflexión, el espacio de lo político.

\*

“The Dialogue that We Are: Understanding as a Space for Politics”. This paper mainly proposes to point out some aspects that render hermeneutics pertinent within the context of political discussion, defending it from attacks mostly stemming from a philosophy of critical consciousness such as Habermas’s, Adorno’s, and some of their followers. It will be shown, from Gadamer’s perspective, how hermeneutics responds to those critiques within its conception of understanding as a fundamental task and a primordial political space. Contrary to a philosophy that appeals to the need of “taking its distance” as a starting point of critique, only place of a true political philosophy and political action, Gadamer’s hermeneutics proposes an alternative that deserves to be considered: it is in dialogue, in the shared space of understanding, rather than in critique, that humans un-veil the possibilities of what is, where the openness of their freedom is given and, consequently, where the space of politics develops –thus in action rather than in reflection.

*Por tanto es necesario seguir lo común, pero, aunque el logos es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular.*

Heráclito de Éfeso

En su artículo “Ausencia de fundamento y proyecto social”, Franco Crespi lleva a cabo, apoyándose sobre todo en Adorno, una crítica minuciosa del intento de la hermenéutica por trascender los límites de la experiencia individual y convertirse en un proyecto social y político<sup>1</sup>. La hermenéutica puesta en práctica –y ya se verá más adelante cómo desde el punto de vista de Gadamer esto es simplemente una redundancia– fracasa como proyecto político, según Crespi, al carecer de una posición crítica fuerte –o, lo que es lo mismo, al no poder manifestarse de manera definitiva en contra del orden establecido– y al convertirse, por sus mismos términos, en una imposibilidad social, en la medida en que no puede apelar ya a ningún fundamento, sino al contrario, está en un proceso desfundamentador permanente. Esto, para Crespi, es un problema, ya que, como él mismo sostiene, “sin un determinado grado de absolutización, no podría darse sociedad alguna”<sup>2</sup>.

Esto va de la mano con una cuestión mucho más compleja: la crítica de Crespi puede expresarse, de manera más general, como la crítica a la posibilidad de un orden social y de la existencia de un espacio para la política en medio de la ausencia total de un fundamento, es decir, en medio de la contingencia. Sin embargo, la contingencia es una experiencia que no puede negarse en la sociedad contemporánea. Más aun, diversos autores en el transcurso de la reflexión política contemporánea han sostenido que, más allá de ser simplemente una experiencia más en el conjunto de las vivencias del hombre contemporáneo, la contingencia es en sí misma “el valor propio de la sociedad moderna”<sup>3</sup>. ¿Pierde entonces la política necesariamente su posibilidad

<sup>1</sup> Crespi, Franco, “Ausencia de fundamento y proyecto social”, en: Vattimo, Gianni y P.A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1990, pp. 340-363.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>3</sup> Luhmann, Niklas, “La contingencia como valor propio de la sociedad moderna”, en: *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 87. Comparto la posición de Luhmann en lo que se refiere a la contingencia y a su papel protagónico en la sociedad contemporánea, pero considero que el espacio que, debido a la contingencia, Luhmann le reserva a la política como un subsistema más dentro de los subsistemas que conforman el conjunto de la sociedad es insuficiente. En este artículo quiero demostrar, al contrario, que es la contingencia,

de existencia en medio de la sociedad contemporánea?, o, desde otro punto de vista, ¿debe la sociedad contemporánea renunciar a la experiencia que la caracteriza para mantener o recuperar la posibilidad de un orden social?

Si en su artículo Crespi termina aceptando a la hermenéutica como una reflexión necesaria –en la medida en que previene constantemente de la apelación definitiva a fundamentos absolutos– pero insostenible en la práctica –en cuanto que, desde el punto de vista de Crespi, el hombre necesita, como ser social y político, de un espacio que le asegure y garantice al menos un mínimo consensual de certeza a partir del cual ejercer su capacidad crítica–, quisiera, en lo que sigue, mostrar la otra cara de la moneda. A partir de la lectura de la hermenéutica propuesta por Gadamer<sup>4</sup> y del conflicto Gadamer-Habermas<sup>5</sup>, me gustaría mostrar cómo la crítica de Crespi olvida el proyecto fundamental de la hermenéutica, al situarse justamente en el punto de vista que esta, como proyecto universal (y, por consiguiente, también político), intenta dejar de lado e incluso denunciar desde su propia perspectiva.

Por otro lado, pero con el mismo propósito, me gustaría indagar sobre la posibilidad de pensar la política desde un punto de vista diferente al que propone Crespi, y que autores como Castoriadis reiteran al definirla como “la puesta en cuestión de las instituciones establecidas”<sup>6</sup>. A partir nuevamente de las propuestas de Gadamer, y retomando la política más como el espacio para la acción, en el sentido de Hannah Arendt<sup>7</sup>, y no como el espacio en el que se hace realidad, a través de la crítica, nuestro interés emancipatorio, en el sentido de Habermas, me gustaría mostrar cómo la contingencia, como ausencia de fundamento, al contrario de impedir el espacio para la política, o

---

entendida como ausencia de fundamento, la que permite recuperar un espacio verdaderamente político, en contraposición a la política pensada meramente como técnica.

<sup>4</sup> Sobre todo, de su exposición de la rehabilitación de la tradición, de los prejuicios y la autoridad en el capítulo 9 de Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Salamanca: Sígueme, 2001, “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, pp. 331-377 (en adelante, *VM1*); y de su defensa frente a las críticas de Habermas en *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 2000 (en adelante, *VM2*): “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*” (pp. 225-241) y “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*” (pp. 243-266).

<sup>5</sup> Me referiré aquí principalmente a la exposición de este conflicto por parte de Ricoeur en su artículo “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, en: Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, México: FCE, 2001, pp. 307-347.

<sup>6</sup> Castoriadis, Cornelius, “La democracia como procedimiento y como régimen”, en: *Ensayo y Error*, 8 (2001), p. 50.

<sup>7</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993, “Acción”, pp. 199-276.

de ser en este sentido irrealizable en la práctica, se convierte en la condición de posibilidad para recuperar este espacio en un sentido mucho más propio. La política, para la hermenéutica como proyecto, va más allá de la crítica. Se convierte en el espacio en el que nos realizamos comprendiéndonos en el diálogo con los demás, en el diálogo que somos.

### 1. La conciencia crítica frente a la conciencia hermenéutica

Desde el punto de vista de posiciones como la de Habermas, tal y como es presentada por Ricoeur, o la de Adorno, presentada a su vez por Crespi, la reflexión hermenéutica carece de dos factores fundamentales para poder manifestarse como crítica, y, en este sentido, para poder convertirse en proyecto o práctica política: la *distancia epistemológica* y un *ideal regulador*. En términos de Crespi, la experiencia de los límites del pensamiento llevada hasta el extremo de declarar la ausencia total de fundamento termina “ignorando la necesidad de la mediación” y provocando, con ello, “un exceso de indeterminación en la vida social”<sup>8</sup>.

En efecto, tanto Adorno como Habermas defienden una crítica de los límites de la razón desde la razón misma, conservando una independencia del sujeto con respecto al objeto, de tal manera que no se pierda la posibilidad de “tomar distancia” frente a lo real. Para Adorno, de ello depende justamente la libertad del sujeto (libertad, por supuesto, en el sentido de autonomía<sup>9</sup>). La resistencia del pensamiento “contra lo que simplemente es” es “un signo de la imperiosa libertad del sujeto en relación al objeto”<sup>10</sup>. Solo en una sociedad ilustrada, dirá Adorno, es posible la libertad del hombre<sup>11</sup>. Habermas, por su lado, también considera que para que sea posible lo que él denomina “crítica de las ideologías” –es decir, la crítica a todas aquellas acciones comunicativas que ocultan tras de sí un interés no explícito– es necesaria una salida de la esfera del lenguaje, una toma de distancia frente a la esfera de la comunicación. Tal como Gadamer lo describe, en una de sus respuestas a Habermas, “la crítica de la ideología e incluso una labor de reflexión a nivel lingüístico

---

<sup>8</sup> Crespi, Franco, o.c., p. 362.

<sup>9</sup> Hago este tipo de aclaraciones, ya que posteriormente se mostrará el significado que adquieren todos estos términos (libertad, política, distancia, etc.) desde el punto de vista de la hermenéutica, donde cambia completamente su sentido.

<sup>10</sup> Citado en: Crespi, Franco, o.c., p. 354.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 353.

se convierten en desenmascaramiento de la ‘ilusión lenguaje’<sup>12</sup>. La filosofía crítica se muestra así, desde el punto de vista de Habermas, como una *metahermenéutica*.

La hermenéutica, por el contrario, no solo no tiene la posibilidad de asumir esta distancia, sino que su tarea primordial es la de mostrar el carácter secundario de este distanciamiento<sup>13</sup> epistemológico sujeto-objeto, o sujeto-lenguaje. Tal y como lo describe Ricoeur, la tarea principal de la hermenéutica desde Heidegger ha sido la de subordinar la epistemología a la ontología<sup>14</sup>, la reflexión a la comprensión. El “distanciamiento alienante” (*Verfremdung*) de la metodología de las ciencias “presupone la destrucción de la relación primordial de pertenencia –*Zugehörigkeit*– sin la cual no existiría relación con lo histórico como tal”<sup>15</sup>. Al contrario de dejar de lado todo lo que nos precede y determina, para enfrentarnos objetivamente a algo así como un mundo, la hermenéutica rescata para sí el valor del prejuicio bajo la tarea de apropiación de la tradición que nos constituye. El hombre en su sentido más propio es ser-en-el-mundo, ser histórico que se manifiesta y realiza plenamente en el lenguaje como lugar de la comprensión. Cualquier otro tipo de relación con el mundo o con el lenguaje (por ejemplo, como objetos de conocimiento) es una relación derivada que no puede reclamar para sí objetividad ni universalidad. Así, la hermenéutica se muestra más como una tarea *metacrítica*, como una crítica a la crítica que busca en general toda filosofía política.

Por el otro lado, y ligado al *distanciamiento epistemológico*, está la necesidad que la crítica exige de un *ideal regulador*, que permita siempre mantener esa distancia, mirar a la realidad desde el punto de vista de la idea de una reconciliación final de las contradicciones, aunque se sea consciente de que esta no es más que una utopía irrealizable. Esta “esperanza de la conciliación”, presente en Adorno, se traduce en Habermas en el ideal de una comunicación sin trabas, como resultado de una crítica constante y permanente de las ideologías, que “cortan” la comunicación<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> VM1, p. 233.

<sup>13</sup> Para la hermenéutica la “distancia” es aquella que de alguna manera tomamos siempre frente al pasado, frente a un texto, etc. Es una distancia que no pretende ninguna objetividad, por el contrario a lo que ella denomina como “distanciamiento”, que es aquel que reclama toda ciencia como método y como condición de posibilidad de conocimiento. La *distancia* en Habermas y Adorno es para la hermenéutica un *distanciamiento*.

<sup>14</sup> Cf. Ricoeur, Paul, *o.c.*, p. 314.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>16</sup> Aquí quisiera simplemente hacer referencia a la crítica de Wellmer a esta “idea reguladora” en Habermas, y a la contradicción que, para Wellmer, esta trae consigo

La hermenéutica, por el contrario –y este es uno de los puntos que Habermas, según Ricoeur, considera más problemático–, presupone un consenso en lugar de elevarlo a un ideal regulador. Si existen malentendidos (y son malentendidos, nunca cortes totales en la comunicación), es gracias a que, inicialmente, hubo un consenso y un diálogo a partir de los cuales estos surgieron. En palabras del propio Gadamer, “la reflexión hermenéutica nos enseña que la comunidad social, pese a todas las tensiones y trastornos, recurre siempre a un consenso en virtud del cual existe”<sup>17</sup>.

Todo esto conduce al dilema que expone Ricoeur como el debate, que ha sido presentado en forma de alternativa, entre la conciencia hermenéutica y la conciencia crítica, y que puede verse reflejado en el enfrentamiento Gadamer-Habermas, pero también, como se puede ver en el artículo de Crespi, en el enfrentamiento entre la “posición débil”<sup>18</sup>, que la hermenéutica desde Heidegger reclama para sí, y una “posición intermedia”, como la de Adorno. Es el enfrentamiento entre un proyecto que se ha propuesto como tarea “la reconquista de la dimensión histórica sobre el momento reflexivo”<sup>19</sup>, y una filosofía cuya tarea “es precisamente desenmascarar los intereses subyacentes a la empresa del conocimiento”<sup>20</sup>. Finalmente, y nuevamente en palabras de Ricoeur, parece que “un abismo separa así el proyecto hermenéutico, que pone a la tradición asumida por encima del juicio, del proyecto crítico, que pone la reflexión por encima de la coacción institucionalizada”<sup>21</sup>.

La alternativa es recuperar el hecho de ser-en-el-mundo, carente de fundamento, inserto en la tradición y el prejuicio, renunciando, como ya lo destaca Crespi en su artículo, a la garantía de una posición suficientemente fuerte frente a lo establecido. O, por el contrario, renunciar a la unidad del

---

necesariamente: Habermas parte del hecho de que el consenso es el resultado final y no un presupuesto de la comunicación, pero a la vez considera que el ideal de la comunicación es aquel en el que no hay ruptura, en el que el consenso es total. En últimas, el ideal terminaría entonces anulando toda posibilidad de comunicación, en la medida en que, ya dado el resultado, no tiene sentido seguir buscándolo. Cf. Wellmer, Albrecht, “Verdad, contingencia y modernidad”, en: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra/Universidad de Valencia, 1996, p. 180. Sin embargo, no es esta la respuesta que dará la hermenéutica a la crítica de Habermas.

<sup>17</sup> VM2, p. 241.

<sup>18</sup> Cf. para un análisis sobre el término y el significado de “débil” en esta tradición hermenéutico-política, la “Advertencia preliminar” en: Vattimo, Gianni y P.A. Rovatti, (eds.), o.c., pp. 11-17.

<sup>19</sup> Ricoeur, Paul, o.c., p. 313.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 329.

hombre-mundo, a aquello que según la hermenéutica somos más originariamente, a favor de la garantía de una autonomía del sujeto, de una libertad en el sentido de la “emancipación” de Habermas. Y, sin embargo, como se lo pregunta Ricoeur, “¿es realmente así? ¿No habrá que renunciar a la alternativa misma?”<sup>22</sup>. Y más acorde aun con las intenciones de este artículo, es necesario preguntar: ¿debe renunciar definitivamente la hermenéutica a ser crítica? ¿Debe, por lo tanto, renunciar también, en la práctica, a convertirse en proyecto político? ¿No será esto ignorar, en últimas, el lugar desde donde esta ha decidido pararse?

## *2. Hermenéutica y crítica*

El proyecto hermenéutico, especialmente desde el punto de vista de Gadamer, tiene mucho que decir al respecto. La crítica no queda excluida de la actividad hermenéutica, como parece sugerirlo Habermas al limitar el lenguaje –espacio en el que se mueve la hermenéutica– a una porción de la totalidad de la vida social y al contraponer la posibilidad de crítica con la reivindicación del prejuicio (rehabilitación de la tradición y la autoridad). La crítica, mostrará Gadamer, no es necesaria ni exclusivamente desconfianza hacia lo otro. Y la desconfianza, a su vez, en términos heideggerianos, no es otra cosa que una modalidad de la apropiación.

### *2.1. La reivindicación de la universalidad de la comprensión y el lenguaje*

En primer lugar, Gadamer, en su respuesta a Habermas, se ve obligado a reivindicar la universalidad de la actividad hermenéutica y del espacio en el que esta se mueve: el lenguaje. Al contrario de lo que considera Habermas, el “interés comunicativo”, o “interés por comprender el sentido”, no es simplemente un interés entre otros, sino aquello que nos constituye en el sentido más propio. Tal y como ya lo describe Heidegger en *Ser y tiempo*, el ser-ahí es “esencialmente” el ser que comprende el mundo que él mismo es: “El ser-ahí no es tan solo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del ser-ahí implica entonces que el ser-ahí tiene en su ser una relación de ser con su ser. ...Es propio de este ente el que con y por su ser este se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es*

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 307.

*ella misma una determinación del ser del ser-ahí.* La peculiaridad óptica del ser-ahí consiste en que el ser-ahí es ontológico<sup>23</sup>. Esta comprensión, este *ser ontológico* del ser-ahí, se da precisamente, para Gadamer, en el lenguaje, en el espacio en el que la hermenéutica se mueve. No hay nada que ocurra por fuera del lenguaje, y la posibilidad de salir de él, planteada por Habermas, es tan absurda como la posibilidad de salir de nosotros mismos. “En el espejo del lenguaje se refleja todo lo que es. En él, y solo en él encontramos lo que no aparece en ninguna parte porque somos nosotros mismos (y no solo lo que pensamos y sabemos de nosotros)”<sup>24</sup>.

Para Habermas, quien también está interesado en reivindicar la universalidad de la crítica, la totalidad real de la vida social no solo está constituida de lenguaje, sino también de trabajo y poder, lo que conduce a que necesariamente la reflexión hermenéutica tenga que pasar a una crítica de la ideología<sup>25</sup>. Para Gadamer, por el contrario, somos lenguaje, somos diálogo, y en esa medida, la totalidad de la vida social no puede rebasar aquello que somos.

Pero la hermenéutica filosófica amplía más su pretensión. Reivindica la universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente, sino que son la forma efectiva de realización de la vida social, que en una última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo, ni las instituciones de poder y administración políticas que conforman la sociedad, se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica<sup>26</sup>.

La hermenéutica, así, no es solo un método que permite acceder a una porción de la realidad, sino que es la condición de posibilidad de toda posible metodología, de toda mirada “subjetiva” u “objetiva” al mundo. En ella está comprendida toda teoría y toda práctica, y es justamente desde ella que puede comprenderse (y ya se verá cómo esto incluye a la vez un momento crítico)

---

<sup>23</sup> Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998, § 4, p. 35.

<sup>24</sup> *VM2*, p. 235. Y también: “La realidad no acontece ‘a espaldas del lenguaje’, sino a espaldas de aquellos que pretenden comprender perfectamente al mundo (o no entenderlo ya en absoluto)” (*ibid.*, p. 237).

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, p. 233.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, p. 247.



toda experiencia del mundo, incluida aquella acción que intenta “ocultarle” al lenguaje sus intereses.

## *2.2. La apropiación de la tradición como momento crítico*

En segundo lugar, Gadamer se preocupa por mostrar cómo esa rehabilitación del prejuicio, que la hermenéutica intenta realizar a partir de la reivindicación de la autoridad y la apropiación de la tradición, no contradice la actividad crítica, sino que, al contrario, es el espacio adecuado para realizarla.

La autoridad, muestra Gadamer, no es sinónimo de dominio y de coacción, ni implica una obediencia ciega. Estos son, por el contrario, muestras de que la autoridad ha desaparecido. La autoridad debe ser “recibida” e implica siempre, de por medio, un conocimiento y un reconocimiento, una actitud y una decisión “racionales”: “La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. 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”<sup>27</sup>.

De esta manera, reitera Gadamer, la autoridad siempre va ligada con la libertad de quien la reconoce; la obediencia que se le atribuye, por lo tanto, no es ciega<sup>28</sup>. Al contrario, exige una actitud crítica de por medio que garantice que la autoridad otorgada no se vuelva contra quien la otorga, que responda a la responsabilidad que implica el poder otorgarla y que vaya de la mano con esa racionalidad que caracteriza al reconocimiento. “De este modo el reconocimiento de la autoridad está siempre relacionado con la idea de que lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto”<sup>29</sup>. Tal y como lo describe Ricoeur, siguiendo la exposición de Gadamer, “la autoridad obtiene su sentido verdadero de una contribución a la madurez de un juicio libre: *recibir la autoridad* es pues también pasarla por el tamiz de la duda y de la crítica”<sup>30</sup>. Aquí comienza a verse ya claramente en qué medida hermenéutica y crítica no se excluyen mutuamente, sino que, más bien, van de la mano en la comprensión.

Y es que la comprensión, para la hermenéutica, se da justamente en la apropiación de la tradición, que es precisamente una de las formas (si no “la”

---

<sup>27</sup> VM1, p. 347.

<sup>28</sup> VM2, p. 236.

<sup>29</sup> VM1, p. 348.

<sup>30</sup> Ricoeur, Paul, *o.c.*, p. 318.

forma) de autoridad. Vivimos en tradiciones y son ellas precisamente las que nos constituyen<sup>31</sup>. Pero para que la tradición adquiriera sentido, es decir, para que nosotros mismos comprendamos aquello que somos, debe ser revivida, apropiada, puesta en movimiento: “Aun la tradición más auténtica y venerada no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada”<sup>32</sup>. Esta afirmación, sin embargo, va de la mano con el reconocimiento de la autoridad: decido afirmar la tradición en la medida en que soy libre, también, de cuestionarla.

La asunción de la tradición es así un proceso en el que tiene sentido hablar de un momento crítico: asumo las tradiciones en las que me comprendo en la medida en que decido aceptarlas y defenderlas, pero también si las cuestiono y establezco un diálogo con ellas. Tanto la primera, la conservación, como la segunda, la transformación, son actitudes libres que implican una crítica, una mediación entre las posibilidades de lo que soy y lo que quiero, y lo que me es dado en la realidad. Así lo destaca Gadamer en su defensa frente a Habermas: “Es evidente que la expresión que yo utilizo a veces, diciendo que conviene adherirse a la tradición, se presta a malentendidos. No se trata en modo alguno de privilegiar lo tradicional, sometiendo ciegamente a su poder. La expresión ‘adhesión a la tradición’ significa que esta no se agota en lo que se sabe del propio origen y por eso no se puede eliminar mediante una conciencia histórica adecuada. El cambio de lo existente es una forma de adhesión a la tradición no menos que la defensa de lo establecido. La tradición está en constante cambio. ‘Adherirse’ a ella es la formulación de una experiencia en virtud de la cual nuestros planes y deseos se adelantan siempre a la realidad, sin supeditarse a ella, por decirlo así. Se trata, pues, de mediar entre la anticipación de lo deseable y las posibilidades de lo factible, entre los meros deseos y el verdadero querer; esto es, se trata de integrar las anticipaciones en el material de la realidad. Esto no se produce sin una diferenciación crítica.

<sup>31</sup> “En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario nos encontramos siempre en tradiciones, y este nuestro estar siempre dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; esta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición” (VM1, p. 350).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 349.

Yo diría incluso que la única crítica real es la que ‘decide’ en esa relación práctica”<sup>33</sup>.

Este pasaje no solo revela aquello a lo que Gadamer se está enfrentando –las críticas de Habermas, una visión metodológica que reclama la crítica como método previo al acercamiento al pasado, el ideal abstracto de una liberación de la tradición como prejuicio–, sino que muestra la relación que su propuesta establece entre la adhesión a la tradición y la crítica, entre la conservación y la transformación. La única manera de realizar una verdadera crítica es poniendo en marcha las tradiciones que me determinan, y no, como lo pensaría un pensamiento distanciador, alejándome de ellas. Como dice Carlos B. Gutiérrez, describiendo esta relación peculiar con la historia entablada por la hermenéutica “libre ante la historia es justamente el hombre que se la puede legar como su propia herencia”<sup>34</sup>. Toda crítica que no se realiza en este espacio de mediación entre lo que soy y lo que me es dado (que tiene también la forma de un círculo, en la medida en que soy también aquello que me es dado, pero lo que me es dado solo puede adquirir sentido por lo que soy), pierde sentido, en la medida en que deja de comprender, de entablar un diálogo real y cae en abstracciones.

Es por esto y desde esta perspectiva que puede decirse que la hermenéutica es crítica, y también es por esto, a la vez, que Ricoeur menciona su carácter de *metacrítica*. La hermenéutica se muestra, en esta relación reivindicadora –mas no “justificadora”– de la tradición, crítica frente a toda crítica que pretende partir o llegar a un “punto cero” completamente objetivo y libre de todo prejuicio. La crítica solo es posible en el prejuicio y no por fuera de este. Esta es una característica básica del proyecto hermenéutico: la aceptación de la finitud, experimentada no solo como límite en el sentido kantiano, sino como un proceso desfundamentador que deja de lado todas las determinaciones de la metafísica, todo intento de determinar *a priori*, desde un sujeto (finito o absoluto), las condiciones de posibilidad de lo real: “la idea de la razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros la razón solo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual ejerce”<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> VM2, p. 259.

<sup>34</sup> Gutiérrez, Carlos B., “La interpretación heideggeriana del actuar humano”, en: *Temas de filosofía hermenéutica*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Universidad de los Andes, 2002, p. 155.

<sup>35</sup> VM1, p. 343.

Y es justamente por esto, nuevamente, que la hermenéutica se ve a sí misma como crítica: pone en evidencia los prejuicios, en la medida en que acepta la imposibilidad de desprenderse de ellos. Descubre de la misma manera, como lo dice Gadamer, “el objetivismo ingenuo”<sup>36</sup> de la posición epistemológica tradicional. Vuelve así también sospechosa cualquier ideología<sup>37</sup>, en cuanto que sospecha de toda posición que reclame para sí una verdad, y en cuanto que su tarea, como ha sido proyectada desde el principio, es la de sacar a la luz aquello que está oculto, desocultar, como lo dice Ricoeur, “*lo más próximo y lo más disimulado*”<sup>38</sup>. Y finalmente, y más importante aun en el contexto de la crítica de Habermas y de Crespi, transforma la realidad en medio de este proceso de rehabilitación de lo ya establecido, de comprensión de lo que ya está dado: “La filosofía práctica presupone que estamos ya conformados por las ideas normativas en las que fuimos educados y que presiden el orden de toda vida social. Esto no significa en modo alguno que tales esquemas normativos sean inmutables y no se puedan criticar. La vida social consiste en un proceso constante de reajuste de las vigencias existentes”<sup>39</sup>.

La comprensión, como lo reitera Gadamer, no es así solo un comportamiento reproductivo, sino también productivo<sup>40</sup>. La comprensión de lo que es, de lo que somos, abre siempre las posibilidades de lo real, de aquello que aún no es. Es a partir de esta mediación que transformamos permanentemente lo dado<sup>41</sup>. Pero esta transformación nunca es un hecho sin más, una

---

<sup>36</sup> VM2, p. 246.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, p. 252.

<sup>38</sup> Ricoeur, Paul, *o.c.*, p. 342.

<sup>39</sup> VM2, p. 307.

<sup>40</sup> Cf. VM1, p. 366.

<sup>41</sup> Ricoeur, en su intento de examinar las posibilidades críticas de la hermenéutica, destaca justamente este momento de la comprensión en el que frente al texto se abren las posibilidades de lo real: “no hay intención oculta que haya de buscarse detrás del texto, sino un mundo a desplegar delante de él. Ahora bien, este poder del texto de abrir una dimensión de realidad incluye, en su principio mismo, un recurso contra toda realidad dada y, por ello mismo, la posibilidad de una crítica de lo real”. Así, en últimas, “pertenece pues, a una hermenéutica del poder ser el volverse a una crítica de las ideologías” (Ricoeur, Paul, *o.c.*, p. 340). Hasta aquí estoy de acuerdo con la propuesta de Ricoeur, y es justamente esta posibilidad de la hermenéutica la que he intentado mostrar a partir de la lectura de Gadamer. Sin embargo, Ricoeur, en su propuesta de hacer complementarias y no antinómicas a la hermenéutica y la crítica de las ideologías, le pide a la primera dejar de lado la reivindicación de su universalidad y rehabilitar el distanciamiento como un momento que se encuentra a la base misma de la comprensión, y en permanente tensión con la pertenencia del ser-ahí. Esto me parece problemático: es pedirle a la hermenéutica que deje de serlo. El motor de la hermenéutica ya no sería esa originaria ausencia de fundamento, sino una tensión

violencia del pensamiento sobre la realidad, sino que queda inserta en esa realidad histórica que somos y que comprendemos en el proceso mismo de ponerla en movimiento.

### *2.3. La subordinación de la crítica a la comprensión*

A partir de la lectura de Gadamer se ve claramente cómo la conciencia crítica está implicada dentro de la conciencia hermenéutica, cómo la crítica no solo no está excluida de la comprensión, sino que solo es posible dentro de esta, en el lenguaje y no por fuera de él, dentro y no fuera de las instituciones que son objeto de cuestionamiento. Por supuesto, todo esto va de la mano con las pretensiones de universalidad del proyecto hermenéutico, y responde a lo que, para la hermenéutica, somos en el sentido más propio: “En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*”<sup>42</sup>.

Este es, finalmente, el problema que queda nuevamente de por medio en el dilema entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías: la crítica, para la hermenéutica, queda siempre subordinada a la precomprensión. Todo juicio, toda actitud de distanciamiento frente a la realidad, no es más que una modalidad secundaria de ese primario ser-ahí con y en las cosas, de esa pertenencia inevitable a la historia y a las tradiciones en las que somos arrojados al nacer.

Y, sin embargo, esto es justamente lo que ignora una filosofía crítica, que, desde fuera del proyecto hermenéutico, le reclama a este la imposibilidad de una “verdadera” crítica de lo real, la imposibilidad de mantenerse en una posición fuerte frente a lo establecido debido a la experiencia que reclama la ausencia total de fundamento. Dice Crespi en su artículo, en el que, como

---

originaria entre la ausencia y la búsqueda de un fundamento, entre el ser-ahí y el sujeto. Esto ya no es hermenéutica, al menos no en el sentido del proyecto de Heidegger y Gadamer.

<sup>42</sup> *VMI*, p. 344.

hermenéutica al intentar constituirse como práctica política: “La apelación de Adorno a la razón y a la promesa de la redención se ve así justificada, no tanto porque invite a seguir siendo fieles a los modelos de la racionalidad iluminista o dialéctica, cuanto porque exige ponerse en guardia frente a los peligros próximos de ceder, que acechan incluso al pensamiento caracterizado por la ausencia de fundamento, en cuanto abandona la difícil tensión en la que radica su naturaleza peculiar”<sup>43</sup>.

La hermenéutica corre el peligro de “ceder” frente a lo establecido, debido a que carece de un pensamiento fuerte que, además de prevenir la caída, tenga un suelo firme que la detenga. El problema de la hermenéutica, desde el punto de vista de una filosofía crítica como la de Habermas, o Adorno, o incluso del mismo Crespi, no es solo que no haya en ella una crítica frente a lo establecido, sino que si la hay, tal como Gadamer reclama, esta queda siempre subordinada a la asunción de la tradición y la autoridad bajo el supuesto hermenéutico del diálogo que somos, y, por lo tanto, del acuerdo preexistente en todos nuestros malentendidos. Y esto, para una filosofía que apela aún, aunque de manera relativa, a las determinaciones de la metafísica tradicional, implica perder la posibilidad de una libertad del sujeto, de una autonomía frente a lo dado, de una emancipación del interés oculto de poder de todas las instituciones políticas que se manifiestan a través de ideologías.

Sin embargo, para la hermenéutica, la comprensión no solo está antes que la “emancipación”, sino que ella es en sí misma emancipación, porque disuelve todo malentendido a la vez que previene contra toda posición que reclame para sí una posición absoluta. Pedirle que rehabilite el distanciamiento, porque solo por medio de este es posible una “verdadera” libertad del sujeto; reclamarle que toda sociedad debe necesariamente apelar a absolutizaciones e identidades, por lo que ella misma debe aceptar su carácter insostenible como proyecto político, es pedirle que hable justamente desde el punto de vista que se ha propuesto superar. El interés de la hermenéutica no responde al mismo interés de la filosofía crítica, y no por ello deja de ser menos válida su propuesta.

### 3. *La comprensión como tarea fundamental*

Ricoeur, en su intento de mostrar el sinsentido de la antinomia, destaca la diferencia existente entre los intereses de la hermenéutica y los de la

---

<sup>43</sup> Crespi, Franco, *o.c.*, pp. 355-356.

crítica de las ideologías: “El gesto de la hermenéutica es un gesto humilde de reconocimiento de las condiciones históricas a las cuales está sometida toda comprensión humana bajo el régimen de la finitud. El de la crítica de las ideologías es un gesto altivo de desafío dirigido contra las distorsiones de la comunicación humana. Por el primero, me inserto en el devenir histórico al cual sé que pertenezco; por el segundo, opongo al estado actual de la comunicación humana falsificada la idea de una liberación de la palabra, de una liberación esencialmente política, guiada por la idea límite de la comunicación sin fronteras y sin trabas”<sup>44</sup>.

“Cada una habla desde un lugar diferente”<sup>45</sup>, por lo que sería absurdo considerarlas contradictorias y, según la propuesta de Ricoeur, excluyentes. Más que mostrar esto último, lo que me interesa es más bien rescatar, desde este punto de vista, la invalidez de la crítica que declara a la hermenéutica incapaz de sostenerse en la práctica como proyecto político.

La hermenéutica, como lo dice Ricoeur, y como se ha visto justamente a partir de la presentación de las propuestas de Gadamer, escoge para sí la tarea de encontrar y comprender el lugar que nos corresponde en el devenir histórico. En este comprender hay en todo caso una actitud crítica: la tradición no se asume obedientemente sin más, sino que es un diálogo permanente en el que se intentan superar los desacuerdos. El volver viva la tradición no es así un proceso de simple justificación de la situación. Para la hermenéutica, en cualquier caso, lo más importante no es este momento crítico, sino el resultado del diálogo, o mejor, el evento (el *Ereignis* heideggeriano) que se desenvuelve en el diálogo mismo: el descubrimiento permanente de lo que somos, incluyendo aquí la historia que nos precede, el presente que nos ocupa, y las posibilidades de ser que determinan nuestra libertad; en últimas, la realización plena de nuestra propia historicidad. El interés de emancipación, y el temor a la coacción (al dominio) pierden importancia frente a esta tarea. La hermenéutica habla, así, desde un lugar diferente, por lo que no puede criticársela justamente desde el lugar del que ella intenta apartarse.

La “hermenéutica es el arte del entendimiento”<sup>46</sup>, es la “facultad comunicativa que permite la convivencia de los seres humanos y da a conocer la tradición que los sustenta”<sup>47</sup>. Es, por tanto, y en su sentido más propio,

---

<sup>44</sup> Ricoeur, Paul, o.c., p. 334.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *VM2*, p. 243.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 304.

el proyecto que se plantea como la deconstrucción de toda la historia de la filosofía, como la recuperación de aquello que se encuentra a la base de todas las determinaciones y separaciones creadas por el pensamiento metafísico. Somos diálogo, dice Gadamer, somos con los otros antes que ser nosotros mismos, destaca Heidegger en *Ser y tiempo*. Y es esto, antes que otra cosa, lo que debemos intentar rescatar, porque solo reconociéndonos en lo que somos, en nuestras tradiciones, en nuestra historicidad, podemos vivir verdaderamente en comunidad (*Gemein-shaft*), en lugar de vivir como individuos en una sociedad (*Gesell-schaft*); podemos verdaderamente ser libres.

Y es que, en efecto, la hermenéutica como *praxis del comprender*<sup>48</sup>, al contrario de terminar cediendo ante lo establecido, coartando la libertad de los individuos y dejándolos bajo el dominio de lo dado, al contrario de terminar justificando lo real y limitando la acción y la transformación, crea el espacio apropiado para la rehabilitación y realización de nuestra libertad. En contra de la afirmación de Adorno de que la libertad es solo posible en una sociedad ilustrada, la hermenéutica plantea la posibilidad de la libertad solo en la ausencia total de fundamento, en la contingencia de nuestra propia historicidad, que nos abre al horizonte de nuestras posibilidades.

La libertad, en su sentido más propio, no es causalidad, no es la posibilidad del sujeto de imponerse frente al mundo que le es dado como una fuerza externa que lo organiza, no tiene que ver con la acción del Fausto de Goethe, que pretende imponerle a la realidad el orden ideado por la razón. Todos estos no son más que modos derivados (abstracciones) de darse y comprenderse aquello que es la libertad más originariamente. La libertad, por el contrario, “es el dejar imperar al mundo, que proyecta y proyecta más allá. Solo porque esta [la libertad] constituye la trascendencia, puede manifestarse el ser-ahí existente como un modo eminente de causalidad. La interpretación de la libertad como causalidad se mueve ya, ante todo, en una determinada comprensión del fundamento. Sin embargo, la libertad como trascendencia no es solo una especie propia de fundamento, sino *el origen del fundamento en general. Libertad es libertad para el fundamento*”<sup>49</sup>.

220

La tarea de la hermenéutica no es así la de una “emancipación” en el sentido de Habermas, sino la de la comprensión de lo que somos. Solo a partir de esta se abren para nosotros nuestras propias posibilidades. “La libertad

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>49</sup> Heidegger, Martin, “De la esencia del fundamento”, en: *Ser, verdad y fundamento*, Caracas: Monte Ávila, 1975, p. 48-49.



[en el pensamiento de Heidegger] más que mera liberación, es atrevimiento y aventura<sup>50</sup>. No está asegurada por ciertas condiciones mínimas de posibilidad, por un fundamento o un piso fuerte que la garantice, sino que, al contrario, está posibilitada por y constituye ella misma la ausencia de este fundamento: “la libertad es el abismo (*Ab-grund* [ausencia de fundamento]) del ser-ahí. No porque el comportamiento libre individual sea infundado, sino porque la libertad, en su esencia como trascendencia, coloca al ser-ahí, como poder-ser, ante posibilidades que se entreabren a su elección finita, es decir, en su destino<sup>51</sup>.”

La libertad, así, no se identifica, como lo recalca Hannah Arendt, con la soberanía<sup>52</sup>, con la capacidad del individuo de controlar sus propias acciones en contraposición a la coacción que ejercen sobre él la tradición, las instituciones, el Estado. Esta es aún una comprensión de la libertad orientada desde una interpretación metafísica de la acción como un simple hacer, del que se pueden controlar sus resultados. La libertad que rescata la hermenéutica a partir de la praxis de la comprensión, dejando de lado el interés de la emancipación, es aquella en la que nos realizamos en nuestras acciones no *frente a* sino *con* los demás, en la tradición que nos precede y constituye: “La cuestión que surge entonces es la de si nuestra noción de que la libertad y la no soberanía son mutuamente exclusivas no queda derrotada por la realidad, o, por decirlo de otra manera, si la capacidad para la acción no alberga en sí ciertas potencialidades que la hacen sobrevivir a las incapacidades de la no-soberanía<sup>53</sup>.”

La cuestión es si la crítica que se le hace a la hermenéutica, y a su capacidad de trascender la experiencia individual para manifestarse como proyecto político, no parte de una visión en la que somos sujetos antes de ser mundo, somos individuos antes de ser diálogo con los otros, y por lo tanto necesitamos de un fundamento que permita el acceso a los demás y que proporcione elementos de identificación con los otros<sup>54</sup>. ¿No será que en la visión

---

<sup>50</sup> Gutiérrez, Carlos B., *o.c.*, p. 144.

<sup>51</sup> Heidegger, Martin, “De la esencia del fundamento”, p. 57.

<sup>52</sup> “En vista de la realidad humana y de su fenomenal evidencia, es tan espurio negar la libertad humana a actuar debido a que el agente nunca es dueño de sus actos como mantener que es posible la soberanía humana por el incontestable hecho de la libertad humana” (Arendt, Hannah, *o.c.*, p. 255).

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> “No puede existir, desde un punto de vista colectivo, ningún orden cultural débil, pues esa endeblez comprometería de manera inmediata la misma posibilidad de construir aquellos factores de identidad y pertenencia en los que se basa cualquier ordenamiento

de la política como crítica y como espacio que debe garantizar unas mínimas condiciones de posibilidad de la vida social se está olvidando aquello que es más originario y “fundamental” para el hombre? ¿No será que, como lo propone Arendt, debemos rescatar nuevamente una noción de libertad, de acción y de política que ha sido olvidada en el mundo de la técnica? La tarea de la política, plantea la hermenéutica, es antes que nada la de la comprensión. Es, como lo es para Arendt, la acción como diálogo, como aparición<sup>55</sup>.

#### 4. *Contingencia y política: una política de la comprensión*

El proyecto hermenéutico, entendido como la subordinación de la epistemología a la ontología, se revela así en todas las esferas como una inversión de la manera cómo la filosofía ha entendido tradicionalmente al mundo. El hombre deja de ser el sujeto de conocimiento capaz de autofundamentarse para convertirse en ser-en-el-mundo, ex-céntrico, carente de todo fundamento. La reflexión se muestra entonces como un momento secundario de la comprensión, la cual termina estando a la base de todo comportamiento distanciador. También en este sentido, la libertad entendida como autonomía del sujeto, como causalidad e incluso como “emancipación”, se revela como una interpretación derivada de una concepción de libertad más propia del ser que somos, que no busca independencia frente a lo real, sino una apertura hacia lo real mismo que determina nuestras posibilidades. Finalmente, en este proceso, la política debe también ser repensada en otros términos.

Pensar en la política como crítica (en el sentido distanciador de la filosofía política), o como el espacio en el que la contingencia debe ser reducida para garantizar un mínimo consenso que sostenga el orden social, puede ser muestra también de estar aún sobre el piso de una posición fuerte, por más de que intente mediatizarse y hablar de “posiciones intermedias”, como la que Crespi le otorga a Adorno, o como la que él mismo podría reclamar para sí. Este tipo de posiciones son en el fondo el resultado de una tradición que considera

social” (Crespi, Franco, *o.c.*, p. 357). Para la hermenéutica, esta afirmación pierde sentido en la medida en que dicha identidad construida es solo una abstracción de una identidad mucho más originaria en la que somos los demás antes que ser nosotros mismos.

<sup>55</sup> No pretendo aquí trabajar la relación de Arendt con la hermenéutica. Hay, claro, diferencias fundamentales que han sido aquí dejadas de lado. Para un estudio muy interesante de una contraposición Heidegger-Arendt, cf. Taminioux, Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Paris: Payot, 1992.

problemática las diferencias, que concibe el consenso como el resultado de una construcción y la mirada al otro siempre como “otro”, que desplaza a la acción por el “hacer” predecible de la técnica, en la medida en que solo así es posible garantizar el control de, o tener soberanía sobre los resultados de, nuestros actos. La política, en este caso, se limita a un “hacer” que debe tender hacia la unificación formal de las diferencias, y hacia la libertad del individuo como autonomía, como posibilidad de crítica frente a lo establecido: “La razón instrumental fijada en el hacer ha llevado a la absolutización de lo estratégico disolviendo todas las nociones clásicas de vida buena, de lo cual ha resultado una libertad absoluta que no tiene nada por qué orientarse, aparte de la pretensión universal de ser libre. Lo ético y lo político se plantean en términos de técnicas para corregir y reparar disfunciones”<sup>56</sup>.

Por el contrario, para autores como Arendt y Gadamer, representativos de la llamada posición débil (si es que puede llamarse así a la posición que reclama la ausencia total de fundamento), la política se plantea como la realización de la comprensión –es decir, de lo que somos– en el diálogo, en la acción, que no son el resultado de una construcción, sino el presupuesto mismo de la vida en comunidad, de la vida humana. No considera a la diferencia como un problema, sino que al contrario la reconoce como aquello que precisamente hace posible que nos realicemos, que nos revelemos frente al otro y en los otros<sup>57</sup>: la diferencia hace posible la política, no es aquello que esta deba combatir.

La política, en estos términos, no es un medio para conseguir el consenso o la emancipación, sino que es un fin en sí misma<sup>58</sup>. No es una entidad tangible, ni constituye una técnica que sea capaz de establecer las condiciones de posibilidad de algo así como un orden social, sino que ella misma es esta vida en comunidad, la acción y el diálogo que la constituyen. Tal y como lo plantea Arendt, queriendo rescatar el sentido de la política en su origen clásico: “La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este

---

<sup>56</sup> Gutiérrez, Carlos B., *o.c.*, p. 159.

<sup>57</sup> “Solo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, y solo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor” (Arendt, Hannah, *o.c.*, p. 200).

<sup>58</sup> “La sustitución de hacer por actuar y la concomitante degradación de la política en medios para obtener un presunto fin ‘más elevado’... es tan vieja como la tradición de la filosofía política” (*ibid.*, p. 249).

propósito, sin importar dónde estén. ...la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición, en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita”<sup>59</sup>.

Es esto lo que significa que la política, en su sentido más propio, sea acción y discurso, en el sentido de Arendt, o el diálogo que somos, en el sentido de Gadamer: es el revelarse a otros lo que me permite tener una vida verdaderamente humana. Solo soy *quien* soy, y no simplemente “lo *que* soy”, si en lugar de quedarme en un mero hacer, en un mero producir, decido aparecer frente a otros y permito que los otros también aparezcan frente a mí. Es el espacio de este evento, de esta aparición, que no es más que la comprensión e interpretación, que no es más que el espacio común que compartimos en el diálogo, lo que debe ser llamado política. La crítica, el orden social y el interés de emancipación quedan aquí en un segundo plano, como formas de darse la aparición, en el mejor de los casos, o como un “hacer” que deja de ser relevante para la tarea fundamental de rescatar el actuar humano: “la interpretación como tal bastará para generar *dynamis* [poder en el sentido de posibilidad, de apertura del espacio de aparición] y no necesitará la transformadora reificación del *homo faber* para mantenerse en realidad”<sup>60</sup>.

Así es que el comprender, como lo reiteran una y otra vez tanto Heidegger como Gadamer, “en cuanto proyectar que des-encubre el ser, es la acción primigenia de la existencia humana, en la cual debe arraigar todo existir en medio del ente”<sup>61</sup>. La política es la comprensión en el diálogo, ya que es allí justamente que somos en el sentido más propio, que somos con los otros y en el mundo, antes que ser abstractamente algo así como “nosotros mismos”. Por eso, precisamente, y más que ninguna otra práctica, la hermenéutica es política, y es a ella justamente a quien le corresponde rescatar el espacio de aparición de la *polis*; lugar, en la época moderna, en la que la técnica ha desplazado a la acción a un segundo plano, el papel de la política como el espacio en el que el hombre puede llevar una vida humana, en la acción y en el discurso, en su permanente revelación ante y en los demás.

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>61</sup> Heidegger, Martin, “De la esencia del fundamento”, p. 45.

La hermenéutica, al contrario de las críticas por parte de la filosofía, termina revelándose entonces como inevitable u originariamente política, en la medida en que, en medio del desplazamiento que realiza de la epistemología a la ontología, pone al hombre nuevamente en el mundo, le recuerda que es los otros antes que ser él mismo, y que por consiguiente es la política, antes que cualquier otra cosa, el espacio de su realización. Es en la acción, más que en la reflexión, donde está nuestro ser más propio. Es en el diálogo, más que en la crítica, donde el hombre des-encubre las posibilidades de lo que es, donde se da la apertura de su libertad. El lenguaje como espacio de la hermenéutica es el lugar de lo común: es el diálogo y no el enfrentamiento lo que determina nuestras relaciones sociales y políticas. Es la hermenéutica, como ausencia de fundamento, como contingencia que rescata la acción de la vida humana, la que se revela como la única práctica que rescata el espacio que la política ha ido perdiendo.

##### *5. Consideraciones finales: hacia una nueva valoración de la existencia*

*Se acabó la confianza en la vida: la vida misma se convirtió en problema. ¡Pero no se crea que con esto uno se ha convertido necesariamente en melancólico! Incluso todavía es posible el amor a la vida –solo que se ama de otra manera.*

*Nietzsche*<sup>62</sup>

Dice Hannah Arendt: “Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos, ‘porque lo que aparece ante todos lo llamamos ser’ y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro, pero sin realidad”<sup>63</sup>.

El espacio que rescata la hermenéutica, ese espacio de comprensión y revelación en el que nos reconocemos e interpretamos en nuestra historicidad, es el espacio de realización de la vida del hombre, de esa “vida buena” que la tradición de la filosofía política parece haber olvidado. Cualquier intento de transformar la vida humana en un hacer individual y objetivo, en una búsqueda

---

<sup>62</sup> Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, Caracas: Monte Ávila, 1999, § 3 del Prólogo a la segunda edición, p. 5.

<sup>63</sup> Arendt, Hannah, o.c., p. 222.

de una libertad autónoma que lo distancia de esta realidad más primaria de la acción y del diálogo, es entrar en la historia de un olvido, en la historia de un sueño. Ese sueño que para Nietzsche era la fábula de aquel “astro en el que animales astutos inventaron el conocer”<sup>64</sup>. La vida humana es esencial y fundamentalmente contingente, somos históricos en el sentido más propio, y es esto justamente lo que el proyecto hermenéutico, ligado a todo pensamiento que intente rescatar esa condición ex-céntrica que caracteriza al ser humano, se propone rehabilitar.

Aceptar la contingencia como ausencia de fundamento implica dejar el sueño de la totalidad y la unidad característico de la filosofía desde sus principios. Implica dejar de lado las grandes preguntas por “la historia”, por “la vida” y “la libertad”, características de lo que Magris, retomando a Nietzsche, llama el “gran estilo moderno”<sup>65</sup>. Implica, en últimas, abrirse a la ausencia total de fundamento, a ese superhombre nietzscheano o al ser-ahí heideggeriano: la liberación del hombre a costa de perder su identidad y autonomía. Una identidad que en últimas, como ya lo mostraba Nietzsche, no es más que una invención.

¿Qué sucede cuando el hombre descubre la ausencia total de verdades?, ¿cuando descubre que toda verdad, todo fundamento, todo aquello de lo cual “pendía” su existencia, no es más que una ilusión? La alternativa, como lo anuncia Nietzsche, es la de convertir este anuncio en una filosofía de la destrucción<sup>66</sup>, una filosofía que traiga para el hombre la des-esperación, en la medida en que toda esperanza se destruye para dar lugar al abismo: no hay algo así como “el” sentido de la vida del hombre, sino que estamos abiertos

---

<sup>64</sup> Nietzsche, Friedrich, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en: *Nietzsche*, edición de Jean Linares, Barcelona: Península, 1988.

<sup>65</sup> “El gran estilo va unido a las últimas preguntas acerca de la historia y la vida, a su significado que trasciende el plano meramente funcional y organizativo” (Magris, Claudio, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la filosofía moderna*, Barcelona: Península, 1993, “Gran estilo y totalidad”, p. 21).

<sup>66</sup> “Pero, ¿no se convierte así pues nuestra filosofía en *tragedia*? ¿No se torna enemiga de la vida, de lo mejor? Una pregunta parece venirnos a los labios y sin embargo no querer ser formulada: ¿puede uno permanecer constantemente en la falsedad?, o, si es que no hay otro remedio, ¿no es entonces preferible la muerte? Pues ya no hay un deber; la moral, en tanto que era deber, está efectivamente, por nuestro modo de consideración, tan destruida como la religión. ...¿Es cierto que ya no queda otro modo de pensar que el que acarrea como resultado personal la desesperación, como resultado teórico una filosofía de la destrucción?” (Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Madrid: Akal, 1996, Primera parte, § 34, p. 14).

“al mar sin fondo de la vida, en el cual se cae en el acto mismo de nacer”<sup>67</sup>. Es contra esta desesperación que lucha toda filosofía que reclama aún un grado mínimo de seguridad (de absolutización) para la vida humana.

Pero existe aún otra alternativa, aquella por la que optan los hombres de “cierto *temperamento*”: “una vida mucho más simple, menos viciada por los afectos que la actual... En definitiva, uno viviría entre los hombres y consigo como en la naturaleza, sin elogios, reproches, acaloramiento, disfrutando como de un espectáculo de muchas cosas hacia las cuales hasta entonces solo tenía que temerse”<sup>68</sup>. Una vida, ya en términos de la hermenéutica, en la acción, en el diálogo que somos, en ese espacio común que se crean los hombres en su permanente estar comprendiéndose, en su permanente y más fundamental ser-en-el-mundo. Una vida que, por aceptar la contingencia, se realiza verdaderamente como vida humana, como vida política. La ausencia de fundamento, en lugar de conducir al hombre a una búsqueda desesperada por recuperar un centro, un piso fuerte desde donde pararse, debe comprenderse como el espacio adecuado para la libertad. Una libertad que ya no se entiende como soberanía, como autonomía, como el signo de “la imperiosa libertad del sujeto con respecto al objeto”<sup>69</sup>, sino como la apertura de las posibilidades de lo que somos en el horizonte que nos proporciona nuestra propia historicidad. Lo dado, antes que ser aquello frente a lo cual el hombre debe revelarse, o “emanciparse”, es el espacio de nuestra más propia realización.

La actitud de la filosofía crítica, de la crítica de las ideologías, y de toda posición que reclame aún la necesidad de mediación para hacerse posible en la práctica, se muestra así como una alternativa, como una manera de enfrentar la contingencia que caracteriza a la sociedad contemporánea (y a la vida del hombre en todos los tiempos). No me atrevería a descalificar la validez de esta propuesta; al contrario, considero que tiene sentido aún en un pensamiento que interpreta al hombre como sujeto y como individuo dentro de una sociedad. De hecho, este tipo de pensamiento parece ser más acorde con las condiciones de sociedades que, como las sociedades latinoamericanas, aún no han superado ciertas necesidades primarias de autoconservación, y en las cuales, por lo tanto, como lo recalca Crespi, es inmanente la absolutización de la mediación cultural<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Adorno, citado por Crespi, Franco, en: *o.c.*, p. 354.

<sup>70</sup> *Cf. ibid.*, p. 347.

Pero el propósito de este artículo era hacer hablar a la hermenéutica desde sus propias propuestas y en respuesta a aquello que su proyecto se propone superar. La hermenéutica como proyecto político implica a la vez la rehabilitación de un tipo de pensamiento que ha sido olvidado por la historia de la filosofía, de una actitud que rescata la inestabilidad por encima de la permanencia, y que nos remite a nuestro carácter histórico y contingente. Ella representa la otra alternativa, que, contrariamente a lo que la filosofía política esperaría, no corre el peligro de convertirse en una justificación de lo real, en una resignación frente a lo establecido, y en la imposibilidad práctica de rescatar el espacio de lo político. La hermenéutica, a lo largo de las páginas anteriores, se ha mostrado como una actitud crítica, que asume la responsabilidad que le exige su tarea de rehabilitar y asumir la tradición. Y se ha mostrado, ante todo, como fundamentalmente política, aunque en un sentido muy diferente al que le reclama la posición crítica.

¿Es la posición hermenéutica una posición “elitista”? ¿Termina siendo posible solo en una sociedad en la que ciertas mínimas condiciones de autoconservación han sido satisfechas? Estas son algunas de las preguntas que todavía quedan abiertas, pero que no son solo aplicables al proyecto hermenéutico. ¿Somos en realidad lo que la hermenéutica reclama? ¿Vivimos en una comprensión común en el diálogo antes de caer en malentendidos? ¿Es capaz el hombre de vivir siempre en esta aceptación de la ausencia de fundamento? ¿Es capaz de convertir esta experiencia en el espacio adecuado para la acción? Todos estos, es evidente, son los presupuestos de la hermenéutica y, tal y como esta pretende, de toda reflexión posterior. La pregunta, claro, no es irrelevante, pero parece tener que ser respondida desde una posición muy diferente, o mejor, mucho más originaria que la adoptada tradicionalmente por la filosofía. Es esta la posición que ha intentado adoptar este artículo. Y es esta posición, justamente, la que haría falta oír más frecuentemente, ahora que la confianza en la vida, y en la capacidad del hombre para darle sentido, se debilita cada vez más. La vida humana debe ser valorada nuevamente, pero no por las certezas que esta pueda proporcionarnos, sino justamente en ese espacio en el que se hace más incierta, menos tangible, más contingente; justamente en ese espacio en el que el hombre, a través de su acción, se hace libre: en el diálogo que somos.