

lugar en la sociedad y
volumen **Hermenéutica**
e los profesores Juan C
rcia, de la Universidad
ersidad Javeriana, de Co
grupo **en** investigación
Hermenéutica
en acción
ción se
e tres en
Georg
e final, se recogen tre
indagand
evaluand
de la pos

Juan Manuel
Cuartas Restrepo
(Compilador)



Programa  Editorial

Hermenéutica en acción



Colección Humanidades
Filosofía

El volumen *Hermenéutica en acción* ha sido preparado en el marco de las tareas que el grupo de investigación "Hermes", de la Universidad del Valle, se ha propuesto de cara a la indagación, discusión y exposición de asuntos relacionados con la hermenéutica. De ninguna manera podríamos afirmar que estamos ante una disciplina incipiente en Colombia o en Latinoamérica; la hermenéutica no responde exclusivamente a los dictados teóricos, sino que juega en la práctica el papel nada sencillo de buscar interpretar de manera correcta la verdad que se construye en los textos, las vivencias y las épocas. En este sentido, la hermenéutica reclama indagación rigurosa, pues su compromiso con la interpretación le da un lugar en la sociedad y la cultura tan decisivo como el de los hechos mismos. El volumen *Hermenéutica en acción* ha contado con colaboraciones importantes de los profesores Jean Grodin, de la Universidad de Montreal, Nacho Duque García, de la Universidad de Zaragoza, Nelson Jair Cuchumbé, de la Pontificia Universidad Javeriana, de Cali; las demás colaboraciones pertenecen a miembros del grupo de investigación "Hermes". Las temáticas abordadas señalan una inquietud grande por la concepción de la hermenéutica, en su papel de interpretación de la soledad, la escritura, la educación, etc. De otra parte, a través de tres ensayos, el volumen hace un reconocimiento explícito a la obra de HansGeorg Gadamer, a los 50 años de su obra capital *Verdad y Método*. Ya en su parte final, se recogen tres ensayos de aplicación de la hermenéutica, uno de ellos indagando la fertilidad del sentido y la verdad en *Cien años de soledad*; otro evaluando el decir y lo dicho en el nombre, y uno más abordando las certezas de la posmodernidad. La tarea de la hermenéutica continúa ahora en otros tantos múltiples planos.



Hermenéutica en acción

Juan Manuel
Cuartas Restrepo
(Compilador)



Colección Humanidades
Filosofía

Hermenéutica en acción / Compilador Juan Manuel Cuartas. --
Cali : Editorial Universidad del Valle, 2010.

140 p. ; 24 cm. -- (Colección: Artes y Humanidades)

Incluye bibliografía.

1. Hermenéutica I. Cuartas, Juan Manuel, comp. II. Serie.

121.686 cd 21 ed.

A1270437

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luís Ángel Arango

Universidad del Valle

Programa Editorial

Título: *Hermenéutica en acción*

Compilador: Juan Manuel Cuartas Restrepo

ISBN: 978-958-670-828-9

ISBN PDF: 978-958-765-715-9

DOI: 10.25100/peu.238

Colección: Humanidades - Filosofía

Primera Edición Impresa octubre 2010

Edición Digital noviembre 2017

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Jaime R. Cantera Kintz

Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

© Universidad del Valle

Diseño y diagramación: Artes Gráficas del Valle Editores-Impresores Ltda.

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación (fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, noviembre de 2017

CONTENIDO

Presentación	7
Filosofía y pedagogía, un enlace en la formación del pensar filosófico. <i>Entrevista con Jean Grondin</i>	11
Hermenéutica de la soledad: apuntes para el estudio de la cultura contemporánea <i>Nacho Duque García</i>	17
De la escritura: punto de partida de la hermenéutica <i>Germán Valencia Velasco</i>	35
Hermenéutica ¿nueva koiné?: ¿cómo reducir su relativización? <i>Alberto Sánchez Galeano, Miguel Fabricio Sánchez Rodríguez</i>	43
La instrumentalización de la hermenéutica <i>Juan Diego Castrillón Cordovez</i>	51
Hacia una hermenéutica atractiva <i>David Gallego Eastmond</i>	65
Kierkegaard en los dictados de Gadamer <i>Jennifer Hincapié Sánchez</i>	73
El concepto de juego en la obra de arte en Gadamer <i>Luis Felipe Vélez Franco</i>	81

La hermenéutica de Gadamer y el liberalismo político de Rawls <i>Nelson Jair Cuchumbé Holguín</i>	87
Para una conciencia hermenéutica de la historicidad del sentido de <i>Cien años de soledad</i> <i>Juan Moreno Blanco</i>	103
La fuerza del nombre en el decir: “Me llamo Katherine Cuartas R. [...]”. Apertura hermenéutica para identificar lo no explícito <i>Edward Ortiz Valencia</i>	113
Posmodernidades y certezas <i>Juan Manuel Cuartas Restrepo</i>	127
Colaboradores	137

PRESENTACIÓN

La hermenéutica es una disciplina filosófica que no escatima esfuerzos en su trabajo de indagación, comprensión e interpretación. El término “hermenéutica” ha quedado anclado en la alusión mitológica al dios Hermes, personaje singular que, en su tránsito entre el mundo de los dioses y el de los hombres, ganó todos los créditos, ambiguos y certeros, tentativos y humanos, de la comunicación y la interpretación. De Hermes se cuenta que compartía con los asaltadores de caminos, probablemente escuchando sus historias y recreando para ellos los grandes eventos de la Antigüedad: Troya, los siete contra Tebas, Hércules, Penélope, etc. La hermenéutica que conocemos hoy es, por supuesto, mucho más que un culto a este dios. De manera inaplazable se ha requerido siempre interpretar los mensajes, auscultar con atención el entramado de signos de los textos, buscar la verdad.

El título: *Hermenéutica en acción* es casi una redundancia, porque difícilmente se fundía un tiempo en el que esta labor estuviera suspendida. El lenguaje que había brindado al hombre el paso del primer umbral en relación con el animal, se desplaza del habla y el cuerpo a la escritura, un cifrado diferente que tiene la virtud de fijar su huella en algo material y perdurar allí por largo tiempo; por primera vez la palabra era una presencia no efímera del lenguaje entre las cosas mismas. La escritura, y de paso, la analogía, serán la semilla de la hermenéutica, su campo de reproducción. Magníficos hermeneutas fueron los monjes de la Edad Media, que realizaron la catalogación de los textos, desentrañaron las simbologías antiguas, glosaron las expresiones de difícil comprensión, tradujeron e interpretaron. En un tiempo sin ilustración, sin el concurso de letras y lecturas en la mayoría de la población, alguien debía volver su atención hacia la

escritura, porque grandes legados, como la filosofía griega, la sabiduría árabe, las epopeyas, las tragedias, los volúmenes de historia, las descripciones científicas, tenían que cumplir aquel designio que el filósofo danés Soren Kierkegaard señalaría muchos siglos después como: “todos somos contemporáneos”. La hermenéutica en acción brinda esa ocasión de ser contemporáneo de los griegos, de los orientales, los filósofos medievales, los enciclopedistas, los románticos, y todos aquellos que, reclamando la atención de los lectores, nos vuelven sobre sus preguntas, sus axiologías y sus descripciones; mejor sería decir: sus visiones del mundo.

Cuando se dice que no se pueden concebir las culturas judía, árabe, cristiana al margen de las escrituras, se advierte que en la palabra escrita, en los libros canónicos hay un sustento de verdad que no ha dejado de ser explorado. La labor de la hermenéutica ha sido en este campo decisiva, porque en la consideración de que la palabra de los dioses habita el tiempo de los hombres, se pone en juego la preservación de la tradición, no como una roca fija, sino como un legado de verdad. El ascenso de las civilizaciones está señalado igualmente por baluartes escritos como las leyes, los cánones, las obras científicas, las grandes narraciones, la lírica, los discursos, escrituras que multiplican la labor de los hermeneutas. Pero en el tránsito del siglo XX, un evento de renovación le esperaba a la hermenéutica con el pensamiento del filósofo alemán Martin Heidegger, que vio en la ontología del ser un campo de significación en el que las relaciones de sentido reclamaban consideración para no declarar como perdido lo que hasta hace un momento estaba presente. Con mayor razón ahora, la hermenéutica es acción; el acontecer de sentido está pidiendo considerar, advirtiendo que una contundencia histórica de todas las cosas y todos los eventos ha llenado de significación el mundo de la vida en el que nos encontramos, que como una escritura de múltiples voces, la realidad y la cotidianidad deben ser interpretadas, puestas en relación, refiguradas en analogías fértiles que inviten a comprender.

La diversidad en los asuntos, como en las formas de exposición de los ensayos que componen este volumen, demuestra que en este nuevo principio de la hermenéutica la tarea es enorme. Encabeza el volumen una corta entrevista concedida por el hermeneuta canadiense Jean Grondin, en su visita a la Universidad del Valle, cuando participó en el Coloquio *Hermenéutica y cotidianidad*. El orden dado a los trabajos, parte de un tratamiento general de la hermenéutica, en su vínculo con la cultura contemporánea, la escritura y la educación, amén de tres discusiones en torno a la relativización, la instrumentalización y el principio “atractivo” de la hermenéutica. Vienen a continuación tres ensayos que reflexionan la obra de Gadamer, toda vez que ha sido en su obra *Verdad y método* de donde ha partido la refiguración de la hermenéutica contemporánea; los asuntos que se tratan

son: el tema del juego, Kierkegaard en los dictados de Gadamer, y la proximidad de éste con el liberalismo político del filósofo estadounidense John Rawls. A continuación el volumen recoge, ya en un plano de aplicación, un ensayo que indaga cómo se ha tratado el sentido en *Cien años de soledad*, mientras que otro realiza una interpretación acerca del nombre. Viene finalmente una formulación sobre la posmodernidad, asumida como tiempo y expresión hermenéuticos por excelencia.

El presente volumen ha sido construido en el marco de las actividades del grupo de investigación “Hermes”, del Departamento de Filosofía. Nuestros sinceros agradecimientos a la Vicerrectoría de Investigaciones, de la Universidad del Valle, y a su Programa Editorial por el apoyo recibido.

Juan Manuel Cuartas Restrepo

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

FILOSOFÍA Y PEDAGOGÍA, UN ENLACE EN LA FORMACIÓN DEL PENSAR FILOSÓFICO

Entrevista con Jean Grondin¹

La formación en filosofía en Colombia en el campo de la educación básica secundaria atraviesa el cuestionamiento constante sobre cómo enseñar filosofía, es más, este problema es objeto de estudio por parte de los entes gubernamentales, que vienen convocando a los directores de las escuelas de Filosofía de las universidades del país para consolidar una propuesta de currículum que responda a las necesidades de hoy en la formación integral de los jóvenes y, al mismo tiempo, que responda a un tipo de educación competitiva, bajo los estándares de competencias internacionales en este campo del conocimiento. Así, el problema se traslada al campo universitario, en donde se están formando a diario los profesionales en esta área del saber que serán próximamente los encargados de impartir esta cátedra en las escuelas y colegios. Ante esta necesidad, los claustros universitarios están convocados a reflexionar de manera permanente sobre la importancia y la necesidad de la presencia de la pedagogía y la didáctica en la formación filosófica, es decir, reflexionar sobre los nuevos desafíos de la enseñanza de la filosofía en los diferentes niveles educativos, lo que implica convocar a investigar de forma continua sobre los nuevos y diversos retos que demanda la problematización de nuestro estar en el mundo. Reto que sólo la filosofía puede atender.

¹ Entrevista realizada por Paola Ortiz Ordóñez, en el marco del Coloquio *Hermenéutica y cotidianidad*, convocado por el grupo de investigación “Hermes”, de la Universidad del Valle y llevado a cabo en la Universidad del Valle los días 3, 4 y 5 de septiembre de 2009.

A propósito de este tema, se aprovechó la visita a la Universidad del Valle del profesor Jean Grondin para realizar una entrevista con miras a aportar a esta problemática, tan propia del país, sobre la educación en filosofía, una inquietud permanente en aquellos que como filósofos están comprometidos con la reflexión filosófica en los campos de saber filosófico, y por qué no, cotidiano, que es un poco lo que ha querido mostrar el coloquio de *Hermenéutica y cotidianidad* organizado por el grupo de investigación “Hermes”.

Jean Grondin participa del Coloquio como invitado central, a propósito de su trabajo *El legado de la hermenéutica*, traducido por los profesores Juan Moreno Blanco y Juan Manuel Cuartas R., y editado por la Universidad del Valle. Jean Grondin es un filósofo hermeneuta, profesor de la Universidad de Montreal, especialista en el pensamiento de Emmanuel Kant, de Hans-Georg Gadamer y de Martin Heidegger; sus investigaciones se centran en la hermenéutica, la fenomenología, la filosofía clásica alemana y la historia de la metafísica.

Paola Ortiz Ordóñez: *Convoco a una corta entrevista al profesor Jean Grondin, quien siendo un conocedor de la obra de Hans-Georg Gadamer, por ser, de hecho, uno de sus biógrafos, permite el diálogo desde la perspectiva de lo que significa pensar en un mundo con tantas inquietudes, en el marco de lo que se piensa cuando se habla de formación en filosofía y, más aún, de cómo la filosofía enseña a pensar. Es decir, cuando pensamos, ¿qué hace la filosofía?, la respuesta es que la filosofía nos enseña a pensar; luego, si esto es una afirmación que compartimos en general, si esto es cierto, entonces vale la pena preguntarse ¿qué entendemos por pensar? Partiendo de este término, nos enfocamos en Heidegger y en su libro ¿Qué significa pensar?, y desde este texto le pregunto al profesor Grondin: ¿es posible enseñar a pensar?, ¿la filosofía logra esto? Si el ser es existencia, y el pensar también manifiesta su ser, ¿cómo la filosofía puede afirmar que puede enseñar a pensar?, ¿cómo entender eso desde Heidegger?*

Jean Grondin: Lo primero a lo que daría lugar su pregunta sería a despejar la relación que existe entre la pedagogía y el pensar, es decir, preguntar si se puede enseñar la pedagogía. Enseñar, dar clases de manera eficaz. Es evidente que hay gente que tiene un talento pedagógico, yo he visto en mi vida gente con mucho saber, mucho conocimiento, pero con muy mala pedagogía y, a la vez, buenos pedagogos que no saben tanto. La primera dificultad con la que nos encontramos es: ¿en qué medida la pedagogía es algo que se podría aprender y algo que se desarrolla si uno tiene la capacidad? El problema es sumamente delicado, seguramente. Están los dos elementos, el de la capacidad y el del talento para enseñar, que creo que

se puede desarrollar, y cuando digo que se puede desarrollar, me refiero a que es un desafío que cada cual tiene consigo mismo. Es un desafío al que tiene que responder y de verdad es un desafío que yo tengo cada vez que entro a un aula de clases. Doy clases desde los 28 años y tengo un miedo terrible antes de entrar a la sala. Siempre cuando salgo del aula de clases puedo decir, “hoy me ha ido bien o mal, o más o menos bien”, o puedo decir “¡estupendo!”, o “hoy se duerme mal”. Esto, si te tomas en serio la filosofía. Por lo tanto, no tengo una respuesta, hago todo lo que puedo para acudir a la gente, es decir, llegarle a la gente, enseñarle, pero es un desafío permanente. En filosofía hay que defender también la pertinencia de la filosofía, que no es lo mismo que un desafío, por ejemplo, para un ingeniero que enseña no sé qué. Si alguien, un médico, enseña anatomía, es claro que si quiere ser médico debe aprender anatomía, pero, en cambio, la filosofía debe siempre promocionarse a sí misma.

P. O: Desde ese desafío del que usted habla, ¿cree que la filosofía puede enseñar a pensar?

J.G: Eso es lo que quiero decir de la pedagogía, seguramente ayuda: la experiencia, los consejos que se pueden seguir, pero una ciencia infalible de la pedagogía no hay. Pensar, sí. El ser humano es un ser que piensa por sí mismo, es nuestra definición como especie, es *homo sapiens* la persona que tiene el saber, que puede saber y pienso que es algo que se desarrolla a partir de sí mismo. Un niño de 4, 5, 6 años, es un filósofo, cuando empieza a preguntar ¿por qué? Le podría preguntar, ¿por qué está usted aquí?, y usted responderle, porque quiero discutir con el señor, y le podrá preguntar otra vez, ¿por qué quiere discutir con el señor? Y usted le puede responder, para discutir sobre el pensar, y él le seguirá preguntando, ¿por qué?, ¿por qué?, ¿por qué? Entonces son filósofos tremendos y eso es algo que se pierde con la edad. A un adulto no le cabrían estas preguntas, simplemente, usted está aquí porque está aquí queriendo discutir con el señor y con eso le basta. Los filósofos, en cambio, son personas que no dejan de preguntar ¿por qué?, ¿por qué?, ¿por qué? y plantear preguntas sobre preguntas, luego, los filósofos son niños, se quedan niños, eso quiere decir que la filosofía mantiene la interrogación abierta y no cierra el proceso del pensar, hay muchas cosas que se pueden decir sobre el pensar valiéndose de la filosofía, la primera es que el pensar nace del asombro, como lo dicen Platón y Aristóteles, y el papel que juega el asombro en la vida humana, creo que hay que desarrollarlo directamente. Eso sí, y Heidegger es una ayuda a este respecto, lo mismo que su libro *¿Qué significa pensar?*, no es fácil, así que no sé si se pueda leer en la escuela secundaria un libro como éste; sería algo duro, pero algunos elementos se pueden sacar sobre el pen-

sar. Y pensar quiere decir plantear preguntas al azar y tratar de responder a su desafío, y pensar es eso, abrir los horizontes, tratar de entender las razones de las cosas. Y esto se puede desarrollar, se puede enseñar y se debe enseñar.

P. O: *Se sabe del conocimiento que usted posee de América Latina, el cual es amplio, sobre lo que la filosofía representa en esta tierra, como disciplina, como ejercicio, mas no como una cotidianidad para los pueblos, en el imaginario colectivo de los mismos, es decir, cuando usted le habla de filosofía a la gente del común, la filosofía es algo que no les compete, está más allá de ellos, algunos dirán “es de locos”, así mismo, no ven en la filosofía una posibilidad para responder cuestionamientos prácticos, problemas de la vida cotidiana, puntuales. No ven en ella una visión del mundo. Entonces, ¿qué aportar para disminuir este prejuicio?, o ¿cuáles podrían ser los caminos para que la filosofía tenga más presencia en el imaginario colectivo de la gente y más allá de él?*

J.G: Hay que llamar la atención sobre lo que hacemos siempre; el ser humano es siempre un ser que vive su experiencia sabiendo, tal vez saboreando lo que está haciendo, entonces hay una filosofía implicada en todo, y esa filosofía implicada se puede esclarecer y no hay ningún ser humano que pueda hacer algo sin una concepción, sin una filosofía de lo que está haciendo, del por qué lo está haciendo, entonces la filosofía es la reflexión sobre el porqué de las cosas, es una reflexión sobre el bien al mismo tiempo, ¿cuál es el mejor tipo de vida?, ¿cuál es la mejor manera de pasar el tiempo?, mi tiempo, su tiempo. Por ejemplo, si la gente está aquí sentada en este auditorio y se aburre y dice, “esto es una pérdida de tiempo”, emite un juicio, cuestiona, eso es hacer filosofía. El ser humano juzga las cosas siempre de manera inconsciente, pero juzga presuponiendo que tiene un juicio crítico frente a todo, entonces, como vemos, la filosofía está involucrada en todo, en las preferencias nuestras. Hay que recordar históricamente que la filosofía ha sido otro nombre para la ciencia. Eso se olvida, usted lo sabe. Entonces, la filosofía es el nombre del saber humano. Cuando se otorga el mayor diploma que se puede otorgar, se otorga el de Doctor en Filosofía, especializado en algo. Filosofía es un saber en su primera acepción y, por ejemplo, cuando Newton hace física, la llama en latín, *philosophia naturalis*, filosofía de la naturaleza, eso lo hizo Newton hace tres siglos. Entonces, si revisamos, la filosofía es el saber humano y eso queda como verdad hasta inicios del siglo XIX, cuando empieza la especialización del saber. Hegel, por ejemplo, como muchos otros, ha desarrollado una enciclopedia del saber filosófico, y eso quiere decir, lógica, química, psicología, física y, tal vez, biología, etc., y bueno, en el siglo XIX

las ciencias empiezan a desarrollarse independientemente de la filosofía y a especializarse. De pronto alguien sólo hace física sin saber por qué lo hace, sin saber en qué marco se colocan la física o la química, y hay una especialización del saber, de la cual resulta una pérdida de visión del conjunto general del saber humano que antes existía, todo ese saber hacía parte de la formación del espíritu humano.

Luego, la filosofía ha perdido en sí misma sus disciplinas especializadas, pero, ¿qué le queda a la filosofía? ¿Qué queda a la filosofía hoy día? Estas son las preguntas generales que ninguna otra ciencia trata, las preguntas eternas de la filosofía: ¿por qué estoy aquí?, ¿qué puedo esperar?, ¿cómo debo actuar?; es decir, las preguntas del sentido general de nuestra existencia. Preguntas que son difíciles de manejar porque no hay respuesta matemática, en este caso sí podemos decir que de eso no hay, pero hacemos parte de un diálogo, nos preguntamos siempre por el sentido de las cosas discutiendo con otros; leyendo, uno logra un sentido. Vale la pena leer a Platón, a Aristóteles, a Gadamer, a Heidegger, y leer a estos autores, y a muchos otros, implica el sentido de la filosofía hoy, responder a las grandes preguntas humanas, eso es lo que da sabiduría, y hay que recordar que la filosofía es esa búsqueda de la sabiduría, un amor a la sabiduría, y en el amor a la sabiduría se presupone que la tenemos.

P.O.: Hay una crítica que se le hace a la práctica de la filosofía en Colombia, en comparación con la práctica de la filosofía en México, por ejemplo, frente al trabajo que ha mostrado Mauricio Beuchot y cómo ha posicionado la filosofía como una herramienta dialogante, que logra decir cosas, dar opinión sobre la historia de su pueblo y, al mismo tiempo, plantear iniciativas de comprensión del mismo. En una realidad como la colombiana que da tanto qué pensar se siente la ausencia de una voz de los que investigan en filosofía, ¿cómo interpretar eso?

J.G.: Tal vez casi no se reconozcan esas voces, pero yo he escuchado que hay varias, por ejemplo, Jorge Álvarez Gómez, sé que es un filósofo. Sin embargo, tal vez son los escritores los que filosofan para el público en general cuando escriben en el periódico. Pero yo estoy seguro de que es así, porque he abierto sus periódicos y he notado, he encontrado reflexiones filosóficas, no veo solamente noticias, donde uno arriesga reflexiones generales sobre el curso de las cosas. Tal vez esto pueda ser una crítica que haya que hacer a la filosofía colombiana, pero yo no puedo hacerla porque no conozco en detalle la filosofía en este país. Pero eso depende, a veces, de los países, es verdad, hay tradiciones como la francesa en donde los filósofos están muy presentes, escriben en el periódico, eso viene de la imagen de alguien como Jean-Paul Sartre, conocido como un intelectual

imbricado en su sociedad, esta es una imagen clásica. Esto también se presenta en la tradición alemana, con gente como Jürgen Habermas, por ejemplo, un filósofo que se ocupa de cuestiones hondamente filosóficas, pero, al mismo tiempo, se implica en la sociedad y es una personalidad reconocida. A veces son los artistas los que filosofan, son los escritores los que filosofan, personajes públicos, pero es importante recordarlo: la filosofía, gracias a Dios, no solamente es cuestión de los filósofos profesionales, cada ser humano es un filósofo, en la medida que se plantea esas preguntas que no tienen solución matemática, y si los profesionales de la filosofía no hacen filosofía, *la filosofía estará presta a ser habitada por cada ser humano*.

P.O.: *¿Usted cree que la tradición filosófica no se ocupó de la didáctica en la filosofía?*

J.G: No, todo lo contrario, la filosofía siempre se ha ocupado de eso, empezando por Platón, quien escribió su libro fundamental *La República*, para promover una cierta manera de educación, entonces no conozco ninguna filosofía que no encierre una dimensión pedagógica. Kant hizo cursos de pedagogía, Hegel fue director de un Liceo y dio discursos sobre este trabajo. Esta es una pregunta que siempre representa un desafío. La filosofía tienen que ver con el saber humano y el saber humano es algo que se aprende, luego, hay que explicar de qué manera se aprende la sabiduría, seguramente hay un camino para llegar al saber filosófico, y la filosofía no se puede distinguir de la pedagogía. Yo he escrito un texto en francés: *Sobre la vocación pedagógica de la filosofía*, que puede encontrarse en mi sitio web. Jorge Dávila, de Venezuela, lo ha traducido.

Como cierre de este intercambio con el profesor Grondin podemos agregar que sus libros tienen un gran alcance didáctico y justamente ilustra lo que él mismo no ha dicho. Puede consultarse al respecto “Introducción a la hermenéutica filosófica”, “Introducción a Gadamer” y “Hans-Georg Gadamer”. Una biografía” (Editorial Herder). Sobre su más reciente producción se puede consultar en línea el sitio: <http://jeangrondin.wordpress.com>

HERMENÉUTICA DE LA SOLEDAD: APUNTES PARA EL ESTUDIO DE LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

Nacho Duque García

Y sucedió que la orientación de mis estudios, que tendía por completo hacia lo místico y trascendental, ejerció gran influjo y proyectó viva luz en este conocimiento de la eterna lucha entre mis componentes. Día a día, así desde el punto de vista moral como desde el intelectual, me iba acercando progresivamente a esta verdad, por cuyo descubrimiento incompleto he sido condenado a tan horrendo naufragio: que el hombre no es realmente uno, sino dos. Digo dos, porque el avance de mis propios conocimientos no llega más allá de este punto. Otros vendrán después, otros que me dejarán atrás e irán más lejos por las mismas sendas; y aventuro la profecía de que el hombre será reconocido al cabo como una nueva comunidad de múltiples ciudadanos, independientes y heterogéneos.

Robert Louis Stevenson, *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*

¿POR QUÉ JEKYLL ES HYDE?

Una “eterna lucha”, así podría definirse la modernidad y así podría comenzar también un bosquejo de la cultura contemporánea. Robert Louis Stevenson describió con maestría incomparable la cuestión moral que subyace dentro del hombre y también de su tiempo. *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* testimonia a partes iguales el eterno conflicto entre el bien –encarnado en Jekyll– y el mal –representado por Hyde– y, paralelamente, el espacio estratégico que ambos componentes dialécticos ocupan dentro de la sociedad de su tiempo. Sin embargo, podría introducirse otra lectura

complementaria que serviría para considerar dicha obra como el significativo prelude a una problemática que concierne, más bien, a aquello que entonces podría considerarse un futuro, nuestro aquí y ahora. Porque, de algún modo, la tragedia de Jekyll revela, a la postre, el diálogo traumático del uno consigo mismo, pero también el paulatino alejamiento del encuentro entre ese uno con el otro. La desdicha y la insatisfacción del eminente y respetado Dr. Jekyll se inician en el no reconocimiento de sí mismo, una enajenación que admite la presencia de un yo reprimido (Hyde) diametralmente opuesto al que todos sus allegados y conciudadanos conocen, pero que denota, a su vez, un conflicto que se engrandece en la medida en que se acentúa su separación con sus amigos y con la sociedad en general. En este sentido, Robert Louis Stevenson fue pionero en la exploración que en el mundo contemporáneo se lleva a cabo acerca de las consecuencias de la soledad del hombre. A menudo se relaciona la soledad con una ausencia de encuentros y de palabras, como si el silencio y el recogimiento absorbiesen todo el significado de una soledad ontológica. Sin embargo, no siempre ocurre así: el silencio puede resultar también una potente fuente de comunicación mientras que, paralelamente, la emanación constante de palabras supone, en muchas ocasiones, el disfraz del temeroso, la máscara que protege a quien no sabe o no quiere exponerse ante los otros. *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* es esclarecedor cuando, ya en las primeras páginas del capítulo primero, manifiesta:

Fácil debía de ser tal actitud para míster Utterson, porque era hombre reservado y hasta su afecto parecía fundarse tan sólo en esa generosa benevolencia. Es propio del hombre modesto aceptar de manos de la casualidad el círculo de sus amistades; y tal le ocurría al abogado. Formaban las suyas las gentes de su familia o las que conocía desde hacía mucho tiempo. Su afecto, como la hiedra, crecía lentamente sobre los años; no implicaba ninguna aptitud especial en el que las inspiraba.

De ahí, sin duda, los lazos que le unían con míster Richard Enfield, su pariente lejano, tan conocido en la sociedad londinense. Para muchos resultaba un enigma saber qué era lo que cada uno de los dos podía encontrar de interesante en el otro, o de qué podrían tratar en común. Decían, los que se topaban con ellos en sus paseos dominicales, que parecían mortalmente aburridos y que recibían con agrado la aparición de cualquier amigo. Sin embargo, ambos ponían el mayor interés en esas excursiones, las apreciaban como lo más gustoso de cada semana y, para no interrumpirlas, no sólo rehusaban otras ocasiones de diversión, sino que hasta llegaban a desatender sus quehaceres².

² STEVENSON, Robert Louis, (1998). *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*. Madrid: Espasa Calpe. p. 46.

En un sentido diametralmente opuesto, más adelante, en el capítulo sexto, se encuentra lo siguiente:

Poco a poco, a medida que el tiempo pasaba, empezó míster Utterson a reponerse de la inquietud de sus miedos y su espíritu se iba apaciguando. La muerte de sir Danvers estaba, a su parecer, más que compensada por la desaparición de míster Hyde. Librado de aquella influencia diabólica, había empezado una nueva vida para el doctor Jekyll. Salió de su retiro, reanudó el trato con sus amigos y fue una vez más su huésped habitual o su anfitrión; y si siempre había sido conocido por sus caridades, también lo era ahora por su religiosidad. Trabajaba, hacía mucho ejercicio al aire libre, practicaba el bien; en su semblante despejado parecía traslucirse la satisfacción interior de ser útil; y por espacio de más de dos meses el doctor vivió en paz consigo mismo³.

Mr. Utterson descubrirá tiempo después que la desaparición de Hyde, a quien nadie volvió a ver tras la muerte de sir Danvers, se debió a la renuncia de Jekyll a seguir adelante con su complejo experimento que podría sustentar una suerte de metempsicosis dentro del mismo cuerpo. El científico se encontraba, entonces, ante la encrucijada de su vida: la obligación de elegir entre dos personas distintas a las que sólo la memoria y la caligrafía les une, puesto que son él mismo pero no simultáneamente.

Sí; preferí el maduro y descontento doctor, rodeado de amigos y soñador de honradas esperanzas, y di un adiós definitivo a la libertad, a la relativa juventud, al paso ligero, al latir vigoroso de la sangres y a los ocultos placeres de que había gozado bajo el disfraz de míster Hyde⁴.

Durante dos meses Jekyll se impone para sí una severa disciplina destinada a impedir que Hyde aflore como un anhelo irrefrenable –que únicamente puede materializarse a través de la ciencia que Jekyll experimenta–. Se inicia así una *askesis* que genera una tentativa de exorcismo del “mal” basándose en una representación exacerbada del “bien” que, en el doctor, además, siempre estuvo presente: la reuniones con sus amigos, las obras de caridad, no son más que un disfraz que oculta una pulsión fortísima que late bajo el cuerpo de Jekyll y una manifiesta imposibilidad de abrirse al encuentro con el otro, sin condiciones ni reglas, sino como uno simplemente “es” o, más aún, como “desea ser” en libertad. La paradoja que implica esta lectura de la obra de Stevenson es que, mientras que, por un lado, el silencio implícito en la amistad de Utterson con Enfield, así como su abnegada preocupación por aquellos a los que considera sus amigos, produce

³ *Ibíd.*, pp. 80-81.

⁴ *Ibíd.*, p. 125.

encuentros y acrecienta el valor intersubjetivo de los mismos, haciendo de él, en cierto modo, el Jekyll de la obra; la operación ascética del doctor, por otro lado, sus grandes cenas, sus encuentros sociales, sus obras de caridad y, en definitiva, sus deseos de reprimir a Hyde, hacen de éste el verdadero Hyde del relato, la causa última por la que la naturaleza malvada emerge definitivamente para anidar en su ser. Por ello, si se tuviera que constatar un sustrato ético –más que moral, como se verá después– presente en la obra a partir del rastreo hermenéutico de la soledad, se podría señalar que Utterson es Jekyll y que Jekyll es Hyde.

EL REINO DE LO INVISIBLE

Asunto enmarañado el que atañe a la soledad, puesto que se hace difícil aceptarla como una elección libre y vital, destinada a generar un viraje en el individuo. Máxime porque en tantas ocasiones la soledad ha venido siendo relacionada, consciente e inconscientemente, con la melancolía. O, dicho de otro modo, se suele establecer una correspondencia entre el estado de soledad con una percepción precisa del tiempo. Ahora bien, para empezar a teorizar acerca del pliegue cotidiano que la soledad asume hoy, y para entender, además, la “lógica” que permite contemplar el escrito de Stevenson como un singular precursor de la temática en su vertiente más contemporánea, será necesario remontarse unos cuantos siglos atrás.

Tiempo y melancolía caminan de la mano desde la Antigüedad puesto que era común la idea que vinculaba dicho síntoma con los individuos nacidos bajo el signo de Saturno. No puede extrañar demasiado, puesto que, como otrora lo apuntase Aristóteles, aún hoy se considera la existencia de un hilo que adhiere al melancólico con el tiempo⁵. Generalmente ese estado remite, al menos aparentemente, a la imagen nostálgica de una época pasada, aunque resulta mucho más interesante cuando la melancolía alcanza a un momento presente que adquiere entonces la semblanza de una hoja caduca. Los estudios llevados a cabo por Aby Warburg desde finales del siglo XIX supusieron la apertura de la interpretación estética a todas estas cuestiones. Y siguiendo esa herencia, Klibansky, Panofsky y Saxl, en su célebre libro titulado *Saturno y la melancolía*, escribían que “los ojos de la melancolía miran al reino de lo invisible con la misma intensidad con que su mano ase lo impalpable”⁶. Se referían dichos autores a la icónica ima-

⁵ De hecho, en el problema xxx, Aristóteles atribuía el grado más exacerbado de la melancolía a “las sibilas, los adivinos y todos los entusiasmados”, es decir, aquellos cuya mirada sobrepasa los límites de su propio tiempo. Véase ARISTÓTELES (2007). *El hombre de genio y la melancolía* (Problema XXX, I). Barcelona: Acantilado.

⁶ KLIBANSKY, Raymond, PANOFSKY, Erdwin, SAXL, Franz, (1991). *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza Editorial, p. 308.

gen legada por Durero, *Melancolía I*, cuyos múltiples elementos, de carácter hermético en su mayoría, parecen remitir al signo de Saturno y, con él, a la compleja relación del sujeto –aun cuando éste sea un ángel taciturno y agotado– con el futuro. El grabado de Durero, depósito de los restos simbólicos de algunos saberes perdidos en el discurrir de los siglos, pone de relieve la mirada turbada que el rostro devuelve a la metamorfosis que se adivina en el horizonte, ese “invisible” que amenaza con fagocitar lo conocido y tangible. Es así como la melancolía alcanza su perfil histórico más profundo, como antagonista de la “esperanza” –incluso, si se quiere, en el sentido más puramente mesiánico de la palabra– y como el murmullo de quienes no entienden el presente o, sobre todo, de quienes no conciben más futuro que el presente en el que habitan y que tan ajeno y extraño les resulta. El pasar de las horas y esa terrible visión de la arena mientras se desliza dentro del reloj denotan una profunda impotencia y una añoranza de Chronos que adquiere una dimensión metafísica: el futuro es la venganza especular de los hijos del titán y viene hacia nosotros para devorarnos.

Si se señala a la melancolía como un estado ligado potencial y recíprocamente a la soledad y, a su vez, se confirma su directa correspondencia con la percepción del tiempo, el problema fundamental se originará en el momento en que la propia noción de tiempo venga suspendida o, cuanto menos, puesta en cuarentena. Y es que si en algo están de acuerdo los analistas y estudiosos de la cultura contemporánea es en admitir el declive de la coordenada temporal. La globalización, el apogeo mundial de la economía de mercado, el desarrollo de los medios de comunicación y de las redes capaces de conectar las antípodas en un abrir y cerrar de ojos, por citar simplemente los agentes más populares, han fundado la duda que alcanza a definir la problemática filosófica –y hermenéutica– del presente: siempre podremos hablar de “impulsos” y de “avances”, pero ¿es aún posible hablar de un cambio? Se ha extendido en la posmodernidad la creencia en que la salida estructural del estado actual de las cosas es tan lejana que resulta la mayor parte de las veces inimaginable –y paradójicamente a esta creencia, desde Lyotard, se le llama “incredulidad”–. De ahí que se podría afirmar que en la actualidad la imposibilidad teórica de la melancolía es la única causa posible de nuestra melancolía.

LA SOLEDAD (“CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA”)

Se comprobará enseguida las razones por las cuales, al hacer de la soledad el centro de un análisis hermenéutico, la incertidumbre que asola a la melancolía resulta ser mucho más relevante de lo que en un primer momento podría presumirse. En este sentido, un estudio diacrónico de la soledad nos obligará a retroceder, cuanto menos, hasta los albores de la

modernidad estética y a aquel mapa romántico que hace de la soledad un elemento infranqueable a la hora de dilucidar el extrañamiento propio que emerge del mundo en construcción que entonces ya se adivinaba. La caída del Antiguo Régimen, el constante proceso de industrialización, la transformación de las ciudades, o la conflictiva ordenación de la emergente sociedad de clases, ponen de relieve un “extrañamiento” generalizado, un *spleen*, subrayará Baudelaire, que afecta a los testigos y protagonistas del cambio. Estas mutaciones del diecinueve, que ya habían comenzado a vislumbrarse un siglo antes en algunos contextos muy localizados, ilustran el paulatino desarrollo del sistema capitalista, primero en su fase “industrial” y, con el discurrir del siglo, en su fase “monopolista”. Los pormenores de dicha historia son conocidos y se pueden transitar a partir de la crónica de un sinfín de guerras y de conflictos, de explotaciones y de rebeliones. No obstante, acaso no ha sido expresado con la rotundidad necesaria un factor trascendental que no es otro que la ilimitada capacidad del sistema capitalista para originar soledad.

Matizando esta afirmación, nace directamente del capitalismo una soledad que se encarna en la “alienación” de los nuevos trabajadores al entrar en contacto con las bases coyunturales que articulan el engranaje del sistema: el trabajo, la fábrica, las grandes urbes, la propiedad privada y el dinero. O, dicho de otro modo, la alienación del individuo parte aquí de su forzosa inserción dentro de la clase social, algo que ya sostenía Marx en sus tempranos *Manuscritos económico-filosóficos*, los conocidos como los *Cuadernos de París* (1944):

El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un “ser extraño”, como un “poder independiente” del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como “desrealización” del trabajador, la objetivación como “pérdida” del “objeto” y servidumbre a él, la apropiación como “extrañamiento”, como enajenación⁷.

No cabe duda de que este fragmento anticipa, por un lado, algunas de las líneas fundamentales que caracterizarán el legado filosófico de Marx, sobre todo, a partir de los *Grundrisse*, primero, y de *El Capital*, después, y, por otro lado, conlleva un paso más en las posibles respuestas ante la soledad. Sin embargo tampoco el análisis marxista escapa de la soledad, lo cual permite introducir “otra” soledad, que coexiste con la que es propia del individuo enajenado, pero que, a diferencia de aquélla, es, en gran

⁷ MARX, Karl (1984). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial. p. 105.

medida, deliberada y supone una consecuencia secundaria del capitalismo, una respuesta, la respuesta de algunos poetas y también la respuesta de algunos teóricos. Partamos de una hipótesis: una analogía entre soledad y alienación se sostiene gracias a dos cuestiones filosóficas de primer orden, la alteridad y el proceso constituyente de nuevas solidaridades. Si se admite la posibilidad de esta premisa, se tendrá que aceptar también que una alternativa a dicho contexto tendrá que abordar del mismo modo esas cuestiones de tipo filosófico. De ahí que el arte propio de aquellos años, en busca del “gesto” refractario ante un orden establecido de las cosas, profundice en el estado de la soledad, sobre todo en su dimensión temporal –ligada a la melancolía–. La pintura romántica, desde Turner a Friedrich o Delacroix; la literatura, de Stendhal, Heine o Baudelaire, a pesar de las muchas diferencias que se pueden establecer entre unas y otras, tienen en común ese alejamiento voluntario y una visión “crítica” del tiempo, no sólo del presente, sino de las implicaciones que el tiempo acarrea en la vida en sociedad. Desde la atalaya de la creación, la soledad es el factor de hiperestesia del creador para con la historia, algo que se acentuará, además, con la aparición de renovadas corrientes y de nuevos artistas que, como en el caso paradigmático de Rimbaud, elevarán hasta sus cotas más altas el ideal solitario como elemento refractario y verdaderamente crítico del autor. La imagen mantendrá su continuidad en el siglo veinte: y es que aún hoy “el escritor”, nos recordaba Octavio Paz, “debe ser un francotirador, debe soportar la soledad, saberse un ser marginal. Que los escritores seamos marginales es una condenación más que una bendición. Ser marginales puede dar validez a nuestra escritura”⁸.

Pero ¿qué sucede con aquellos llamados teóricos? ¿Cómo establecer ese nexo entre el “gesto” de la soledad y la interpretación de un tiempo, de una cultura? “La soledad es un aislamiento. Es preciso estar solo para ser libre de cumplir la tarea histórica de la constitución del Estado Nacional”⁹, afirmaba Althusser refiriéndose a Maquiavelo. Y la consideración, obviando el fin último de la soledad en el caso del florentino, podría ser también aplicada a Marx y a toda la línea que Althusser traza y une al propio Maquiavelo con Spinoza, primero, y con Marx y Lenin, después. La carga ético-política que contiene la obra de Marx, ya sea por su carácter metanarrativo, ya sea por su propia interpretación de la historia, denota la necesidad de generar una articulación social acorde con los cambios estructurales derivados de la caída del Antiguo Régimen, una articulación que funde una nueva solidaridad destinada, como se sabe, a la ulterior supresión de la sociedad de clases, esto es, la fuente principal de enajenación, la máquina

⁸ PAZ, Octavio (1985). *Pasión crítica*. México: Seix Barral. p. 125.

⁹ ALTHUSSER, Louis (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal. p. 339.

que produce soledad. Se explicaría así, mediante la praxis de una teoría destinada a suprimir la soledad impuesta, el paso de lo que el historiador E.P. Thompson denominaba “economía moral de la multitud”, propia de los motines y alzamientos del siglo XVIII, a la paulatina adquisición de una, recordando a Lukács, “conciencia de clase”, hasta alcanzar una internacionalización del proletariado, la culminación de una solidaridad entre quienes padecen la soledad que, además, no por casualidad, superaría los límites de las “modernas” fronteras nacionales.

El pensamiento de Marx dilucida un paso más en la interpretación del tiempo y, consecuentemente, denota una crítica contra el gran relato moderno, aquel que se funda con el proyecto racional de la ilustración. Una crítica que le servía a Paul Ricœur para relacionar a Marx con Nietzsche y Freud, dando lugar a la popular triada de “los maestros de la sospecha”. Decía Ricœur de los tres pensadores que “es más fácil hacer aparecer su común oposición a una fenomenología de lo sagrado, comprendida como propedéutica a la “revelación” del sentido, que su articulación dentro de un método único de desmistificación”¹⁰. Los tres pueden ser considerados como las arterias a partir de las cuales la “destrucción” de los viejos arquetipos de “verdad” y, sobre todo, de la “conciencia” de dicha verdad, remiten de nuevo a las bases del “proyecto” anterior –no olvidar que Foucault distinguía el carácter autonómico del iluminismo como el sustrato epistemológico sobre el que se asentaba la “liberación” con la que Kant definía a la *Aufklärung*¹¹–. Ahora bien, Ricœur puntualiza la cuestión al señalar que la destrucción presente en estos tres autores acarrea, sobre todo, una “extensión de la conciencia” que permita “el desciframiento” de los caminos de otra conciencia, una “falsa conciencia” –y de ahí la “sospecha”:

Freud ha entrado en el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y el síntoma neurótico; su hipótesis de trabajo tiene los mismos límites que su ángulo de ataque: será, como se ha de decir ampliamente más adelante, una economía de las pulsiones. Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica, esta vez en el sentido de la economía política. Nietzsche, situado en el eje del problema del “valor” –de la evaluación y la trasvaluación– busca por el lado de la “fuerza” y la “debilidad” de la Voluntad de Poder la clave de las mentiras y las máscaras¹².

¹⁰ RICŒUR, Paul (2004). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI Editores. p. 32.

¹¹ Véase FOUCAULT, Michel (1991). “¿Qué es la ilustración?”, en *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta. pp. 197-207.

¹² RICŒUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Ed. cit., p. 34.

Y detrás de esa sospecha yace la soledad: Marx afronta la cuestión del individuo enajenado y arquitecta toda una alternativa; Freud aborda las soledades más profundas, el sueño¹³ y la neurosis, para extirpar “otro” yo inconsciente que descansa en el pasado de cada uno siendo reprimido en el presente; Nietzsche, que vive en la soledad poética, o en la “soledad enamorada” como escribiría María Zambrano¹⁴, reivindica, desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *Así habló Zaratustra*, una proyección individual que, desprovista de las cadenas de la historia y desembarazada así de su condición de “sujeto”, recupere su potencia creativa y engendradora de nuevos valores reafirmandose en la “voluntad de poder”. Así, los “maestros de la sospecha” resultan estar más unidos por la soledad de lo que tal vez pudiera pensarse, si bien este vínculo inicial termina siendo inmediatamente después el núcleo mismo de sus divergencias. Se trata, en su caso, al igual que sucede con el Maquiavelo de Althusser, de una soledad profundamente melancólica que, consecuentemente, percibe un tiempo nuevo y las insuficiencias que a éste se le aproximan. Mientras Marx reconfigura la noción de sujeto acorde con una nueva narración histórica –el proletariado en relación a las modernas relaciones de producción– y Freud ampara el centramiento del “yo”, Nietzsche, por su parte, rechaza en cierto modo ambas posibilidades para dar sentido al individuo en tanto que pura diferencia. Se trazan así tres líneas de articulación, en ocasiones muy próximas, otras muy distantes: la solidaridad del proletariado, la conciencia del yo y, en el caso de Nietzsche, si pudiera rastrearse una suerte de regulación intersubjetiva presente en su obra, sería necesario recordar esa noción de “justicia” que, recuperando la figura de Tucídides, reclamaba la necesidad de un entendimiento entre “hombres casi igualmente poderosos” en ausencia de un poder superior a ellos –como en tal caso resultaría de la muerte de Dios¹⁵. Estas tres líneas son consecuencia de tres estimaciones diversas de la soledad y de un “juicio” que implica visiones correspondientes de aquello que éticamente pudiera ser beneficioso o no del contexto moderno. No podía ser de otra manera y se entenderán mejor esas divergencias si acordamos que, dentro del marco moderno-capitalista, la soledad –la alienación, la neurosis, los vetustos valores– que de él se deriva, es el reverso sincrónico de la propia narración.

¹³ *Ibíd.*, p. 456.

¹⁴ ZAMBRANO, María (2002). “La soledad enamorada”, en *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, N° 2, p. 225.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich (1984). *Humano, demasiado humano*. Madrid: EDAF. p. 92.

EL SILENCIO, TESTIMONIO DE LA ACUSACIÓN

Así, pues, en plena modernidad, la soledad del individuo, desprovisto de palabras que le permitan reconocer el cambio epocal –una multitud de Julien Sorel que desborda las páginas de Stendhal e inunda la naciente geografía industrial–, encuentra una respuesta en otra soledad que, lejos de admitir la lógica que legitima y emana la soledad generalizada, comienza a proponer nuevas palabras, nuevos valores y nuevas alianzas. Resulta obvio que el ejercicio de análisis que supone el estudio de la estética y del pensamiento, en este período como en cualquier otro, da tantas pistas de los autores y creadores de las obras como de la sociedad en la que se insertan, de la que ofrecen una visión y, en ocasiones, incluso una respuesta. Esta evidencia es la que obliga ahora a sospechar de nuestro tiempo y a formular una pregunta, ¿qué tipo de soledad es la nuestra cuando la respuesta más radical se encarna en otra soledad en la que las palabras han sido sustituidas por el silencio?

El mundo lacerado tras la Segunda Guerra Mundial denota una transformación que afecta por igual a la sociedad y a las interpretaciones que sobre ésta vienen dadas, al pensamiento y a la estética, a los diversos modelos de regulación ético-políticos y a la consideración misma del tiempo y del hombre. Fue necesario retomar el aliento tras los eventos de la guerra para formular de manera tajante algo que ya empezaba a ser una sospecha más que fundada: el naufragio de la modernidad y la figuración de sus más nefastas consecuencias en Auschwitz. No es casualidad que con una distancia de un año surgieran dos escritos que abordan la cuestión: el primero, de 1966, es la *Dialéctica negativa* de Theodor W. Adorno; el segundo, de un año después aunque publicado en 1969, es un breve texto de Susan Sontag titulado “La estética del silencio”.

Adorno catalogaba de “antisistema” el carácter de su obra¹⁶ y tal vez sea esa matriz filosófica la que mejor se filtra en el estudio de Susan Sontag. “En poco más de dos siglos, la conciencia de la historia ha dejado de ser una liberación, una apertura de horizontes, una ilustración bienaventurada, para convertirse en una carga insoportable de artificialidad”, se lee en “La estética del silencio”¹⁷. Y sucesivamente: “para compensar esta ignominiosa sujeción a la historia, el artista se exalta con el ensueño de un arte totalmente ahistórico, y por tanto, no alienado”¹⁸. Ya sea esta necesidad del artista, ya sea la mencionada “artificialidad”, descienden directamente de muchas de las reflexiones contenidas en la *Dialéctica negativa*: “Después de Auschwitz”, dice Adorno, “la sensibilidad no puede menos que ver en

¹⁶ ADORNO, Theodor W. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus. p. 9.

¹⁷ SONTAG, Susan (2002). “La estética del silencio”, en *Estilos radicales*. Madrid: Punto de lectura. p. 30.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 32.

toda afirmación de la posibilidad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino”¹⁹. En esta compleja tarea se adentraron desde mediados de la década de los cuarenta un buen número de artistas, de escritores y de filósofos, todos ellos en busca de un “afuera” que ofreciese la posibilidad de trazar nuevas vías para el pensamiento y la creación a partir de la denuncia contra la historia. La novedad se abría así a lo desconocido y no fueron pocos los que vislumbraron con prontitud el impulso teórico y estético que en ese contexto se estaba instituyendo. De entre todos ellos resulta imprescindible subrayar, tal y como hace Fredric Jameson, que la carga teórica más radical se encuentra en la terna compuesta por Brecht, Sartre y, posteriormente, Barthes, quienes consolidan un juicio a la historia y a la responsabilidad que ésta debe asumir en la barbarie. Su “culpabilidad”, presente también en el pensamiento y en la estética de la diferencia, adquiere su representación más potente en el silencio. De nuevo son las palabras de Susan Sontag las que esclarecen las implicaciones del silencio: “así como el tiempo, o la historia, es el medio donde prospera el pensamiento definido y determinado”, dice, “el silencio de la eternidad prepara para un pensamiento que está más allá del pensamiento y que, desde la perspectiva del pensamiento tradicional y de los usos corrientes de la mente, ha de parecer algo totalmente ajeno al pensamiento [...] aunque tal vez sea el emblema de un pensamiento nuevo, ‘difícil’”, y añade después algo que, de alguna manera, transmite la herencia de Nietzsche a este nuevo horizonte: “el silencio es una estrategia para la transvaloración del arte, y el arte es el heraldo de una prevista transvaloración radical de los valores humanos”²⁰.

En la poesía de Celan y en la prosa de Beckett, por ejemplo, se declaran silenciosos los argumentos que respaldan el rechazo a la historia y a las “palabras” que la protegen. Sin embargo, su postura, lejos de obviar los acontecimientos inscritos en el tiempo, hace de la historia una marca imborrable, presente aun como ausencia en cada línea, en cada verso. No en vano, “con Paul Celan”, escribe Badiou, “asistimos a la irrupción del real más crudo del siglo”²¹. Badiou aclara igualmente que, en contra de lo que Adorno había expresado en su *Dialéctica negativa*, “para Celan, los años cuarenta no hicieron del todo imposible la poesía, sino decididamente obscura la elocuencia”²². Y, como también lo era en el caso de Susan Sontag, Badiou reclama en el silencio una intencionalidad que rebosa la estética y anuncia una nueva vía programática: “en la poesía de Celan, como en la

¹⁹ ADORNO W., Theodor. *Dialéctica negativa*. Ed. cit., p. 361.

²⁰ SONTAG, Susan. “La estética del silencio”, en *Estilos radicales*. Ed. cit., pp. 34-35.

²¹ BADIOU, Alain (2006). *Le siècle*. Paris: Éditions du Seuil. 2005. He usado la traducción italiana: *Il secolo*, Milano: Feltrinelli, p. 102.

²² *Ibid.*, p. 105.

prosa de Beckett, ya no hay ni “yo” ni “nosotros”: hay sólo una voz que intenta trazar una vía”²³. A lo que alude aquí Badiou es al conflicto que se teje entorno a la “salida” de la historia y a la disolución de los paradigmas identitarios que en la modernidad hicieron del hombre un “sujeto”: ¿es posible reconstruir un “nosotros”, tal y como lo plantea Sartre, que se agrupe en un “proyecto” común?, ¿es necesario descentrar al yo freudiano para reconfigurarnos como alteridades ontológicas?, ¿cuáles son las estrategias a seguir? Son cuestiones complejas que siguen ocupando a la filosofía hoy y que, si algo demuestran simplemente con su mera formulación, es la imperiosa tarea que plantea la reconfiguración de un proyecto pos-Auschwitz y las trabas que se alzan a la hora de repensarse más allá de la historia que atraviesa la modernidad y llega hasta los campos de exterminio.

La soledad del silencio obvia muchas reglas, subvierte significados y enmudece la palabra como “gesto” refractario. Y, antes siquiera de intentar responder a algunas de las muchas cuestiones que nos asaltan en este momento, un indicio aparece ahora mucho más claro: al concebir el silencio como una soledad que busca huir del tiempo y, a su vez, como la respuesta que se ofrece a la coyuntura histórica determinada, se desprende de ello que la soledad “sistémica” ha pasado de ser sincrónica a ser diacrónica. Se ha producido un cambio, y acaso sin ser conscientes de ello nos hemos quedado encerrados en la historia. Si el silencio es un gesto de rebeldía, siguiendo una lógica de antagonistas, la voz y la palabra serán parte de la institución a la que el silencio contesta. El 20 de abril de 1970 Paul Celan se arrojó al Sena desde el Puente de Mirabeau, el lugar al que décadas atrás, en 1912, Apollinaire había cantado al amor, a París y al tiempo:

*Vienne la nuit sont l'heure
Les jours s'en vont je demeure*

*Les mains dans les mains restons face à face
Tandis que sous
Le pont de nos bras passe
Des éternels regards l'onde si lasse*

*Vienne la nuit sonne l'heure
Les jours s'en vont je demeure
L'amour s'en va comme cette eau courante
L'amour s'en va
Comme la vie est lente
Et comme l'Espérance est violente*

²³ *Ibid.*, p. 110.

*Vienne la nuit sonne l'heure
Les jours s'en vont je demeure*

*Passent les jours et passent les semaines
Ni temps passé
Ni les amours reviennent
Sous le pont Mirabeau coule la Seine*

*Vienne la nuit sonne l'heure
Les jours s'en vont je demeure²⁴.*

La muerte fue el último gesto de Celan, el rechazo definitivo a la modernidad. La melancolía otea siempre un tiempo nuevo, un cambio cercano que no depende tanto del propio tiempo como de la aguda mirada del melancólico.

“NOSOTROS” MÁS ALLÁ DE UNO MISMO

La soledad y el silencio anunciaban las transformaciones que se estaban produciendo desde la segunda mitad del siglo XX y que comenzaron a hacerse patentes ya en la década de los setenta. Que cada uno elija la nomenclatura que más le convenga –sabiendo, eso sí, que cada una de ellas porta consigo una carga ético-política ineluctable– la “posmodernidad”, la “sociedad posindustrial”, la “hipermodernidad”, la “modernidad reflexiva” o la “sociedad del espectáculo” expresan y, en algunos casos, expresaban ya entonces toda una serie de efectos que ahondaban en una soledad cada vez más generalizada que poco a poco dejará de lado su original occidentalismo para alcanzar la categoría de “global”. Procede de una manera muy sencilla y eficaz: como ya se ha visto, el capitalismo produce soledad, y a medida que el capitalismo cubre la geografía mundial la soledad se extiende con análoga voracidad y a la misma velocidad, llegando así a cualquier parte del planeta, a las sociedades y a las vidas más remotas que podamos imaginar. De ahí que los procesos de capitalización y de desarrollo económico sean igualmente procesos de producción de soledad. Se hace viva una vez más la profética voz de Ernesto Sábato, quien en 1974 ya había constatado en su *Abaddón el exterminador* que “todos estamos solos o terminamos solos algún día”. ¿Cómo sustentar esta reflexión pesimista expresada por Sábato? De muchas maneras, la filosofía de los últimos cuarenta años no ha parado de dar respuestas más o menos satisfactorias y sumamente heterogéneas entre sí, aunque todas ellas tienen algo en común: la centralidad de la cuestión temporal.

²⁴ APOLLINAIRE, Guillaume (1976). “Le pont Mirabeau”, en *Alcools*. Paris: Éditions Gallimard.

En 1972 Ernest Mandel publicó *El capitalismo tardío*, un extenso tratado que, con el paso de las décadas, ha sido aceptado como una de las obras más relevantes para entender el contexto socioeconómico contemporáneo. Resulta ahora curioso volver a su “Introducción” para encontrar una advertencia acerca del nombre asignado a la tercera fase del capital: “debemos expresar nuestro pesar por no haber sido capaces de proponer un mejor término para esta era histórica que el de “capitalismo tardío”, término que no es satisfactorio porque es de carácter cronológico y no sintético”²⁵. El aviso de Mandel atañe, por una parte, a la vigencia de la tradición marxista –Marx y Lenin, fundamentalmente– que había interpretado con anterioridad los ciclos previos del capitalismo, esto es, el capitalismo industrial y el capitalismo monopolístico, pero avanza, asimismo, todos los escollos que surgirán, desde entonces hasta hoy, cuando un estudio hermenéutico de la cultura contemporánea tenga que confrontarse con la cuestión temporal. En las páginas que componen la obra de Mandel se hallan, además, algunas claves que dilucidan el modo mediante el que esa producción de soledad propia del capital alcanza cualquier cota de la vida del hombre. Así, “lejos de representar una ‘sociedad posindustrial’”, dice Mandel, “el capitalismo tardío constituye la *industrialización universal y generalizada* por primera vez en la historia; la mecanización, la estandarización, la superespecialización y la parcelación del trabajo, que en el pasado determinó sólo el dominio de la producción de mercancías en la industria propiamente dicha, penetra ahora en todos los sectores de la vida social”²⁶ e, incluso, de la vida privada, se podría añadir. Se configura así una percepción “total” del sistema que culminará pocos años después en las reflexiones de Félix Guattari cuando defina el capitalismo como un “poder semiótico”. Los rasgos que hoy resultan más evidentes de la estandarización global, que el capitalismo ha dilatado en las últimas décadas, ya estaban presentes en el estudio de Mandel como el meollo de una ideología que, ulteriormente, aspirará a cancelar cualquier tipo de alternativa:

la creencia en la omnipresencia de la tecnología es la forma específica de la ideología burguesa en el capitalismo tardío. Esta ideología proclama la capacidad del orden social existente para dominar gradualmente toda posibilidad de crisis, para encontrar una solución “técnica” a todas sus contradicciones, para integrar a las clases sociales rebeldes y para evitar explosiones políticas²⁷.

²⁵ MANDEL, Ernest (1979). *El capitalismo tardío*. México: Ediciones Era. p. 11.

²⁶ *Ibid.*, p. 378.

²⁷ *Ibid.*, p. 485.

Es esta homogeneización la que ha popularizado los argumentos que defienden el fin de las ideologías y que pretenden certificar, a su vez, la muerte de la utopía: sin ellas cada vez resulta más patente que las alternativas tradicionales “se están quedando sin voz”²⁸. Se descubre entonces un modelo de alienación contemporánea que no se separa demasiado de algunos postulados de los registrados por Marcuse en 1964 en *El hombre unidimensional*. El individuo no encuentra ya referentes discursivos “fuera” de la normatividad sistémica y, más aún, dichos referentes cada vez vienen menos demandados porque el propio individuo ha dejado de “creer” en la viabilidad del cambio. No se trata de un salto en el tiempo, sino de un proceso destinado, en última instancia, a concluir con todos los demás procesos ya iniciados o que pudieran iniciarse. De hecho, cuando Baudrillard habló de América en términos de una “utopía realizada” no escatimó en razonamientos que apoyaran la idea de un “ensimismamiento” que dicho contexto es capaz de provocar en los viajeros europeos cuando contemplan el “simulacro perfecto” de todo aquello que no han sido capaces de concluir en su cartografía sociopolítica²⁹. La difusión global del capitalismo tardío, y los efectos culturales que de dicha normatividad se deducen, favorecen la paulatina implantación de un modelo uniforme en el que comienzan a suscitarse numerosos interrogantes que han protagonizado el debate filosófico de los últimos decenios: ¿cómo reconocer la diferencia dentro de la univocidad sistémica?, y, una vez reconocida, ¿es posible regular las diferencias y generar encuentros intersubjetivos sin un “proyecto” que los ampare? O, como se pregunta José Luis Rodríguez García casi al final de su *Crítica de la razón posmoderna*: “¿sobre qué requisitos, entonces, podría la razón posmoderna fundar una proyección política?”³⁰.

No existirá una alternativa válida a la posmodernidad si se omiten estos argumentos y si no se rastrean los modos de generar un nuevo equilibrio entre la proliferación de diferencias y la construcción de un proyecto común. En cualquier caso, será preciso subrayar que la cuestión de la alteridad, así como el debate originado entorno a los modelos de regulación ético-políticos, demuestran la presencia avasalladora de la soledad en nuestras sociedades: ¿Cómo encontrarse con el otro? Resulta cada vez más sencillo reafirmarse en uno mismo, abogando por un individualismo exacerbado que busca en el “otro” nada más que un espejo en el que embelesarse y es ahí en donde se está en disposición de crear un simulacro de nosotros mismos para cumplir la profecía de Stevenson: somos muchos, mi “yo” en el

²⁸ RIPALDA, José María (2005). *Los límites de la dialéctica*. Madrid: Editorial Trotta. p. 12.

²⁹ BAUDRILLARD, Jean (1987). *América*. Barcelona: Anagrama. pp. 44-45.

³⁰ RODRÍGUEZ GARCÍA, José Luis (2006). *Crítica de la razón posmoderna*. Madrid: Biblioteca Nueva. p. 298.

trabajo, mi “yo” en el descanso, mi “yo” en familia y, al menos, otro más en sociedad. Todos ellos son coherentes con el reflejo obtenido y, más aún, con un contexto cultural en el que la relación entre “significantes” ha quedado desmembrada en mil pedazos –y con ella el orden moderno basado en las categorías de “sujeto” e “identidad”– de manera que, como sostiene Jameson, ya se pueden esbozar hipótesis sobre un tipo de “cultura esquizofrénica” que se acomoda al creciente volumen de individuos que se ajustan a ella: “el esquizofrénico”, dice Jameson, “no conoce la identidad personal en el sentido que nosotros le damos, puesto que nuestro sentimiento de identidad depende de nuestro sentido de la persistencia del ‘yo’ a lo largo del tiempo”³¹. La soledad se esconde en ese Hyde-Jekyll originario y en esos otros hombres de mil caras, capaces de ser cualquier “yo” según el momento y el lugar, incapaces de devenir “otro” que ponga en peligro su individualismo múltiple al encontrarse con los demás.

El capitalismo, por su parte, ha hecho de la tecnología un “simulacro” de curación –inversa, claro, al silencio: el ciberespacio y sus redes sociales, o los innumerables desafíos que se autoimpone el desarrollo de las telecomunicaciones a partir de lo que Baudrillard denominó el “éxtasis de la comunicación”, han acercado a los individuos a todos sus contextos vitales a tal velocidad que uno puede ser dos o más unos casi simultáneamente, pero nunca en comunión. Y, así, la fórmula que Jekyll no consiguió reproducir y perfeccionar, la fórmula que a la postre le costó la vida, está hoy al alcance de más y de más personas: un ordenador, un teléfono móvil y adelante con el brebaje, salud. Reside ahí, en ese trago, la necesidad imperiosa del hombre posmoderno de sentirse “conectado” –que no abierto– con todo lo que le rodea, lo cual no consigue disimular su soledad más profunda y definitivamente “normativizada”. Tal vez se adivinan entonces algunos de los motivos que provocan en la actualidad la profusión inusitada de narraciones de tipo conspiratorio³². Don DeLillo, sin duda uno de los más agudos intérpretes de la posmodernidad, escribía en la novela titulada *Players* (1977) que “es probable que muchos niños y adolescentes estén convencidos de que otros conocen sus pensamientos. Te ponen en el centro del mundo, aunque sea de un modo pasivo y terrorífico. *Lo saben pero no lo demuestran*”. A ese pensamiento los niños más adultos le llaman cons-

³¹ JAMESON, Fredric (2002). “Posmodernismo y sociedad de consumo”, en Hal Foster (ed.), *La posmodernidad*, Barcelona: Kairós. p. 177.

³² Véase para estas cuestiones el escrito de Jameson titulado “La totalidad como conspiración”, un minucioso repaso a algunos ejemplos de temática conspirativa que ha generado la cinematografía norteamericana durante el último tercio del siglo pasado, de ellos se sirve Jameson para recomponer las trazas de un “inconsciente” y de una cartografía “geopolítica” global. Cf. JAMESON, Fredric (1995), *La estética geopolítica. Cine y espacio en el sistema mundial*. Barcelona: Paidós. pp. 27-110.

piración. Y si bien muchas de estas tramas conducen en ocasiones a una suerte de *epoché* posmoderna, lo cierto es que en ellas se siguen rastreando los hilos que tal vez nos unen, los lugares que pudieran dar un sentido a la existencia. De ahí que el “todo está conectado” con el que DeLillo erigía esa cosmología que es su propia “América” en *Underworld* (1997) sea, sobre todo, el alegato irónico y abrumador que confirma, a su vez, que todos estamos solos.

Ciertamente, el descentramiento del sujeto, su inmensa soledad, siguen vigentes y su resolución no entra dentro de las supuestas prerrogativas éticas que el sistema está dispuesto a conceder. En este orden de cosas, no sorprenderá el éxito de aquellos postulados que afirman la clausura del tiempo y la radicación de un presente conocido. Y eso es, precisamente, lo que da lugar a una duda bastante extendida que Žižek, en su sugerente título *In Defense of Lost Causes*, formulará de este modo:

Es fácil burlarse de la noción de Fukuyama del fin de la historia, pero el *ethos* dominante hoy es “fukuyamiano”: el capitalismo democrático liberal es aceptado como la fórmula finalmente descubierta de la mejor sociedad posible, todo lo que se puede hacer es rendirla más justa, tolerante, etc. La verdadera única cuestión hoy es: ¿asumimos esta “naturalización” del capitalismo o el capitalismo contemporáneo contiene antagonismos que son suficientemente fuertes como para evitar una reproducción indefinida?³³

Žižek responderá señalando cuatro antagonismos bien conocidos porque, en mayor o en menor medida, forman parte de nuestro cotidiano: “la ecología”, “la inadecuación de la ‘propiedad privada’ para la llamada ‘propiedad intelectual’”, “las implicaciones socio-éticas de los ‘nuevos desarrollos tecnocientíficos’ (especialmente en biogenética)” y, “*last but not least*, las ‘nuevas formas de *apartheid*’, los nuevos muros y las nuevas barriadas”³⁴. De lo que se trata es de abrir nuevos frentes de acción, puesto que lo que está en juego es la posibilidad de fundamentar un renacido “nosotros”, más allá del “nosotros” que la soledad posmoderna del individuo encierra dentro de cada uno. Žižek lleva tiempo penetrando en el asunto, como desde perspectivas no demasiado ajenas también lo han hecho, y continúan haciéndolo, el propio Jameson –ese “nosotros” heredado de Sartre que surge del acto común de la lectura crítica y de la interpretación– o Toni Negri –mediante el carácter “constituyente” de los movimientos embarcados en la ardua labor de articular sus diferencias. No

³³ ŽIŽEK, Slavoj (2009). *In Defense of Lost Causes*. London and New York: Verso. He usado la traducción italiana, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*. Milano: Adriano Salini Editore. 2009. p. 522.

³⁴ *Ibid.*, pp. 522-531.

son, ni mucho menos, los únicos, y es que la problemática contemporánea requiere siempre más voces, acuerdos y disonancias. La hermenéutica tiene, desde luego, un cometido fundamental aquí: la consolidación de sus herramientas interpretativas es hoy más necesaria que nunca, puesto que el fin de las ideologías y la supuesta –y demasiado manida– claudicación del tiempo histórico amenazan seriamente la reproducción de voces críticas y de nuevos intérpretes. Sin embargo, será conveniente advertir de los serios peligros que conlleva una aproximación hermenéutica a la soledad y a la posmodernidad: la desregulación ético-política y la constante irradiación de diferencias exige afrontar la cuestión de la alteridad en un marco, el global, que no tiene parangón histórico, obviarlo puede suponer caer en la reproducción inocua de modelos preexistentes, asumirlo como horizonte final podría estimular aún más el conformismo y la desidia. No disponemos de soluciones perfectas ni de fórmulas precisas a las que atenernos, poco más que el duro trabajo y la voluntad crítica nos acompañan, y acaso también la seguridad de que aquello que buscamos, al contrario que en el caso de Jekyll, no se encuentra dentro de nosotros mismos, sino fuera. Únicamente entonces empezaremos a percibir que tal vez no estamos tan solos: esa es la primera brecha.

DE LA ESCRITURA: PUNTO DE PARTIDA DE LA HERMENÉUTICA

Germán Valencia V.

Los elementos señalados en el título constituyen el hilo conductor del presente despliegue, a partir del cual se apela a claves del registro histórico, a su condición etimológica, a su relación con el ser heideggeriano y a la forma como todo ello se conjuga en la hermenéutica como lectura. En un primer momento la escritura se instala entre lo equívoco y lo unívoco; ello en tanto ordena la apariencia respecto de sí, como respecto del objeto que trata. Sin más, la escritura es encuentro entre lo interno y lo externo, evidenciando siempre enigmas pendientes de lectura y apreciación hermenéutica. Sin embargo, en un segundo momento, la escritura es punto de partida de la hermenéutica misma; es la inscripción a manera de horizonte del discurso.

UNO: ESCRITURA, SU DESPLIEGUE ETIMOLÓGICO

¿Escritura? Una mirada etimológica al interrogante introduce el verbo francés *écrire*, que traduce escribir en el idioma español y *scrivere* en el italiano; lenguas románticas que convidan a situarse en el latín *scribere*, que significa “trazar caracteres”, lo cual, a su vez, remite a cierta raíz indoeuropea, *kerl sker*, que indica “cortar”, “realizar incisiones” (en sánscrito *kr̥tiḥ*, –cuchillo–; en castellano, corte; en francés, *court*; en inglés, *short*, etc.). La filiación *scribere-écrire* se remonta a la forma extendida *squeri-bh*, que significa realizar incisiones; además, *schreiben*, en alemán, e in-

cluso, escarificación en castellano. La escritura, de acuerdo con el referente etimológico apela a una incisión, idea que reposa en el griego *grapho*, y en el indoeuropeo *gerbh*, que se traduce como “arañar”, o en el inglés *write* –escribir–, en el neerlandés *rejten* –rasgar–, en el sueco *rita* –dibujar (indoeuropeo *wer* –arañar, rasgar–), mientras que en sánscrito la raíz *likh* significa dibujar o raspar, como escribir, lo cual, según Louis J. Calvet³⁵ pone en evidencia dos asuntos: uno, que la escritura comporta cierta equivalencia con realizar incisiones, con arañar; y dos, que los primeros grafismos no comportaban como tarea la transcripción misma. Ahora, respecto a las lenguas semíticas, la raíz árabe *ktb* remite a la idea de rastro (dejados como huella del caminante) y a la idea de reunir, como juntar letras (*kataba* –escribir–); además, los caballos (*katiba* –cuadrilla–); *ktb* es la raíz semítica usual; *zbr* –tallar la roca o poner las piedras una encima de las otras para construir el muro– es otra idea, la cual conduce de manera indirecta al sentido de escritura. En el Corán el término *zabu:r* designa los escritos que fueron revelados a David, lo cual se nombró como el libro de *zabr* y el *cálamo mizbar*. Ahora, las raíces *zbr* y *ktb* tienen en común, además de la idea de escribir, la de reunir, la de relacionar cosas. Respecto a las runas, sus nombres remiten a otro campo semántico, el del misterio: en islandés *run* –secreto–, en sajón antiguo *runa* –murmullo–, en islandés *run* –secreto, misterio–, en galés *rhin* –secreto.

Se observa en la referencia tres señalamientos acerca del término escritura:

- Arañar, realizar incisiones; ello como técnica.
- Reunir letras, piedras, caballos; sobre todo el acto de reunir y lo que ello implica.
- Secreto, el misterio como función de grafismo.

El despliegue esbozado deja mirar otros asuntos, sobre todo el encuentro perceptual (oír-escuchar y ver-mirar); encuentro que implica, justamente, el devenir del sentido en tanto encuentro con la cosa. Señalamiento que de ningún modo se ajusta a la lectura de Calvet, para quien los cinco mil años transcurridos desde los primeros pictógrafos que se materializaron en la escritura cuneiforme y en los caracteres chinos, son un modo de respuesta al problema de cómo recordar, transcribir y transmitir la palabra, su oralidad fugaz. Tal apreciación recuerda a Platón en el *Fedro*, donde señala que Sócrates significa la escritura, al igual que la pintura, como el silencio, pues siempre dicen lo mismo, contradice el arte oratorio y sólo

³⁵ Cf. Louis J. CALVET (2007). *Historia de la escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días*. Barcelona: Editorial Paidós.

permite atesorar recordatorios para la vejez. Desde entonces se ha trazado una diferencia entre hablar y escribir, argumentos a favor y en contra que naufragan en claves del registro excluyente. Giorgio R. Cardona³⁶ señala que se parte del alfabeto para definir la escritura, luego de valorar y clasificar otras formas de representación de las ideas, de los conceptos y las sílabas. Dicho autor, en el lindero antropológico, re-conoce en la escritura un invento cultural y, en la lingüística, un modo de apreciar su condición enigmática.

Según la Real Academia Española de la Lengua (1996), se entiende por escritura un sistema de signos utilizados para escribir. Al respecto Mauricio Beuchot señala justamente que el signo une dos cosas, dos elementos, dos dimensiones; con lo cual se refiere al símbolo. Es, pues, la escritura, un símbolo en tanto introduce y arma dos dimensiones del ser: lo individual (interno) y lo universal (externo). Beuchot plantea: “La parte del símbolo que poseemos nos hace conocer por analogía, analógicamente, la otra parte, que es la superior o trascendente, o trascendental, la que supera lo empírico”³⁷.

Sin duda, la escritura ha comportado siempre clave estética del devenir humano, la escritura en tanto obra del obrar humano es representación de la representación.

Dos: ANALOGÍA EN LA ESCRITURA

¿Analogía? Analogía ¿una función del lenguaje? Sin duda, un implícito que se observa en tanto resulta. La escritura, bien sea metonímica y/o metafórica es condición en y a través del lenguaje, que incluye, de entrada, al escritor y al objeto mismo.

En el lindero de lo lingüístico, la analogía corresponde a uno de los tres modos de significar, siendo estos *lo unívoco* (implica lo igual, lo claro, lo distinto), *lo equívoco* (implica lo diferente) y *lo analógico*, que es en parte idéntico y en parte diferente, lo que resulta “según razón” o “según proporción”, lo que empuja “hacia arriba”, lo que trasciende y metamorfosea. De esta manera, y de acuerdo con Beuchot, la analogía ingresa a casi todos los saberes, lo que hace posible señalar acerca de la universalización de la analogía, de la realidad, de los saberes; ello según grados y diferencias con base en contextos específicos.

³⁶ CARDONA, Giorgio (1999) *Antropología de la escritura*. Barcelona: Editorial Gedisa.

³⁷ BEUCHOT, Mauricio (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Barcelona: Editorial Herder. p. 144.

Sin embargo, tal despliegue ¿cómo situarlo?

Apreciemos la función analógica que resulta de la escritura:

Fue Aureliano quien concibió la fórmula que habría de defenderlos durante varios meses de las evasiones de la memoria. La descubrió por causalidad. Insomne experto, por haber sido uno de los primeros, había aprendido a la perfección el arte de la platería. Un día estaba buscando el pequeño yunque que utiliza para laminar los metales, y no recordó su nombre. Su padre se lo dijo: “tas”. Aureliano escribió el nombre en un papel que pegó con goma en la base del yunquecito: “tas”. Así estuvo seguro de no olvidarlo en el futuro. No se le ocurrió que fuera aquella la primera manifestación del olvido, porque el objeto tenía un nombre difícil de recordar. Pero pocos días después descubrió que tenía dificultades para recordar casi todas las cosas del laboratorio. Entonces las marcó con el nombre respectivo, de modo que le bastaba con leer la inscripción para identificarlas. Cuando su padre le comunicó su alarma por haber olvidado hasta los hechos más impresionantes de su niñez, Aureliano le explicó su método y José Arcadio Buendía lo puso en práctica en toda la casa y más tarde lo impuso en todo el pueblo. Con un hisopo entintado marcó cada cosa con su nombre: *mesa, silla, reloj, puerta, pared, cama, cacerola*. Fue al corral y marcó los animales y las plantas: *vaca, chivo, puerco, gallina, yuca, malanga, guineo*. Poco a poco, estudiando las infinitas posibilidades del olvido, se dio cuenta de que podía llegar un día en que se reconocieran las cosas por sus inscripciones, pero no se recordaba su utilidad. Entonces fue más explícito. El letrero que colgó en la cerviz de la vaca era una muestra ejemplar de la forma en que los habitantes de Macondo estaban dispuestos a luchar contra el olvido: *Esta es la vaca, hay que ordeñarla todas las mañanas para que produzca leche y a la leche hay que hervirla para mezclarla con el café y hacer café con leche*. Así continuaron viviendo en una realidad escurridiza, momentáneamente capturada por las palabras, pero que había de fugarse sin remedio cuando olvidaran los valores de la letra escrita³⁸.

Y ¿el olvido? Se evidencia entonces cómo el escritor de *Cien años de Soledad* ingresa la presencia humana a través del *lapsus*, de la falla. Ello es, pues, elemento equívoco que se conjuga con lo unívoco de la cosa que es nombrada. La analogía resulta en y a través de la escritura, en lo que reúne, en el encuentro que provoca.

³⁸ GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. (2007). *Cien años de soledad*. Madrid: Real Academia Española - Asociación de Academias de la Lengua Española. pp. 59-60.

TRES:
DEL SER DE LA ESCRITURA

Dasein y *Da-sein*³⁹, es ante todo escritura. Escritura que evidencia la condición humana en tanto ser existencial, en lo epistemológico.

¿Dasein? Es el ser-ahí. ¿Da-sein? Es ahí-del-ser y existencia

La clave señalada versa sobre la pregunta ¿qué es metafísica?, su despliegue heideggeriano. Referente en mención que le permite transitar, a través del análisis fenomenológico, en la condición de la ciencia como resultante de la escritura humana. Señala el *ente* como clave de toda ciencia, y la *nada* como límite mismo del devenir científico. Al abordar la nada (negación de la ciencia, dado que no es ni objeto, ni ente) encuentra que pertenece a la esencia del ser mismo, y que revela originaria en la angustia. Heidegger ha ingresado la pregunta por la nada en la existencia, lo cual implica una pregunta que incluye la existencia de quien pregunta⁴⁰. Hace entonces de la existencia un interrogante en sí mismo, y produce en la existencia de quien pregunta una transformación. Esta última consiste en el despliegue de ser-ahí (*Dasein*) a ser ahí-del-ser (*Da-sein*). Según José Hoyos (comentador del documento de Heidegger) la focalidad de tal ser no es lo óptico, sino más bien lo ontológico. No es el habla de los entes, sino el habla del ser-mismo; esto es, su verdad.

El despliegue esbozado de lo óptico a lo ontológico equivale al salto hacia la metafísica.

Entiende Heidegger, la metafísica como algo que “corresponde a la naturaleza del hombre”. “Es el evento fundamental ocurrente en el ser-ahí. Es el ser-ahí mismo”. (p.76).

El *Dasein* y el *Da-sein* heideggeriano permiten señalar que la función del lenguaje es analógico en tanto incluye la diferencia entre el quien escribe y lo que escribe; esto es, entre el ser-ahí y el ente. Además, porque tal inclusión vehicula la transformación misma en lo analógico, es decir, el ser en tanto pregunta-diferencia.

³⁹ Según José Hoyos, la traducción de Zubiri del documento ¿Qué es metafísica?, no atiende el doble uso que logra Heidegger de la palabra *Dasein* y *Da-sein*.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin (1974). *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires: Editorial Siglo Veinte.

CUATRO: ESCRITURA: ENCUENTRO CON LA HERMENÉUTICA

Paul Ricœur⁴¹ se ha planteado dos tareas, a propósito de la escritura. Señala, de entrada, que la transición del habla a la escritura implica una posibilidad en la dialéctica de acontecimiento y significado. Para ello apela al esquema de comunicación de Roman Jakobson, a los seis factores del discurso comunicativo y sus respectivas funciones⁴². Ello para puntuar acerca de la transformación que se evidencia en la transición señalada.

¿Cuáles transformaciones?

Entre mensaje y medio

Se configura una fijación. Es decir, la *inscripción* sustituye lo oral. Según la referencia, en este momento se ausenta el factor humano. Ricœur afirma:

La escritura puede rescatar la instancia del discurso porque lo que la escritura realmente fija no es el acontecimiento del habla sino lo “dicho” del habla, esto es, la exteriorización intencional constitutiva del binomio “acontecimiento-sentido”⁴³.

Ahora, las consecuencias de esta ruptura en la escritura son en el orden de lo social y en el orden de un horizonte. La primera implica la forma como la escritura se vincula a un control político, a la economía, a la historia, a lo jurídico. Y, la segunda apela al lugar que ocupa respecto del habla, en el cual el destino del discurso es asumido en la letra.

Entre mensaje y hablante

El discurso hablado se configura en la inmediatez, pues la escena es la interlocución y el sentido es en el *Da-sein*. Mientras que en el discurso escrito, ya no coinciden la intención del autor y el sentido del texto. Es decir, el texto comporta vida propia, más allá de la intención del autor, lo cual se nombra como *autonomía semántica* que complejiza la relación del acontecimiento y el sentido, revelándose así una dialéctica entre los mismos que plantea un problema del registro hermenéutico.

⁴¹ RICŒUR, Paul (2006). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI Editores - Universidad Iberoamericana.

⁴² El mismo Paul Ricœur nos recuerda: “En el esquema de comunicación descrito por Jakobson en su famoso artículo “Lingüística y poética”, a los seis principales “factores” del discurso comunicativo –el hablante, el oyente, el medio o canal, el código, la situación y el mensaje– los relaciona con seis “funciones” correlativas: la emotiva, la conativa, la fática, la metalingüística, la referencial y la poética”. RICŒUR, Paul. *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*. Ed. cit., p. 39.

⁴³ *Ibíd.*, p. 40.

Entre mensaje y oyente

En el discurso hablado, éste se dirige a “alguien”, mientras que en el escrito va dirigido a un lector desconocido, lo que evidencia entonces cómo el discurso escrito se liga a un soporte material, liberado de la inmediatez oral.

De acuerdo con Ricœur, lector y texto se encuentran en la interpretación; justamente allí donde termina el diálogo, inicia la hermenéutica.

Entre mensaje y código

Dice la referencia que los códigos discursivos se pueden ligar a los códigos fonológicos, lexicológicos y sintácticos que se materializan en la oración, lo que evidencia cómo el lenguaje pasa por el filtro de las reglas, pues, mientras se escribe, se pone en acto las categorías de práctica y técnica al discurso.

Entre mensaje y referencia

Según Ricœur, aquí se presentan los cambios más complejos. El “querer decir”, como significado, se externaliza como referencia, distinto al de la inmediatez oral. El pensamiento entonces apunta a otras entidades por medio del significado. Además, las alteraciones de la referencia son atribuibles, en su mayoría, a la escritura en tanto mediación de las formas del discurso. Es, pues, en la fundamentación de una nueva referencia donde se desvanece la referencia que comporta la de la inmediatez oral.

¿Qué consecuencias comporta la extensión de la referencia?

Lo humano, además de una situación, cuenta ahora con un mundo. Ello implica entonces la *descripción* como forma. Otra consecuencia se materializa en la *metáfora*, la cual resulta, más que de la escritura, de la obra literaria, especialmente de la función poética.

Para Ricœur, la transición del habla a la escritura se libera del autor, del auditorio originario, de los límites de la situación dialogal, abriéndose a un destino como horizonte, configurando así la tarea hermenéutica. Apela a Heidegger, para quien la escritura evidencia primero un proyecto, antes que la persona.

CINCO:**LO ESCRITURAL EN LA ESCRITURA**

Digamos que este cuarto y último *mojón* permite un más allá de la cosa tangible. El ente ha sido derrotero de la ciencia y, la nada, su límite mismo. La fenomenología ha dado licencia para ingresar en la existencia misma. Ahora, el otro elemento, el ente, ¿qué lo comporta?

J. Otero se refiere a “lo escritural” y su lectura desde un lindero distinto, que denomina: “clínico estético”; entendiendo lo escritural como todo

cuanto comporta posibilidad de lectura, en tanto se re-conoce que todo está escrito y se puede leer. Otero afirma: “Si se da lectura, si se impone lectura, sobre todo, es en tanto subtiende lo escritural”⁴⁴. Lo escritural cubre, es entonces envolvente, de ahí que lo humano lee a cada paso y desde que ingresa al lenguaje. Esto es, el ente en tanto lectura, dado que antes de ser nombrado habita en lo escritural.

El sentido sumado a la escritura, como modo de lo escritural, evidencia en el primero, no el asunto instrumental y empírico como acción de escribir. En lo clínico estético, la escritura corresponde al despliegue mismo de la vida, es del registro del acontecimiento, la escritura es historia y ello bien vale referenciarlo, decantarlo.

Una ligera conclusión localiza finalmente la analogía como un dispositivo que vehicula asuntos de lo humano y del universo; es, si se quiere, la oferta heraclíteica, el entre de lo cosmológico y lo antropológico. Es más, el nacimiento de la escritura como luminosidad-ordenamiento de lo escritural es metáfora y metonimia, es resultante, es analogía. La escritura en lo cuneiforme, en el pergamino, en el papiro, en el papel, en el disco de la computadora, incluso, es resultante; es la materialización de analogía inaugural que se ha transformado, a través de lo histórico, en *ícono* de lo analógico.

Y, ¿la hermenéutica? Descubre-devela claves. Por ejemplo, lo unívoco y equívoco de la escritura. Pero también lo unívoco y equívoco de quien escribe en tanto conciencia e inconsciente, pero, además de lo humano mismo como escritura viva que demanda interpretación, nunca acabada, pues siempre habrá qué decir y qué mirar en lo escrito.

⁴⁴J. OTERO (2008). *Lo mágico, o de lo psíquico como artefacto*. Inédito.

HERMENÉUTICA ¿NUEVA KOINÉ? ¿CÓMO REDUCIR SU RELATIVIZACIÓN?

Alberto Sánchez Galeano - Miguel Fabricio Sánchez Rodríguez

Pues somos como troncos de árboles en la nieve. En apariencia yacen apoyados sobre la superficie, y con un leve empujón deberían poder apartarse. No, no se puede, pues están unidos firmemente al suelo. Aunque cuidado, también esto es sólo aparente.

Franz Kafka, *Contemplación*

Una herramienta fundamental en el acercamiento a un conocimiento cada vez más profundo del concepto de “mundo”, se encuentra en la fenomenología, una filosofía sin supuestos que radicalizaría el acceso al conocimiento. La búsqueda de modos que rediseñen las posibilidades del espectador, se dan en esta línea de pensamiento bajo el complejo intento de enfrentar las capacidades de observación; así, la comprensión de ese mundo bajo una serie de problemáticas, marca todo el panorama de la filosofía. Se puede ver claramente que hay necesidades que cobran importancia al trasegar por las líneas del desarrollo de la filosofía husserliana; una de estas radica en encontrar la manera de acercar al observador a planos que funden mejor sus posibilidades de conocimiento frente al objeto estudiado. Este punto es el que interesa desarrollar.

En este panorama es importante la consideración del denominado “giro hermenéutico”. La hermenéutica surge como una necesidad de inclusión de los problemas propios de la comprensión del espectador con respecto a ese objeto; busca rebasar ciertos paradigmas, es por esto que la inclusión fenomenológica del término “horizonte” es traída como refuerzo de la búsqueda de esta comprensión que, en clave hermenéutica, buscaría dar

un paso más allá. Empieza a hacerse necesario un desarrollo interpretativo, además de extender las capacidades de comprensión al ampliar el eje temático, sin olvidar que la búsqueda de sentido hace parte de esas condiciones de una hermenéutica que empieza a buscar más allá de los límites aparentes. Encontrando y encontrándose.

En otras ocasiones, tradiciones como la marxista y la estructuralista han renovado las búsquedas de esos planteamientos, puestas en marcha a través de nociones problemáticas que han entrado bajo el filtro de una importante valoración, perspectivas que han incluido sus propuestas en estilos de desarrollo filosófico que han renovado como un bálsamo necesario esa pregunta por las situaciones que, en su momento, se erigieron como los problema más álgidos y, por ende, desarrollados con anterioridad a través de diferentes esquemas de la tradición. Tradición que se ha escuchado a sí misma a través de los distintos modos de ser escrita, revitalizando sus formas de ser escuchada.

Problemas como la política, la ética, sus límites y maneras de mostrarse, han hecho uso de un aparato ideológico que durante mucho tiempo se dedicó exclusivamente a incluir a la tradición más estrecha de la filosofía, la que llamaríamos filosofía continental. Ésta había dejado de lado la posibilidad no solo ética sino política de ampliar el marco teórico, en donde podría verse una posibilidad de inclusión de la periferia (periferia entendida como los discursos adyacentes al quehacer continental europeo). Sería importante reflexionar sobre la posibilidad de inclusión, dentro del desarrollo posterior de la hermenéutica (la coda del capítulo vattimiano de ésta), a lo que ha quedado adyacente al marco teórico trabajado por la tradición y, de acuerdo con la expansión de modelos como la globalización, irrumpir en distintas prácticas de la historia latinoamericana en las que la misma cultura no fue tomada como parte de un pasado, y las aportaciones como evento de una época pretérita, como si no se entendiera la dimensión de los límites e intereses, en pro de rebasar las fronteras de los modelos impuestos y auto-impuestos por una equivocada historia que nos deja en medio de la polvareda del campo de batalla de las ideas de la humanidad. Por esto es importante unir a esta búsqueda un tipo de relación más geográfica que temporal, búsqueda que a través de la hermenéutica puede encontrar un asidero, un punto de encuentro, un lugar en el que, ayudados del rigor necesario, se pueda, por qué no, establecer aportes a esa filosofía que por tradición, raza y lengua, también le pertenece a América Latina.

La hermenéutica ha tenido un desarrollo bastante particular, tal vez debido a las épocas que enfrenta. Cuando se relaciona esto con las posibilidades de interpretación que ofrece, renueva maneras de entender modos de ser dentro del marco filosófico, ofreciendo un punto de vista distinto al que consiste en desarrollar análisis acerca de situaciones que en otro tiempo no fueron tomadas en cuenta (ni siquiera emprendidas). Es el caso de temas como la homosexualidad, la discriminación (local) de minorías

o desarrollos posteriores de Vattimo acerca de política latinoamericana. Estos rasgos “sociales” hacen parte de un estadio subsiguiente del marco teórico vattimiano en el que se trasvasa la dimensión teórica de la estética en busca de una experiencia más cercana a la realidad imperante, entendiendo al interlocutor desde su perspectiva y situación, caso que no se dio prácticamente en ningún momento con el marxismo y el estructuralismo.

Si se da la validez necesaria a distintos tipos de apreciaciones partiendo de un lugar en el que no quede recortada nuestra interpretación, sino que a través de este desarrollo (hablando en clave gadameriana) resulte necesario llevar la interpretación a estadios de reflexión más altos, indagaciones que como un diálogo busquen ramificarse, nutrirse y crecer a través de las distintas formas imperantes de discurso (búsqueda de las mascaradas), la hermenéutica encontrará su punto de encuentro en (la actualidad) la necesidad de indagar a partir de un enclave filosófico las preguntas que en este tiempo surgen como los interrogantes a resolver. En este sentido, se encuentran discursos que buscan definir no solo los modos de resolver inconvenientes que le competen a las mayorías, sino, también, los tipos de discurso que resultan ser marginales.

Es importante tener en cuenta que el enriquecimiento del marco referencial es una necesidad actual. Esto no quiere decir que se permita dar opiniones sin rigor a personas que tienen un simple punto de vista, puesto que aquí la cuestión no es abrir la opinión, simplemente, como se puede pensar en estadios comunicativos virtuales como la blogosfera o las notas que se van entretejiendo al pie de la noticia en un periódico; no se debe perder de vista que la opinión en la hermenéutica exige mucho más al desarrollarse como una necesidad a través de la cual se pueda encontrar la constitución de una nueva *koiné*: el conocimiento se hace obligatoriamente más amplio, más abarcable y su definición saca a relucir un número mayor de dificultades para su abstracción. Es por esto que no es posible entender la hermenéutica en Vattimo como la expone Mauricio Beuchot:

Vattimo se ha caracterizado por impulsar la hermenéutica hacia un sentido débil de la misma. Como la ha señalado repetidas veces la filosofía posmoderna, la modernidad sostuvo un concepto de razón monolítico, prepotente e impositivo. Fue un concepto fuerte de razón, por lo cual ahora debe sostenerse un concepto débil de la misma. Es por eso que la propuesta fundamental de Vattimo ha sido el pensamiento débil (*pensiero debole*). Este pensamiento débil se opone a las cosificaciones que hizo la metafísica occidental, y busca solamente una metafísica débil, u ontología débil, que no se fundamenta en estructuras rígidas, tales como esencias, naturalezas ni causas.⁴⁵

⁴⁵ BEUCHOT, Mauricio. “Hermenéutica y sociedad en Gianni Vattimo”, en *Revista de filosofía A Parte Rei*, noviembre de 2007.

Esta es una definición muy comprensible, pero no la compartimos, ya que deja entrever una lectura hecha tal vez demasiado al pie de la letra (volviendo al epígrafe de Kafka: “aunque cuidado, también esto es solo aparente”). Es importante acudir a la tradición que ha dado luz a la hermenéutica, a uno de sus fundadores, Friedrich Nietzsche, que hace parte de ese selecto grupo de “filósofos de la sospecha” que nos legó esa importante actitud. Por esto rebasar las fronteras de lo mostrado superficialmente en el texto, sería más que necesario para la salud de la hermenéutica. El filósofo italiano Mario Perniola, en el ensayo titulado: “El camino auténtico de la ontología de Gianni Vattimo”, ha escrito:

Débil es la filosofía que se practica, de manera tradicional, como reflejo, exégesis, teoría que no piensa en su propio estatus; pero la operación estratégica pensamiento débil, no es en absoluto débil sino fortísima. Lo mismo se puede decir a propósito de la ironía: débil sería una enésima teoría de la misma, pero fuerte es la ironía en acto, el pensamiento irónico en acción que deconstruye las oposiciones de la metafísica, la política, la ciencia y la religión, y que logra embaucar a los lacayos de las instituciones y de los medios de comunicación de masas, siempre prontos a arrojarse como canes hambrientos sobre el primer hueso que Vattimo les lanza. Pertenecen al género de estos huesos –que como máximo, poseen en torno a sí un poco de carne rancia y putrefacta– muchas de las tendencias con las cuales se ha venido asociando el pensamiento de Vattimo, o con las cuales él mismo se ha asociado irónicamente. Las principales de ellas son la hermenéutica, la posmodernidad, el pensamiento de la diferencia y la teoría de la comunicación de masas; se trata de orientaciones que Vattimo ha estudiado, y con las cuales se ha confrontado, pero que tienen en realidad bien poco que ver con su pensamiento original.⁴⁶

Lo anterior hace pensar que de ninguna manera se tienen aclarados todos los puntos de estudio de la obra de Vattimo (que funge en nuestro medio como pivote a partir del cual nos insertamos en la hermenéutica de más alto calado), ya que resulta necesario comprender cuál es esa ironía del autor que no se alcanza a ver a simple vista. Se debe recordar que una palabra situada como débil y bajo una serie de actitudes débiles convendría más a una simple afición por la denuncia, a una aspiración del impostado prestigio de la víctima, jamás a una herramienta suficiente para entender procesos que requieren más de la fuerza “expresada”. En un diálogo, una palabra débil no aportaría a la construcción de *lo que se dice*, ya que la estrategia del que no tiene voz es usar argumentos minimizadores que hacen perder de vista la fuerza y el rigor investigativo del discurso que de verdad

⁴⁶ PERNIOLA, Mario (2007). “El camino auténtico de la ontología de Gianni Vattimo” en *Revista Anthropos*.

importa. Es este uno de los filos de la doble moral de las aperturas hacia un pensamiento débil. En ese sentido la pregunta estaría sujeta a un desarrollo. Así, tras la figura del pensamiento débil, ¿qué es lo que se quiere erigir?, ¿qué tipo de práctica busca tomar fuerza detrás de las huestes del pensamiento vattimiano?

La defensa emprendida por Vattimo de la racionalidad hermenéutica es, ante todo, una advocación por el rigor, por la fundamentación previa al ingreso en el diálogo. Lo que valdría indagar es si, en efecto, se emprende la construcción de ese rigor; si se dispone la lectura como camino hacia una interpretación cabal o si lo que origina las conclusiones es más una residencia en las aperturas de *lo hermenéutico* y no en la *hermenéutica* como tal. Detrás de la defensa gratuita del consenso, se adivinan los altares ofrecidos a la verdadera debilidad del pensamiento, esto es, a la relativización, que en su falseado estatuto de apertura total, muda y reduce en un solo movimiento lo que toca: *koiné* ya no como lugar de encuentro, sino como zona de tolerancia.

“El paisaje mediático es textual”. Esta frase de Eloy Fernández Porta dispersa la niebla alrededor del primer peldaño que conduce a una interpretación de los espacios en los que concurre el diálogo hoy. La asunción del diálogo como invitación postula a los interlocutores como protagonistas de una mínima y primaria victoria, que no es otra que la de la certeza del respeto mutuo, *buena voluntad* diría Gadamer, base del diálogo mismo. El diálogo gadameriano es, en primera instancia, *diálogo-desde-el-texto*, palabra emitida desde el habitáculo de la tradición filosófica como punto común a partir del cual se originan simultáneamente preguntas y respuestas. El consenso, el flujo del pensamiento como reenvío, la resonancia del ir y venir de la idea en el interior del diálogo, imitan la precisión de la mano maestra que ha tejido el texto que, en su coherencia, perpetúa la tradición que le lee e inspira.

Ahora bien, la disminución vertiginosa de espacios en los que el diálogo constituye una invitación, deja flotando en el ambiente la sensación de que se ha perdido algo esencial. Y es así. Una de las imposiciones explícitas que en nuestro tiempo ha ejercido la tecnificación es la de la ampliación de lo fortuito: la base de la experiencia comunal hoy no es otra que la convergencia de un número cada vez mayor de individuos que atestiguan el evento o alguna de sus modalidades, y a partir de ello toman lugar en una discusión al respecto. Si la posibilidad de conquistar un nuevo sentido residía, para Gadamer, en la práctica del diálogo, que en su esencial contradicción imitaba las capitalizaciones de la coherencia textual y revelaban lo oculto, como un golpe de luz, el imperio de la coincidencia ha encauzado sus esfuerzos a contracorriente: la toma de lugar se emprende desde el margen. No hay reenvío. Envío, como mucho. La profundidad, el rigor y la

responsabilidad ya no son valores que inauguran el punto de partida, sino elementos que sólo aleatoriamente podrán insertarse en la participación, elementos que la multiplicación desmedida de instancias de interacción ha remitido a una mera condición de factor agregado. Si lo que una respetable nómina de críticos culturales (Scott Lash, Dietrich Diederichsen, D.J. Spooky, Joshua Glenn, Eloy Fernández Porta) ha dado en llamar Realidad Tecnológicamente Producida™, ha significado la asunción de su trabajo como ejercicio filosófico, en la acepción deleuziana, esto es, como creador de conceptos, el hermeneuta contemporáneo, heredero del legado gadameriano (y por ello, de la obligación de habitar la tradición), que hoy ejerce su papel desde frentes del más variado signo, tiene en la reflexión al respecto del estatuto particular del diálogo una amplia plaza para tomar lugar y palabra, o bien para atender la prerrogativa del parque mediático, y sedentamente sumarse al ruido de fondo. Heredero, hemos escrito. La deriva a partir de esta designación es cuestión de cada cual. Heredero como quien gasta o como quien descifra y lee.

La descripción adelantada hasta el momento, del ejercicio hermenéutico, no ha sido otra que la que otorga a éste una suerte de preeminencia o de pertinencia como cava sustancial de los saberes en que puede descansar una interpretación del presente, pero vale cuestionarse sobre esta supuesta preeminencia de la hermenéutica ¿La hay? La respuesta debe buscarse sólo a partir de la puesta en cuestión de un aspecto que se antoja crucial: la dinámica de la *dispersión* de sujetos y de datos, que impera en nuestro tiempo. En *Los rituales del caos*, Carlos Monsiváis escribía: “El ámbito de las multiplicaciones reta al infinito y despoja de sentido a las profecías. ¿Y qué es el crecimiento sino la negación de los augurios? Siempre, los números, así se les disminuya, hacen palidecer a los vaticinios”⁴⁷. Hay un cierto placer que subyace detrás de la confirmación del augurio en quiebra, más aún cuando representa la insensatez nacionalista o amplifica el aliento de catástrofe de la religión. En el caso de la afirmación de Monsiváis, la emoción implícita se debe a la ocasión que el “feroz desorden” abre para una observación de las masas y su ulterior interpretación; la multiplicación de los móviles a través de los cuales la lógica mediática extiende su dominio, sin embargo, se establece desde una lógica divergente: a la multiplicación propone híper-multiplicación, y el augurio no dibuja en el panorama sino la promesa de una multiplicación mayor, olímpica en su carrera hacia la realización, abierta a un orden cada vez más amplio de modalidades.

Demasiada información se emparenta en su acontecer con una tempestad que se dejara ir al interior de una recámara. Quien es exiliado por el agua puede quedarse en el umbral y mirar, arrebatado por la maravilla,

⁴⁷ MONSIVÁIS, Carlos (2003). *Los rituales del caos*. México: Ediciones Era. p. 17.

o bien denunciar aquello que lo ha empujado a la precipitación como un evento cargado de error y de mentira. En la asunción de la multiplicación y ulterior dispersión de los contenidos, como maravilla que arroba y silencia, se leen todos los signos de una interpretación cascada y fragmentada; en la denuncia del error y la mentira se adivinan los restos de una centralidad perdida. Pero el centro perdido no queda desierto, sino que lo ocupa la *razón mediática* puesta en la mira de la interpretación. Este es el desplazamiento sobre el que se quiere llamar la atención. Dejar de asumir la hermenéutica como un lugar de encuentro inamovible, y apostar más bien a la movilización del *hecho hermenéutico* como revelador de centralidades, esta vez en el interior de dinámicas diversas.

Este llamado, en el que a ojo de los detractores de la hermenéutica, podrían convergir todos los rasgos de la dispersión, no puede ser hecho, a su vez, desde una posición indiferenciada o difusamente descrita, sino sólo a partir de una geografía instaurada en el rigor, en la especialización, que es la que posibilita el descubrimiento de otras centralidades. La relativización sólo deja adivinar, en lo que escapa del centro, el rostro duro de la periferia que, en su soledad de enigma indescifrado, confronta y desmiente.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LA HERMENÉUTICA⁴⁸

Juan Diego Castrillón Cordovez

El uso recurrente de la hermenéutica como arte y ciencia de la interpretación, en las ciencias sociales, psicología, sociología, trabajo social, economía, en la gestión de salud pública, en los estudios políticos y culturales, muestra que hay reconocimiento de sus posibilidades de aportar en las soluciones a las diferentes problemáticas sociales.

Si bien la hermenéutica contemporánea desde *Verdad y método*, de Gadamer (1960), dejó de corresponder exclusivamente a los intereses de las ciencias sociales, sus posibilidades de instrumentalización en las ciencias físicas-naturales aún están por desarrollarse.

¿Cuál es la línea de base para prefigurar la utilidad de la hermenéutica en las investigaciones interdisciplinarias que se emprendan? ¿Qué necesitan interpretar o comprender las ciencias físicas y naturales en lo cual puede apoyar la hermenéutica? Atraer la atención sobre la irrupción del problema de la comprensión en las ciencias en general, y delinear preliminarmente algunos puntos de partida para el diálogo de saberes, motiva el desarrollo de este escrito.

Pronto se completarán cien años desde cuando la física cuántica, en particular, empezó a advertir que también hace parte de su ámbito el problema de la interpretación y de la comprensión y que hay fisuras en la construc-

⁴⁸ Escrito como parte del proceso de investigación hermenéutica preparatoria para la tesis doctoral sobre hermenéutica contemporánea, en el programa de Doctorado en Humanidades, de la Universidad del Valle.

ción de categorías conceptuales fundacionales de las ciencias, como la objetividad, el espacio y el tiempo⁴⁹.

Las ciencias físicas y naturales no se agotan hoy en pretender explicar los fenómenos con “objetividad” basándose en la formulación de leyes con base en las matemáticas. También, así sea marginalmente, se están encontrando con problemas de interpretación y de comprensión que eran considerados problemas exclusivos de las ciencias sociales. Es una dinámica relativamente reciente cuando descubre para sí, que le atañe no solo la producción de conocimiento sino la existencia misma, la calidad de vida.

Si la pretendida objetividad no puede dar cuenta de la complejidad de la experiencia humana sobre la cual tratan las distintas ciencias, es tiempo para la ampliación del ejercicio hermenéutico que, en clave de Gadamer⁵⁰, constituye “la operación humana fundamental del comprender interpretativo”, en particular, sobre la verdad como experiencia, la verdad que, además de ser motivo de conocimiento, lo es de vida.

En la medida en que se clarifiquen las líneas de base para contribuir en algo, así sea periféricamente, podrá encontrarse mayor receptividad al diálogo interdisciplinar.

Si la hermenéutica consiste en el intento por sobrepasar la distancia, es necesario que ésta sea considerada, a la vez, como objeto de investigación, como obstáculo y como instrumento, a fin de reactualizar el acontecimiento originario de discurso en un nuevo acontecimiento. Por lo mismo, el nuevo acontecimiento de discurso sólo podrá ser fiel si él es, al mismo tiempo, creador⁵¹.

LA CRISIS DE LOS FUNDAMENTOS

Puede argumentarse mayor dificultad de instrumentalización de la hermenéutica en las ciencias físico-naturales, debido a la tradición cartesiana dualista, en procura de procedimientos “objetivos”.

Adicionalmente, la diferenciación entre ciencias naturales y ciencias del espíritu o sociales, favoreció la dispareja aplicación metodológica de procedimientos “comprensivos”⁵², al considerar que las ciencias sociales asumieron como propio, el método interpretativo y comprensivo (hermenéutico), con análisis cualitativo de las conductas en contextos particulares

⁴⁹ HEISENBERG, Werner (1959). *Física y Filosofía*. Buenos Aires: Editorial La Isla. p. 140-145.

⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg (1991) *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme. p. 11.

⁵¹ RICŒUR Paul. “La philosophie et la spécificité du langage religieux”, en *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses*, N° 55.

⁵² APEL. Karl (1985). “La distinción diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de ‘mediación’ entre ambas”, en *Teorema*, vol.15, N° 1-2, pp. 95-114.

y marcos culturales e históricos, mientras que a las ciencias físico-naturales se les atribuyó el método explicativo, que requiere una verificación cuantitativa para la predicción y la posterior emisión de leyes generalizables.

Sin embargo, el ejercicio interpretativo puede predicarse hoy tanto para las ciencias sociales como para las ciencias físicas y naturales. La medición de un fenómeno se puede afectar por los instrumentos y por la observación misma, cuando ésta se no se refiere a los hechos ni a la ontología que fundamenta los moldes lógicos modificados, o a complicadas definiciones (como la llamada Paradoja Einstein-Podolsky-Rosen, (1935) donde se ponen en crisis los conceptos de espacio y tiempo) que pueden evitarse si se limita el lenguaje a la descripción de los resultados experimentales⁵³.

Entendida como arte y ciencia de la interpretación y de la comprensión, como método y como marco teórico, la hermenéutica puede ayudar a dilucidar los intereses técnicos de las ciencias naturales, los intereses prácticos centrados en los procesos de comunicación, y los intereses emancipatorios de las ciencias sociales⁵⁴.

La explicación y la interpretación como diferenciadoras de las disciplinas son complementarias. Esta reubicación de la hermenéutica como mediación entre métodos cuantitativos y cualitativos, la introduce en un espacio expuesto por Paul Ricœur⁵⁵, donde se atenúa la antítesis entre hermenéutica y epistemología.

EL LENGUAJE COMO LUGAR COMÚN DE SER DE LAS CIENCIAS

El vínculo de las ciencias con el ejercicio interpretativo y comprensivo, es consecuente con su apertura a roles adicionales a los de explicar datos o fenómenos regulares y homogéneos, medidos estadísticamente con el apoyo del instrumental científico disponible, desde investigaciones cuantitativas, como lo plantean los paradigmas de la modernidad. Permite, ade-

⁵³ HEISENBERG, Werner. *Física y Filosofía*. Ed. cit., p. 157-158. Heisenberg advierte, con base en Weizsacker, que pueden distinguirse varios niveles de lenguaje. Un nivel se refiere a los objetos; por ejemplo, a los átomos o los electrones. Un segundo nivel se refiere a las afirmaciones sobre los objetos. Un tercer nivel puede referirse a las afirmaciones sobre las afirmaciones hechas sobre los objetos, etc. Así sería posible poseer, entonces, diversos moldes lógicos a diferentes niveles. Es indudable, por último, que tenemos que volver al lenguaje natural, por consiguiente, a los moldes lógicos clásicos. El tratamiento de este problema llevó a Jean Brickmont y Alan Sockal a montar una broma para denunciar la charlatanería que, según ellos, hace estragos en las ciencias humanas, a través de un artículo publicado en la revista americana *Social Text* titulado, "Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformativa de la gravedad cuántica".

⁵⁴ HABERMAS, Jürgen (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Editorial Taurus. p. 194.

⁵⁵ FERRARIS, Maurizio (2002). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI editores. p. 7.

más, distinguir otras variables significativas en el contexto histórico de la producción del conocimiento, mediante la investigación cualitativa.

En este proceso ha sido definitivo que las ciencias naturales se encontraran con categorías que resultaron insuficientes para explicar los nuevos fenómenos que motivan la atención de las ciencias, como la realidad, el tiempo, el espacio.

El lenguaje habitual se ha fundado en los antiguos conceptos del espacio y el tiempo pero la experimentación en física cuántica demostró que los antiguos conceptos no eran aplicables en toda situación. En el caso de la investigación experimental, relacionada con el problema de la relatividad, “las cuestiones que se discuten sobre lo ‘real’ o lo ‘aparente’, o sobre la definición de la palabra ‘simultáneo’, etc., no se refieren tanto a los hechos como al lenguaje”⁵⁶.

Por eso, toda comprensión tiene una forma circular (“círculo hermenéutico”), donde el intérprete está implicado en la tradición interpretada, y –además– se encuentra mediatizado por los propios efectos de la historia que constituye su modo de comprender:

La estructura circular del comprender implica, a la vez, la mediación entre la historia y el presente que preside todo distanciamiento y extrañamiento histórico. La pertenencia del intérprete a su “texto”, como la del destino humano a su historia, es evidentemente una relación hermenéutica fundamental que no se puede eliminar con bellas consignas y sólo cabe asumir conscientemente como única actitud científica⁵⁷.

Esta apertura no impide que el giro interpretativo siga siendo una metodología propia de las ciencias sociales cuando en palabras de Apel⁵⁸, se niega a reducir “la explicación causal a la comprensión intencional de las acciones dirigidas hacia fines, sencillamente porque en ese caso también perdería su sentido el concepto de explicación causal, propia de las ciencias naturales”. Igualmente se mantiene como metodología en las ciencias sociales porque “en las ciencias comprensivas el sujeto no logra evadirse del contexto histórico-efectual de su situación hermenéutica hasta el punto de lograr que su comprensión misma no entre en el proceso”⁵⁹.

⁵⁶ HEISENBERG, Werner. *Física y Filosofía*. Ed. cit., p. 144.

⁵⁷ GADAMER, Hans-Georg (1991). *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme. p. 371-372.

⁵⁸ APEL, Karl (1985). “La distinción diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de ‘mediación’ entre ambas”, en *Teorema*, vol.15, N° 1-2. pp. 99.

⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg (1992). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme. p. 233.

LÍNEA DE BASE PARA LOS USOS DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA

Los nuevos avances de las disciplinas científicas permiten visualizar condiciones para la hermenéutica a fin de que pueda acompañar a las mismas ciencias en la crítica de las tesis fuertes que han dominado la tradición filosófica de Occidente. Partiendo, además, de diferentes categorías y enfoques, la hermenéutica ofrece posibilidades de respuesta distintas a las que se han intentado desde la filosofía primera, desde la teología, desde la lógica, desde la teoría del conocimiento y desde la epistemología en los últimos veinticinco siglos.

Frente a las expectativas que suscite, la hermenéutica contemporánea ofrece preliminarmente algunas características sobre las cuales se amplía, a continuación, una reflexión: 1. Universalidad desde una autocrítica a la tradición. 2. Mediación en el diálogo interdisciplinar. 3. Retorno de la confianza en la historicidad de la verdad. 4. Voluntarismo en la comprensión del sentido.

La universalidad de la hermenéutica

Una condición discutible para este nuevo enfoque interpretativo es la universalidad. La hermenéutica de Gadamer sostiene que el problema de la comprensión es universal, basándose en la universalidad del lenguaje⁶⁰, comprendido como discurso⁶¹, de modo que se concluye que donde hay discurso se está en presencia de un fenómeno hermenéutico.

¿No es el lenguaje siempre el lenguaje de la tierra a la que se pertenece y la realización del progresivo sentirse en casa en el mundo? ¿Y no significa esto que el lenguaje no conoce fronteras y que nunca fracasa, porque tiene infinitas posibilidades de decir a su alcance? Me parece que aquí arranca la dimensión hermenéutica, que demuestra su infinitud interior en el hablar en diálogo⁶².

¿Cuál es el alcance de la pretendida universalidad, si la interpretación y la comprensión ocurren desde un lenguaje recibido por tradición? Esta

⁶⁰ Gadamer propone la universalidad desde el tema del “verbum interior” o la palabra interior tratada por Agustín de Hipona. Cf. Hans-Georg GADAMER *Verdad y método I*. Ed. cit., p. 502 ss.

⁶¹ Cf. Jean GREISCH (1973). “La crise de l’herméneutique. Reflexions méta-critiques sur un débat actuel”, en J. Greisch, K. Neufeld, C. Théobald, *La crise contemporaine. Du modernisme a la crise des herméneutiques*, Paris: Beauchesne.

⁶² Hans-Georg GADAMER (2002). “El lenguaje de la metafísica”, primera publicación bajo el título: “Anmerkungen zum Thema ‘Hegel und Heidegger’”, en Hermann Braun, Manfred Riedl (comps.), *Natur und Geschichte. Festschrift für Karl Löwith*, Stuttgart, 1968, pp. 123-131. Traducción de Angela Ackermann Pilári en: Hans-Georg GADAMER. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Editorial Herder. pp. 73-82.

hermenéutica contemporánea corre así el riesgo de caer en una posición conservadurista del conocimiento, cuando reivindica la tradición. Sin embargo, negar la tradición significa hacer imposible una crítica ideológica a esa tradición.

¿Una ciencia interpretativa y un arte pueden fundamentarse desde una tradición y al mismo tiempo hacer una teoría crítica a las ideologías que la sostienen? Responder esta cuestión es asunto célebre que fue debatido entre Gadamer y Habermas, sobre la cual puede decirse que cada uno de los enfoques hablan desde lugares diferentes, lo cual no impide que cada uno puede o no reconocer la reivindicación de universalidad de la otra⁶³. Significa considerar que si, desde la tradición, la hermenéutica puede despojarse de la demanda de una crítica de las ideologías, o si la teoría crítica puede ser despojada de presupuestos hermenéuticos.

El punto central de la polémica entre hermenéutica y crítica de las ideologías es la instalación del discurso en una trama de prejuicios heredados de una tradición histórica.

En este debate, para Gadamer, no cabe una posición crítica desde la hermenéutica, pues para serlo necesitaría no estar afectada por la tradición siendo que toda existencia, aun la más libre, está limitada y condicionada de muchas maneras. Por el contrario, Habermas, aun reconociendo el mérito de la hermenéutica como enfoque para las ciencias sociales, considera que la reflexión tiene como función última, no solo reconocer la supuesta realidad de las situaciones y tradición histórica, sino intentar transformarlas.

La pretensión crítica se diferenciará, además, considerando que la verdad desde la hermenéutica se descubre parcial, transitoria, perteneciente al hombre en su historicidad. En efecto, la hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica compromete la teoría crítica de los prejuicios de la ilustración sobre “el uso disciplinado y metódico de la razón para protegerse de cualquier error”⁶⁴.

¿Cómo configurar el papel interpretativo y comprensivo universal que corresponde al ejercicio de la hermenéutica, en distintas epistemes? Si bien el habla humana es limitada en el horizonte histórico donde se presenta, el lenguaje es ontológicamente ilimitado para alcanzar lo no dicho:

⁶³ Cf. Paul RICŒUR. *Retórica*, “Hermenéutica y crítica de la ideología” en *Archives de Philosophie*. 1971, pp. 207-230.

⁶⁴ Hans-Georg GADAMER *Verdad y método I*. Ed. cit., p. 345.

Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. Por eso tampoco el fenómeno hermenéutico puede ilustrarse si no es desde esta constitución fundamental finita del ser, que desde sus cimientos está construida lingüísticamente⁶⁵.

En la praxis disciplinar se implica el análisis, la especificación de un horizonte determinado, pero es apertura a la universalidad de interpretaciones.

“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”⁶⁶. Tal es la afirmación de la que se desprende la universalidad de la dimensión hermenéutica. En su praxis implicaría el análisis, la especificación de un horizonte determinado.

También puede asumirse críticamente el sentido de universalidad de la hermenéutica, por su dirección a la exploración de ciertos discursos en una nueva *koiné* (el término es usado por Vattimo para significar un nuevo lenguaje universal).

Se trataría entonces de una universalidad desde una orientación común de exigencias particulares de saberes distintos, alrededor de una búsqueda interpretativa y comprensiva en la historicidad.

Se trataría de una universalidad que se encuentra en el lenguaje interior, previo al “*verbus signatus*” como lo manifiesta Gadamer apelando a Agustín de Hipona, donde se asume “la experiencia de que nuestro hablar depende de palabras previas para poder expresar un sentido que no puede agotarse en los signos disponibles”⁶⁷.

La mediación de la hermenéutica

¿Se puede demandar un modelo nomológico de instrumentalización de la hermenéutica para las ciencias? En el modelo nomológico de interpretación de los fenómenos como problema del lenguaje, universal, instrumental, ¿estaría también su universalización? Gadamer insistirá en que la

⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg (1998). *Verdad y método*. Ed. cit., p. 549. M. Aguilar señala con acierto el carácter paradójico de esta afirmación de Gadamer: “No deja de ser paradójico el planteamiento gadameriano sobre la finitud de la experiencia hermenéutica ya que, si bien ésta parte de la palabra finita considerada como centro del lenguaje, aquélla tiene un despliegue de alcance infinito”. Cf. M. Aguilar, *Confrontación. Crítica y hermenéutica*. México: UNAM/Fontamara. p. 158.

⁶⁶ RORTY, Richard, VATTIMO, Gianni, THEUNISSEN, Michael. “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Esta frase bien conocida de Gadamer, es el título del libro que recoge el homenaje que se le tributó el 11 de febrero de 2000 en la Universidad de Heidelberg, donde fue profesor durante casi cincuenta años.

⁶⁷ GRONDIN, Jean. (1999), p. 15.

hermenéutica no dicta conductas, no es nomológica sino que “enuncia las condiciones de posibilidad de toda comprensión”⁶⁸.

Ese supuesto modelo nomológico comprometería su historicidad y, por ende, los límites de su verificabilidad en un mundo cambiante desde conocimientos que están llamados a reevaluarse periódicamente como productos de un sujeto social. Adicionalmente, hay que considerar que desde la pretensión de objetividad de las mismas ciencias, los usos del lenguaje parecieran, incluso, disolver al mismo sujeto social⁶⁹.

En este sentido, podría considerarse una instrumentalización en cuanto mediación entre las tradiciones de las ciencias naturales y las ciencias sociales, la cual es ventajosa según K.O. Apel⁷⁰, porque las ciencias sociales requieren mediaciones entre comprensión del sentido y explicación causal, a modo de tipos ideales y con todo, ninguno de tales tipos de mediación corresponde, en sentido estricto, al modelo científico-natural de la explicación causal nomológica.

Para dimensionar su uso mediador entre diferentes saberes disciplinares, se requiere una ubicación adecuada del problema de la instrumentalización, en la crisis surgida en el siglo XIX y agravada en el siglo XX en torno a la relativización del saber.

Wilhelm Dilthey formula, a partir de las ideas de Friedrich Schleiermacher, la idea de que la hermenéutica tiene por función elaborar las reglas generales de la interpretación, que podrían estar a la base de todas las ciencias del espíritu, ya que todas ellas se apoyan en un conocimiento interpretativo. De este modo, Dilthey insinúa que la hermenéutica podría adquirir una función fundante para las ciencias de la comprensión, a modo de garantía de su pretensión de validez general.

Hoy se diferencia el desarrollo de diferentes esferas culturales que alienan diversos modelos de la modernidad: uno de rechazo a la razón totalizante, el *cogito* de la filosofía occidental, y otro de búsqueda de una unidad no violenta, posterior a la Revolución Industrial inglesa, o a la Ilustración francesa, o a la gran narrativa de progreso e independencia con la consiguiente revaloración de las fracturas, los fragmentos y las minorías⁷¹.

Con las anteriores consideraciones, las posibilidades de instrumentalización de la hermenéutica dependerían de las articulaciones de la relación

⁶⁸ GREISCH, Jean. “La crise de l’herméneutique. Reflexions méta-critiques sur un débat actuel”, en J. Ed. cit., p. 144.

⁶⁹ LYOTARD, Jean-François (1987). *La condición posmoderna*. Madrid: Editorial Cátedra. pp 73-77.

⁷⁰ APEL, Karl (1985). “La distinción diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de ‘mediación’ entre ambas”, en *Teorema*, vol.15, N° 1-2, pp. 103.

⁷¹ BARBERO, Jesús Martín (2009). “Modernidad, posmodernidad, modernidades. Discurso sobre la crisis y la diferencia”, en *Dissens*. p. 9. <http://www.javeriana.edu.co/pensar/dissens16.html>

saber-poder, incluso desde la perspectiva de una red plural⁷², o desde una visión de una nueva realidad de un imperio no territorializado cuando el poder se hace totalmente biopolítico y se expresa así como un control que invade las profundidades de las conciencias y de los cuerpos de la población apresados por la máquina del poder y desarrollado en su virtualidad, donde la comprensión de los nuevos recursos y “condiciones de producción de la sociedad, resultan de las destrezas constituyentes activas de sus miembros, que dependen de condiciones de los cuales los miembros no tienen noción”⁷³.

Retorno de la confianza en la historicidad de la verdad

La pregunta por la verdad se presenta hoy en una sociedad que ha visto desvanecer sus certezas, que limita sus compromisos teóricos y prácticos desde una desconfianza respecto de las posibilidades de la razón provista de intereses ideológicos que impiden alcanzar la verdad, “con certeza y sin error”.

La hermenéutica contemporánea puede instrumentalizarse y ofrece un marco para favorecer el diálogo entre las ciencias, a través del planteamiento de la historicidad del lenguaje y la condición contingente de todo enunciado sobre “la verdad científica”.

La provisionalidad de la verdad desde la hermenéutica, sin llegar a constituirse en un escepticismo o un relativismo sistemático, puede definirse desde las siguientes características.

1. Representa el rechazo a uno de los horizontes de interpretación tradicional sobre la verdad, que relaciona sujeto enunciadador, representación, significado, objeto, del cual es preciso irse alejando por completo, y que desconoce la condición fenomenológica de la existencia. La desconfianza sería una forma de denuncia a la limitación de la interpretación tradicional de la verdad como “adecuación” del “enunciado” a la “cosa”, en cuanto ubica el problema de partida en un fenómeno secundario: el enunciado. Pero el enunciado es un modo derivado de la interpretación. Y la interpretación, a su vez, es un modo derivado del comprender. La interpretación no es el fenómeno más radical en lo que a la verdad se refiere. El fenómeno radical es la existencia. Esta valoración de la verdad, en cuanto “adequatio”, se explica por el planteamiento de partida, cuando se comprende el problema en su sentido formal: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*

⁷² FOUCAULT, Michel (1979). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI editores. pp. 223-224.

⁷³ GIDDENS, Anthony (1993). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. p. 161.

(Tomás de Aquino, *De Veritate*, I,1). Así, puede quedar velada sólo como una relación entre magnitudes diferentes, la cosa y la razón y no como fundamento *verum est id quod est* (Agustín, *Soliloquia II*), que es el otro de los horizontes de interpretación de la verdad.

2. La desconfianza sería un punto de partida ante la imposibilidad de una razón monolítica desde la cual se pueda plantear la verdad científica, que supere la profusión de interpretaciones y los intereses subjetivos en el acto de conocer. El cruce de innumerables interpretaciones de las imágenes que reparten los medios masivos no permite formarse la idea de una realidad objetiva que garantice su exacta reproducción, por el contrario, produce la erosión del principio de realidad⁷⁴. El conocimiento, inclusive disciplinar, es interesado. En el plano del sujeto individual se pueden aun diferenciar varios estadios de conciencia hasta la inconsciencia plena según la escuela psicoanalítica.
3. La desconfianza sería una ruptura con la pretensión que se celebraba en el ámbito de las tradiciones cientistas y racionalistas acerca de la validez de enunciados de carácter universal, explicativos de la realidad. En el ámbito de la acción humana no hay un teorema que pueda ser verificado o falseado, es complejo definir un hecho social cuando depende de variables subjetivas y de un sinnúmero de factores. Puede hacerse extensiva la duda incluso contra el dogma positivista que postulaba la ciencia de la sociología, que extraería de la historia un cuerpo de conocimientos tan válidos como las leyes físicas respecto a los fenómenos naturales. Si no aplica a todas las disciplinas, al menos compromete “la esperanza de que el espacio cultural dejado por la epistemología no llegue a llenarse”⁷⁵. En este sentido, Rorty propone un viraje de la hermenéutica, para desembarazarse de la metafísica, de la epistemología y, en último término, de la misma noción de verdad.
4. La desconfianza involucra una visión sistémica. Un enunciado sobre la verdad, de pretensión universal, hoy puede negarse en perspectivas tanto racionalistas como empiristas, donde las llamadas leyes se presentan como resultantes de la interacción de los elementos en un sistema, donde los entornos no están incluidos, donde la diferenciación es, de hecho, una técnica estructural para resolver los problemas temporales (es decir, de consumo de tiempo) de los sistemas situados

⁷⁴ VATTIMO, Gianni (1990). “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre. pp. 9-19.

⁷⁵ RORTY, Richard (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra. p. 287.

en entornos complejos⁷⁶, además, podría señalarse una tendencia del relativismo y del escepticismo en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades, con la consecuente renuncia a la búsqueda de un común sentido universal, trascendente, para cada existencia. La hermenéutica, no obstante, no podría suscribir un relativismo total que corresponde a un individualismo radical, donde los modos de valoración de la verdad son cuestiones que cada cual pueda determinar arbitrariamente, que adquiere formas lingüísticas tales como “creo a mi manera”, desacreditados por la crítica de Wittgenstein a los argumentos lingüísticos privados.

Al considerar las anteriores razones para la desconfianza, su aporte es la reconceptualización del problema del conocimiento por las variaciones históricas del uso del lenguaje de la ciencia, con el riesgo de llegar hasta el historicismo, “hasta la disolución total del hombre en un puro devenir histórico, en el que toda nota esencial desaparece y nada queda de permanente o estable en él”, sin posibilidad de acceder a una realidad trascendente, excepto mediante la elaboración de conceptos.

Dado este riesgo que le impediría un papel instrumental, ¿es posible considerar como otra característica de la hermenéutica, la búsqueda de la confianza en medio de la historicidad de la verdad y en la diversidad de prácticas interpretativas? ¿Es posible el retorno de la confianza tras las crisis en la búsqueda de la universalidad de la hermenéutica? ¿Es posible superar el postulado de la fragmentariedad del saber, que lleva a la indiferencia o al nihilismo frente a la búsqueda del sentido de la existencia? Negarlo significaría mantenerse en una filosofía de la sospecha, conceptualización atribuida a Paul Ricoeur, particularmente al pensamiento de Marx, junto al de Nietzsche y de Freud, quienes desde diferentes presupuestos, consideraron que la conciencia se falsea por intereses económicos, por el resentimiento del débil, o por la represión del inconsciente.

Los antecedentes sobre el retorno de la confianza respecto a la búsqueda de la verdad, podrían situarse en el siglo XVII, con autores como J. Dannhauer, G.F. Meier y J.M. Chladenius quienes rompieron el marco de la hermenéutica circunscrita a la lógica de la oración (Aristóteles), o bien, a disciplinas especiales, como la hermenéutica jurídica o la hermenéutica teológica (Edad Moderna). Desde entonces se esbozó una nueva hermenéutica como el arte general de la interpretación, como una hermenéutica universal dentro del espíritu racionalista.

⁷⁶ LUHMANN, Niklas (1998). *Complejidad y Modernidad, de la unidad a la diferencia*. Madrid: Editorial Trotta.

Particularmente, desde la hermenéutica planteada desde el siglo XIX pareciera que es posible mayor apertura para el retorno a la confianza. Sin pretender repetir el recuento de la historia de la hermenéutica, puede señalarse en la psicología descriptiva de Dilthey, la apertura del camino a una hermenéutica filosófica, la cual hizo luego contacto con la fenomenología, primero de Husserl y luego de Heidegger, donde se pueda mantener la pretensión de universalidad en la búsqueda de la verdad, incluso en cuanto búsqueda de sentido de la existencia, sin necesidad de ajustarse a los parámetros explicativos de las ciencias naturales.

Así como para una hermenéutica de la desconfianza pudiera remitirse a Dilthey cuando deslinda las ciencias del espíritu de las ciencias naturales, también es referente Dilthey en una hermenéutica de la confianza al proponerla como la base de todo conocimiento interpretativo

En este contexto, la hermenéutica se propone contribuir con nuevos aportes al abordaje del problema de la verdad. Su particularidad es que distingue que el sentido de comprensión de la verdad se hace aún más problemático cuando se refiere al fenómeno de la existencia humana. Éste es distinto y más complejo que el del fenómeno del conocimiento, abordado desde la teoría del conocimiento científico, donde es posible diferenciar un sujeto que conoce y un objeto conocido, se pregunta por las condiciones y posibilidades para afirmar que algo pueda ser verdadero, cómo distinguir verdad de falsedad; cuál es el origen y cuáles son las fuentes de la verdad como vivencia, cuáles son sus condiciones y posibilidades, cómo hacer coincidir el existir con el conocer.

El voluntarismo en la hermenéutica

Hoy la ciencia de la interpretación parece diversificar sus perspectivas en distintas disciplinas: provista de instrumentos y modelos teóricos al servicio de diversos intereses de ciertas tradiciones y ciertos lenguajes filosóficos y científicos. En la relación dialógica, en el intento de superar la dicotomía sujeto-objeto que introdujo la modernidad, ¿hace parte la voluntad de una línea de base de la hermenéutica contemporánea? Al respecto, afirma Gadamer:

El entender constituye la estructura fundamental de la existencia humana, por lo que viene a situarse en el centro de la filosofía. De este modo pierden su primacía la subjetividad y la autoconciencia que, en Husserl, todavía encuentran expresión en el ego trascendental. En su lugar se sitúa el otro, que ya no es objeto para el sujeto, sino que éste se halla en una relación de intercambio lingüístico y vivencial con el otro⁷⁷.

⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg (1999). “Prólogo a Jean Grondin”, en *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Editorial Herder. p. 11.

Ante la experiencia del lenguaje mismo, se advierte el fenómeno de la voluntad en la relación dialógica, sobre lo cual ha dado importantes pasos Paul Ricœur, a partir de 1960, y que amerita una atención especial.

El camino del análisis de la voluntad en el proceso hermenéutico ha sido esbozado por Paul Ricœur⁷⁸, más allá de la simple dialéctica voluntario-involuntario, para llegar, desde una fenomenología de la confesión religiosa, a la experiencia del sometimiento voluntario, falible, negativo, escapando del ser en cuanto bien, en busca del no-ser, el (que es en clave agustina, la experiencia de mal) cogito real y el “cogito roto”. La investigación sobre la problemática de la condición culpable del hombre, la proyecta hacia la interpretación de los grandes símbolos y mitos a través de los cuales la humanidad ha expresado esta conciencia de la culpabilidad, lo cual será el tema de *La simbólica del mal*⁷⁹.

Desde el reconocimiento a la escuela de la sospecha (la filosofía de Marx, Nietzsche y Freud) si se quiere destruir la conciencia ingenua, Ricœur se acerca a una “hermenéutica de la confianza” desde la crítica que hace a la filosofía clásica, por haber asumido ésta una concepción de la verdad como *adequatio*, o relación de correspondencia, que ubica a la ficción como a una antítesis devaluada de la verdad.

Ricœur propone fundamentar la hermenéutica en la fenomenología, desde un estudio del ser cuyo existir consiste en comprender, y que es la propuesta de Heidegger en *Ser y tiempo*. La otra vía que propone es una epistemología de la comprensión, que se vuelca igualmente al plano de la ontología, pero lo hace paulatinamente. De esta combinación de hermenéutica y fenomenología nace una teoría cuyo paradigma es el texto.

En el capítulo 3 del tomo I de *Tiempo y narración*, Ricœur reflexiona la mimesis de las acciones humanas, entendida como el proceso de prefigurar desde una cultura, configurar o disponer los hechos y refigurar mediante la aplicación de sentido, y no como copia precisa desde la narración. Dice Ricœur: es el lector quien “recobra y concluye el acto configurante”.

La tesis de Paul Ricœur es que la ficción y la verdad se relacionan en el plano narrativo, sin el “yo pienso” fundante como pretendió la modernidad, sino desplazándose a través de una identidad narrativa, que es una *ipseidad*, que va de la vida al texto y del texto a la lectura, en una relación de inmanente trascendencia donde se es tanto “lo mismo como lo otro”.

La cuestión de la comprensión del sentido suele enfocarse al caracterizar el llamado giro hermenéutico, alrededor del problema del lenguaje

⁷⁸ RICŒUR, Paul (1986). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus. p. 167. Este libro es continuación del estudio publicado en 1950 bajo el título *Du Voluntaire et de l'Involuntaire*.

⁷⁹ CAMPOS, Pbro. Luis Augusto (2005). “Paul Ricœur, *In Memoriam*”, en *Ideas y Valores*. vol. 54, N° 128. Bogotá.

donde el papel creador del intérprete se circunscribe dentro de la llamada “fusión de horizontes”, el círculo hermenéutico y la precomprensión.

Sin embargo, esta descripción del fenómeno, desde la lingüisticidad de la comprensión, requiere retomar un punto de partida en el inicio de la tradición hermenéutica previa a la modernidad: el papel de la voluntad. Aunque como evento fenomenológico es reconocible la voluntad como determinante del sentido de la lingüisticidad y la experiencia comunicativa, como reflexión filosófica es una tarea pendiente, que puede sustentarse desde las fuentes agustinas de la tradición hermenéutica.

CONCLUSIÓN

Puede señalarse que la hermenéutica ofrece posibilidades de articulación entre las ciencias naturales y sociales, como mediación entre métodos cuantitativos y cualitativos, entre la explicación, la interpretación y la comprensión.

Aunque puede argumentarse su pretensión de universalidad, basada en el hecho de la universalidad del lenguaje, requiere ubicarse en una tradición desde distintas epistemes con la especificación de un horizonte determinado, susceptible de una auto crítica ideológica.

Es probable su instrumentalización, mientras no asuma el modelo científico-natural de la explicación causal nomológica y se reafirme en el reconocimiento de la historicidad del lenguaje y la condición contingente del enunciado sobre la verdad científica.

Finalmente, antes de referir la lingüisticidad de la comprensión, como comienzo del ejercicio hermenéutico, es necesario reconocer la voluntariedad de la experiencia existencial que ocurre en el lenguaje, evento que se distingue en la tradición filosófica conocida como “voluntarismo”.

El primado de la voluntad, o su articulación fundamental al lado de la racionalidad en toda acción humana, es un evento que se desenvuelve en el ejercicio interpretativo, desde Agustín de Hipona, en la tradición franciscana de Scoto y Ockham, en la tradición protestante con Lutero y Scheilermacher, en la tradición jesuita de la cual da cuenta Descartes, y en la modernidad con Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger. Este dimensionamiento entre hermenéutica y la condición previa de voluntad para la comprensión del lenguaje y para la comprensión de la existencia, es una tarea pendiente.

HACIA UNA HERMENÉUTICA ATRACTIVA

David Gallego Eastmond

La hermenéutica se encuentra entre dos polos: uno positivo y otro relativo, uno paranoico y otro esquizofrénico, entre contextualismos ciegos y universalismos vacíos, entre fundamentos absolutistas y nihilismos subjetivistas. En este ensayo se recorrerán algunos puntos de ese camino bajo la perspectiva de los sistemas no lineales, para analizar cómo la interpretación, de acuerdo con su grado de complejidad, puede conducir del orden positivista al caos relativista y ver cómo estos dos diques son una mera apariencia.

Se ha generado, entonces, una gran polémica en torno a dos concepciones comunes de la interpretación: la positiva y la relativa. Por un lado, la positiva aleja a la interpretación de la realidad, quitándole posibilidades de reflexión, la empobrece filosóficamente no encontrándola necesaria. Como plantea Mauricio Beuchot en *La hermenéutica de la encrucijada*: “la interpretación no se puede dar en el discurso unívoco porque no se necesita; pero tampoco en el equívoco porque no es susceptible de ella”⁸⁰. En consecuencia, si se relativiza la interpretación para darle más viveza, para formar una paradoja autorreferencial en la cual podemos quedar atrapados, se concluye que en la interpretación no todo está construido, ni todo es relativo.

La nueva noción de naturaleza, basada en la teoría del caos, puede, en buena medida, detener el relativismo sin caer de nuevo en el positivismo. O mejor, puede mostrar que el caos relativo es un orden positivo; así, si se considera la hermenéutica desde una perspectiva no lineal –principal

⁸⁰ BEUCHOT, Mauricio. *Hermenéutica de la encrucijada*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre. 1998, p.33.

característica de la interpretación en el mundo natura— se considerará al hombre no aislado de otros seres vivientes, sino, al mismo tiempo, próximo y diferente a ellos, porque ¿cómo no interpretar al hombre del mismo modo como se interpreta su naturaleza circundante, si aquél hace parte de ésta? En sentido contrario, el hombre siempre ha buscado interpretar la naturaleza como se interpreta a sí mismo: mediante la determinación de relaciones causales, pero en su arduo esfuerzo nunca ha conseguido concretar un modelo eficiente de reconocimiento con la naturaleza⁸¹. Este tipo de preguntas por el origen o las causas primeras, fue la dirección principal hacia la que apuntó la interpretación del ser a partir de Heidegger: “Los ‘conceptos fundamentales’ que brotan así, resultan inmediatamente los hilos conductores con que se abre por primera vez de una manera concreta el dominio”⁸².

Como el determinismo no encontró su asidero en la realidad (y no lo encontrará, por una propiedad inherente de los sistemas complejos de no tener una causación determinada), habrá que revolucionar también la dirección de la pregunta por el ser, o habrá que mirar si la dirección a la que apunta el ser de los entes en la naturaleza es la misma dirección a la que apunta la pregunta por el ser del hombre: hacia la no-linealidad, emergencia auto-organizativa y demás propiedades estudiadas en la complejidad natural. Heidegger plantea: “El verdadero ‘movimiento’ de las ciencias es el de la revisión de los conceptos fundamentales, que puede ser más o menos radical y ‘ver a través’ de sí mismo también más o menos. El nivel de una ciencia se mide por su capacidad para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales”⁸³.

LA RUTA DEL POSITIVISMO AL RELATIVISMO MEDIANTE EL ANÁLISIS DE LOS SISTEMAS NO LINEALES

Ante la presencia de entes simples y sin mucha complejidad, las interpretaciones que se establecen son constantes y estables en varias iteraciones interpretativas. Si estos sistemas varían un poco, la interpretación también variará un poco. Esta es la característica de los sistemas lineales. Para este tipo de sistemas, los cuales no causan gran problematidad relacional, sólo hace falta un grado de libertad al cual tiendan todas las interpretaciones, sin que haya necesidad de que estas se detengan a pensar y repensar para darle una forma que corresponda con la realidad. Los entes

⁸¹ En el psicoanálisis, la búsqueda de relaciones entre actos inconscientes y conscientes; en la economía, las relaciones que orientan los flujos monetarios; en la física, la causación del movimiento en los sistemas dinámicos, etc.

⁸² HEIDEGGER, Martin (1951), *El Ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 19.

⁸³ *Ibíd.*

se interpretan por senderos conocidos y sin estorbos imprevistos en cada iteración, tendiendo siempre hacia los mismos puntos atractivos o evitando siempre los mismos puntos repulsivos. A medida que la complejidad del ente vaya en aumento, el intérprete tendrá que rehacer su trabajo, en una suerte de dialéctica que tenga como subyacente encontrar más grados de libertad –diferentes perspectivas– que permitan un mayor acercamiento a lo interpretado. Los horizontes se van ampliando en espiral gracias a este proceso hermenéutico.

La “interpretación atractiva” emerge a partir de las relaciones entre los entes, que hace que la interpretación se pliegue, despliegue y repliegue permitiendo tener más perspectivas sobre lo interpretado. Las interpretaciones se van llenando de pliegues en un desesperado esfuerzo por salir o por quedarse contenidas, mientras que los grados de libertad son rutas por las cuales las relaciones se establecen; una buena interpretación es la que describe de la mejor manera los movimientos de las relaciones por estas rutas. Para que esta iteración interpretativa tenga un carácter evolutivo en las relaciones, la salida de un proceso interpretativo será la entrada en el siguiente. En otras palabras, la interpretación de una iteración será alimento de la siguiente.

La interpretación es atractiva, entonces, para incluir en cada iteración la contingencia a la que está expuesto todo este proceso interpretativo y las condiciones iniciales, dando forma al “atractor” por el cual se mueve la interpretación, el mismo que relaciona intérprete e interpretado. La interpretación oscila en un espacio (“atractor”) en el que se tejen las rutas que se bifurcan cada vez más, aumentando las posibilidades por las cuales se hace un acercamiento comprensivo de lo interpretado. Se trata de una interpretación abarcadora y holográfica en la cual cada detalle lleva consigo la imagen del todo y donde lo universal se une con lo particular.

Aunque la interpretación tiene infinitos matices, éstos se encuentran limitados por la contingencia a la que están expuestos. En cada estiramiento y plegamiento de la interpretación, se introducen los movimientos de cada variable que afecta al sistema. El más mínimo cambio de una variable puede llevar la interpretación a lugares insospechados. Los grados de libertad van creciendo a un punto tal que la interpretación se va desfragmentando entre sus infinitas posibilidades, en interpretaciones más pequeñas que, a su vez, se desfragmentan de nuevo. Este proceso parece involucrar incesantes divisiones y subdivisiones, o bifurcaciones en las bifurcaciones en escala cada vez más pequeña, punto en el que, puede decirse, se ha relativizado el sistema. Pero no es un relativismo, ni es un simple caos. Ya se había mencionado que la interpretación inicial se estiraba y se plegaba para darle forma al “atractor”. Y esta es la cualidad por la cual ésta no se desintegra en múltiples y aleatorias interpretaciones; una cualidad por la

cual la interpretación no se indetermina. La interpretación es autosimilar en cada iteración dando al “atractor” extraño una forma característica. Extraño porque guarda una auto-similitud en cada una de sus infinitas interpretaciones. Es deber aclarar que estas auto-similitudes no son idénticas en cada iteración, pues la interpretación está afectada continuamente por una contingencia que también la determina y la hace evolucionar. Aquí lo simple y lo complejo –lo positivo y lo relativo– convergen. Como las relaciones descubiertas cognitivamente a través de la mediación humana no son estáticas e inamovibles, se percibe al ente con “nuevos ojos” en cada iteración interpretativa, y se descubre la complejidad detrás de la simplicidad. Se puede concluir así que detrás de todo gran desorden hay un orden implícito que hace auto-similar la interpretación en cada una de sus relaciones.

LA AUTENTICIDAD

La idea de que la interpretación también está afectada por todas las variables que circundan al intérprete, da la posibilidad de que no haya una sola concepción sobre lo interpretado, así sea que utópicamente dos o más intérpretes comiencen en el mismo punto y tengan la misma perspectiva sobre lo que se interpreta. Sería utópico pensar que en todos ocurre la misma contingencia. Esto no sucedería, ni siquiera, cuando el mismo intérprete se pusiera en la tarea de interpretar dos veces lo mismo. Todas las variables que confluyen en la interpretación están relacionadas entre sí para que la más mínima afectación de alguna, perturbe todo el sistema. Así, la contingencia, por muy similar que sea, de uno u otro intérprete, magnificará las diferencias, y las interpretaciones tomarán rumbos totalmente diferentes. Lo que se resalta es la abolición de una sola concepción de mundo –como en el positivismo lógico– pues el trabajo de cada intérprete se va relacionando a su manera con su mundo, en busca de su existencia y de la existencia del ente que está interpretando. Por lo tanto, la noción de verdad en la “hermenéutica atractiva” es proporcional a la autoridad del intérprete en primera persona. Se trata de una hermenéutica que enfatiza las propiedades cualitativas de la interpretación, antes que sus rasgos cuantitativos. No es una hermenéutica que cuantifique qué tan ciertas son sus interpretaciones –sus certezas–, sino, más bien, a narrar las cualidades –y comportamientos– que sus interpretaciones vayan tomando.

La “interpretación atractiva” se da cuando se itera indefinidamente. Nunca es estática, ya que la contingencia que le afecta es de carácter dinámico y perpetuo. Por eso todas las interpretaciones en ella inscritas cambian de acuerdo con las infinitas perturbaciones a las que están expuestas, evitando así el dogma y la certeza, pero trayendo a primer plano la evo-

litud de la interpretación y su carácter narrativo constante. Nunca se establecerán de un modo definitivo las posibles relaciones entre el intérprete y lo interpretado. Siempre se va a tener espacio para conocer nuevas relaciones, evitando que la interpretación se totalice.

Pero no deberá confundirse la autenticidad con la multiplicidad de posibilidades, con el relativismo, pues las infinitas rutas por las que transite la interpretación siempre llevarán implícita la condición inicial a la que fue expuesta para comenzar el proceso. Condición inicial propia del objeto a interpretar, que limitará la interpretación, pero no sus posibles relaciones. La interpretación se encuentra limitada, igualmente, por las influencias ejercidas por las contingencias, las cuales le permiten que se desarrolle en un ambiente en donde perdure, evolucione y alcance la supervivencia. Nuestros grados de libertad son infinitos pero no indeterminados.

Esta condición inicial tiene su origen en lo empírico, y se trascendentaliza en el proceso iterativo, por así decir, formando una ruta, la cual apropia de manera cualitativa lo interpretado. Así, tanto la condición inicial como la contingencia, se dan en el contacto con la realidad, por eso se presupone una realidad que la interpretación no puede reconstruir totalmente. La “interpretación atractiva” se da como resultado de una interacción y responde a una adaptación. De la misma manera que en la epistemología o en la teoría del conocimiento se habla de grados de aproximación a la realidad de las teorías, así también en la hermenéutica se habla de la libertad que se posee para la relación con el mundo. No hay una jerarquía en esto, pero sí es imperante tener más relaciones en pro de una comprensión más abarcadora.

Muchas veces la interpretación quiere tener rumbos auténticos que permitan ir hacia “atractores” distintos, pero la conducta social las impulsa hacia puntos atractivos establecidos por ella, evitando que ésta se modifique al mismo ritmo que evoluciona la contemporaneidad que las afecta. Se desarrolla así una noción de previsibilidad asintótica: es decir, que aunque se ignore qué tan alejada o no está la interpretación, se confía en que ésta estará moviéndose en una superficie circundante y no vagando hacia nuevos órdenes.

CUALITATIVAMENTE HOLÍSTICO

La “hermenéutica atractiva” teoriza que el universo debe ser fundamentalmente indivisible, una totalidad fluida en la que intérprete e interpretado no se pueden separar, ya que uno afecta al otro. Esta hermenéutica no toma partido ni por el sujeto ni por el objeto; trabaja con la forma –atractor– que se va estableciendo entre los dos. Estas relaciones se caracterizan por la realimentación constante, de lo que se infiere que la “interpretación

atractiva” no está buscando las causas primeras ni los orígenes fundamentales; tampoco busca deshilar el sistema en “partes” para mirar las relaciones entre sí. No, la “hermenéutica atractiva” trabaja sobre las propiedades nuevas que nacieron en la relación progresiva que se dio en la iteración interpretativa.

Vivimos en un mundo holístico que no está constituido por partes que cumplan una función específica. Estamos inmersos en un tejido del que van emergiendo propiedades nuevas. En las relaciones entre el intérprete y lo interpretado hay propiedades nuevas que no tienen ninguno de los dos por separado. En la *Hermenéutica de la encrucijada*, Mauricio Beuchot también se encuentra en la misma encrucijada: “Pero nosotros preferimos partir no solo del sujeto ni del solo objeto, sino del encuentro entre ambos; del acto cognoscitivo del cual sujeto y objeto entran en relación, pues es, de hecho, la experiencia que tenemos, la experiencia fundante que nos hace darnos cuenta del problema mismo del conocimiento”⁸⁴. La “hermenéutica atractiva” analiza los patrones que hay en la diferencia, en las diversas perspectivas ya que, como esta está relacionada en su totalidad, hay momentos en los que las actividades del conjunto se sincronizan.

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y LA HERMENÉUTICA ATRACTIVA

En la hermenéutica analógica, la interpretación tiene una cantidad de posibilidades que se activan en el univocismo, y se desactivan cuando rozan con el equivocismo. La *Phronesis* es el sistema regulador. La *Phronesis* y la interpretación analógica están ligados en lo que comúnmente se denomina un rizo de alimentación negativa. En la “interpretación atractiva”, por su parte, hay un proceso de realimentación positiva que recoge el producto de una etapa para que sea alimento en la siguiente, manteniendo así las condiciones iniciales a las que la interpretación fue expuesta en un principio. Esta realimentación puede magnificar los efectos más pequeños para que un sistema simple pueda estallar en una perturbadora complejidad.

Un sistema cerrado está compuesto por unos pocos cuerpos interactuantes aislados de la contaminación externa. De acuerdo con la física clásica, tales sistemas son ordenados y previsibles; un simple péndulo en el vacío, libre de la fricción y resistencia del aire, conserva su energía. El péndulo oscila por toda la eternidad, no estando sometido a la disipación causada por la entropía, que se introduce en los sistemas obligándolos a ceder su energía al ámbito circundante⁸⁵. Análogamente, cuando el sistema a inter-

⁸⁴ BEUCHOT Mauricio *Hermenéutica de la encrucijada*. Ed. cit., p.70.

⁸⁵ En el siglo XVIII, los científicos habían empezado a preguntarse por qué no podían inventar una máquina de movimiento perpetuo. Descubrieron con exasperación que cada vez que ponían una máquina en funcionamiento, parte de la energía que le inyectaban cobraba una forma que no se po-

pretar está compuesto por unos pocos cuerpos interactuantes aislados de la contaminación externa, tales interpretaciones son muy previsibles y ordenadas, tienden a ser unívocas. De la misma manera que el péndulo oscila por toda la eternidad cuando está libre de la fricción y resistencia del aire, la interpretación es perdurable cuando está libre de matices a cuestionar. Pero todos los sistemas hasta ahora existentes necesitan abastecerse continuamente de nueva energía pues una parte de ésta se gasta en la relación con su ambiente circundante. No hay un ente con movimiento perpetuo. Es aquí donde la “hermenéutica atractiva” reconoce que la interpretación también tiene que ser abastecida por la energía que le brinda la cotidianidad, para ser contemporánea a los nuevos órdenes existentes y no ser aplastada bajo un deterioro acumulativo.

Los “atractores”, por su parte, son criaturas que relacionan de una determinada manera al intérprete con lo interpretado. Para imaginar la forma de un “atractor” basta con que representemos un mapa en un experimento mental. El hermeneuta que desee explorar las relaciones entre intérprete e interpretado, utiliza un mapa en el que un “atractor” es una región del mapa interpretativo que ejerce una atracción sobre otras interpretaciones. Las correlaciones entre intérprete e interpretado permanecen así relativamente constantes y en una amplia gama de valores, pero en un punto crítico se dividen y la interpretación que describe estas correlaciones se lanza hacia una nueva conducta. Está claro que no se pueden imaginar todas las relaciones, pero sí saber en qué puntos se fueron bifurcando, creando mas relaciones.

La “hermenéutica atractiva” analiza cómo una simple y limitada interpretación se descompone de tal modo que comienza a explorar nuevas implicaciones del vasto mundo que tiene a su disposición. Quienes se aventuran por un paisaje atractivo, se hallan de pronto en una realidad alternativa. En la “hermenéutica atractiva”, un pequeño cambio en una de las variables de la interpretación puede surtir un efecto desproporcionado y aún catastrófico. Una pequeña diferencia en la perspectiva sobre lo interpretado, como algún cambio en la contingencia que afecta el proceso iterativo de la interpretación, pueden llevar ésta hacia una nueva conducta. Puede que en un inicio, las correlaciones en esta hermenéutica evolutiva permanezcan relativamente constantes para una amplia gama. Pero en una de ellas, por muy pequeña que parezca, hay un punto crítico, y una interpretación se despega y crea nuevos órdenes. Nuevos grados de libertad. Nuevas posibilidades de relación entre el intérprete y lo interpretado.

día recuperar y utilizar de nuevo. La energía se había vuelto desorganizada, caótica. Esta progresiva desorganización de la energía útil condujo a la importante idea de la entropía.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

KIERKEGAARD EN LOS DICTADOS DE GADAMER

Jennifer Hincapié Sánchez

La obra de Søren Kierkegaard, divulgada sobre todo como una síntesis de su teoría de los tres estadios de la existencia “estético, ético y religioso”, en su conjunto, constituye una poderosa clave hermenéutica para entender la filosofía contemporánea y las corrientes del pensamiento actuales.

José Luis Cañas, *Søren Kierkegaard, entre la inmediatez y la relación.*

En una entrevista concedida a la revista *Salud mental y cultura*, realizada el 6 de junio de 1996, el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer declara que tanto Kierkegaard, como Dostoievski, “favorecieron su escepticismo ante la filosofía neokantiana en la que se habían formado”. Gadamer no niega, por tanto, su primera formación en los dictados de un autor neokantiano como Hermann von Helmholtz, quien se sirvió de la teoría kantiana del conocimiento para argumentar contra las posibilidades de un conocimiento restringido por las propiedades del aparato cognitivo humano, rechazando, de paso, la tradición especulativa de la filosofía natural. “La imagen que da Helmholtz del trabajo en las ciencias naturales es muy unilateral –apunta Gadamer– cuando tiene en tan poco las “súbitas chispas del espíritu” (lo que se llama ocurrencias) y no valora en ellas más que “el férreo trabajo de la conclusión autoconsciente”⁸⁶. Kierkegaard, por su parte, está a la base de la reformulación de la teoría del conocimiento emprendida por Gadamer, que se pone al margen de la condición racional y lógica del neokantismo. Esta, digámoslo así, revisión radical llevada a cabo por Gadamer, la hace al servicio de consideraciones más consecuen-

⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg (2007). *Verdad y método I*. Salamanca. Editorial Sígueme. p. 16.

tes con la experiencia humana, como la recogida de Kierkegaard, de quien celebra su “iniciación en una disciplina de control, de continuidad, de fidelidad, en una actitud intelectual sin teatralidad”. Gadamer reconoce en Kierkegaard, entonces, el rigor de la búsqueda, así como la fidelidad de quien ha confundido la escritura con la vida.

El temprano acercamiento de Gadamer a la obra de Kierkegaard, lo pone en relación con un pensamiento dirigido al problema de la “comprensión”⁸⁷, el cual subyace en la exposición kierkegaardiana sobre la fe de Abraham, cuya comprensión no se alcanza más que en función de nuestra relación con la Biblia, con su contenido y los problemas que plantea. Pero será en Heidegger en quien, de manera más inquietante, indagará Gadamer la transmisión del pensamiento kierkegaardiano; a cuyo respecto realiza, en la entrevista, una aseveración que no deja de causar interés: “En cierta medida –asegura Gadamer– toda la obra de Heidegger está basada sobre el problema del *instante*”. Con lo que queda señalado que la condición de la existencia se resuelve en el *instante* de la experiencia, cuando se vuelve la atención sobre el acontecimiento del ser en el mundo. La ontología hermenéutica de la facticidad, tal como la propone Heidegger, es efectivamente una doctrina del ser y del instante, porque lo que somos en el tiempo se resuelve allí; “que es un soplo la vida”, se recoge como lección en un tango; no avanzan las agujas en el reloj, cuando ya hemos desplegado las fuerzas. Resolver el problema del tiempo no será nunca posible si no conciliamos antes el ser presente y su devenir; la solución fue propuesta precisamente por Kierkegaard, poniendo en consideración la pura existencia, a la que dio el nombre de “instante”, con la noción cristiana de “eternidad”. Lo anterior significa, para momentos como el que vivimos, que este es el instante justo en el que se desatan los vientos, en el que se funda el conocimiento. Otros instantes son igualmente singulares y reveladores de la condición del ser en el mundo: declarar el amor, hacer la paz, alcanzar la comprensión de que es un instante la guerra, aunque dure mil días, treinta años, siglos y penurias.

Vayamos a la valoración del *instante* que realiza Kierkegaard, y que Gadamer celebra como la primera revisión importante de este problema en la filosofía occidental, después de que Platón dejara planteado que el instante no es cosa temporal, sino mero pasado que se expresa en su presencia. Kierkegaard expone: “el instante es el no-ser enfocado en la categoría del tiempo [...]. –τοπον, el instante, esa extraña esencia [...]. Lo

⁸⁷ Esta experiencia de formación, según declaración del mismo Gadamer, se replicará igualmente en su acercamiento a la obra de los teólogos Rudolf Bultmann y Karl Barth; particularmente del primero, Gadamer recogerá un presupuesto hermenéutico fundamental, el concepto de *pre-comprensión*, según el cual todo evento de comprensión presupone una relación vital previa entre el intérprete y el texto.

presente oscila incesantemente entre varios significados: lo presente, lo eterno y el instante [...]. La eternidad y el instante se convierten en dos contraposiciones extremas”⁸⁸. Es importante, por tanto, como señala Gadamer, recuperar el tratamiento platónico de un problema supremamente difícil, que Kierkegaard vincula con el concepto de “eternidad”, retomado del cristianismo. Como colofón, Kierkegaard señala: “Por eso hemos de afirmar de un modo categórico que sólo con el cristianismo empiezan a ser comprensibles tanto la sensibilidad como el tiempo y el instante, precisamente en cuanto sólo se torna esencial la eternidad”⁸⁹. Difícil sortear, entonces, que el tiempo sea cronología del instante, en tanto que éste no se resuelve en una mera descripción ontológica, luego el instante se instituye como la contrapartida de la eternidad, al punto que resulta imposible comprender el uno sin la otra, como en el problema del ser y del no-ser, imposible conocer uno sin su contrapartida. En otras palabras, el instante que somos lo subtiende la eternidad. Pero una precisión adicional da a la exposición de Kierkegaard su valor definitivo, a saber: advertir que pertenece al cristianismo el señalamiento de la contrapartida del instante: la eternidad. El cristianismo, puede decirse en este caso, reorienta el pensamiento occidental aportando el complemento comprensivo del instante que –como lo nombra Gadamer– consiste plenamente en el “instante de la existencia” sustentado en la eternidad.

El vínculo de Gadamer con Kierkegaard se decide entonces en el análisis que realiza el primero del *Augenblick*, el cual apropia como: “ese golpe del instante”. A continuación, siguiendo un doble propósito de revisión e inventario, se hará el recuento de las consideraciones que en *Verdad y método* mereció ese “golpe del instante”. El sustantivo privilegiado en la analogía ontológica del instante, el término “golpe”, indica lo siguiente:

- a. En el golpe se anuncia con manifiesta contundencia –nunca de manera imperceptible–, el choque de un cuerpo con otro. El “instante del golpe” –invirtiendo la fórmula de Gadamer– revela la situación no transitoria entre los dos cuerpos, retenidos drásticamente hasta tomar conciencia del evento y el instante del golpe. En el “golpe del instante” se funda entre ambos un conocimiento directo que pone de manifiesto el interés de tomar distancia de aquel instante. En el devenir de los cuerpos, otros instantes y otros golpes serán, a su vez, elementos de consideración de cara a la reconstrucción de su histo-

⁸⁸ KIERKEGAARD, Søren (2007). *El concepto de la angustia*. Madrid, Alianza editorial. pp. 152-156. La cita de Kierkegaard resulta tan decisiva para la evaluación y comprensión de la temporalidad humana, como el capítulo XI de las *Confesiones*, de San Agustín, lo es para el problema del tiempo.

⁸⁹ *Ibíd.*

ria. No perdamos de vista que en la objetividad de esta descripción puede estar contemplado que alguien pierda la vida en la contundencia del golpe y el instante, lo que significaría que su tránsito hacia la eternidad –en consideración de Kierkegaard– se alcanzaría en la sobredimensión vital de aquel instante que se resuelve con la muerte.

- b. Servido de un instrumento, el golpe es la intervención de éste en un estado de cosas, intervención que marca el instante de aplicación, auditivamente reconocible, la mayoría de las veces, tanto como la fuerza de descarga del instrumento. Así se habla de un “golpe de voz”, como del ingreso de la palabra en un tono alto con el propósito, paradójicamente, de sembrar un silencio en el golpe de ese instante. Se refiere aquí la diferencia de estado entre darse las cosas de una manera, y un irrumpir el instrumento y el golpe, señalando que aquel instante es la alteración o rompimiento del primer estado. La necesidad de discernimiento que reclama siempre la situación del golpe, se concentra en el instante que decide otro tiempo que es preciso comprender, ya no en función del primer estado, sino como un acto de definición del golpe y el instante en la ontología del ser y su experiencia. A modo de ilustración, en el golpe de las espadas se recoge el instante de comprensión de la contundencia de cada mano, identificando en el golpe el grado de furor y destreza del oponente; en otras palabras, una objetividad legítimamente anunciada en el “golpe del instante”.

En las consideraciones anteriores se amplía la perspectiva estrictamente ontológica del instante y su vínculo con la comprensión, lo que significa que no se trata de una noción metafísica que desligue el ser de su experiencia, antes bien, bajo la idea de “golpe” se prefigura la contundencia de un evento que reclama comprensión. Gadamer señala cómo Kierkegaard había desvirtuado como insostenible la fundamentación de la experiencia estética sustentada en la vivencia general del individuo, describiendo la autoaniquilación de la que es objeto la experiencia estética y la vivencia misma del sujeto por obra de la inmediatez estética. Gadamer plantea: “Si se intentase proceder a una determinación óptica de la existencia estética construyéndola al margen de la continuidad hermenéutica de la existencia humana, creo que se malinterpretaría la verdad de la crítica de Kierkegaard”⁹⁰. Queda declarado así el tipo de contrariedad que opera la experiencia estética, reducida a la pura inmediatez y discontinuidad de la vida, obligando a ir más allá, a la esfera ética, donde la condición del instante, su golpe súbito, no está ya presente.

⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Ed. cit., p. 137.

Una de las definiciones del denominado “estado de comprensión”, fundamental en la reformulación de la hermenéutica gadameriana, señala: “Comprender es participar inmediatamente en la vida, sin la mediación del pensamiento a través del concepto. Lo que le interesa al historiador no es referir la realidad a conceptos sino llegar en todas partes al punto en el que “la vida piensa y el pensamiento vive”⁹¹. Gadamer ha alcanzado la vinculación que se necesitaba, entre el propósito de la comprensión, su construcción en el acontecimiento que dota de contenido a la vivencia, y la observación que el historiador está llamado a hacer, no de la validación de los conceptos historiográficos que recubren de presupuestos la experiencia, sino del tránsito de sentido que se opera entre el pensar y el vivir. De otra parte, se reconoce la evocación de la descripción de la experiencia del instante en Kierkegaard, que no la decide un evento de evaluación de lo vivido, sino la experiencia misma, como en la contemplación estética, cuando la vinculación entre la forma y el contenido de la obra de arte revoluciona la experiencia del observador, suscitando en él el acontecimiento de la comprensión o “participación inmediata en los términos en los que algo se ofrece”. A continuación puede venir la segunda comprensión, analítica, explicativa, que se sirve de la descripción de aquel instante de la experiencia considerando relevante el tiempo histórico, la intencionalidad, los usos lingüísticos, etc.; segunda comprensión, esta vez atravesada por la mediación del concepto, como precisa Gadamer.

El ensayo de 1965 “La continuidad de la historia y el instante de la existencia”, recogido en el volumen II de *Verdad y método*, realiza un cuidadoso acercamiento al concepto de “historicidad” que, confrontado con el de “instante”, busca señalar que el debate acerca de la filosofía de la historia no reside en despejar los modos y estructura del conocimiento sobre un hecho histórico, sino en lo que Gadamer anuncia como “el modo de ser del hombre que está en la historia”. “El concepto del instante –señala Gadamer– pertenece a este contexto. No designa un punto temporal históricamente significativo, decisivo, sino el momento en el que se vive la historicidad de la existencia humana”⁹²; observación que coincide con lo expuesto por Kierkegaard en el capítulo III de *El concepto de la angustia*, cuando enfatiza el vínculo entre el instante y la existencia de cara a la comprensión de nuestra propia temporalidad. “La angustia, repito –escribe Kierkegaard–, era el *instante* en la vida del individuo”⁹³. Acaso pueda sonar avezado establecer un paralelo entre los términos de los dos filósofos, asumiendo que lo que para Kierkegaard es la *angustia*, origen del pensa-

⁹¹ *Ibíd.*

⁹² GADAMER, Hans-Georg (1965). “La continuidad de la historia y el instante de la existencia”, en *Verdad y método II*. Ed. cit. p. 135.

⁹³ KIERKEGAARD Søren. *El concepto de la angustia*. Ed. cit., p. 151.

miento existencialista, personalista, concreto, para Gadamer significa “la continuidad de la historia”, toda vez que en la definición que Kierkegaard realiza de la *angustia*, se haya presente una noción que pertenece, sin duda, a la historia. “La angustia –dice– es la aparición de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”⁹⁴. Imposible, por tanto, abordar la historia en los dictados de la imposibilidad, mientras que la libertad, o la comprensión de la existencia personal, tienen su instante de aparición precisamente allí, en la posibilidad histórica del individuo.

* * *

Pero el gran asunto a resaltar del acercamiento entre Gadamer y Kierkegaard queda señalado por un concepto concomitante al de “instante”: la *contemporaneidad*, como tal un evento importante para la comprensión (*verstehen*), que invita a celebrar la estricta contemporaneidad que se presenta en el marco del pensamiento cuando se apela a las voces y visiones de los pensadores de la Antigüedad, los medievales, los modernos, los románticos, los existencialistas, y nosotros mismos. “La contemporaneidad –escribe Gadamer– no es el modo como algo está dado a la conciencia, sino que es una tarea para ésta y un rendimiento que se le exige. Consiste en atenerse a la cosa de manera que ésta se haga contemporánea, lo que significa que toda mediación quede cancelada en una actualidad total”⁹⁵. Las preguntas que se suscitan pueden ser muchas y de diversa índole; para simplificar, habría que determinar hasta qué punto queda concertada la influencia de Kierkegaard sobre Gadamer, respondiendo a interrogantes como: a) ¿es el lenguaje un instrumento de medición suficiente entre pasado y presente?; b) ¿aquello que se lleva a actualización es, definitivamente, la comprensión del instante de la experiencia? Vayamos por partes:

- a. En cuanto a lo primero, resulta apenas evidente que no se consigue otra recuperación del pasado, de sus formas de expresión y sus capítulos de pensamiento, como no sea bajo los servicios del lenguaje. Para dar un ejemplo, la retórica de los trágicos griegos, particularmente la de Eurípides, se resuelve dando la bienvenida a voces que se imponen como una formulación del tipo de pulsiones que desencadena la tragedia humana. Si nos declaráramos impedidos frente a aquel lenguaje, considerándonos sin los elementos necesarios para atender a aquella retórica, sencillamente perderíamos la ocasión de su presencia. El lenguaje nos ha involucrado hermenéuticamente con

⁹⁴ *Ibíd.*

⁹⁵ GADAMER, Hans-Georg (1965). “La continuidad de la historia y el instante de la existencia”, en *Verdad y método II*. Ed. cit., p. 140.

el pasado haciéndonos contemporáneos suyo. El mismo Kierkegaard sentencia: “¿De qué sirve en definitiva, recordar un pasado que no puede hacerse presente?”⁹⁶.

- b. En cuanto a lo segundo, la comprensión es un tipo de trabajo que parte de la indefinición de algunos elementos puestos a consideración; en la intervención que se realiza sobre esos elementos, a partir de asociaciones e interrogantes, se logra una puesta en relación de los mismos. Mediando la consideración de quien recorre con la observación el estado y el comportamiento de los elementos, se llega progresivamente a una deriva de sentido que consigue anunciar que se ha alcanzado algo que difiere del momento inicial; y lo que se ha alcanzado es, precisamente, la comprensión o actualización en términos de sentido de los términos que dotan de temporalidad y verdad suficiente, tanto a los interrogantes planteados, como a su involucramiento. No habría acaso mejor definición de la “comprensión”, que la “actualización”, sin renunciar a precisar que un tratamiento hermenéutico da cuenta de dicha actualización; el ejemplo más elocuente lo constituye en este caso la interpretación musical de piezas antiguas, la cual requiere aprendizajes que pueden ir desde la reconstrucción de los instrumentos y la indagación sobre la forma de ejecución de los mismos, hasta la recreación de ambientes que dan a la música el “sí” de su actual comprensión. Procedimientos intermedios, más ligeros, menos exigentes, también aportan grados de comprensión, por supuesto.

La idea de contemporaneidad preanuncia un diálogo, que si ha tenido inicio entre Kierkegaard y Gadamer, no es menos significativo entre Kierkegaard y Sartre, como entre Kierkegaard y Heidegger o entre Kierkegaard y Derrida; en cada caso hay razones dirigidas a un núcleo de sentido en el que se establecen, entre otras cosas:

- a. La actualidad no condicionada entre experiencia y comprensión.
- b. Los desempeños siempre posibles de la interpretación hermenéutica, como en lo erótico musical del *Don Giovanni*, de Mozart.

Frente a lo anterior, Sartre apunta: “Kierkegaard es el hombre que se ha planteado la pregunta del absoluto histórico, subrayando la paradoja escandalosa de la aparición y de la desaparición de este absoluto en el tiempo de la Historia”⁹⁷. Lo que queda señalado aquí tiene que ver con la

⁹⁶ KIERKEGAARD, Søren (2005). *Temor y temblor*. Madrid, Alianza Editorial. pp. 102-103.

⁹⁷ SARTRE, Jean-Paul (1990). “L’universel singulier”, en *Situations philosophiques VIII*. Paris Éditions Gallimard. p. 295.

desproporción que hay en la valoración kierkegaardiana de la idea de contemporaneidad como englobante de la historia, pero más tiene que ver con la simultaneidad de las evidencias originarias de sentido en todo acontecer humano. Pero será Gadamer quien identificará en el desafío kierkegaardiano, más que la facticidad artificiosamente posible de una contemporaneidad sin límites, una aplicación interpretativa que nos involucra con todo aquello que en su acontecer restituye un horizonte de sentido y comprensión; Gadamer guiará la valoración de Kierkegaard hacia su ámbito correcto, la hermenéutica, donde la situación de interrogarse a sí mismo no riñe con la paradoja de la reconstrucción y reactualización de enunciados en los que emerge el sentido de la historicidad humana.

Llegados a este punto, es posible suscribir como correcta la que el filósofo mexicano Rafael García Pavón señala como “la primera categoría de encuentro entre Kierkegaard y Gadamer, a saber:

Gadamer considera como lo histórico aquello que surge con un carácter lúdico, es decir, que no surge por necesidad o determinado por alguna conciencia universal o por las mismas reglas del juego, sino por el mismo hecho del juego al momento de relacionarse los diferentes jugadores [...], análogo al concepto de Kierkegaard sobre el devenir, como el tipo de cambio que no surge por necesidad sino por el influjo de la libertad en la historia, es decir, donde se da el paso de lo posible a lo real [...]. Para ambos esto constituye el que un hecho histórico se considere como acontecimiento⁹⁸.

Ahora bien, dentro de lo propuesto a desarrollar, se llega a nuestra propia conclusión, a saber: que la transformación del acto de comprensión, por la que abogó Gadamer cuidándose de revisar, ponderar y evaluar el programa de los autores que aportaron a la restitución de la hermenéutica, apunta claramente a la sustentación de la tesis de Kierkegaard según la cual: “todos somos contemporáneos”. Partiendo de Kierkegaard, precisamente, crítico avisado de Hegel, no se trata de ver aquí un culto al principio de autoridad como el que guía al día de hoy otras maneras de hacer filosofía, en las que a cada momento se alumbraba una lámpara más para rendir culto a autores como Aristóteles, Descartes, Kant, Hume. Por el contrario, nuestra condición ontológica de seres finitos direccionados hacia la muerte desde la plenitud histórica del mundo de la vida, ha abierto las puertas para abonar al desarrollo de una hermenéutica de la facticidad desde la cual se busca entender la vida y el devenir en la ocasión que éstos nos brindan desde la plenitud de todos los instantes. Celebrando lo dicho, Kierkegaard y Gadamer entablan conversación y se dan la mano.

⁹⁸ GARCÍA PAVÓN, Rafael. “La contemporaneidad según el diálogo de Søren Kierkegaard con Hans-Georg Gadamer”. Universidad Anáhuac Poniente. Ciudad de México.

EL CONCEPTO DE JUEGO EN LA OBRA DE ARTE SEGÚN GADAMER

Luis Felipe Vélez Franco

Lo más conveniente sería intentar aclarar los términos que están puestos en relación. Juego y arte. No se trata de llevar a cabo una historia de los conceptos, ni de concretar de forma fulminante una idea que defina en su totalidad la relación propuesta: de lo que se trata aquí, es de contemplar la experiencia del arte hermenéuticamente y cómo ésta ha sido partícipe en la formación del individuo a través de la historia. Me referiré a la hermenéutica desde Hans-Georg Gadamer, bastión de esta disciplina que surgió en el momento mismo en que se pensó en interpretar y en procurar comprender al ser humano como tal. A partir del surgimiento de la relación entre la hermenéutica y las llamadas ciencias del espíritu, fue posible entender al ser humano desde nuevas perspectivas, desde dimensiones que no eran consideradas “fiabiles” de un conocimiento científico y cierto. Una de ellas era el arte.

El cuestionamiento por la naturaleza del arte y la indagación de su ser, que inaugurado formalmente para la filosofía del siglo XVIII con el surgir de la estética como rama independiente del pensamiento dedicada a reflexionar acerca del fenómeno de lo bello, hubo de desarrollar un método propio que permitiera comprender ese “conocimiento sensible” que se haya presente en el sujeto en el momento de la contemplación artística. Con tal precepto, se halla en Kant y en la *Crítica a la facultad de juzgar*, el énfasis de su método examinador del conocimiento humano, con relación al sujeto que se entrega a la observación de las cosas bellas. Kant centra su atención en las facultades que, para el caso de la experiencia estética,

se encuentran relacionadas en lo que él denomina “libre juego”. Su énfasis es subjetivista, el juicio de gusto, a diferencia del moral o el lógico, no concierne más que a la finalidad de la razón en el sujeto y únicamente se relaciona con el sentimiento subjetivo de lo que produce agrado o desagrado. Precisamente dirá Gadamer:

De entre todo lo que nos sale al encuentro en la naturaleza y la historia, esta experiencia es aquello que nos habla de un modo más inmediato y que respira una familiaridad enigmática, que prende nuestro ser, como si no hubiera ahí ninguna distancia y todo encuentro con una obra de arte significara encuentro con nosotros mismos⁹⁹.

La realidad de la obra de arte y su fuerza declarativa no se dejan limitar al horizonte histórico originario en el cual el creador de la obra y el contemplador eran efectivamente simultáneos. Antes bien, parece que forma parte de la experiencia artística el que la obra de arte tenga siempre su propio presente¹⁰⁰.

Para Gadamer, la comprensión de la totalidad ontológica del arte parte también de la noción de juego, pero la encamina hacia un desarrollo bien distinto, englobando su significación como algo más que la experiencia particular de un sujeto que contempla. El arte en Gadamer es un modo de comprensión e interpretación. Por consiguiente, no es un ámbito de irracionalidad o una cuestión subjetiva dependiente de los gustos particulares o del genio, sino uno de los terrenos privilegiados de la verdad y un modo de conocimiento. En el arte opera una racionalidad distinta a la razón estratégica dominante y, por eso, el arte actúa como modelo para las ciencias humanas.

En Gadamer todo el ser que comprende la realidad del arte no se agota en la descripción de la vivencia subjetiva, ésta es sólo un componente de algo mayor que se encuentra en el arte por él mismo, y que es independiente de los jugadores. El juego que comporta el arte vendría a servirse de los jugadores, o sujetos contemplativos, únicamente para acceder a su manifestación. Incluso, es más evidente la autonomía del arte cuando no se limita a ninguna subjetividad, en este sentido puede hablarse realmente del juego como “un ser para sí” cuando no se haya limitado a la visión de los jugadores involucrados en la experiencia de estar jugando.

En cada juego hay un espíritu propio y peculiar que afecta al jugador en cuanto a su disposición anímica, pero ello no es ocasionado arbitrariamente por el juego en sí, pese a que hay infinita variedad en éstos y a que se distinguen entre ellos por su espíritu; el jugador que tiene disponibilidad

⁹⁹ GADAMER, Hans-Georg (2006). *Estética y hermenéutica*. Madrid. p. 55.

¹⁰⁰ *Ibíd.*

de jugar elige cuál será el juego del que quiere ser partícipe, en ello se encuentra una conexión muy interesante a la hora de hablar de cómo se debe contemplar una obra de arte y de encontrar aquella en la que queremos ser jugadores. Se dan circunstancias en que muchos pasan, ven una obra de arte, pero pocos entran totalmente en el juego de manera seria y ello puede ser porque son unos “aguafiestas”¹⁰¹, por tanto, no encuentran en él ningún tipo de divertimento. El juego es un proceso natural; en el hombre es su automanifestación y por ello resulta difícil distinguir el mismo en un plano auténtico o metafórico, cuando parece que la palabra juego no designa específicamente una figura literaria sino, más bien, una actividad humana.

El juego que en Gadamer se propone, tiene entonces como intención por medio de su constante accionar, el develar el fenómeno de la experiencia del arte, el fenómeno de la obra de arte que, observado a partir de la reflexión de Martín Heidegger en “El origen de la obra de arte” y su preguntar por la *obra*, tiene otro sentido si la observamos a partir del Ser mismo que *es* y en la fundación de su verdad. La *obra* misma llena allí la tarea esencial: develar el Ser. La *obra de arte* es considerada en ello como el *claro* del ocultamiento-desocultamiento del Ser. “El claro en el que se encuentra lo ente es, en sí mismo y al mismo tiempo, encubrimiento”¹⁰², cuyo lugar contiene la decisión para una esencia distinta del hombre.

¿Qué hace al arte ser obra de arte? ¿Qué tipo de elemento constituye su característica fundamental?

Preguntar por la esencia del arte es entender el arte en esencia como un origen: un modo destacado de cómo la verdad llega al ser, de cómo se torna histórica.

La reflexión filosófica, que, como acto de intelección, sabe de su ineludible historicidad, ha de incorporar un discernimiento histórico, que se haga cargo del horizonte preciso en que se encuentra. Sólo así, “con la apropiación positiva del pasado” se pone un interrogar científico “en la plena posesión de sus más propias posibilidades de preguntar”¹⁰³.

La reflexión filosófica es, así, un trabajo de re-conexión interna que da contenido y profundidad emocional al discurso racional. Es, ante todo, la luz que se desprende desde el faro de un conocimiento que impulsa a ir más allá de las limitaciones de la lógica discursiva para transmitir la com-

¹⁰¹ “El que no se toma en serio el juego es un aguafiestas. El modo de ser del juego no permite que el jugador se comporte respecto a él como respecto a un objeto”.

¹⁰² HEIDEGGER, Martin (2000). “El origen de la obra de arte”, en *Caminos del bosque*. Madrid Alianza editorial. p. 38-

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin (1979). *Ser y tiempo*. México Fondo de Cultura Económica. p. 21.

plejidad y verdad profunda de las conexiones impalpables y los fenómenos ocultos de la vida.

Pero, ¿cómo esa verdad entendida como desocultamiento, *alétheia*, puede desarrollarse? Para entender esta pregunta es necesario remitirse a dos conceptos que aquí sólo se abordarán de soslayo, los cuales son tierra y mundo. Tierra es “aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal”¹⁰⁴, tierra es el suelo natural de donde emerge una *obra templo* de la cultura griega que en su alzarse constituye mundo. Mundo es la manifestación de las ideas y conceptos que una cultura ha formado, es la visión que tienen de sí los propios hombres que hace emerger desde lo más profundo la verdad acerca de lo relativo a un ente.

Mundo y tierra constituyen constantemente rasgos esenciales del *ser-obra de la obra*, es ahí donde ocurre principalmente la lucha entre: lo oculto, el velar, *la tierra*, y lo claro, el develamiento, *el mundo* que da como resultado de esa lucha la verdad. Pero, ¿qué puede subyacer a la esencia de la verdad? Esta es la pregunta que permitirá entender cómo el ente que está en el ser, se deja conocer como resultado de la lucha dialéctica entre ocultamiento y des-ocultamiento, de todo aquello que es, pero que a la vez deja de ser. Resultado que es la manifestación de la verdad como la claridad del ente mostrada de manera burda para el hombre. Claro que se deja ver en medio de un inmenso bosque que rodea a todo el ser del ente y que es encubrimiento, se muestra como disimulo para distraer, es negación para indagar y es abstención que muestra en parte cómo es y cómo no es.

Este juego sensual de mostrar por partes y buscar hasta el cansancio, se configura *en-el-mundo* por medio de la obra de arte como lugar donde acontece la verdad, lugar capaz de mostrar las cosas por sí mismas, sin la imposición de estructuras *a priori* de un moderno conocimiento. La verdad del ser, es concebida como un *desocultamiento* del ente a partir de lo que, como fondo, permanece oculto. Hablar de *desocultamiento* pretende poner énfasis en el hecho de que el ente, en su manifestarse como tal, no pierde nunca su referencia a lo oculto, sino que de lo que se trata es, más bien, de un continuo sustraerse a la ocultación.

La verdad, que se desarrolla por medio de la obra, manifiesta en uno de sus modos que es la belleza, las maneras para configurar dentro de la obra todo el *ser ente* de la obra; esta belleza, si se da de manera simple y sin ornamentaciones, está más cerca de mostrar la verdad tal cual como es; pues, si se muestra inmersa en elementos que no le son propios del ocultamiento mismo, corre el riesgo de perder de vista el camino que guía por la indagación del pensar. La configuración de la verdad como tal es necesaria para su manifestación, es decir, una disposición que sirva de base para la obra

¹⁰⁴ *Ibíd.*

de arte pero que permanezca oculta hasta que acontezca por medio del *ser-obra* de la obra, en la totalidad del ente que es llevado al desocultamiento y se mantiene en forma de resguardo, se mantiene como representación.

La obra se da en la tierra y el mundo, la verdad surge como resultado de esa lucha dialéctica, la verdad se manifiesta en el ser del ente y éste, a su vez, en la obra como desocultamiento de la verdad. Para que ocurra desocultamiento es necesario ocultar, para ocultar es necesario distraer, negar, abstener, para superar todos estos escollos es necesario indagar, reflexionar, escuchar el enigma antes de resolverlo, ser uno con el ente que se intenta manifestar pero necesita de la verdad para mostrarse, para ser.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

LA HERMENÉUTICA DE GADAMER Y EL LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS¹⁰⁵

Nelson Jair Cuchumbé Holguín

INTRODUCCIÓN

¿Qué objeciones se deben hacer al planteamiento de Georgia Warnke sobre la relación entre la hermenéutica de Gadamer y el liberalismo político de Rawls? La influencia de la hermenéutica de Gadamer en la filosofía política contemporánea es notable. Charles Taylor ha enfrentado el problema ético-político de la articulación de la diferencia cultural en la sociedad canadiense¹⁰⁶ a partir de la comprensión del carácter de pertenencia del individuo a un mundo cultural como determinante en la definición del Estado multicultural. Georgia Warnke ha sugerido la posibilidad de construir una filosofía política hermenéutica coherente con el reconocimiento de la

¹⁰⁵ Este ensayo sintetiza uno de los resultados del proyecto de investigación “Tipo de ordenamiento sociopolítico en la interpretación multicultural de Charles Taylor y en la explicación universalista de los derechos de Jürgen Habermas”. Proyecto desarrollado por el Grupo de Investigación “Filosofía y Cultura” de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.

¹⁰⁶ El caso canadiense de las minorías francófonas, que en la provincia de Québec constituye el grupo mayoritario, reivindicando el derecho de formar en el interior del Estado una “sociedad distinta” bajo el argumento de que se debe asegurar la integridad de su tradicional forma de vida cultural, condujo a una reflexión ético-política en torno a las políticas relacionadas con el reconocimiento de la diferencia cultural dentro de un mismo territorio nacional. Reflexión que, por ejemplo, posibilitó a Taylor sugerir la idea del ensanchamiento del Estado-nación canadiense de modo que se puedan reconocer los derechos diferenciados de grupo como opción para resolver el problema de la unidad política y la diversidad cultural.

dimensión histórica, contextual y cultural de la experiencia de los grupos sociales. Richard Rorty ha estimado que el “giro político” de John Rawls, respecto de la concepción de la justicia como equidad, es un claro ejemplo de “giro hermenéutico” en filosofía política.

Como bien se sabe, la hermenéutica de Gadamer no tiene como propósito justificar cuestiones prácticas; sin embargo, es posible decir que en sus reflexiones se encuentran ciertas tesis que han sido articuladas por los filósofos políticos inscritos en el enfoque ético-político sustantivo: la actitud de diálogo abierto entre interlocutores partícipes de tradiciones culturales diferentes, la experiencia de diálogo entre el individuo y su horizonte de comprensión cultural, y la comprensión de la experiencia de vida humana determinada por el contexto social y por su origen histórico. Estas tesis han sido asumidas por algunos de los filósofos sustantivistas que se oponen al enfoque universalista kantiano. De acuerdo con los pensadores identificados con ese enfoque sustantivo, el pensamiento kantiano ha viabilizado una forma de justificación del actuar humano que privilegia el universalismo abstracto del individuo y niega el ideal moral del reconocimiento de individuos que comparten nexos constitutivos de mundos culturales distintos, en donde sus miembros participan de valores, creencias, normas, formas de valoración y concepciones de vida buena que responden a particularidades históricas diferentes.

Pues, bien, los filósofos políticos sustantivistas han advertido que este carácter cultural, propio de la dinámica histórica de los grupos sociales, es el que está negado en ese enfoque kantiano en el que la autonomía del ser humano es la condición de posibilidad para su construcción como sujeto moral. La tarea del individuo no es formarse a partir de la relación con su contexto cultural, sino darse a sí mismo, de manera autónoma, los principios morales universales. Es, precisamente, tal negación de la comprensión de la cultura la que ha suscitado, en teóricos como Warnke, la idea de una filosofía política hermenéutica que permita superar la interpretación de la moralidad política fundada en los supuestos del kantismo. Por ello, ese autor ha sugerido que es posible establecer una relación de semejanza entre la hermenéutica y la filosofía política, dado que se puede entender la cultura definida por un grupo humano de la misma forma como se comprende un texto o porque es posible leer “cultura política” allí donde Gadamer dice “texto”.

Lo cierto es que en este ensayo no pretendo agotar toda la discusión filosófica política en torno a los dos enfoques en cuestión. Sólo me propongo clarificar la pertinencia de algunas consideraciones críticas que se le pueden hacer al planteamiento de Warnke descrito en la relación analógica entre la hermenéutica de Gadamer y el liberalismo político de Rawls. Dado

que Warnke ha sugerido en su libro *Justice and Interpretation*¹⁰⁷ la posibilidad de una filosofía política explícitamente hermenéutica, tendré en cuenta algunos de sus planteamientos como referencia de nuestras críticas. Mi punto de vista es que, a pesar del esfuerzo de Warnke por relacionar hermenéutica con cierto modo de hacer filosofía política, es posible formular innegables críticas en contra de ese esfuerzo porque al atribuirle un papel sobresaliente a los contenidos sustantivos (prejuicios) de un modo de vida cultural, con respecto a la articulación normativa de la diferencia, se legitiman formas de exclusión y de esencialismo cultural inversas a la construcción de una cultura política democrática y plural.

Para justificar mi punto de vista, en primer lugar, presento dos de las principales tesis del pensamiento de Gadamer que han incidido en los filósofos políticos que desean enfocar sus reflexiones en sentido hermenéutico. En segundo lugar, muestro dos ventajas del giro hermenéutico que podrían asociarse con una interpretación del liberalismo político de Rawls. Por último, en tercer lugar, expongo dos críticas a la aparente ventaja de comprender el liberalismo político de Rawls en clave hermenéutica. Concluyo afirmando que acoger como punto de partida el principio hermenéutico de las ideas compartidas (prejuicios) no es tan ventajoso cuando se plantean cuestiones de moralidad política porque ello puede conducir a situaciones de arbitrariedad y exclusión sociocultural.

LA HERMENÉUTICA DE GADAMER Y SU INCIDENCIA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Algunos filósofos políticos contemporáneos, como Charles Taylor, recurriendo a la hermenéutica de Gadamer, han abordado, por fuera de la racionalidad política moderna, el problema de la articulación correcta de la diferencia en las sociedades democráticas liberales. El hecho de que ese autor haya acudido a la hermenéutica de Gadamer para justificar, en términos normativos, su alternativa de modelo de Estado multicultural¹⁰⁸,

¹⁰⁷ WARNKE, Georgia (1993). *Justice and Interpretation*. The MIT Press. Cambridge.

¹⁰⁸ El Estado multicultural sería, en términos de Taylor, el modelo que garantiza la articulación de las demandas de reconocimiento de las minorías culturales. La tarea fundamental del Estado multicultural sería, entonces, garantizar condiciones especiales que posibiliten la preservación de las tradiciones culturales. Este tipo de Estado tiene como supuesto filosófico el modelo del liberalismo sustantivo. Como ya se dijo, este modelo posee como rasgo básico el reconocimiento del potencial que les asiste a los individuos y a las culturas de constituir y concretar su propia identidad. Un Estado multicultural fundado en este supuesto debe generar condiciones que garanticen la “aceptación de la igualdad de valor del potencial de todos los seres humanos”. Véase, Charles TAYLOR (1997), *Argumentos filosóficos: Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona Paidós, p. 308.

cimentado en el ideal del diálogo intercultural, no debe sorprendernos, pues, por una parte, Gadamer en *Verdad y método*¹⁰⁹ sostiene que entendimiento y apertura son criterios morales determinantes en una experiencia de diálogo orientada hacia el ensanchamiento de los tradicionales horizontes de comprensión cultural de quienes participan en la conversación; y, por otra, la hermenéutica de Gadamer se refiere siempre a la interpretación del texto a partir de los prejuicios que subyacen a la cultura del intérprete, lo cual parece que ha sido extendido por Taylor a cuestiones de tipo ético-político.

Comencemos por recordar que esa doble incidencia no ha dejado de ser bien elogiada por aquellos filósofos políticos de origen hermenéutico, caracterizados por criticar el universalismo abstracto reivindicado desde la tradición filosófica kantiana. Los filósofos políticos hermenéuticos sostienen que el modo como los teóricos de la tradición kantiana han concebido la tarea de la filosofía política es inadecuada, pues ubican el problema de la justificación del actuar humano en el ámbito de la abstracción universal; lo cual excluye el contenido particular que tienen las máximas de acción y niega la dimensión social, contextual e histórica de la moralidad política. Lo significativo aquí es el cambio que los filósofos políticos hermenéuticos sugieren respecto a la tarea de la filosofía política. No se trata de una filosofía política que fundamenta el actuar humano en perspectiva racional del individuo aislado de su entorno social, sino de una filosofía política que entiende la experiencia de vida humana articulada a las prácticas culturales. Esta propuesta se ha constituido en opción para que Georgia Warnke insinúe una filosofía política que él mismo denomina hermenéutica. Veamos, lo anterior, en palabras del propio Warnke.

Mientras que una teoría política kantiana sufre la negligencia de haber obviado su propia particularidad histórica y la rica vida moral de las comunidades en las que habita, el aspecto central de lo que llamo “teoría política hermenéutica” es justamente la cultura específica y el conjunto de tradiciones históricas a las que pertenece y a partir de la cual ha desarrollado su propio y “denso” (*thick*) vocabulario. En mi opinión, tal teoría política puede ser llamada “hermenéutica” porque considera que una cultura y el conjunto de las tradiciones históricas, prácticas y normas que la conforman han de entenderse análogamente a un texto¹¹⁰.

Al llamar así a la filosofía política, Warnke se refiere, en esencia, a un rasgo hermenéutico inherente al modo como debe abordarse los asuntos relacionados con la filosofía política. De ahí su argumento de que “la teoría

¹⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg (2001). *Verdad y método I*, Madrid. Ediciones Sígueme.

¹¹⁰ WARNKE, Georgia. *Justice and Interpretation*. Ed. cit., p. 39.

política hermenéutica es justamente la cultura específica y el conjunto de tradiciones históricas a las que pertenece y a partir de la cual ha desarrollado su propio y ‘denso’ vocabulario”¹¹¹. En otras palabras, tal como lo ha expresado en su ensayo *Interpretación y justicia*, la teoría política “puede ser llamada ‘hermenéutica’ porque considera que una cultura, y el conjunto de las tradiciones históricas, prácticas y normas que la conforman, han de entenderse análogamente a un texto”¹¹². Se propone, entonces, con base en esta denominación y relación, entender la moralidad en términos de una analogía entre la interpretación del texto y la comprensión de la cultura política.

Ésta es, de manera abreviada, la posición de Warnke con relación al modo de concebir la tarea de la filosofía política. Tal posición parece no distanciarse del planteamiento de Gadamer respecto a la comprensión del texto. Recordemos que, según este autor, “El que quiere comprender un texto tiene que estar, en principio, dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto”¹¹³. Se trata, entonces, de una forma de comprensión del texto que es asociada con la posibilidad de “hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar las propias opiniones previas”¹¹⁴. Alteridad y comprensión del texto, han llevado a creer que la hermenéutica analógica es la mejor forma de interpretación de la cultura política. Por eso, no es extraño que los filósofos políticos hermenéuticos hayan propuesto que donde Gadamer habla de texto es posible leer cultura política. Pero, ¿cuáles son las principales tesis de Gadamer que han incidido en la filosofía política hermenéutica? Veamos una respuesta a este interrogante a partir de dos principios ajustados al enfoque hermenéutico de Gadamer: 1) la comprensión del texto como una proyección de un sentido, y 2) la precomprensión como rasgo determinante del diálogo y de la apertura.

En lo concerniente al primer principio, se debe recordar, de acuerdo con Gadamer, que la comprensión de un texto no sólo implica la proyección de un sentido acorde con el todo en donde está incluido el intérprete, sino que también implica la posibilidad de un *comprenderse*. En este sentido, el planteamiento de Gadamer resalta un rasgo común que aparece en la comprensión del texto: proyectar un sentido no es más que un iniciar un proceso de revisión constante de lo que va resultando de la comprensión del texto y entender el texto es ganar claridad a sí mismo. Ese proceso es

¹¹¹ *Ibíd.*

¹¹² *Ibíd.*

¹¹³ GADAMER, Hans-George *Verdad y método II*. Ed. cit., p. 335.

¹¹⁴ *Ibíd.*

posible gracias a la actitud del intérprete con respecto al reconocimiento del texto como un otro que le habla, lo cual no supone que el intérprete tenga que abandonar su propio enfoque para construir una perspectiva neutral y objetiva. Se trata, antes bien, de entender que el texto como un *otro* despliega un mundo que reclama de la comprensión por medio del diálogo, donde el juego de las preguntas y respuestas¹¹⁵ permite al intérprete avanzar en su interpretación; avance que demanda la incorporación de las opiniones previas¹¹⁶. De ahí la idea de que “cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas [...] o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión [...] del texto”¹¹⁷.

Vista así la comprensión del texto, se puede afirmar que interpretar el texto supone, entonces, como segundo principio, la precomprensión determinada por el diálogo y la apertura. En lo relativo a este segundo principio, como ya se dijo, la comprensión del texto supone la articulación de las opiniones previas y gracias a ello se abre un horizonte de sentido y se propone una primera lectura del texto en cuestión. En otras palabras, el intérprete al darle juego al uso cultural acostumbrado del lenguaje (opiniones previas) en su tradición¹¹⁸ esboza una proyección de sentido de todo el texto, la cual se pone a prueba y se modifica en la medida en que se profundiza en la comprensión del texto. Así, ese carácter de apertura de la comprensión del texto, advierte de una situación de conversación que nunca es cerrada y por eso resulta necesario seguir el desarrollo de un proceso infinito de diálogo, dado que tanto las opiniones previas como las representaciones,

¹¹⁵ Gadamer estima que la conversación tiene como eje dinamizador a la pregunta: “La esencia de la pregunta es el abrir y mantener abiertas posibilidades. Cuando un prejuicio se hace cuestionable, con base en lo que nos dice otro o un texto, esto no quiere decir que se lo deje simplemente de lado y que el otro o lo otro venga a sustituirlo inmediatamente en su validez”. Véase, Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método I*, Ed. cit., p. 369.

¹¹⁶ Las opiniones previas están contenidas en el hábito lingüístico. Con ellas nos acercamos a los textos y constituyen la precomprensión de los mismos. El hábito lingüístico se refiere a “la presunción general de que todo el que habla la misma lengua emplea las palabras en el sentido que a uno le es familiar”. Véase, Hans-Georg, GADAMER. “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, en *Verdad y Método I*. Ed. cit., p. 334.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 334.

¹¹⁸ Gadamer cree que estar inmersos en tradiciones significa, real y primariamente, estar sometidos a prejuicios y limitados en la propia libertad. Esto es, toda existencia humana, aún la más libre, está limitada y condicionada de muchas maneras: “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 el que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La auto-reflexión 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”. Véase, Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método I*. Ed. cit., pp. 343-344.

siempre cambian. Este modo de comprensión del texto, en términos de apertura, admite, también, la idea de que “no hay una interpretación correcta en sí y que, en lugar de hablar de interpretaciones cada vez más correctas, deberíamos hablar de interpretaciones distintas”¹¹⁹. En efecto, el principio de la precomprensión deja ver el valor de la tradición cultural en la comprensión del texto y la ramificación de la experiencia interpretativa del ser humano.

Como se puede apreciar, la proyección de un sentido previo y la precomprensión en la interpretación del texto son dos principios que constituyen algunas de las principales tesis sugeridas por Gadamer en su hermenéutica. En ambos principios subyace una noción de comprensión que resalta la importancia que tienen los tradicionales esquemas lingüísticos en la experiencia de diálogo entre el intérprete y el texto como un otro. Es esta idea, caracterizada por resaltar las opiniones previas, la que ha sido acentuada por los filósofos políticos hermenéuticos en sus reflexiones sobre la articulación justa de la diferencia en las sociedades modernas liberales. El carácter de comprensión del texto a partir de las opiniones previas, se muestra en el eje de un modo de interpretación de la moralidad política y en la condición determinante para legitimar la tarea de la filosofía política en términos de una experiencia de interpretación acorde con “los principios que ya se encuentran incorporados o que se derivan de las prácticas, instituciones y normas de acción de una comunidad”¹²⁰. Sería, pues, tarea de la filosofía política hermenéutica desarrollar una teoría de la justicia conforme a ese intento de comprensión del “sentido de lo que significan las acciones, las prácticas, las normas de una sociedad; esto es, un intento de aclarar cuáles son las ideas compartidas de una cultura, a fin de poder acordar qué principios de justicia tienen sentido y cuáles están hechos para ella”¹²¹. Este es el punto central que he querido develar del análisis de los principios en cuestión para mostrar, en nuestro próximo apartado, cómo ciertos elementos del giro hermenéutico han sido asociados con una interpretación del liberalismo político de Rawls.

LA HERMENÉUTICA DE GADAMER Y EL LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS

Afirmada la idea de que la tarea de la filosofía política consiente el desarrollo de una teoría de la justicia cimentada en las prácticas culturales, veamos ahora como Warnke relaciona la hermenéutica de Gadamer y el liberalismo político de Rawls. Sostendré, en este segundo apartado que, a

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 367.

¹²⁰ WARNKE, Georgia. *Justice and Interpretation*. Ed. cit., p. 5.

¹²¹ *Ibid.*

pesar de que Rawls parte de la idea de la posición original¹²² para construir dos principios de justicia y sus contenidos, no es válido aceptar la idea que su liberalismo político representa una forma de aplicación de la hermenéutica de Gadamer. Ciertamente, Rawls reconoce que su democracia procedimental sustantiva atiende contenidos éticos que resultan del acuerdo entre ciudadanos que se conciben como libres e iguales; sin embargo, ello no implica, como supone Warnke, que se pueda interpretar como una concepción que reivindica el determinismo social e histórico.

Como bien sabemos, el desarrollo del pensamiento político de Rawls es factible de ser representado de acuerdo con dos momentos. El primero se asocia con la publicación de *Teoría de la justicia* en donde son abordados los problemas ético-políticos contemporáneos como problemas de la justicia bajo la intención de corregir las carencias de la concepción de justicia kantiana. Entre algunas de ellas, se halla la de no contemplar la posibilidad de tolerar las diversas doctrinas y cosmovisiones, que habitan en las sociedades democráticas, en el intento de responder a la pregunta sobre cómo se construye una sociedad justa. Esta posición correctiva de Rawls le permite creer que los principios de justicia¹²³, que son objeto de un acuerdo entre personas libres e iguales¹²⁴ en una situación contractual justa, pueden contar con una validez universal, incondicional e imparcial. El segundo momento se identifica con la publicación del *Liberalismo político*. En este nuevo momento, Rawls sugiere una salida normativa frente al problema de la vida en común, acorde con una concepción procedimental de la jus-

¹²² “La idea de la posición original se propone como respuesta a la cuestión de cómo extender la idea de un acuerdo equitativo a un acuerdo sobre los principios de justicia política para la estructura básica. Si las partes son libres e iguales, están adecuadamente informadas y son racionales, se puede decir que la posición original es una situación equitativa. Así las cosas, cualquier acuerdo que alcancen las partes como representantes de los ciudadanos será un acuerdo equitativo”. Véase, RAWLS, John (2000). *La justicia como equidad*. Barcelona, Ediciones Paidós. p. 40.

¹²³ En concreto son dos principios de justicia. 1) “cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y 2) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones; en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de la diferencia). Véase, RAWLS, John. *La justicia como equidad*, Ed. cit., p. 73.

¹²⁴ Las personas “se conciben como iguales en el sentido de que todos se entienden poseedores, en el grado mínimo esencial, de las facultades morales necesarias para participar en la cooperación social durante toda una vida y para formar parte de la sociedad como ciudadanos iguales [...]. Los ciudadanos son libres en el sentido de que se conciben a sí mismos, y unos a otros, con la facultad moral de poseer una concepción del bien. Esto no quiere decir que, como parte de su concepción política, se vean a sí mismos inevitablemente atados a la particular concepción del bien que alberguen en un momento dado”. Véase, RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Ed. cit., pp. 44-46.

ticia. Concepción fundada en la idea de la posición original, la cual ayuda a captar de manera clara lo que ya juzgamos en sentido normativo como vinculante y hace “que nos auto-comprendamos más profundamente”¹²⁵.

A partir de esta concepción procedimental de justicia, ciertos especialistas han acuñado la idea de que Rawls hace un giro político en su pensamiento respecto a la idea de la justicia como equidad. Esta forma de entender la evolución de la obra de Rawls, ha tenido importancia para algunos teóricos en lo concerniente al modo como la hermenéutica puede asociarse con una interpretación del liberalismo político. Por una parte, ha permitido que autores como Georgia Warnke, Richard Rorty y Michael Walzer crean que el giro político de Rawls constituye en realidad un viraje hacia un modo eminentemente hermenéutico de hacer filosofía política. Y, por otra, ha permitido a esos autores afirmar que “el trabajo reciente de Rawls es el caso más claro de giro hermenéutico en teoría política”¹²⁶. Pero, ¿qué es lo que ha afirmado Rawls en el liberalismo político que es objeto de asociación y celebración por esos autores?

Para responder a este interrogante, es básico no sólo recurrir a la idea de la localización del contexto sociopolítico de aplicación de la teoría de Rawls, sino que también es fundamental acudir tanto a la idea de la legitimación de la justicia en perspectiva de las ideas compartidas, como a la idea de la coherencia entre legitimación de la justicia y equilibrio reflexivo. En su reflexión normativa sobre la concepción procedimental de justicia, uno de los puntos aclarados por Rawls es el de la necesidad de comprender que su teoría sólo es aplicable en sociedades democráticas como la de los Estados Unidos. Este punto se convierte en la posibilidad, para esos autores, de resaltar que la comprensión de las cuestiones morales sólo es posible a partir del reconocimiento del propio contexto, de la historia y de la comunidad política en donde se presentan. Se trata, en últimas, de reconocer la tradición cultural como determinante en la comprensión de una concepción de justicia. Recordemos que la idea de la tradición cultural nos remite a la hermenéutica de Gadamer, es decir, a la historia y a la tradición como el horizonte de comprensión común que determina a los intérpretes y posibilita la renovación de los esquemas tradicionales de comprensión.

Por otra parte, al reconocerse el contexto cultural como determinante en la comprensión de las cuestiones morales, ya comienza a desvirtuarse la idea del sujeto moral que se construye al margen de horizonte de comprensión cultural y a percibirse una concepción de justicia fundada en las ideas compartidas entre los asociados de una comunidad política, respecto a que es la vida buena. Como sabemos Rawls pensó que el único modo viable de

¹²⁵ RAWLS, John (1996), *El liberalismo político*. Barcelona Editorial Crítica. p.57.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 39.

justificación de una concepción de justicia, acorde con el pluralismo político, depende de la forma como en ella se articulen las ideas compartidas. Pues, éstas son constitutivas de la cultura política de la sociedad. Por eso Rawls afirmó que una buena teoría de la justicia ha de posibilitar el esclarecimiento de las implicaciones de la importancia que tienen las ideas compartidas entre los ciudadanos con diferentes concepciones de vida buena. En otras palabras, darle juego a las ideas compartidas es crear la condición básica de justificación, por parte de los ciudadanos, de una concepción de justicia como equidad. Es esta idea la que es bien ponderada por los filósofos políticos hermenéuticos, ya que asocian aclarar los prejuicios morales que habitan en una cultura política con la idea de la posición original.

En cuanto a la idea de Rawls sobre la coherencia entre la justificación de la justicia y la idea del equilibrio reflexivo¹²⁷, los filósofos políticos hermenéuticos se inclinan por decir que en esa coherencia se refleja el principio de apertura y la idea del ensanchamiento del horizonte de comprensión cultural de Gadamer. Por ello, estiman que en la medida en que Rawls planteó la idea del equilibrio reflexivo implícitamente asoció a su teoría el principio hermenéutico de que no hay interpretaciones más correctas que otras, sino interpretaciones que abren un horizonte que escapa a la clausura del diálogo. Pues, como ya se mostró, al fin y al cabo desde la hermenéutica de Gadamer sólo existen interpretaciones, es decir, en términos de Nietzsche “no hay hechos, sólo interpretaciones”¹²⁸. Por consiguiente, la idea que despierta el entusiasmo en los teóricos hermenéuticos es la concepción relacionada con la asociación entre la justificación y la idea de equilibrio reflexivo.

Se notan ahora tres ideas afirmadas por Rawls en el liberalismo político y el sentido en que ellas han sido asociadas, por los filósofos políticos hermenéuticos, con el aporte de Gadamer, respecto a la comprensión de la experiencia de vida humana. Este aporte no sólo es objeto de relación de semejanza con el pensamiento político de Rawls, sino que también es objeto de celebración por quienes estiman que la tarea de la filosofía política

¹²⁷ “Entendemos como equilibrio reflexivo amplio (todavía en el caso de una persona) aquel equilibrio reflexivo alcanzado cuando una persona ha considerado cuidadosamente las concepciones alternativas de la justicia y la fortaleza de los distintos argumentos en su favor. Dicho con mayor precisión, esa persona ha considerado las principales concepciones de justicia política que se encuentran en nuestra tradición filosófica [...], y ha ponderado la fuerza de las diferentes razones, filosóficas y no filosóficas, en su favor. En este caso suponemos que las convicciones generales, los primeros principios y los juicios particulares de esa persona concuerdan. Pero ahora el equilibrio reflexivo es amplio, dado que le han precedido una reflexión de amplio alcance y posiblemente muchos cambios de perspectivas”. Véase, John RAWLS. *La justicia como equidad*. Ed. cit., p. 57.

¹²⁸ NIETZSCHE, Friedrich (1980). *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Berlin, Bd, 12, p. 315.

supone entender la experiencia de vida humana articulada a las prácticas culturales. Es así como se ha asociado, y celebrado, una supuesta relación de semejanza entre hermenéutica y política. Ya sea porque la implantación del dominio, del cual habla el liberalismo político, no se ha de aplicar sino en la democracia liberal de los Estados Unidos; porque la legitimación moral de la justicia ha de incluir las ideas compartidas que determinan la cultura política de una comunidad; porque la idea del equilibrio reflexivo supone ciudadanos realizando una experiencia interpretativa determinados por su contexto social. Pero, en esta asociación y celebración no sólo se desconoce, por ejemplo, el carácter hipotético y no histórico¹²⁹ del acuerdo alcanzado entre ciudadanos a partir de la posición original, sino que se pretende reivindicar un modo de justificación de la moralidad política fundado en el determinismo del contexto social e histórico. Este es el punto clave a partir del cual quisiera, ahora, exponer dos críticas a la aparente ventaja de comprender el liberalismo político en términos de la hermenéutica.

DOS CRÍTICAS A LA INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DEL LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS

Tal como se mostró, la ventaja principal de entender el liberalismo político en clave hermenéutica es que ofrece un enfoque nuevo de relación entre la moralidad política y la comprensión de texto en términos de apertura. No obstante, ese nuevo enfoque no está libre de críticas. De acuerdo con nuestra promesa inicial sólo haré referencia a dos críticas en torno a la aparente ventaja de comprender el liberalismo político en dicho sentido. Comencemos por recordar, una vez más, que la interpretación hermenéutica parece lograr su posibilidad de entendimiento sólo si comprendemos el planteamiento de que la racionalidad del sujeto moral está determinada por un contexto social. Esta forma de racionalidad contextual, resalta la reciprocidad entre las diferentes comprensiones del bien y los diferentes lenguajes desarrollados en una cultura como determinantes en la comprensión de los asuntos prácticos. Se trata, entonces, de una concepción de racionalidad que define los valores en unión con el significado y el vínculo que tienen para los miembros de un mundo cultural. En línea con esta concepción de racionalidad política sustantiva, recordemos que Zygmunt Bauman ha señalado que el juzgamiento de un sujeto moral no puede realizarse “por

¹²⁹ Es bueno no perder de vista que, según Rawls, “el acuerdo debe entenderse, a la vez, como hipotético y como no histórico. Es hipotético, porque preguntamos qué podrían acordar o qué acordarían las partes (tal como se describen), no qué han acordado. Es no histórico, porque no suponemos que el acuerdo se haya alcanzado alguna vez o que, de hecho, pudiera alguna vez alcanzarse realmente. E incluso si pudiera alcanzarse, eso no supondría diferencia alguna”. Véase, RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Ed. cit., p. 41.

fuera del contexto cultural, de la tradición o del juego del lenguaje que lo hace posible y que le confiere significado”¹³⁰. En efecto, el contexto social e histórico determina, en sentido, fuerte la individualidad y la vida moral, es decir, la identidad personal y la idea del bien determinan el modo de participación del individuo en un sistema de vínculos culturales compartidos intersubjetivamente o red de nexos culturales. Es, precisamente, este pensamiento determinista el que es objeto de nuestra primera crítica y para ello recurriré a Isaiah Berlin y a Jürgen Habermas.

La crítica de Berlin es posible representarla de la siguiente manera: si se acepta, de entrada, que el determinismo social puede ser entendido como una doctrina verdadera, entonces, el problema es que si esa doctrina es verdadera y si se toma en serio “los cambios que se producirían en [...] nuestras ideas sobre la historia y la sociedad, serán tan profundos que no podemos imaginarlos”¹³¹. Por esta razón, Berlin ha advertido que los cambios conceptuales que la verdad del determinismo admitiría no sólo harían referencia a la forma de estudiar los fenómenos humanos, sino que también obligarían a adoptar una opción moral muy controvertible. Es decir, acoger como único punto de partida la idea de la dependencia del pensamiento respecto al contexto social; olvidando así la capacidad de deliberación crítica atribuida al individuo con relación a un contexto que puede ser hostil, no reconecedor de su proyecto de vida bueno o reforzador de una práctica cultural esencialista.

La crítica de Habermas se puede expresar de la siguiente manera: si los ciudadanos partícipes de un ordenamiento sociopolítico conciben la inclusión del otro y la regulación de los conflictos a partir de su concepción de vida buena, acordada en su tradición cultural, entonces, el problema es que no habría construcción de una comunidad política plural y democrática, sino una imposición arbitraria de valores o una identificación con una comunidad de valores y principios que conduciría a la reivindicación de una relación entre el nosotros y ellos. Se trata, entonces, de una forma de concebir la racionalidad política de modo contrario a la defendida por el determinismo contextual. Pues en esa forma de racionalidad política predominan el uso público de la razón práctica y la competencia discursiva como condiciones de posibilidad para que los ciudadanos logren entenderse entre sí como miembros responsables en la definición del Estado y no como miembros de un contexto sociopolítico que les determina el modo de realización de sus concepciones de vida buena.

¹³⁰ Citado en D. BEGGS, “Rawls’s political liberalism”, *Continental Philosophy Review*, 32, 199, pp. 125-126. La traducción es mía.

¹³¹ BERLIN, Isaiah (1998). “La inevitabilidad histórica”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid Alianza Editorial. p. 209.

Presentada esa primera crítica, paso a nuestra segunda crítica respecto al enfoque hermenéutico de la filosofía política. Esta crítica está dirigida contra la noción de justicia en perspectiva contextualista, a partir de la cual se ha reivindicado la idea de que una concepción de justicia sólo tendría valor en determinadas condiciones sociales e históricas. En concreto, la réplica es contra la forma como se ha interpretado la idea rawlsiana de que su teoría sólo es aplicable en sociedades como la norteamericana. Esto es, creer que no podemos hacer competentes y universales unos supuestos morales de justicia que hayan alcanzado un valor en determinada sociedad. Se trata aquí de criticar que una idea de la justicia aplicable en un único contexto sociopolítico implicaría validar el supuesto de que ella no tendría nada interesante que decir a otros entornos sociopolíticos y reafirmar el soporte ideológico de esencialidad cultural, representado en que un grupo humano no tiene nada que aprender de otras comunidades políticas. Efectivamente, estas son cuestiones delicadas porque implicaría aceptar que el liberalismo político de Rawls ha abandonado su carácter de doctrina democrática y pluralista; y porque no se podría solicitar un trasfondo normativo común (derecho) que regule la convivencia social entre ciudadanos procedentes de distintas culturas ubicados en un mismo espacio geopolítico.

A la luz de esta doble crítica, presento un caso de nuestro contexto nacional que ha suscitado un dilema por la aplicación de una concepción de justicia acorde con una interpretación determinada por las ideas compartidas (prejuicios) de un solo entorno sociocultural: el castigo con cepo a una niña *embera* por mantener una relación con un policía. En términos generales, se trata de un caso en que se impone un castigo¹³² (72 horas en el cepo) a una niña debido a un comportamiento contrario al establecido en la tradición cultural *embera* y por poner en riesgo la conservación de la unidad de dicha comunidad indígena. Esa decisión del castigo con cepo, que emerge de un acuerdo entre los miembros del Consejo de la organización indígena, suscitó un debate que enfrentó al Estado y a líderes indígenas. Mientras que un representante del Estado (directora regional del ICBF) interpretó la decisión como contraria a lo establecido en la Constitución Política de 1991; un líder indígena (presidente del grupo indígena) reivindicó el acuerdo y el modo de proceder del Consejo de la organización indígena como normal y ajustada a sus tradiciones culturales. Ambas interpretaciones son, en principio, válidas. Según la representante del Estado, la decisión

¹³² Es importante resaltar que el castigo con cepo no es exclusivo de los *emberas*, dado que en nuestro territorio nacional existen otras comunidades que han adoptado este tipo de castigo como parte de su práctica cultural; por ejemplo, el *pueblo Nasa* ubicado entre el departamento del Cauca y el departamento del Valle del Cauca. Esta forma de castigo consiste en colocarle un pie, de forma permanente, a la persona castigada dentro de un orificio que forman dos palos sujetos por una cadena, lo que le impide moverse.

de castigo es digna de rechazo, dado que se debe dar preferencia a la niña como una persona con iguales derechos a los de todos los colombianos: el trato igual¹³³, el libre desarrollo de la personalidad¹³⁴ y la libertad de conciencia¹³⁵. Desde el punto de vista del líder indígena, la decisión de castigo es tomada conforme con los procedimientos y referentes morales de la comunidad *embera*; decisión que es necesaria para la preservación de sus valores y tradiciones culturales, independiente de que se esté en relación con un Estado fundado en una estructura moral normativa distinta a la de su comunidad.

Evidentemente, si el líder indígena afirma que la interpretación que él hace es la más correcta porque ha recurrido a las tradiciones culturales (ideas compartidas), el representante del Estado le podría decir que ello no es cierto, que la interpretación más adecuada es la suya dado que él ha apelado a los principios morales de su tradición cultural. Por consiguiente, si existe una diversidad de tradiciones en una sociedad, como la colombiana, parece que no hay forma de decidir cuál de esas interpretaciones es la justa cuando se apela al contexto social, pues toda elección que se haga respecto a cualquiera de esas dos interpretaciones parece ser arbitraria y excluyente. ¿Qué hacer para salir del dilema?

Creo que una vía de salida del dilema, sería no acoger la idea de que la mejor forma de concebir la tarea del filósofo político es validar las interpretaciones sobre cuestiones de moralidad política a partir de las tradiciones culturales. Un argumento que permite justificar tal rechazo, lo encontramos en el planteamiento de Habermas. Recordemos que este autor ha señalado que la construcción de comunidad política **no depende de los rasgos morales de los grupos humanos, sino de la participación de los actores sociales en la definición de las normas de regulación social**. Así, la construcción de comunidad política encuentra su legitimidad sólo en el ejercicio permanente del poder político de los diversos actores sociales regulado por el derecho; no depende del esquema axiológico particular de los colectivos identitarios, ni de sus principios morales, ni de sus tradiciones culturales.

¹³³ “Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica”. Constitución Política de 1991, Artículo 13.

¹³⁴ “Todas las personas tienen derecho al libre desarrollo de la personalidad sin más limitaciones que las que imponen los derechos de los demás y el orden jurídico”. Constitución Política de 1991, Artículo 16.

¹³⁵ “Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia”. Constitución Política de 1991, Artículo 18.

Como se ha visto, la solución a nuestro dilema se resuelve, creo, de acuerdo con la interpretación filosófica normativa de Habermas; interpretación que no admite las ideas compartidas. Por el contrario, acoge la inclusión social del otro bajo condiciones morales que permitirían la participación ciudadana en la solución de los asuntos prácticos suscitados en la interacción social. La importancia del planteamiento de Habermas es que hace posible un orden social en donde se fomenta la participación política de todos los actores sociales y la consolidación de un pensamiento político pluricultural y democrático. De allí que, se puede decir ahora, como conclusión, que si queremos escapar a ese dilema es necesario percatarnos de que adoptar como punto de partida las ideas compartidas resulta no útil a la hora de plantear problemas de moralidad política, pues podemos terminar legitimando expectativas arbitrarias en nombre de la conservación de las tradiciones culturales establecidas en un contexto social e histórico. Es decir, como se afirmó al comienzo, si privilegiamos los contenidos sustantivos de un modo de vida cultural se pueden legitimar formas de exclusión y de esencialismo cultural, totalmente inversas a la construcción de una cultura política democrática y plural.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

PARA UNA CONCIENCIA HERMENÉUTICA DE LA HISTORICIDAD DEL SENTIDO DE *CIEN AÑOS DE SOLEDAD*

Juan Moreno Blanco

Cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma. El verdadero sentido de un texto, tal como éste se presenta al intérprete, no depende del aspecto puramente ocasional que representan el autor y su público originario. O, por lo menos, no se agota en esto. Pues este sentido está siempre determinado por la situación histórica del intérprete y, en consecuencia, por el todo del proceder histórico

Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*.

Uno de los principios de la hermenéutica es que no hay interpretaciones terminadas o finitas. Más bien hay interpretaciones que se relacionan con la tradición que en una época determinada valora una obra y le atribuye un sentido. A este propósito, uno de los trabajos u objetivos de la hermenéutica es elaborar la conciencia histórica de esas tradiciones epocales en virtud de las cuales la obra da de sí sentidos diferentes para cada época.

¿Habría acaso una tradición interpretativa de *Cien años de soledad* que otorgaba un sentido a la obra que hoy no se corresponde con nuestras expectativas? Para dar respuesta a esa pregunta a continuación trataremos de ganar la conciencia hermenéutica indicadora de un cambio de la tradición interpretativa de esta obra.

Más de cuarenta años nos separan del momento en que la más célebre novela de García Márquez comenzó a generar sus primeras lecturas. Por tratarse de una obra paradigmática, ella fue centro de observación desde las más activas perspectivas críticas dando lugar a un vasto volumen de

interpretaciones en las primeras décadas después de su aparición. Se puede afirmar que esta actividad interpretativa cesó su dinamismo en la última década y que sucedió una suerte de estabilización de la labor interpretativa que daba cuenta del sentido de la obra.

Alejándome del propósito de hacer inventario de esas múltiples valoraciones quisiera limitarme a aquellas que han querido ver la novela como un texto que, al desenvolver su intriga narrativa en un tiempo histórico, ha construido una imagen de la historia que puede ser identificable con la historia de Colombia e, incluso, puede ayudar a comprender algunos de sus rasgos principales. La frase “*Cien años de soledad* es una metáfora de nuestra historia” se hizo frecuente e hizo las veces de una interpretación normativa que no suscitaba contestación. Hoy interesa revisitar y comprender esa tradición interpretativa, que dio sentido a la obra, para interrogarnos sobre la preestructura de comprensión desde dónde fue hecha y sobre su perdurabilidad.

En la estela de esta tradición sobresale el ensayo “Historia de un deicidio” que publicó el escritor peruano Mario Vargas Llosa en 1971. Este fue el primer gran trabajo crítico sobre la obra y dejó sentada la idea de que el fondo histórico que sirve de tela temporal al desarrollo de la intriga narrativa de la novela era una transposición del devenir biográfico e histórico del autor y, además, principalmente, del devenir histórico de Colombia. La historia nacional de Colombia aparece entonces como una referencia extra-textual de la novela de García Márquez que nos acostumbra a pensar la duración temporal de la intriga de la novela como una inserción temporal en la duración más general de la historia de Colombia. Algunos de los más notables datos que animan esta idea de inserción del tiempo de la ficción dentro del tiempo de la historia empírica son los siguientes:

- La identificación ambiental, económica, geográfica de la aldea Macondo con un pueblo particular de la *Zona Bananera* en las primeras décadas del siglo XX.
- La similitud entre la migración de la familia de autor y la migración de los Buendía.
- La dominación económica y política extranjera (la compañía bananera).
- Las guerras civiles.

Al ser una proyección del tiempo empírico en el tiempo de la intriga novelesca, la duración temporal de los seres dentro del mundo de la obra fue leída como proyección metafórica de la duración temporal de los seres históricos empíricos. El tiempo de la ficción queda comprendido dentro del marco temporal de la historia. Juicios sintéticos sobre la historia re-

publicana de Colombia se tornan aplicables a la duración temporal de la novela y viceversa. En esa tradición interpretativa, imágenes, episodios y voces de la novela dan claves para ilustrar, referir, recordar y comprender la historia de Colombia. Así, la temporalidad de la intriga narrativa es circunscrita, enmarcada, comprendida por la temporalidad de la historia nacional. Pero, habría que precisar, la comprensión de ese marco temporal de lo nacional tiene lugar en clave ideológica y no está regida por la extensión, la variabilidad y la accidentalidad atribuibles a esa temporalidad —lo cual la tornaría variopinta y tributaria de la diversidad de grupos humanos y duraciones históricas que están englobadas en los límites geográficos de las fronteras nacionales. No. Ese marco temporal es la duración misma de apenas uno de los componentes demográficos de la historia de Colombia: los criollos. Esta tradición interpretativa tiene como presupuesto implícito que el tiempo de lo nacional es el tiempo de los criollos y ese prisma de la observación no ve tiempos y duraciones que no sean criollos.

La conformación de una tradición interpretativa que veía en la temporalidad de *Cien años de soledad* la temporalidad de la historia nacional venía a confirmar una perenne tradición interpretativa de la literatura colombiana que ha visto en las narraciones literarias colombianas la confirmación de lo que, desde el punto de vista criollo, se considera que es la nación. La novela *María*, publicada un siglo antes que *Cien años de soledad*, enviaba la visión señorial de la sociedad regida por la hacienda y era difícil vislumbrar en ella un universo de pensamiento y acción que no estuviera centrado en las figuras patriarcales; era un mundo de armonía donde, incluso, los esclavos eran felices. La novela *La vorágine* ponía es escena el devenir de un letrado y su recorrido tortuoso que lo opone a toda la potencia de la selva; si la temática principal es la manera como la naturaleza vence al hombre, de nuevo es el hombre de valencia cultural criolla el centro de la narración. Esta tradición de representación y desciframiento de lo literario a través del filtro de entendimiento de lo nacional está, sin duda, filiada a la teleología de la nación que emerge en el siglo XIX, siglo de la configuración de la República. Los fundadores de esa entidad política y moral, tejieron, de Constitución en Constitución, de institución en institución, un ideario unitarista connatural a su idea de nación. Eso implicaba que la realidad era colonizada y la pluralidad antropológica quedaba borrada bajo la sombra de las instituciones criollas: una religión, una lengua, una ciudad letrada, una filiación con Europa: la hispanidad, una raza: la “blanca”. Quizá el texto fundador de esta tradición de la interpretación literaria al servicio de la teleología de la nación sea la *Historia de la literatura en la Nueva Granada* escrita por José María Vergara y Vergara en 1867, donde se reconocía que la filiación de “nuestra” literatura con la hispanidad y el pasado colonial era su rasgo definitorio.

Ahora bien, puesto que es la interpretación la que da el sentido a la obra, la interpretación misma se convierte en algo que se debe comprender a través de la tradición a la que ésta pertenece. Y esa tradición para ser comprendida debe verse en su historicidad en relación con una comunidad. El filósofo alemán Hans-Georg Gadamer plantea al respecto: “La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición”¹³⁶. Así, si hay tal perennidad en la anticipación del sentido de los textos de la literatura “nacional”, es porque esta comunidad que alimenta la tradición está cohesionada por un sentido de pertenencia. Según lo explica Gadamer: “[...] el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, se logra a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores”¹³⁷.

Entonces, esa comunidad de interpretación puede hacerse visible en la medida en que se saque a relucir sus prejuicios fundamentales y sustentadores. Al hacerlo, se comprenderá mejor la distancia histórica que nos separa de ella. A mi manera de ver, los prejuicios que han guiado la experiencia del sentido de *Cien años de soledad*, e instituido su verdad en consonancia con la temporalidad “criolla”, son los siguientes:

- a) La larga duración de la temporalidad de la historia americana es dejada de lado para privilegiar una perspectiva que no puede considerar de la historia que lo que ella tiene de criollo-nacional. No se concibe la temporalidad de la historia de Colombia sino en función de un tiempo único.
- b) La lengua literaria es concebida como una realidad cultural sin nexo con su universo socio-histórico propio, de suerte que ella sólo resuena en un lugar neutro de la cultura.
- c) Se hace de los estudios literarios un espacio epistemológico que confirme la teleología de la nación.
- d) Se practica un etnocentrismo en la medida en que sólo un tipo humano es tematizado o da lugar a tematizaciones.
- e) Se privilegia la pertenencia del escritor a una matriz familiar criolla ignorando sus otras pertenencias o contactos culturales.

Al tratar de describir la tradición y los prejuicios de la tradición, se trata de ganar el horizonte hermenéutico desde dónde se leyó *Cien años de soledad* con relación a la historia. Esto permite no solamente comprender la historicidad de esa interpretación, sino que nos pone en el camino de

¹³⁶ GADAMER Hans-Georg (1993). *Verdad y método I*. Salamanca, Ediciones Sígueme. p. 363.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 365.

comprensión de nuestra propia historicidad. Por tanto, como expone Gadamer, se ha de tematizar la pregunta que esa tradición hizo a *Cien años de soledad*:

[...] el fenómeno hermenéutico –plantea Gadamer– encierra en sí el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta. El que un texto problemático se convierta en objeto de la interpretación quiere decir que plantea una pregunta al intérprete. La interpretación contiene en esa medida una referencia esencial constante a la pregunta que se la ha planteado. Comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta. Pero esto ocurre, como ya hemos mostrado, cuando se gana el horizonte hermenéutico. Ahora estamos en condiciones de reconocer éste como el horizonte del preguntar, en el marco del cual se determina la orientación del sentido del texto¹³⁸.

Este horizonte del preguntar permite, entonces, comprender el sentido con relación a la historia que se le dio a la novela. “¿La estirpe criolla, fundadora de Macondo, tiene un porvenir histórico?”, parece ser la pregunta que la tradición formuló a la novela y a la cual ésta respondió: [...] *porque las estirpes condenadas a cien años de soledad no tendrán una segunda oportunidad sobre la Tierra*. La historia de esa estirpe termina sin señas de esperanza, más bien, todo lo contrario: la historia se cierra con la desaparición total de Macondo y de la memoria de Macondo. Con ello se tiene una visión sobre la historia de una estirpe que no tiene porvenir sino entrada irremediable en el olvido. La historia se resuelve en un agotamiento de la historia.

Pues bien, desde la experiencia se puede leer ese sentido derivado de la interpretación de la tradición que no satisface el horizonte de expectativa. ¿Cómo, surge la pregunta, *Cien años de soledad* y su universo de sentido se limita a dar esa visión tan cerrada, tan acabada, tan definitiva, de la historia? ¿Quiere acaso, por vía negativa, decirnos que esa no es la historia que hemos de vivir y que se debe de buscar una historia diferente para la duración como comunidad en el tiempo? Si es así, la novela diría lo que no se debe hacer o repetir en la historia pero es sorprendente que ella no contenga nada que pueda perdurar y que no esté condenado al olvido. También lo es que ella diga que si la historia tiene un futuro, éste nada tiene que ver con lo que ha sido puesto en juego en la trama de la novela. Y más aún: en el genio narrativo de Gabriel García Márquez no hubo lugar sino para la duración histórica del componente nacional criollo.

¿Qué hacer? ¿Qué otra pregunta introducir para, desde otra tradición interpretativa, adquirir otro sentido de la obra con relación a la historia?

¹³⁸ *Ibíd.*, pp. 447-448.

¿Hay otra pre-estructura de comprensión, otras claves de lectura, otra tradición a fundar desde donde se pueda acceder a otra posibilidad histórica que late en la trama de *Cien años de soledad*? ¿Es posible pensar que la fábula garciamarquiana le ha dado lugar a otro componente histórico del devenir nacional que sí puede tener *una segunda oportunidad sobre la Tierra*?

Lo cierto es que nos queda la novela y la relación de pregunta y respuesta a establecer con ella ¿Hay algo que todavía su lectura no nos haya dado? ¿Hay un sentido que para revelarse espera otra pregunta hecha desde otro horizonte de expectativa?

Para abrir otra posibilidad de lectura se deben recordar las palabras de Paul Ricœur en cuanto a la potencialidad referencial de una obra literaria:

[...] no nos contentamos con la estructura de la obra, suponemos un mundo de la obra. La estructura de la obra, en efecto, es su sentido, el mundo de la obra, su denotación [...] la hermenéutica no es otra cosa que la teoría que regla la transición de la estructura de la obra al mundo de la obra. Interpretar una obra es desplegar el mundo al cual ella se refiere en virtud de su “disposición”, de su “género” y de su estilo¹³⁹.

¿Hay, en la transición de la estructura de *Cien años de soledad* al mundo por ella desplegado, algo no circunscrito al continente histórico de lo nacional-criollo-colombiano? Parece que sí; es posible percibir en la intriga de la novela “islas de sentido” que no se pueden leer a través del prisma de la historia nacional republicana; ellas son lo que, en *La metáfora viva*, Paul Ricœur llama “micropoemas” o “impertinencias semánticas”. En estas islas de sentido se referencia un mundo que funciona de un modo nuevo, la lengua literaria produce su propia verdad con independencia de las verdades o contingencias del mundo empírico. Es decir, la obra ejerce el poder de la ficción, ya que este poder de su *licencia* referencial consiste en presentar al el lector una *redescripción* de la realidad. Y es que, según Ricœur:

La ficción tiene, si podemos decirlo de este modo, un doble valor con respecto a la referencia: se dirige más allá, es decir, a ninguna parte; pero en razón de que designa el no-lugar, con respecto a toda realidad, puede apuntar indirectamente a esta realidad según lo que yo quisiera llamar “nuevo efecto de referencia” [...] ese nuevo efecto de referencia no es sino el poder de la ficción de *redescribir* la realidad [...] abrir y desplegar dimensiones

¹³⁹ RICŒUR, Paul (1977). *La metáfora viva*. Buenos Aires Ediciones Megápolis. p. 330.

nuevas de realidad, en favor de la suspensión de nuestra creencia en una realidad anterior¹⁴⁰.

A continuación se presentan algunos casos en que la experiencia del ser humano en la narración de la novela es narrada “en favor de la suspensión de nuestra creencia en una realidad anterior”, fuera de las leyes naturales e históricas que de ordinario la someten.

EXPERIENCIAS DE LA MUERTE-VIDA

Aquí se detalla la *redescripción* de la realidad que en *Cien años de soledad* referencia al ser humano como capaz de escapar a la contingencia de la muerte o de llevarla adelante como experiencia que puede tener vasos comunicantes con la vida:

Después de muchos años de muerte era tan intensa la añoranza de los vivos, tan apremiante la necesidad de compañía, tan aterradora la proximidad de la otra muerte que existía dentro de la muerte, que Prudencio Aguilar había terminado por querer al peor de sus enemigos¹⁴¹.

Mientras Macondo celebraba la reconquista de los recuerdos [después de la peste del insomnio] José Arcadio Buendía y Melquíades le sacudieron el polvo a su vieja amistad. El gitano iba dispuesto a quedarse en el pueblo. Había estado en la muerte, en efecto, pero había regresado porque no pudo soportar la soledad. Repudiado por su tribu, desprovisto de toda facultad sobrenatural como castigo por su fidelidad a la vida, decidió refugiarse en aquel rincón del mundo todavía no descubierto por la muerte, dedicado a la explotación de un laboratorio de daguerrotipia (p. 67).

[Úrsula] miró hacia el patio, obedeciendo a una costumbre de su soledad, y entonces vio a José Arcadio Buendía, empapado, triste de lluvia y mucho más viejo que cuando murió (p. 214).

EXPERIENCIAS DEL SUEÑO-VIGILIA

Las siguientes son experiencias en que el sueño, o la actividad onírica, aparece ligada a la normalidad de la vigilia o proyectándose sobre ésta:

¹⁴⁰ RICŒUR, Paul (1985). *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires, Editorial Docencia. p. 102.

¹⁴¹ GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel (1996). *Cien años de soledad*. Bogotá Grupo Editorial Norma. p. 99. Todas las referencias a *Cien años de soledad* son tomadas de esta edición.

[El marido, un comerciante aragonés] le construyó a su mujer un dormitorio sin ventanas para que no tuvieran por dónde entrar los piratas de sus pesadillas (p. 32).

José Arcadio Buendía soñó esa noche que en aquel lugar se levantaba una ciudad ruidosa con casas de paredes de espejo. Preguntó qué ciudad era aquella, y le contestaron con un nombre que nunca había oído, que no tenía significado alguno, pero que tuvo en el sueño una resonancia sobrenatural: Macondo [...] allí fundaron la aldea (p. 38).

[en la peste del insomnio] no consiguieron dormir sino que estuvieron todo el día soñando despiertos. En ese estado de alucinada lucidez no sólo veían las imágenes de sus propios sueños, sino que los unos veían las imágenes soñadas por los otros (p. 62).

EXPERIENCIAS DE CONOCIMIENTO DEL FUTURO EN EL PRESENTE

Hay personajes de la novela que poseen el don de conocer en el presente lo que va a pasar en el futuro y esto les permite protegerse o anticiparse a la fatalidad:

Aureliano, a la edad de tres años, entró en la cocina en el momento en que ella retiraba del fogón y ponía en la mesa una olla de caldo hirviendo. El niño, perplejo en la puerta, dijo: “Se va a caer”. La olla estaba bien puesta en el centro de la mesa, pero tan pronto como el niño hizo el anuncio, inició un movimiento irrevocable hacia el borde, como impulsada por un dinamismo interior, y se despedazó en el suelo (p. 27).

Aureliano fijó en ella una mirada que la envolvió en un ámbito de incertidumbre.

Alguien va a venir –le dijo.

[...]

No sé quién será –insistió-, pero el que sea ya viene en camino.

El domingo, en efecto, llegó Rebeca (p. 56).

[Pilar Ternera]

No serás feliz mientras tus padres permanezcan insepultos.

No entiendo –dijo.

Yo tampoco, pero eso es lo que dicen las cartas (p. 96).

Una noche de incertidumbre en que Pilar Ternera cantaba en el patio con la tropa, él le pidió que le leyera las barajas. “Cúidate la boca”, fue todo lo que sacó en claro Pilar Ternera después de extender y recoger los naipes tres veces. “No sé lo que quiere decir, pero la señal es muy clara: cúidate la boca (p. 166).

¿Cómo interpretar el sentido de estas “islas de sentido” presentes en la novela si nos limitamos a leerla a través del prisma de la duración histórica criolla? ¿Acaso hay aquí un sentido que delata en la narración la experiencia de sujetos de la duración histórica del país colombiano diferentes a los criollos?

Por el momento, creo que esta pregunta, vinculada al nuevo horizonte de expectativa de quienes creen que en la novela no hay un agotamiento de las posibilidades de la historia, nos diferencia de la tradición interpretativa de la que daba cuenta. Pretendo enunciar tal pregunta desde una nueva comunidad de interpretación que no circunscribe la historia nacional a la duración de apenas una de sus vertientes. En la búsqueda de la comprensión de la historicidad de nuestra comprensión, nos hallamos en el proceso de auto-comprensión de nuestra situación horizontal en aras de poder dar otro sentido a la novela con relación a la historia del país colombiano.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

**LA FUERZA DEL NOMBRE EN EL DECIR:
“ME LLAMO KATHERINE CUARTAS R. [...]”.
APERTURA HERMENÉUTICA
PARA IDENTIFICAR LO NO EXPLÍCITO**

Edward Ortiz Valencia

Me llamo Katherine Cuartas R., tengo seis años, pero no soy la hermosa niña negra que se acercó al maestro Fernando Botero en Cartagena para entregarle un ramito de flores blancas y agradecerle el regalo de una escultura de sus gordas. No soy ella, tampoco soy Alicia, ni ninguna niña de seis años que hable de todas las cosas, que luzca zarcillos y dé saltitos de alegría llevando el ritmo con las otras amigas. Apenas soy Katherine Cuartas R., tengo seis años y hay mucho miedo en las calles; muchos hombres malos, remalos, que llevan cuchillos y pistolas y que se gritan cosas feas. Yo sí quiero ser esa niña negra en Cartagena, con un vestido de boleros blanco, con una florecilla del campo en el pelo, saliendo de en medio de la gente a saludar nada menos que al maestro Botero, que lo queremos todos, que ha pintado niños tiernos y gorditos con gatos y pajaritos gordos y juguetes gigantes. Pero soy apenas Katherine Cuartas R. y tengo seis años, vivo en una comuna de Medellín, donde de noche se sienten disparos y pasan hombres corriendo, y hay que quedarse quietos, con la cuchara a mitad de la boca, hasta que suenan las sirenas, que siempre suenan tarde. Después los vecinos hablan de los muertos.

Los hombres están acabando con el mundo, mi hermano me contó que así ha sido siempre, que hace unos años pusieron una bomba en la cola de la escultura del pájaro del maestro Fernando Botero aquí mismo en Medellín y mataron muchas personas. Por eso el maestro hizo una hermosa gorda toda pura y desnuda que se llama Gertrudis, y la pusieron en Cartagena para que reciba el sol. Yo no sé qué pasa, pero en casa tenemos miedo, hay muchas pandillas y nadie se ocupa de mí, nadie me dice:

“– Vámonos a Cartagena a conocer a la niña negra para que juegues con ella y con otras amigas, y para que hagan una ronda alrededor de la gorda, cantando: *hay hoy en Cartagena una plaza celosa / es la de la india Catalina, que tiene celos de la gorda*. Yo tengo apenas seis años, éstos, ya lo dije, y soy Katherine Cuartas R., me gustan las flores y los vestidos nuevos, mi novio es el maestro Fernando Botero, pero hoy están dementes los pandilleros al frente de la casa, están haciendo disparos y todos tenemos miedo. Cuando se acabe la trifulca y suenen al fin las sirenas me encontrarán tendida en el suelo con una bala en el cuerpo. No fui la hermosa niña negra, ni la gorda, ni siquiera Katherine, y tengo un ramito de flores blancas en el pecho.

(*Esta es una recreación a partir de un suceso verídico*).¹⁴²

¿Qué puede decir un nombre? Fuera de dibujar formas de una persona, el nombre hay que hacerlo, los nombres se aparecen como en un río de nombres. Pero el quedarse con ellos no llega a ser objeto de referencia ante el desgaste que sufren, ni de distinción, pues el ingreso no logra habitar la porosidad del sentido. El decir, “Me llamo Katherine Cuartas R.” frente a una persona, como frente a un auditorio, rebasa un acto de formalidad. Allí hay un querer, un intento, un interés que abre el mundo; mas, hay que dar un paso en el mero nombrar. En una entrada como la que propone el texto, el de la niña que se nos anuncia con un “Me llamo [...]”, se detecta no sólo una situación de penetración, rompimiento de hielos, o denuncia; en ese decir hay toda una carga que descifrar, es algo así como darle vida al nombre, descubrir en un cuerpo sentidos que propongan el quién, además de posibilitar imágenes en conjunto para no dejar suelto ese alguien que se puede ir.

Se tiene que en tal nombrar ya se ha presentando una situación, realidades que convergen en el tiempo y en el espacio, la recurrencia a la violencia, y para nuestro caso, un nombre que apenas ofrece su silueta. La intención pronuncia actitudes en la niña en cuestión buscando sentar base, establecer identidad, saber de un mundo próximo. De esta manera, la filosofía ya está en medio de nosotros insospechadamente, y al decir la niña: “Me llamo Katherine Cuartas R., [...]” plantea un problema filosófico fundamental que llevamos a cabo en nuestras vidas, y que yace inscrito en la filosofía del lenguaje¹⁴³, este es, el “nombre”. Ahora, ¿qué suscita el

¹⁴² CUARTAS RESTREPO, Juan Manuel (2006) . *Pedagogías de la violencia en Colombia XXIII*. Cali, Programa Editorial Universidad del Valle. p. 147.

¹⁴³ Al respecto de la instrumentalización que ha sufrido el lenguaje, Gadamer argumenta: “Lo que se plantea es si el *concepto de lenguaje*, del que parten la moderna ciencia y filosofía del lenguaje, hace en realidad justicia al estado de la cuestión [...]. Comprender e interpretar se adscriben de una manera específica a la tradición lingüística. Pero al mismo tiempo van más allá de esta adscripción

nombre? El filósofo Hans-Georg Gadamer, haciendo una valoración del “concepto del lenguaje” a través de la historia, puntualmente de la consideración moderna acerca de la filosofía del lenguaje, reabre el problema de los nombres, en tanto éstos, a la luz de la interpretación, no han de perder su universalidad, es decir, su lingüisticidad, la cual abre el concepto ante su propia plasticidad, desde la revisión de la palabra en relación con las cosas. Gadamer escribe al respecto: “Es significativo que en griego la expresión que significa ‘palabra’, *ónoma*, signifique al mismo tiempo nombre y, en particular, nombre propio, esto es, apelativo [...]. La adecuación de un nombre se confirma en que su portador atiende por él. *Parece*¹⁴⁴, en consecuencia, que pertenece al ser mismo”¹⁴⁵. La atención colocada en el nombre, remite en Gadamer a ampliar el “Me llamo [...]”. Se ha pasado del nombre a la palabra. Gadamer ubica de entrada la “palabra” y afina adelante con el *parece*, apuntando al ser de las cosas. Cabe decir que las relaciones con el nombre dicen lo que no se alcanza a recoger en él, como en el caso con Katherine Cuartas R., que, en la medida de las posibilidades interpretativas, alcanzaremos a dibujar en alguna de sus aristas.

Nombre y palabra se pertenecen; la amplitud que redimensiona la palabra acoge no sólo la indicación o el llamado. La palabra en su decir conjuga la aparente quietud del nombre, ante la relativa denominación que parece haber definido la experiencia que se tenga con ellos. Así, en el caso del nombre propio Katherine Cuartas R., el paso del portar el “me llamo” es propiciar vida, no sólo a un nombre, es el ingreso al mundo tejido entre palabra y cuerpo. Hay aquí no sólo la realidad de mundos aparentemente paralelos, sino también la distante cercanía entre dos eventos que no se logran superar en nuestra comprensión. Por lo tanto, el ingreso que plantea el “Me llamo [...]” a la sutil riqueza del “Soy [...]”, ha parangoneado nombre y palabra, el mundo entre Katherine y la niña negra, y el de ellas y la realidad del escultor. No obstante, el nombre de Katherine está en medio de realidades que convergen en la crudeza, de ahí el reclamo del “Me llamo [...]”, tal vez con el afán de resignificar la vivencia del “Soy”. La pregunta que, por lo pronto, surge es, ¿cómo alcanzar el “Soy”? como lugar que buscamos para vincular la vida y la trágica realidad de Katherine Cuartas R., o como el reclamo de identidad e interpretación aunados a ese nombre.

no sólo porque todas las creaciones culturales de la humanidad, aun las no lingüísticas, pretenden ser entendidas de este modo, sino por la razón mucho más fundamental de que todo lo que es comprensible tiene que ser asequible a la comprensión y a la interpretación. Para la comprensión vale lo mismo que para el lenguaje”. Cf. Hans-Georg GADAMER (2007). *Verdad y método I*. SALAMANCA Editorial Sígueme. pp. 484-485.

¹⁴⁴ La cursiva es mía.

¹⁴⁵ Hans-Georg GADAMER. *Verdad y método I*. Ed. cit., p. 487.

Para ir respondiendo, podemos sugerir que un nombre dice mucho y nada a la vez. Sino reparemos en un probable encuentro en el que hayamos estado departiendo entre varias personas y que hubo en aquella situación una persona que no logramos acercar; sea la motivación que se quiera, el nombre aquí es crucial, da vida al cuerpo que estuvo en nuestra mirada, es más, posibilita llegar a lo que refiere, en este caso llegar al menos al contorno de la persona. ¡Pero vaya que no se tiene al parecer algo tan mínimo; el nombre! ¿Cómo preguntar por dicha persona?, ¿cómo buscarla en el mar de nombres que aparece, por ejemplo, en las redes sociales del ciberespacio?, ¿cómo hacerle llegar un mensaje? Sin pensarlo, la recurrencia a lo observado, a la posibilidad del detalle que se logra en el instante, a ciertas características, da una posibilidad para salvar el “nombre”. Y en ello la palabra ofrece perspectivas para imbricarnos con la persona en la confianza del hacer con palabras, en este caso, hacer que retorne la situación, el encuentro, para hacernos a un borde de la persona. De igual manera se proyectan los nombres y los mundos que parecen tocarse tangencialmente entre Katherine, el escultor y la niña negra. En las clases de castellano no se menciona la importancia del ingreso en la descripción, la posibilidad de la re-creación que permite en una situación concreta recaer en aquella persona. Los detalles aportan al nombre, no como saco a llenar, ni como signos impávidos, sino como correferencialidad del “nombre”.

Para responder al problema concreto de la persona, no se ha de pensar solamente en la ubicación. Tomando a Katherine, se tendría en ella, y en la simple localización, un inventario que la construye estando vacía, faltando algo así como la piedra que componga el sentido de su elaboración; sin tal elemento, sin tal detalle, se paga por pérdida. Queda un nombre que no ingresó en la fuerza de lo vivo, es decir, de la palabra, de la presencia del logos. En este sentido, el filósofo español José Ortega y Gasset dice: “Se comprende que en nuestra convivencia con el prójimo nada nos interesa tanto como averiguar su paisaje de valores, su sistema de preferir, que es raíz última de su persona y cimiento de su carácter”¹⁴⁶. Aquí utiliza una bella analogía que enriquece el deseo de encontrar más en el nombre, se trata de la palabra que Ortega y Gasset ha empleado: “paisaje”.

El paisaje, apropiando la consideración del filósofo, ha metamorfoseado los escenarios minándolos de sentidos que buscan su plenitud. Aquí aparece el bosquejo de lo que se trata de encontrar; el paso del “Me llamo Katherine Cuartas R., [...]” a lo oculto que está en el “Soy Katherine Cuartas R., [...]”, que, en nuestra perspectiva interpretativa, se propone como parte del paisaje; miremos el siguiente detalle: “El intérprete no sabe que en su interpretación se trae consigo a sí mismo, con sus propios

¹⁴⁶ ORTEGA y GASSET, José (1982). *Estudios sobre el amor*. Madrid: Edaf. p.128

conceptos”¹⁴⁷. Todos, quien escribió sobre Katherine, la familia y cercanos a ella, las voces de los locutores colocando una cifra más y presentando un evento más, los que nos hemos colocado como espectadores, tal vez por allá el escultor, ¿quizá?, la gorda en la plaza Santo Domingo de Cartagena de Indias, componemos el paisaje. Las valoraciones impregnan el mundo; el paisaje y sus palabras hace mucho nos han dispuesto como actores y espectadores; el paisaje reclama recomposiciones que inquietan por su relativa quietud. Así, el paso del “Me llamo [...]” al “Soy [...]” inquieta como parte del paisaje, pero ¿cuál parte del paisaje?, es una pregunta que cada quien tendrá que resolver, lo que sí se puede decir es que la frialdad de la primera presentación, se da como la capa esclerotizada que vela el “es” de Katherine, que en su gravedad simplemente designa un nombre más. De esta manera el “soy” no se pierde de vista en el ingreso al paisaje tejido en el suceso de Katherine.

Las dos niñas, aparentemente distintas, pero con algo en común, se vinculan aquí. Se tocan en medio de la voz de la noticia que en su tangencialidad dice sólo de nombres en medio de ríos de cifras. La “simultaneidad” que propone Gadamer y el querer depositado en el ir hacia las cosas, planteado en los *Estudios sobre el amor*, de José Ortega y Gasset, ayudan a descifrar el ingreso en el “paisaje” de Katherine Cuartas R. “Mirado así, eso lo que llamamos medio, mundo, circunstancia, etc., se organiza, se anima mediante el amor, en un paisaje vital”¹⁴⁸. En el paisaje no soy ajeno, soy yo y mucho más cuando cualquier realidad está en el mundo y dice que una niña como Katherine Cuartas R. está siendo reapropiada desde el amor, por ello la pregunta: ¿qué es lo común entre Katherine y la niña negra del ramito de flores? La respuesta sería: el ser niñas, queriendo significar: el amor; aquella condición que a la edad de seis años parece mentira que pueda pronunciarse sobre otra realidad igualmente próxima: la violencia.

EL NOMBRE EN BUSCA DE KATHERINE CUARTAS R.

Katherine Cuartas R. parte de la negación, un punto que ayuda a pensar el movimiento del nombre en algo similar al espíritu del nombre entre los griegos, cuando la cuestión radicó en la confrontación entre dos tesis: la *natural* y la *convencional*. Katherine dice: “Me llamo Katherine Cuartas R., tengo seis años, pero *no soy* ¹⁴⁹ la hermosa niña negra que se acercó al maestro Fernando Botero en Cartagena para entregarle un ramito de flores blancas y agradecerle el regalo de una escultura de sus gordas”. Como lo

¹⁴⁷ GADAMER Hans-Georg. *Verdad y método* I. Ed. cit., p. 484.

¹⁴⁸ GASSET y José ORTEGA. *Estudios sobre el amor*. Ed. cit., p.128.

¹⁴⁹ La cursiva es mía.

ha sugerido Gadamer, la dos tesis se confrontan, haciendo difícil la decisión a tomar. La “natural” es desbordada por la misma naturaleza del lenguaje que supondría preguntar el porqué del movimiento del nombre en la palabra, ello es, en el decir que la acompaña, lo que motiva preguntar, ¿qué queda del nombre, si el torrente que lo lanza al mundo, lo rebasa? Otro tanto se tiene con la tesis “convencional”, que propone una reconstrucción permanente que muy probablemente vela lo insospechado de las palabras; aquí la “corrección” parece agotarse en el simple acto de colocar nombres a las cosas. Las dos tesis se mueven en virtud de su pregunta por la exactitud. Entre las dos, Gadamer recupera el movimiento de la palabra, puesto que la negación compone la superación del nombre, dando otro matiz al “soy”, que en la cotidianidad se ofrece en la perspectiva del ser adherido a sí mismo, que se opone a la afirmación ante la irrupción del “no soy”.

En la discusión han aparecido posibilidades no previstas que, en el caso de Katherine, se construyen desde la contundencia del “no soy”, originando a otra perspectiva, la del medio, que para la interpretación ya ha supuesto realidades violentadas como la de Katherine. El nombre parece volverse aquí hermético ante la distancia que soslaya la edad, algunos gustos, las trazas del artista en convergencia con Katherine, no obstante, la negación es la experiencia vital de la niña, su relación con la realidad no es de nombres apuntados en papelitos que digan: “cuchillos” “pistolas”, va más allá, porque, ¿quién podría decir que hoy, en nuestros tiempos, un niño o una niña de seis años no ha perdido los ojos grandes y saltones de la infancia? La hermenéutica revela negaciones, como en Katherine, la de su realidad más próxima, a través de un “no” que juega desde el lenguaje, ya que su declaración es la negación de lo que el nombre no alcanza a dar.

No bastando con la afirmación de un nombre, es decir, de lo que es ella y no se conoce, se tiene que Katherine ha dicho mucho en cuanto posibilidad latente. Como queda dicho, no es la niña del ramo de flores para agradecerle a Fernando Botero, es una niña tal vez con sueños similares a la niña negra, gustos que coinciden, sabedora de grandes nombres como el del escultor. Es una niña en medio de otro mundo, en las circunstancias que despojan mundos nacientes en relación con el contraste propuesto entre la niñez, la ciudad y la violencia, lo que desborda la imagen que se pueda componer de Katherine Cuartas R., toda una serie que traspasa la ficción ante lo concreto de habitar el mundo en medio de nombres como “balas” y “cuchillos”. Aquí la narración es la discursividad en que no se debe dejar perder el nombre, y el movimiento que propicia en el hablar de Katherine, la gran posibilidad hermenéutica de entablar el diálogo en torno al ser y al lenguaje.

Surge, ahora la preguntar ¿a dónde han ido los nombres? Gadamer da el paso, presenta las dos tesis, la *natural* y la *convencional*, remueve tales

tesis ingresando en el detalle de la movilidad e inaprehensibilidad que el lenguaje juega en sus ocultamientos. Como hacedor de perspectivas, Gadamer da vida, no a las tesis, ellas de por sí la tienen, sino a lo común de las mismas: su situación en el mundo. Ahora el lenguaje redimensiona en la experiencia que se da en la relación con las cosas; es así como el filósofo alemán entra, de la mano con Hermógenes y *Cratilo*, en la experiencia que subyace en el lenguaje, y nos coloca en otra consideración que, en este caso, permite movernos en eventualidades que no parecen coincidir. Se tienen las palabras y su hacer, lo que refiere como vivencia, es decir, lo que nos coloca más allá del nombre, y coloca en movimiento la con-formación de la lingüisticidad, en tanto que el nombre sugiere un primer paso. Acotemos la consideración de Gadamer:

El *Cratilo* desvirtúa hasta sus mismas raíces una pregunta por lo demás justificada, la de si la palabra no es más que un “signo puro” o si contiene algo de “imagen”. En la medida en que en él se reduce al absurdo la tesis de que la palabra sea una copia, la única posibilidad que parece quedar es la de que es un signo. De hecho, éste es el resultado de la discusión negativa del *Cratilo*, aunque no aparezca de una manera netamente diferenciada; se confirma con el desplazamiento del conocimiento a la esfera inteligible, de manera que a partir de ese momento toda la reflexión sobre el lenguaje se monta, no ya sobre el concepto de la imagen (εἶχων), sino sobre el del signo (σημειον ο σημαινον) [...]. El que el verdadero ser de las cosas deba investigarse “sin los nombres” quiere decir que en el ser propio de las palabras como tales no existe acceso alguno a la verdad, por mucho que cualquier buscar, preguntar, responder, enseñar y distinguir esté obligado a realizarse con los medios lingüísticos¹⁵⁰.

De nuevo parece que la recurrencia al “paisaje”, señalado en las palabras de José Ortega y Gasset, junto a la imagen de las palabras, proporcionara algo. Aquí Gadamer releva la imagen como fortaleza y vivacidad en la palabra, detallando la distinción entre la palabra como mero signo y la riqueza en el desplazamiento hacia el lenguaje. Ello es, la experiencia que espera el mundo con las palabras, no como instrumentos para definir realidades, sino, como tejido que se hace a sí mismo desde el ser parte. Las palabras plantean imágenes, construyen mundos, son parte del dar cuenta en la proximidad del pensamiento. En efecto, se tiene en ellas la re-creación de Katherine, la imagen inicial que provino desde la voz de la radio y la casualidad del nombre que aguzó pluma y puntada en el desborde de un solo día; el paisaje irrumpió, su agresividad retuvo la mirada del espectador, que suspendió el tránsito del propio tiempo en el mundo negado del nombre: ¿Katherine?, ¿Cuartas? ¿R? Lo cierto es que los nombres no

¹⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Ed. cit., p. 497.

se detienen, si no, ¿en qué momento y de dónde salió el nombre de Fernando Botero, el de Gertrudis y, además, el de la niña negra de Cartagena de Indias? La voz anquilosada y desgastada tiende a envanecerse, ¡pero no! La hermenéutica siempre va a algo, y así como un inquietar desde el signo como nombre dice poco, los nombres en esta instancia son más que nombres, ya son nuestra realidad, el contraste que escapa a las lógicas de una plaza pública, de las laderas de Medellín, etc., ¡qué deshumanización! La realidad se está agotando en algunos nombres, en este caso en el de una niña que apenas... Gadamer dice:

También los niños y los amantes tienen “su” lengua, a través de la cual se entienden en un mundo que sólo es propio de ellos: pero aun esto no se hace por imposición arbitraria sino por cristalización de un hábito lingüístico. El presupuesto del “lenguaje” es siempre el carácter común de un mundo, aunque sólo sea de juguete¹⁵¹.

Katherine y su mundo no escapan a la comprensión. La ruptura no la desestimó, el mundo se ha suspendido no sólo para ella, sino también para el nexos vital entre quienes estamos. El tejido resaltó la continuidad, dejó ir un punto, y sí sucede como en el telar, un punto ido y no recuperado hace perder toda la urdimbre. En esta analogía, la hermenéutica proyecta no sólo el ingreso a sus interpretaciones, sino, una actitud ética que se funda como ser parte del mundo en el tacto del hacer hermenéutico, puesto que las cercanías de la comprensión con el mundo son tan íntimas que el proponer valoraciones sustenta una relación tan de parte con el mundo que la interpretación se hace propia del mundo. La negación sigue construyendo el soy, es decir, un posible mundo que en Katherine continúa diciendo: “*Apenas*¹⁵² soy Katherine Cuartas R.”, donde el “apenas”, hace sentir la insipiente que no sé si la hermenéutica restituya, teniendo claro el punto del tejido que se fue, y que brinda la oportunidad de volver. Pero ¿qué significa el “*apenas*”? Es el ápice que en la detección del nombre dice lo que ella fundó como mundo o como lenguaje, el “apenas” es la necesidad de contar otras cosas, es algo así como un acto imaginativo que en el horizonte ofrece, logra colocarla junto al oído para que hable de cualquier cosa.

Se va anunciando Katherine. El tránsito ha devenido desde, el “Me llamo [...]” al “*Apenas* soy [...]”, hasta llegar a una variación, al “*Pero soy*¹⁵³ *apenas* [...]”. El “apenas” se ha desplazado y gana ser en el “soy” que ha cobrado su espacio a pesar de la negación y de la ruptura con la realidad. El lenguaje mismo, se hace su lugar, teniendo de nuevo una afirmación: “El

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 488

¹⁵² La cursiva es mía.

¹⁵³ La cursiva es mía.

lenguaje no está ahí como un simple instrumento del que echamos mano, o que nos construimos, con el fin de comunicar y hacer distinciones con él"¹⁵⁴. Como experiencia vital, el lenguaje da sentido, cualquiera que éste sea. Katherine irrumpe confrontándonos a través del porqué de las flores, el porqué del vestido, el porqué del escultor, el porqué del "no soy ella", ¿qué más hay que decir?, ¡qué desborde de lo vivo en el lenguaje y en el mundo de una niña! La vida, en estos puntos, nos ha permitido ser espectadores; en uno u otro caso, parte, en la distancia o en la cercanía, directa o indirectamente; la actitud de Katherine no permite que pasemos inadvertidamente. La vida se nos cuenta, pero ella reclama lecturas, reclama actores que desde lo vivencial compongan el mundo, y sin saberlo el relato nos ha ingresado en la complejidad de la circunstancia, o por qué no, en la realidad de Katherine, o en la de la niña negra, tanto como en una valoración estética de la gordura.

Ahora ¿cuál es la realidad de la niña del ramo de flores?, porque no es de desconocer que la niña negra estuvo para la ocasión, lució su mejor vestido cuando hizo su ingreso ante la omnipotencia del nombre de Fernando Botero. Pero, ¿a dónde ha ido todo esto?, ¿dónde quedan las flores?, ¿dónde quedan las risas y las caricias para la niña que es capaz de robar el corazón de hombres de otros mundos? Tanto Katherine como la niña negra han gozado por un momento de algo; ¿qué puede ser para Katherine una escultura como Gertrudis, sino un probable caballo de imaginación robustecido para montarlo en una tarde de plaza, o el adorno para la foto del domingo?, o más aún, ¿qué significa una gorda para la niña negra en la plaza Santo Domingo en Cartagena?, ¿qué hay de la fotografía para enmarcar, porque se trata del maestro Fernando Botero, pintor y escultor de nuestra patria querida? La entrega de Gertrudis apareció en la televisión, se materializó, fue carne y hueso, pero sólo ahora, con el ejercicio de la hermenéutica, se puede detallar cosas que la pantalla no dejó ver, y de alguna manera están presentes. Las dudas inquietan, y siguen preguntando: ¿qué es Gertrudis para las niñas? Es probable que a Fernando Botero no le importe esto más que en el momento de la fotografía. Sin embargo, el arte ha hecho su aparición, la gorda está en la ciudad dispuesta como destino turístico, y no es que el tema de una gorda en una plaza pública no tenga sentido, al contrario, el arte que se entrega en espacios cotidianos nos propone como parte de ellos mismos.

LA PERMANENCIA DE LO VIVIDO, LA LUZ CENITAL ACOGE NUESTRO ESCENARIO, Y EN MEDIO UNA FLOR

La vivencia aporta comprensión en el ser propio de la vida. Esto es lo que se podría identificar como efecto o afectación al decir de algo o de

¹⁵⁴ GADAMER Hans-Georg. *Verdad y método I*. Ed. cit., p. 489.

alguien. A este respecto la comprensión no es un hecho vacío del nombrar; la búsqueda del nombre llevó a este punto, al de la vivencia, mostrando que algo pervive en Katherine, en el quedar absortos en el instante de las noticias como la que nos ha traído aquí. Si se ha querido partir de algo, precisamente ha sido de la inefabilidad del suceso, del preguntar, ¿cómo ingresar al mundo de Katherine?, ¿cómo trazar líneas para perspectivizar la inverosimilitud que estos actos confunden en su negación con el valor de la vida? Lo vivido abre espacio, mientras que la amplitud de la hermenéutica permite habitar lo cercano desde lo germinal de la interpretación; no es que se destruya en la palabra el dolor de la experiencia, todo lo contrario, los eventos requieren volver a ellos. Ahora nuestra voz se conjuga con otras voces, y se puede ensanchar el paisaje, encontrar nuevas tonalidades, como lo que se ha tratado de componer en el caso de Katherine. Por eso, hay que buscar desde la vida misma; José Ortega y Gasset afirma al respecto¹⁵⁵:

¿Qué es, pues, vida? No busquen ustedes lejos, no traten de recordar sabidurías aprendidas. Las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano, porque sólo así son fundamentales. Las que es preciso ir a buscar es que están sólo en un sitio, que son verdades particulares, localizadas, provinciales, de rincón, no básicas. Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella, se dejará apresar como una ave mansa. [y más adelante] Nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Este es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa realidad extraña, única que tiene el privilegio de existir por sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo; donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente *presencia* que su vida tiene para cada cual: sin ese saberse, sin ese darse cuenta, el dolor de muelas no nos dolería.¹⁵⁶

El mundo ha hecho su declaración; Katherine dice: “Los hombres están acabando con el mundo, mi hermano me contó que así ha sido siempre [...]”. Desde su valoración de lo contado por el hermano, su saber que en algún momento su cuerpo puede verse afectado por una de tantas balas que cruzan por su puerta, mundo y verdad se conjugan; la violencia no brota

¹⁵⁵ Es interesante advertir que Gadamer, en su construcción del concepto “vivencia”, acota en un pie de página, haciendo referencia a José Ortega y Gasset, lo siguiente: “‘Vivencia’ es el neologismo que propuso Ortega para traducir el término alemán ‘*Erlebnis*’, el cual es la forma sustantiva del verbo ‘*erleben*’. Este verbo representa la forma transitiva del verbo ‘vivir’”. Cf. Hans-Georg GADAMER. *Verdad y método I*. Ed. cit., p. 96.

¹⁵⁶ ORTEGA y GASSET, José (1970). *Unas lecciones de metafísica*, Madrid: Alianza editorial. pp. 41-45.

de las estadísticas ni de los debates de filosofía política, brota del complejo contraste entre la niñez y la crudeza de mundos que tocan en el interior de una niña. Lo narrado cobra otro valor que se advierte en el temor de ser encontrada quieta y muda luego de los disparos.

Lo anterior lleva a preguntar a Katherine, he tomando a Ortega y Gasset: “¿Qué es, pues, vida?”. El “es” de la pregunta ha desbordado el ser de la niña que no logra comprender la realidad, o mejor, su realidad más próxima. Así, junto al “dolor de muelas” que propone Ortega y Gasset a como saber desde cada quien, sufrir desde el mundo es saber que afuera se están matando. Pero la pregunta ¿qué es, pues, vida?, se ofrece en Katherine como atropellamiento, porque allá afuera aparecen otros con sus vidas y sus violencias, la vida de Katherine no comparte su ser con los odios de las vidas de esos sujetos que perdieron de vista la importancia de cantar rondas y hacer rayuelas. Pero en el contar de su vida, y lo que dice del mundo, ¿qué está pasando con ella?, ¿por qué las bombas donde lo que debe anidar es un huevo, es decir, vida naciente? La vivencia presenta a una niña que debe cuidar de sí misma, en el momento mismo en que los disparos han irrumpido en su cama. Su cuerpecillo es presa del odio de algunos sujetos que, en las redefiniciones que lleva a cabo la violencia, suponen escapar a los disparos, aún siendo “*hombres malos, remalos, que llevan cuchillos y pistolas y que se gritan cosas feas.*”. Y estos hombres habrán de causar daño. El temor de dichas eventualidades no se sabe cómo se ve desde la niñez, pero se tiene la responsabilidad de atender al llamado de una vivencia. Katherine dice: “*nadie se ocupa de mí, nadie me dice: [...]*”.

Para que las cosas tengan sentido, en el término de la vivencia, es preciso que lo que ocurre entre en el torrente de lo vivo, así se hace parte, cobra significado y pasa de ser algo aislado de las cosas que se dan en el mundo, a tener y configurar sentido. No basta con señalar el hecho, hay que ingresar en su sentido. Cuando esto pasa, se da el comienzo de la “vivencia”. En Katherine, por ejemplo, un acontecimiento enlaza otros acontecimientos. Frente al problema de la reconstrucción histórica, Gadamer nos dice:

Erleben significa, para empezar, “estar todavía en vida cuando tiene lugar algo”. A partir de aquí la palabra *erleben* adquiere un matiz de comprensión inmediata de algo real, en oposición a aquello de lo que se cree saber algo, pero a lo que le falta la garantía de una vivencia propia, bien por haberla tomado de otros, o por haberlo simplemente oído, bien por ser inferido, supuesto o imaginado. Lo vivido (*das Erlebte*) es siempre lo vivido por un mismo. Pero, al mismo tiempo, la forma *das Erlebte* se emplea también en el sentido de designar el contenido permanente de lo que ha sido vivido. Este contenido es como un resultado o efecto, que ha ganado permanencia, peso y significado respecto a los otros aspectos efímeros del vivir¹⁵⁷.

¹⁵⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Ed. cit., pp. 96-97.

Entrando en la “vivencia”, es decir, en la sugerencia que redimensiona Gadamer, donde se sustantiva el verbo vivir *erleben*, el mundo se redefine; así, ¿cómo se redefine Katherine, es decir su “vivencia”? La proximidad permite considerar la niñez como un mundo propio, es decir, acercarse a su estar en el mundo. Katherine nos refiere sus percepciones, así su vivencia aporta el llamado de la niña, releva un contraste entre la ruptura de la vida y la extraña felicidad provocada por la aparición en Cartagena de una gorda llamada Gertrudis. Ello muestra cómo la interpretación vincula el “Me llamo [...]” con la existencia de las comunas en Medellín, con sus dificultades. Se está ante un “vivir” que se quedaría sin sus sentidos al no brindársele importancia facilitando el fenecer del sentido; he ahí la importancia de no dejar pasar posibles lecturas. Lo vivo reclama más vida, así la interpretación en su ir hacia las cosas, da vida, en nuestro caso, la vivencia está en el florecimiento que damos a Katherine, participando de su “vivencia” y sentando un precedente que permite enriquecer nuestro horizonte de comprensión.

La experiencia pasa así de la particularidad que le ha aportado a la vivencia, a ganar amplitud como comprensión. Por eso, el tránsito del “vivir” como verbo, a la “vivencia”, nos hace parte fundante de cara a la eventualidad, algo que era necesario colocar sobre la mesa. En el “vivir” del hecho estaba Katherine, ahora ella se ha sustantivado para la historia, para el sentido, para la sensibilidad, ella le ha aportado al mundo los personajes que narran su mundo. Se pasa, entonces, a nuevas maneras de ver las cosas, es decir, a nuevos conocimientos; en tal sentido renuncia a la tranquilidad que tanto asegura lo que pasa por nuestras vidas. Surge ahora otra pregunta, ¿qué nos faculta para tomar otras “vivencias” y hacerlas “vivencia” propia? Es la interpretación, puesto que la “vivencia” solicita la experiencia de cada quien como lo más propio y directo en el dar sentido. En tal punto aparece el valor implícito que aporta la hermenéutica en el llamado a no desconocer nuestros paisajes. Fernando Savater anota, en una referencia a Ortega y Gasset: “El mayor crimen está ahora, no en los que matan, sino en los que no matan pero dejan matar”¹⁵⁸. Las preguntas se multiplican ahora.

Se ha pasado, por tanto, de la designación a lo esperado para avivar un acontecimiento, que de alguna manera nos ha lanzado a otros riesgos, al riesgo del “soy” que desborda lo que sigue jugando al ocultamiento. Pero hay que aclarar que Katherine da vida y voz a su mundo, por lo tanto ella es la vivencia de sí misma, es su propia experiencia. La vida se muestra con su cara más visible, y pese a la ceguera, se advierte que la luz cenital

¹⁵⁸ SAVATER, Fernando (2006). *Los diez mandamientos en el siglo XXI*. Buenos Aires: Debolsillo.p. 93.

ilumina nuestro paisaje, y en medio, una flor. Pero, ¿qué dice la flor? Por lo pronto, que aquella flor ha sido más que un nombre, que con ella se ha ganado el umbral de ser espectadores.

“UN RAMO DE FLORES”, ANALOGÍA DE UN SER EFÍMERO

Lo acotado, como lo ocurrido y lo recreado, ha sembrado la comprensión, colocándonos en diferentes planos: el plano narrativo escritural ofrecido por Juan Manuel Cuartas R., el plano del ingreso como lectores, el plano de la imaginación que teje la eventualidad entre las niñas. Una serie de planos que dan su lugar unos a otros, que se hablan y entretejen. Sin embargo, la comprensión nos coloca ante el no dejar ir lo que pasa en el ofrecimiento del mundo. Como se ha dicho desde un principio, el eje compositivo yace aquí en el detenimiento del nombre, trayendo para el final una orientación definitiva: Juan Manuel Cuartas R. ha declarado que la proximidad de los apellidos de Katherine con los suyos reclamó de su escritura otra pedagogía de la violencia en Colombia. Mauricio Beuchot dice acerca de lo legible del juego del símbolo, lo siguiente: “Percibir y comprender la realidad es muy distinto: partimos de la literalidad que dice la simbolicidad. Una actitud literalista y una actitud simbolista, Más aún, hay que conjugar las dos cosas, como en la metáfora se unen el significado literal y metafísico”¹⁵⁹. Aquí la literalidad supone dimensiones que participan según una referencia significativa, como la que ha tenido lugar entre el nombre del escritor y el de Katherine. Si esto es así, amplía la consideración que brinda esta analogía, ayudándonos a comprender que en lo velado se realiza el ofrecimiento de toda realidad.

Hay además, otro elemento en el que converge la recreación de los sucesos de un día en la vida de Katherine y la niña negra, Gertrudis y su escultor. Los contrastes se han encontrado en un suceso de la vida de Katherine; es así como un ramo de flores que llama la atención bajo la forma del agradecimiento, hace parte de la compleja resolución de la vida de Katherine. El ramo de flores que ha de celebrar el gesto creador de un artista, es el acontecimiento que nos proporciona otra arista: la de un ramo de flores sobre el cuerpo yacente sin vida de Katherine.

El ramo estuvo en Cartagena y en Medellín, de la misma manera que las gordas hacen parte del paisaje de las dos ciudades. El ramo de flores plantea la relación opuesta entre dos realidades que están buscando celebrar la vida desde la niñez, desde la alegría de lucir un bello traje de boleros. Con Katherine se tiene el querer vivir en su pequeña narración desde lo opuesto a ella, como hablando de la vida desde una muerte casi segura. Aquí la

¹⁵⁹ BEUCHOT, Mauricio (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México: Herder. p. 41.

proporción de la analogía establece sus relaciones, colocando en el ramo de flores la convergencia entre vida y muerte, momento de esplendor y flor deshojada. El ramo de flores hace su recorrido por lugares comunes en las vidas de Katherine y de la negra; cuyo instante queda grabado en la imagen de sus manos declarando la belleza del ser de la niñez que ha florecido, tanto en Katherine y como en la niña negra. Pero las flores están ahí para la ocasión, hacen parte de lo postergado.

Decir, como analogía “[...] y tengo un ramito de flores blancas en el pecho.”, ha conjugado en el verbo “tener”, la aspiración de Katherine en relación con las flores, como el último contacto de comprensión entre ambas realidades. Se redime un poco la brecha de la indiferencia, mostrando lo efímero del vivenciar, del acontecer y del comprender. Luego, sí hay la analogía en el ramo de flores, ¿cuáles son las relaciones que lleva a cabo? Un ramo exalta la vida, resarce eventualidades, crea atmósferas. Sobre el pecho de una bella niña, el ramo es analogía del vínculo entre la vida y la muerte, entre el arte y lo efímero. La relación propone en la figura del ramo, el re-crear aun desde lugares imposibles; Katherine y el ramo se aunaron en la exaltación de lo efímero. De la misma manera, la relación entre cuerpos y nombres se ofrece como flores que hay que considerar en la delicadeza del lenguaje, pero que a la vuelta de la vida en el mundo, son lo perdido.

POSTMODERNIDADES Y CERTEZAS

Juan Manuel Cuartas Restrepo

¿Nos han inquietado suficientemente las interferencias de naturaleza ética y política en la búsqueda del conocimiento? Al formular este interrogante se puede considerar que los parámetros éticos, y lo que el filósofo eslavo Slavoj Žižek denomina “el sublime objeto de la ideología”¹⁶⁰, se disponen como formas de penetración y superioridad de grupos dominantes sobre la consideración de quienes no tienen apenas espacio, voz y reflexión, que los mismos parámetros éticos, siempre que son expuestos en un marco de controversia pública, apagan de otras voces, otras emociones, otras interrogaciones. Sin embargo, para nadie es una revelación que las categorías éticas refrendan instancias del poder, haciendo explícito cómo en cada caso se pone en juego una aspiración a la verdad “absoluta” que echa al traste nociones fragmentarias como la “huella”, la “suplementariedad”, la “marginalidad”, el “silencio”¹⁶¹. “Si en otro tiempo las ideas de una clase dominante (o hegemónica) configuraron la ideología de la sociedad burguesa —expone Fredric Jameson—, actualmente los países capitalistas desarrollados son un campo de heretogeneidad discursiva y estilística carente de norma. Unos amos sin rostro siguen produciendo las estrategias

¹⁶⁰ ŽIŽEK, Slavoj (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London - New York: Verso.

¹⁶¹ En el uso de los placeres (1987), Michael Foucault señala como fundamentales tanto el análisis de las prácticas discursivas como el de las relaciones de poder y las que denomina sus “tecnologías”, para advertir la ambivalencia del poder que se ejerce simultáneamente como dominación y simulacro. FOUCAULT, Michael (1987). *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI Editores.

económicas que constriñen nuestras vidas, pero ya no necesitan (o son incapaces de) imponer su lenguaje”¹⁶².

Siendo la búsqueda de la verdad una tentativa humana en la que se involucran comprensiones diversas acerca de lo real, lo histórico, lo social y lo cultural, un fenómeno de fragmentación se hace posible a través de la multiplicación de formas de representación. Se advierte, en consecuencia, una diferencia significativa entre el uso del poder concebido como organización y previsión histórica de una “verdad” moral y racional, y el no uso del poder, que manifiestan las emisiones culturales e individuales que buscan apenas su afirmación y representación. Puede considerarse, entonces, que en el marco de dicha diferencia se encuentran en juego las valoraciones alternativas del “posmodernismo”, en tanto que se toma partido por una “verdad”, una “significación”, y un “poder” inéditos, desarticulados del canon, híbridos. Poder y verdad, reducidos en la concepción clásica kantiana a instancias puras de representación socio-política como el Estado, Dios y la razón, en el signo posmoderno pierden el oficio objetivo de vigilar la experiencia humana para ganar, en cambio, la afirmación de lo multiforme y lo simultáneo; en otras palabras, los valores morales desplegados desde la posmodernidad disponen el escenario para una auténtica explosión de la representación; búsqueda no trascendente de la verdad que se puede indagar volviendo a lo que en otros momentos pudo ser nombrado como lo “heterodoxo”.

1. Aquellos que discuerdan, que realizan a plenitud los móviles de la heterodoxia, el entrecruzamiento de culturas, nos han llevado a advertir que no son uno solo el dogma y lo sagrado, y que diversas movilizaciones del sentido son igualmente posibles. En ello se fundan los heterodoxos, no necesariamente en la revisión doctrinal, sino en la afirmación parcial de la diferencia.
2. Puede decirse que la heterodoxia posmoderna no comienza como una refiguración de ideologías ocultas, sino que se manifiesta en ella una erosión de representaciones canónicas que ponen en estado de connivencia formas sacras y profanas, mientras que los heterodoxos surten de sentido las relaciones que de allí se desprenden.
3. Los heterodoxos ponen de precedente no haber un mismo parecer, opinión o modo de proceder en relación con las ideas; la calidad “intransitiva” de las obras de la posmodernidad ilustra un tipo de indagación crítica acerca del tiempo y la verdad que no resuelve problemas éticos, estéticos o culturales.

¹⁶² JAMESON, Fredric (1995). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Ediciones Paidós. p. 43.

4. Involucrada con la heterodoxia, la posmodernidad, puede decirse, entorpece la propia consideración de la que es objeto, lo que viene a significar que acusar el signo posmoderno de simplificación, hibridación, discontinuidad y torsión, es intensificar la significación primaria que retiene parámetros a los que se les rinde culto.

El posmodernismo ha sido asumido como “relativismo cultural”, entendiéndose que en su formalización teórica se ilustra, de alguna manera, una suerte de parangón de las culturas, que permite verlas a todas, no a una que oculta a las demás. Desde el “relativismo cultural” puede sopesarse la pertinencia que surge entre distintas expresiones, lo que permite saber de esto y de aquello, ser de aquí y ser de allá sin importar los tiempos, las procedencias o las preconcepciones que comporte cada cultura. La puesta en práctica del “relativismo cultural” a través de pedagogías que animen el encuentro y conocimiento de culturas, necesariamente dispone movilizaciones híbridas acerca del arte, la tecnología y la cultura. En este punto particular se instala una polémica, en tanto que el “relativismo cultural” recibe el nombre de “nueva sofística”, debido a su enfrentamiento con los saberes dialécticos, con posiciones absolutas acerca de la verdad, lo bueno, lo justo, lo bello. A las manifestaciones del “relativismo cultural” se les ha dado el trato de “superficiales”, celebradas en el mercado de las ideas, diametralmente diferentes al tipo de pensamiento que se considera como saber “auténtico”, alcanzado en la comprensión y juicio de un conocimiento dialéctico. Con el afán de dar orden a la exposición, posmodernidad y “relativismo cultural” han sido evaluados por la filósofa norteamericana Martha Nussbaum en su libro *El cultivo de la humanidad* (1997), para dar cuenta de asuntos como:

- a. Un tipo de crítica que se hace necesaria en relación con la tolerancia cultural. ¿De cuántas maneras se hace necesario advertir que el conocimiento del otro no desdibuja una comprensión del ser en el mundo? A este respecto, la posmodernidad no sólo dota de sentido la diferencia entre culturas, sino que reformula el tratamiento del *éthos* y de la estética, los que concibe siempre abiertos, pero nunca incongruentes o carentes de sentido.
- b. El “relativismo cultural” no es como tal el resultado de la recuperación crítica de las tradiciones propias; antes bien, sus posibilidades residen en el tipo de apertura que dichas tradiciones permitan de cara a los contactos culturales y a la afirmación misma de la tradición. Es posmoderna, en este caso, la convicción del encuentro de culturas como señal de la movilidad comprensiva intercultural.

- c. Nussbaum concibe el “relativismo cultural” como: “el punto de vista según el cual cada grupo local debería ser el tribunal de última instancia para sus propias prácticas morales, y para el cual no hay modelos morales universales”¹⁶³. El cambio de perspectiva que se aprecia aquí, pone en cuestión el dogma, la verdad y la convicción de la unidad y del único bien, cada vez que se asumen como patrimonios culturales inalienables. En el “relativismo cultural” la reflexión deriva hacia las éticas culturales entendidas como visiones del mundo o como estéticas de auto-reconocimiento que no libran una batalla por fundar lo sustancial.
- d. La polémica sobre el “relativismo cultural” no es privilegio del siglo XX, cuando se pusieron de precedente tantas formas de nepotismo, totalitarismo e intolerancia entre culturas; no es tampoco un favorecimiento que se asuma con plena convicción a partir de la globalización y el internet. Nussbaum resalta cómo la toma de conciencia de la diferencia cultural, de los valores morales y políticos de otros grupos, pueblos e individuos, corresponde al debate griego sobre el bien común, cuya conclusión podría enunciarse diciendo que no es vana la justificación racional de las normas morales, y que ésta bien puede plantearse en un clima de tolerancia entre culturas.
- e. A partir del “relativismo cultural”, los que se consideran como valores morales, políticos, estéticos y tecnológicos son asumidos más allá de la sola defensa de la naturaleza humana y la costumbre. En este sentido, las representaciones propuestas desde la posmodernidad declaran la coexistencia de formas, valores y contenidos.

Resta valorar si la expresión posmoderna oficia efectivamente como “nueva sofística”, si su manera de diseminar saberes y formas de representación, si su expansión por las ciudades, su libertad e inventiva, y lo más importante, si su crítica y confrontación de la tradición dan testimonio de una sofística fundada en la parcelación del conocimiento, en el mercadeo de las ideas. Es sabido que los sofistas de la Antigüedad realizaron un desplazamiento de intereses del cosmos al hombre y que su acción crítica sobre la moral puso filosóficamente a prueba muchos aspectos de la tradición, con actitudes adversas que pueden parecer escandalosas, como el utilitarismo, el nihilismo y el relativismo; sin mayores preocupaciones por la naturaleza del hombre, la sofística destruyó arraigadas concepciones antropomórficas, poniéndolas a prueba a través de un agnosticismo, digámoslo así, “nihilista”. Bajo un signo que puede ser entendido hoy como

¹⁶³ NUSSBAUM, Marta (2001). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Editorial Andrés Bello. pp. 74-75.

positivista, aquella tendencia crítica se proponía romper horizontes estrechos: Protágoras sostuvo que el *logos* dice y contradice, lo que viene a significar que entre verdad y contrariedad puede no haber fronteras; para el retórico Gorgias, el ser humano es, ante todo, sujeto de emociones, única vía válida para observarse y reconocerse; los ergotistas, por su parte, concibieron problemas o dilemas con respuestas en sí mismas refutables, sin importar otra cosa que el dirimir y la refutabilidad. Estas desacralizaciones de la argumentación consiguieron ilustrar que el diálogo sobre las cosas puede estar guiado por la retirada de la verdad, elevando a certeza representaciones diversas referidas a un mismo problema, de la misma manera que en un entorno posmoderno se privilegia la desregulación, la alternancia y los sujetos y objetos intervenidos, en tanto que ilustran la variabilidad de la verdad, que no se ciñe a disposiciones dialécticas.

LA CATEGORÍA POSMODERNA

Los planos de la “superficialidad” y la “apariencia”, tan vigilados en los códigos éticos y, a su vez, tan motivadores estéticamente hablando, no significan, de plano, un fracaso de la forma. ¿Quién puede indagar hoy críticamente la superficialidad sin sentar presupuestos parciales sobre el “deber ser” de las cosas? Las fronteras entre el aparecer y el contenido parecen diluirse, desregularizarse en favor de lo estrictamente individual. No es ya tiempo de la verdad; su función de validez, su rol fundacional se comparte ahora con otros registros fundados en lo que Frederic Jameson denomina: una “nueva dominante cultural”, a saber: la superficialidad. En adelante, en un espíritu posmoderno definitivamente emplazado en las formas de representación e interacción de la tecnología, la cultura, los clichés, etc., una categoría pasa a ser la dominante, siendo una nueva expresión del poder ejercido desde lo estrictamente individual. Dicha categoría la denominó: la “intensidad”; y se caracteriza porque:

- a. Lo “intenso” refleja, para comenzar, un grado de energía que se pondrá en evidencia a partir de la reiteración de los registros, los objetos, sus imágenes, los individuos, sus discursos. Nunca antes una cultura fue tan reiterativa e intensa como la posmoderna, que ha llevado al máximo registro la repetición de los individuos, repetición de su ofrecimiento y su modo de ser y aparecer. Cuando el mercado, la publicidad y los medios de comunicación replican en cantinela con los mismos elementos, progresivamente dotan a la cultura de un cariz intenso y fatigoso que borra la singularidad. Solamente de manera tardía vuelve lo frágil, lo transparente, lo efímero a un plano de presencia estética, como se verá más adelante.

- b. Lo intenso distingue un agente que da presencia a una acción determinada, al punto que entre la acción y el agente se pierde toda distinción. La expresión de los sentimientos ilustra esta modalidad en un marco de reclamo de atención que hacía apenas justo volver los ojos sobre aquel o aquella que toman como contenido de sí mismos su pena o su pasión. Pero al día de hoy, cuando el mercado ha definido actores concretos que se celebran desde lo intenso, como los cantantes, los deportistas y los actores, cada que una emoción es puesta en escena, antes que llegar a ella cautivados por su contenido, ha sido su descarga reiterada, su intensidad, la que la ha hecho ingresar en nuestro foco de atención.
- c. En función de lo intenso, la expresión posmoderna puede valorarse como apasionada, arrobada de celo, haciéndose ver desde una angustia que le ofrece en perspectiva los tormentos de su desaparición. El gran escenario de lo intenso posmoderno es la pantalla, desde donde afirma su ingreso en el tiempo del hombre, de la mujer, del adolescente, del niño. Si se contempla por un segundo la posibilidad de que desaparezcan todas las pantallas del universo, se siente, en consecuencia, la reducción de lo intenso, como un globo que se desinfla y pierde interés.
- d. Sesgos de lo intenso son lo narcisista, lo hedonista, lo individualista, lo egoísta, lo onanista; probablemente se esté aludiendo a lo mismo, sin embargo, se resuelve en cada término un tipo de énfasis particular: ya metafísico, ya político, ya económico, ya sexual. El hedonismo es, por supuesto, la proclamación del placer como máximo contenido, que los medios visuales, como espacio para el hedonismo, vuelven forma y contenido el deseo sexual a través de la pornografía, o, más precisamente, de la “pornomanía”.

LA CONSIGNA POSMODERNA

Si hoy la consigna posmoderna pudiera atribuirse a las peripecias de la juventud, como efectivamente lo plantea Gilles Lipovetsky, acaso lo que se estaría poniendo de precedente sería un consecuente debilitamiento de la historicidad, un vaciar de contenido el futuro, llevando a la indistinción las edades humanas. Sin embargo, en la sobrevaloración de la juventud, que no resulta extraña a toda cultura, se observa el vigor, la inteligencia, la hermosura del joven como valores fundamentales para promover la afirmación en el presente. De cara a los tiempos que se han abierto recientemente, en los que la virtualidad y la digitalización cumplen un papel reconstitutivo de realidad, revolucionando la educación, aportando información a caudales, diversificando los géneros y las formas de expresiones,

poniendo en simultánea infinidad de canales de emisión, hipertextualidad, alternatividad tecnológica, sólo una mente joven, posmoderna, consigue dar cuenta de las exigencias. Lo joven da relevancia al presente, sin incurrir necesariamente en conflicto con el pasado, del que puede, en gran medida, sacar partido. Al nombrar lo joven, se advierte un tiempo continuo que borra jerarquías e instala en un mismo registro diferentes maneras de llegar al conocimiento. Una cultura de lo joven no es necesariamente un tipo de organización que destituye las memorias, porque la totalización del tiempo vivido en función de la versatilidad, del dominio de la tecnología, aunque puede abstenerse de recoger patrones y legados de heroísmos pasados, no deja por ello de instituir un tiempo posible. “La juventud –escribió la ensayista argentina Beatriz Sarlo– no es una edad sino una estética en la vida cotidiana”¹⁶⁴.

En el espíritu de lo joven hay, además, una identificación universal que de alguna manera instala un dispositivo de acción en el que participan los jóvenes de todo el mundo; dicho dispositivo se funda en el cuerpo, cultivado como una forma definida y positiva: cuerpo grácil que se retoca y se ofrece como modulación, como cadencia, como sonrisa, sin más suplemento que su cultivo y perfección. Así entendida, la juventud se transforma en un territorio común en el que se emplaza la vida activa de la comunicación; salir de allí sólo es posible hacia la muerte, como efectivamente lo anuncia quien, renunciando a las formalidades de la vida adulta, determina su fin. En la figura del escritor colombiano Andrés Caicedo, por ejemplo, habría un signo dramático en este sentido: una corta vida plena, posmoderna, que se define tautológicamente como lo joven joven, elevando el sentido del cuerpo a lo puramente estético del cine, el rock, la salsa y la literatura; Caicedo no da el paso a otro tiempo ni a otro territorio que no sea la juventud.

PRIMERA CERTEZA

La primera certeza tiene el compromiso de sacarnos de dudas en relación con el posmodernismo y su presencia en América Latina. Como territorio estético en el cual tienen ocasión diversas formaciones culturales, insistentes reclamos por la participación de la diferencia, en América Latina la experiencia posmoderna se hace presente en la plenitud de lo cotidiano, en los espacios de la casa, las construcciones, las oficinas, las calles, al punto que el reconocimiento de su valor es concomitante con el vigor y la diversidad expresiva de lo popular. Como en otras ocasiones, lo

¹⁶⁴ SARLO, Beatriz (1994). *Escenas de la vida posmoderna: intelectuales, arte y video cultura en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Ariel. p. 38.

que se fragua en nuestros predios en materia de modos de vida, reinventiones estéticas, recuperación de la memoria, es objeto de estudio en los espacios académicos europeos y norteamericanos; de esta manera, la valoración crítica de la posmodernidad llega como retirada de la experiencia, con ese regusto de inteligización europea que hace vernos como extraños a nosotros mismos. Lo que comenzara en la poesía latinoamericana de las primeras décadas del siglo XX, y a partir de allí se elevara a forma universal en la narrativa, es espejo del modo paradójico como se define la realidad en América Latina, desde la armadura política y los juegos de poder que se articulan y desarticulan, hasta la hibridación cultural de estéticas entregadas a la fragmentación y la intermedialidad. ¿Por qué extrañarnos entonces que en *Los orígenes de la posmodernidad*, P. Anderson eche mano de lo siguiente: “El término y la idea de lo posmoderno [...] contra el supuesto convencional, no nacieron en el centro del sistema cultural de su tiempo, sino en la lejana periferia: no provienen de Europa ni de los Estados Unidos, sino de Hispanoamérica”?¹⁶⁵

En tanto se conceda que la experiencia del pasado certifica la del futuro, no habrá para la posmodernidad una veracidad suficiente, porque su principio no es precisamente la continuidad, sino la discontinuidad, no es la regulación, sino la des-regulación. Los contrastes que se advierten en el tratamiento crítico de la posmodernidad resaltan una supuesta imposibilidad de disolver para el proyecto humano las tres formas definidas de temporalidad: pasado, presente y futuro. Desde la posmodernidad se entiende en cambio que una de ellas es finalmente sostenible: el presente, o, para decirlo en palabras de un autor de rompimientos e individualidades, Søren Kierkegaard: “todos somos contemporáneos”. La posmodernidad sanciona la contemporaneidad que se alcanza desde la estética, desde el recurso tecnológico de los medios de comunicación y desde la conflagración ética de la diferencia.

SEGUNDA CERTEZA

Es cierto, en segunda instancia, que las formas que se atribuyen a la posmodernidad no tienen como objetivo involucrar una comprensión co-

¹⁶⁵ P. ANDERSON (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona Anagrama. p. 9. Ahora bien, de lo que no debe quedar duda es que en esta franja del mundo la posmodernidad alude a la versatilidad estética, principalmente poético literaria y popular cotidiana; asimismo, un movimiento ensayístico tardío soporta en rigor el desafío de interpretar la cultura, la imagería simbólica en Hispanoamérica, como posicionamientos de orden comunicativo posmoderno. Beatriz Sarlo, Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, Martín Hopenhayn indagan lo popular, los medios de comunicación, los planos culturales reportando la variabilidad y coherencia, al mismo tiempo, que los descentrajes estéticos y la desconcentración socio-política.

lectiva de la ética y la estética, la tecnología y los medios de comunicación. No se hace abuso aquí de un credo, ni de una razón posmoderna, en tanto que los términos llegan tarde siempre, y en este caso lo que suscribe la posmodernidad es la diversidad de prácticas y representaciones, dispuestas desde valoraciones no necesariamente uniformes, aunque cuenten con elementos comunes como la movilidad del mercado, la promoción de la imagen, las tecnologías virtuales, la afirmación del presente.

Gianni Vattimo sostiene que “el término posmoderno sigue teniendo un sentido, y que este sentido está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación (*mass media*)”¹⁶⁶. El abigarramiento de los medios da la pauta para entender que todo en la sociedad hace tránsito a través suyo, desde la política, los dogmas religiosos, la ciencia, la estética, la cultura; por primera vez un elemento de la pura representación ha pasado a ser el medio de movilización, modalización y acumulación de la información, al punto que las demás formas culturales, como el libro y la palabra viva, han pasado a ser sucedáneas suya. La posmodernidad se emplaza en la intermedialidad que se alcanza cuando cualquier versión discreta de información entra en la corriente de la citación; es así como cobran relevancia la simultaneidad, la desregulación y la fragmentación, signos inequívocos de la posmodernidad.

TERCERA CERTEZA

En tercera instancia, como instrumento público, la posmodernidad convierte en certeza multiplicidad de formas de expresión que jugaban el rol de lo suplementario y lo sucedáneo. Las obras o los textos, sin importar que se suscriban o no a la convencionalidad de la escritura y de la imagen, y en tanto que manifiestan la construcción de significado, exponen necesariamente una intención, una planeación y una ejecución que las ingresa en las expectativas sociales y culturales; en este sentido, la posmodernidad reconoce, sin cánones preestablecidos, que en la representación se funda un principio universal y singular al que se vinculan, de un lado, los descentramientos estéticos, y de otro, la versatilidad tecnológica que ha dispuesto en la virtualidad un horizonte de mundo para la información y la representación. En otras palabras, las obras se conciben y articulan como “diálogo” entre medios de expresión sustentados, no ya en un dominio político particular, sino en un marco de representación en el que la direccionalidad pierde sus límites: el lector, el espectador, el censor, el receptor

¹⁶⁶ VATTIMO, Gianni (1994). “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos. p. 9.

está en todas partes, y no se define ya desde la integridad del texto sino por sus márgenes y sus fragmentos.

Es hoy una certeza contundente que lo que un medio expone se enriquece o diversifica en su alusión y posibilidad de llegada a otros medios. La nueva versión de la verdad es la intermedialidad, mientras que el proyecto académico, como práctica vinculante, dispone la didáctica y el pensamiento de cara a esta realidad. En tanto que intermediación, por ejemplo, la filosofía es un surtidor de comprensión y preguntas, no ya desde la filosofía misma, sino desde la literatura, el arte, la ciencia, la religión y la política. Esta percepción, reconocida y aceptada, da a la posmodernidad su acreditación y su resguardo. Se certifica así que valen bien poco la auto-indagación y la auto-regulación, cuando se busca suspender la disposición plural de la palabra, la imagen y los signos. Todos son, para terminar, fenómenos que el posmodernismo entrega, no disgregados ni opuestos, y que se puede ilustrar, para recuperar los términos de Claude Lévi-Strauss, como “lo crudo en lo cocido”, “lo *amateur* en lo profesional”, “lo espontáneo en lo previamente establecido”.

Hemos llegado, por tanto, a un estado de las cosas que ha puesto de manifiesto cómo las reflexiones posmodernas se realizan, como asegura Gianni Vattimo: “sobre las nuevas condiciones de la existencia en el mundo industrial tardío”¹⁶⁷. Desde diferentes puntos de vista, la consideración “moderna” del sujeto es ya clásica, aludiendo a un tiempo que aunque tardío, ha derivado en múltiples formas. Así, antes que un acto de superación de la modernidad, la posmodernidad es un evento de despedida de ésta que ha permitido señalar la entrada a la expresión y el conocimiento de otras axiologías, otras estéticas y otras resoluciones que aportan al sujeto de hoy, no la imposición de una temporalidad, sino una reapropiación más definida de la misma.

¹⁶⁷ VATTIMO, Gianni (2000). *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa editorial. p. 9.

COLABORADORES

JEAN GRONDIN

Reconocido estudioso de la obra de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, profesor del Departamento de Filosofía de la Université de Montréal - Canadá. Director de proyectos de investigación sobre hermenéutica e historia de la metafísica. Ha publicado libros en alemán, inglés, francés, español, entre los que se destacan: *Hans-Georg Gadamer, Eine Biographie* (1994), *Introducción a Hans-Georg Gadamer* (Herdeer, 1999), *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik* (2001), *Le Tournant hermèneutique de la phénoménologie* (2003), *Du sens de la vie. Essai philosophique* (2003), *El legado de la hermenéutica* (Universidad del Valle, 2009).

NACHO DUQUE GARCÍA

Doctor en Filosofía por la universidad de Zaragoza, tesis sobre Fredric Jameson; Diploma en Ciencias de la cultura, en la Fondazione Collegio San Carlo, de Modena (2005), miembro del grupo de investigación Riff-Raff de la Universidad de Zaragoza y parte del consejo de redacción de la revista con el mismo nombre. Investigaciones y publicaciones están orientadas, sobre todo, a la problemática que se establece en el conflicto entre modernidad y postmodernidad.

GERMÁN VALENCIA

Psicólogo-psicoanalista, estudiante del programa de Maestría en Filosofía, de la Universidad del Valle, miembro del grupo de investigación 'Hermes'. Proyecto de investigación sobre la hermenéutica del mito en Ernst Cassirer.

ALBERTO SÁNCHEZ GALEANO

Estudiante del programa de Licenciatura en Historia, de la Universidad del Valle, miembro del grupo de investigación ‘Hermes’; ha publicado: «El olvido postergado», en *Legein*, N° 3. Universidad del Valle. 2006.

MIGUEL FABRICIO SÁNCHEZ RODRÍGUEZ

Estudiante del programa de Licenciatura en Filosofía, de la Universidad del Valle, miembro del grupo de investigación ‘Hermes’.

PAOLA ORTIZ

Profesional en Filosofía y Letras, de la Universidad de Caldas; estudiante del programa de Maestría en Filosofía, de la Universidad del Valle; miembro del grupo de investigación ‘Hermes’; ha sido asesora editorial y de corrección gramatical y de estilo, de la Editorial Universidad de Caldas; actualmente es docente de Filosofía y Literatura en programas de educación superior y secundaria; proyecto de investigación sobre la enseñanza de la filosofía.

JUAN DIEGO CASTRILLÓN CORDOVEZ

Filósofo de la Pontificia Antoniana de Roma; Especialización en Humanidades Contemporáneas, de la Universidad Autónoma de Occidente; Magister en Estudios Políticos, de la Pontificia Universidad Javeriana, de Cali; M.B.A., de la Universidad Icesi Cali - Tulane University, New Orleans. Estudiante del programa de Doctorado en Humanidades de la Universidad del Valle. Profesor de ética, en las Universidades Pontificia Javeriana y Autónoma de Occidente, de Cali

DAVID GALLEGO EASTMOND

Estudiante del programa de Maestría en Filosofía de la Universidad del Valle; ingeniero mecatrónico, de la Universidad Autónoma de Occidente. Investigación en curso para la tesis de maestría sobre la hermenéutica bajo la perspectiva de los sistemas no lineales.

JENNIFER HINCAPIÉ SÁNCHEZ

Candidata al título de ‘Maestría en Filosofía’, de la Universidad del Valle, miembro del grupo de investigación ‘Hermes’; licenciada en Filosofía de la Universidad del Valle, tesis laureada titulada: «Søren Aabye Kierkegaard y su concepto de ironía», publicada en la serie *Opera prima* N°1, Programa editorial Facultad de Humanidades - Universidad del Valle. Ha participado como ponente en el ‘I encuentro regional de filosofía’, Universidad de Caldas - Manizales (2004), en el ‘XVI Foro Nacional de

Filosofía', Universidad del Atlántico - Barranquilla, (2007), en el 'XVII Foro Nacional de Filosofía', Universidad de Caldas - Manizales (2009).

LUÍS FELIPE VÉLEZ FRANCO

Estudiante del programa de Maestría en Filosofía, de la Universidad del Valle; miembro del grupo de investigación 'Hermes'; ha publicado: «Retornar al otro», en *Legein*, N°3. Universidad del Valle. 2006; «Poesía y fenómeno en *Llanura de Tulúa*, de Fernando Charry Lara», en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. II. Universidad del Valle. 2008. Proyecto de investigación sobre la obra de arte en Gadamer.

NELSON JAIR CUCHUMBÉ HOLGUÍN

Licenciado en Filosofía, Magíster en Filosofía, Estudios de Doctorado en Humanidades, Universidad del Valle. Director de la Carrera de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.

JUAN MORENO BLANCO

Profesor Titular de la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle, Docteur en Études Ibériques et Ibéro-Américaines, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III. Ha publicado *Las crónicas de Indias y la expresión americana*, Premio Jorge Isaacs 1998. Colección de autores vallecaucanos, Gobernación del Valle, Cali, 1998. *La cepa de las palabras, ensayo sobre la relación del universo imaginario wayúu y la obra literaria de Gabriel García Márquez*. Edition Reichenberger. Kassel, 2002.

EDWARD ORTIZ VALENCIA

Estudiante del programa de Licenciatura en Filosofía, de la Universidad del Valle, integrante del grupo de investigación 'Hermes'; ha publicado: «El perdón en el marco de una teoría de la acción», en *Legein*, N°3. Universidad del Valle. 2006; «Una descripción del cuerpo en el mundo», en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. II. Universidad del Valle. 2008.

JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO

Profesor titular de la Universidad del Valle, Doctor en Filosofía, investigador invitado de la Universidad de Montreal - Canadá (2005), coordinador del grupo de investigación 'Hermes', del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, ha publicado: *Sobre el difícil arte del perdón, ensayos*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali. 2009; *El budismo y la filosofía*, 2ª edición, Programa editorial Universidad del Valle, Cali, 2007; *Marvel Moreno, treinta años de escritura de mujer*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 2007, trabajo ganador del Premio nacional de Ensayo

‘Rafael Gutiérrez Girardot’ 2006. Ministerio de cultura - Instituto Caro y Cuervo; *Los rumbos de la mente, ensayos sobre el yo, lo mental natural y la inteligencia artificial*. Editorial San Pablo - Editorial Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2006; *Los 7 poetas del haikú*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali, 2005; *Pedagogías de la violencia en Colombia*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali, 2005. *Autobiografías de filósofos y poetas*. Editorial Universidad de Caldas, Manizales, 2004; *Blanco Rojo Negro, el libro del haikú*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali. 1998.



Programa Editorial

Ciudad Universitaria, Meléndez
Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227
321 2100 ext. 7687

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>
programa.editorial@correounivalle.edu.co