José Angel García Landa -

Notas sobre *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer

—oOo—

VERDAD Y MÉTODO:
FUNDAMENTOS DE UNA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

(*Wahrheit und Methode,* 4ª ed.; Tübingen: Mohr, 1975).

por HANS-GEORG GADAMER

Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977.

—oOo—

[*Resumimos y anotamos el libro de H.G. Gadamer en esta traducción al español de 1977. La numeración de los párrafos numerados va referida a la paginación de dicha edición. Los comentarios en cursiva entre corchetes, firmados JAGL, son de José Angel García Landa. Son notas tomadas hacia 1993; muchos de los comentarios y los enlaces hipertextuales son añadidos en 2013*].

Prólogo a la segunda edición (H.G. Gadamer)

10- Aclara Gadamer que "No era mi intención componer una 'preceptiva' del comprender

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

como intentaba la vieja hermenéutica." Ni sentar método ni fundamentos para quien la practica: "no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer." No cuestiona el método de las ciencias del espíritu; *parte* de que su herencia humanista las acerca al arte y a otras experiencias extracientíficas.

11- No niega que el método e incluso las ciencias naturales tengan aplicación para el mundo social; no opone métodos; "Lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento." Está contra la idea de sentar métodos en abstracto.

12- Aquí el objetivo no es una u otra ciencia, sino "El conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital", "cómo es posible la comprensión", pregunta que precede a la cuestión metodológica. "La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí"; la hermenéutica "abarca el conjunto de su experiencia en el mundo" [del *dasein*]; "la realización de la comprensión, que abarca de este modo a la experiencia de la obra de arte, supera cualquier historicismo en el ámbito de la experiencia estética."

13- El historicismo es abarcado dentro de la experiencia hermenéutica, forma parte del significado. "La experiencia de la obra de arte supera por principio siempre cualquier horizonte subjetivo de interpretación, tanto el del artista como el de su receptor. La *mens auctoris* no es un baremo viable para el significado de una obra de arte." El objetivo de Gadamer era "rastrear

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

y mostrar lo que es común a toda manera de comprender [no diferenciar los métodos específicos como Betti];

14- mostrar "que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un 'objeto' dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende." [*Yo no veo la contradicción—a menos que Gadamer utilice un concepto de 'objeto' muy rígido - JAGL*]. La historiografía no se sustrae a esto: la historia se lee y se escribe con prejuicios e intereses distintos, pero la hermenéutica sólo se ocupa de lo que en cada caso subyace a la 'pregunta histórica. [*Pero reproducción también es interpretación.*]

15- "la aplicación es un momento de la comprensión misma" (en derecho también): no hay una distinción tajante entre historia y praxis, aun cuando cada disciplina siente sus normas y método para evitar el error, de modo legítimo (Betti).

16- Problema del status de la propia teoría hermenéutica (Betti): esta tesis no encierra ningún condicionamiento histórico, pero sólo puede aparecer en un determinado momento histórico, cuando la tradición se vuelve cuestionable, "para que tome forma una conciencia expresa de la tarea hermenéutica que supone apropiarse de la tradición" —e.g. el desarrollo de la hermenéutica en San Agustín y en la Reforma. "La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual". Está por ejemplo contra las objectificaciones del hecho histórico: "historia efectual" designa tanto lo producido por la historia, como la conciencia de que eso se ha producido;

17- Nuestro significado nos desborda; se opone Gadamer al ideal simplista de la objetividad

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

de la ciencia. Es un resultado del fracaso del historicismo del siglo XIX. ¿Sería la conclusión que todo es lenguaje? Es metafísicamente insostenible.

18- Dilthey no pudo evitar hacer culminar la historia en una historia del espíritu. Aquí no es necesaria esa conclusión si "la tradición histórica se piensa, no como objeto de un saber histórico o de un concebir filosófico, sino como un momento efectual del propio ser." "La finitud de la propia comprensión o el modo en el que afirman su validez la realidad, la resistencia, lo absurdo o incomprensible." Como el tú, la experiencia de la historia efectual obliga a su reconocimiento.

19- La comprensión no domina absolutamente el ser, pero éste se experimenta donde puede comprenderse. Adhesión a la fenomenología en Gadamer, más allá de lo subjetivo. Lenguaje o juego no se agotan en la conciencia de quienes participan. También se atiene Gadamer a la crítica de la razón pura de Kant.

20- Pero promueve Gadamer una conversación con la tradición filosófica que nos sustenta—está contra las autofundamentaciones reflexivas idealistas, que no son necesarias. "Si forma parte de la esencia de la tradición el que sólo exista en cuanto que haya quien se la apropie, entonces forma parte seguramente de la esencia del hombre poder romper, criticar y deshacer la tradición." Comprender no es sólo apropiarse de lo consagrado.

21- Heidegger muestra al hombre proyectado hacia el futuro; hay una necesidad de plantearse lo hacedero [*¿lo factible, o lo que hemos que hacer? Ambas cosas, sin duda - JAGL*] y lo conveniente. Gadamer propone mantener vivo lo real, contra la tecnocracia y contra el

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

nihilismo.

Introducción a *Verdad y Método* (H. G. Gadamer).

23- La hermenéutica supera el concepto de método para la comprensión, concepto científico; y sin embargo trata de conocimiento y verdad.

24- Las ciencias del espíritu se sitúan fuera de la metodología científica: su verdad no se alcanza con esta metodología. Hay que legitimar filosóficamente esta pretensión a la verdad. En la hermenéutica de la filosofía, la interpretación de los filósofos del pasado, "se conoce una verdad que no se alcanzaría por otros caminos, aunque esto contradiga al patrón de investigación y progreso con que la ciencia acostumbra a medirse." Algo similar sucede con el arte: "Junto a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites."

25- Aquí se desarrollará partiendo de este punto "un concepto de conocimiento y de verdad que responda al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica." Hermenéutica del arte y de la historia se verán como forma de filosofar. Hay que escuchar a la tradición; contra el formalismo de regla y artificio; Gadamer propugna no olvidar lo que no llama la atención porque es permanente.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

26- "el modo como nos experimentamos unos a otros y como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo forma un auténtico universo hermenéutico con respecto al cual nosotros no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él." Esta reflexión no está fuera de la tradición: Gadamer aboga por una conciencia del lugar de la actividad teórica en la historia. Hoy hay una distancia y ruptura respecto a la tradición clásica; se ha perdido la inocencia con que se recibía antes. Hoy lleva a recepción erudita o a apropiación técnica.

27- Debemos ser conscientes de estos condicionamientos previos, como conciencia crítica de todo filosofar razonable. Es necesario asimilar la historia.

I. ELUCIDACIÓN DE LA CUESTIÓN DE LA VERDAD DESDE LA EXPERIENCIA DEL ARTE

I.I. LA SUPERACIÓN DE LA DIMENSIÓN ESTÉTICA

1. SIGNIFICACIÓN DE LA TRADICIÓN HUMANÍSTICA PARA LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

1. El problema del método

31- Las "Ciencias del Espíritu" en el siglo XIX toman por modelo a las ciencias naturales en la tradición de Hume y de Mill.

32- Búsqueda de leyes, predictibilidad de fenómenos, etc.—Es un método inductivo supuestamente libre de presupuestos metafísicos; observación de fenómenos sin atribuir causas, detección de regularidades. Pero la esencia de las ciencias del espíritu no queda con esto correctamente aprehendida:

33- "el conocimiento histórico no obstante no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general . . . Su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única."

[*JAGL - No. Disiento. Buscamos establecer la traducibilidad, el sentido de ese fenómeno, en tanto que posición estructural en un sistema. O su historicidad, o su anclaje narrativo en una historia de todas las cosas. La noción misma de historia universal ya impone una regla general a la interpretación de los fenómenos. Buscar el elemento de generalidad de un fenómeno, lo que tiene en común con otros, no los agota, pero es una parte esencial de la comprensión, e imprescindible para establecer lo que de concreción o unicidad tenga ese fenómeno.—JAGL*].

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

Helmholtz, en su alabanza a las humanidades, las basa en procesos psicológicos no enteramente racionales, inconscientes, como una forma de inducción intuitiva. Pero es un modelo inadecuado.

34- Droysen y Dilthey proponen la historia como modelo, aunque todavía bajo la influencia de las ciencias naturales: "para Dilthey el conocimiento científico implica la disolución de ataduras vitales, la obtención de una distancia respecto a la propia historia que haga posible convertirla en objeto."

37- Dilthey defiende la autonomía de las ciencias del espíritu, pero su devoción por el método lo atrae hacia las ciencias naturales. Todos siguen a Kant; también Helmholz. El problema del "tacto" de Helmholz—¿cómo se basa? Helmholz subordina en las ciencias naturales las "súbitas chispas del espíritu" a "el férreo trabajo de la conclusión autoconsciente." Para Helmholz, con base kantiana, "El conocimiento histórico sería diferente porque en su ámbito no hay leyes naturales sino sumisión práctica a leyes voluntarias, es decir, a imperativos" (Gadamer). Pero Kant no quería investigar inductivamente el mundo de la libertad; no sería acorde con la lógica inductiva. Frente a esta "inferioridad", está el orgullo de las ciencias del espíritu como verdaderas administradoras del humanismo. Así Herder y el ideal de la "formación" del hombre (contra el perfeccionismo de la Ilustración), como auténtica base epistemológica para las ciencias del espíritu en el XIX.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

2. Conceptos básicos del humanismo

a) Formación (*Bildung)*

38- Es una herencia que nos une al Romanticismo.

39- La formación natural (orgánica, geológica) se queda al margen; es un concepto cultural: "el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre." Kant aún no habla de "formarse." Kant aún no habla de "formarse"; Hegel sí. La formación es [*más orgánica*] que la simple cultura. Enlaza con la tradición mística de reconstruir la imagen de Dios en uno mismo.

40- Cf. la idea de *physis:* la formación está en constante desarrollo, más allá del cultivo de capacidades previas. Es un concepto genuinamente histórico—se apropia de todo lo incorporado.

41- El hombre no es por naturaleza lo que debe ser (Hegel). La formación ha de entenderse como un ascenso a la generalidad, más allá de la [*perspectiva egocéntrica*]; un sacrificio de la particularidad a la abstracción. Formación práctica: el trabajo como deseo inhibido, que formando un objeto eleva a la conciencia hacia la generalidad:

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

42- supone un distanciamiento con respecto a la inmediatez del deseo e interés privado. La atención a la salud, la profesionalidad, también son formación (Hegel). Se reconoce aquí ya "la determinación fundamental del espíritu histórico: la reconciliación con uno mismo, el reconocimiento de sí mismo en el ser del otro". La formación teórica supone mayor enajenación y objetividad.

43- En Hegel, "Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro"—

44- —pero Gadamer está contra la solución de Hegel remitiendo todo ser objetivo a su disolución en el espíritu absoluto. El "tacto" de Helmholz como algo que no es una "habilidad" psicológica; requiere formación;

45- incluso la memoria requiere formación, no es mecánica, ni uniforme. Cf. Nietzsche y su idea del olvido como renovación de sí. "Bajo 'tacto' entendemos una determinada sensibilidad y capacidad de percepción de situaciones así como para el comportamiento dentro de ellas cuando no poseemos respecto a ellas ningún saber derivado de principios generales." Tacto como respeto, evitando violar la esfera íntima de la gente;

46- análogo a un sentido estético o un sentido histórico: todo implica formación, mantenerse abierto hacia puntos de vista distintos y más generales; verse con distancia es verse como nos ven los demás.

46-47- "Los puntos de vista generales hacia los cuales se mantiene abierta la persona formada

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

no representan un baremo fijo que tenga validez, sino que le son actuales como posibles puntos de vista de otros."

47- "Ni el moderno concepto de la ciencia, ni el concepto de método que le es propio pueden bastar" a la filosofía. Gadamer se opone a las estrecheces del siglo XIX a este respecto.

48- La ciencia nueva de los siglos XVII-XVIII hace adoptar a las humanidades sus métodos, pero éstas se siguen basndo, sin reconocerlo, en el ideal humanista de formación.

b) *Sensus communis*

49- Vico y su *De nostri temporis studiorum ratione*; ideales clásicos de la elocuencia, y sentido comunitario. Ya en la Antigüedad hay una sabiduría sobre la vida en la retórica.

50- La *phrónesis* en Aristóteles y su oposición a la *sophía* abstracta. Similarmente, Vico defiende la sabiduría clásica frente a la ciencia moderna. "Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida."

51- Vico promueve el desarrollo de un sentido ["retórico"] instintivo; análogo a la ciencia; defensa de un saber práctico, más bien que una oposición entre "verosimilitud" y "verdad".

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

52- Presupone Vico una actitud ética, un conocimiento de lo bueno y de lo malo universalmente. Aquino: *Sensus communis* como razón común de los sentidos externos, y capacidad de combinarlos. Para Vico es un sentido de lo justo, es iusnaturalista. Se pone énfasis en las circunstancias y la situación concreta, frente a la generalidad.

53- El conocimiento histórico prueba de modo intuitivo (Bacon), no es lógico, pero es válido (D'Alembert). Para Gadamer, "La historia representa desde luego una fuente de verdad muy distinta a la de la razón teórica." La historia se presenta como fuente de ejemplos (Cicerón, Bacon); las pasiones humanas no pueden guiarse por la razón abstracta. El punto de vista de Vico ya no es alcanzable en el siglo XIX: la retórica ya está periclitada.

54- Está el problema de la pervivencia hasta el presente de esta tradición hoy atrofiada, y de abrir de nuevo el camino hasta ella. Vico estaba aislado en el siglo XVIII; pero Shaftesbury era influyente: nociones de *withumour* entendidas como *sensus communis* (en la vida social). Noción de virtud del corazón, no de la cabeza.

55- Hutcheon y Hume desarrollan la noción de *moral sense* (influyente en Kant). Los escoceses se oponen a la metafísica y al escepticismo: defienden la "tradición conceptual aristotélica-escolástica del *sensus communis".*

56- Se mantuvo hasta hoy: cf. el *bon sens* de Bergson, que debe guiar las relaciones entre personas (no hacia las cosas); es un sentido social, contra el utopismo y el despotismo.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

57- Despolitización del *sensus communis* en el XVIII: le priva de su sentido crítico. Es una capacidad meramente teórica de juzgar (conciencia moral, gusto estético).

58- La excepción: los pietistas, abogando por el "corazón", el "conocimiento vivo" (Oetinger), contra el *"calculus metaphysicus (excluso omni gusto interno)"* de Leibniz.

59- Contra la disección de la naturaleza, abogan por el desarrollo natural de lespíritu humano y la creación divina. Hay un instinto que guía a lo que nos hace feliz, un efecto de la presencia de Dios.

60- Defensores del sentido, que imita a la naturaleza, frente a la *ratio* que imita al arte. Partidarios de reconocer el todo de las Escrituras en cada parte. Abogan por la intuición.

61- Cf. Pascal, su *esprit de finesse* frente al *esprit de géométrie.* El sentido común tiene una función hermenéutica. Luego (a finales del XVIII) sólo es un correctivo: lo que repugna no puede ser correcto. (Intelectualización del sentido común).

c) La capacidad de juicio (*Urteilskraft*).

Capacidad que caracteriza al sano sentido común. Los ingleses basan la capacidad de juicio en un *sentiment* o en *taste,* no en *reason.* [*Cf. el je-ne-sais-quoi francés - JAGL*].

62- El juicio consiste en reconocer algo por regla; subsume lo particular en lo general, no es

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

lógicamente demostrable: sólo puede *ejercerse* (Kant). No se incluye entre las capacidades superiores del espíritu. Pero ahora, dice, "lo decisivo no es aquí la aplicación de una generalidad sino la congruencia interna" en lo individual (Baumgarten). Según Gadamer, "lo individual es juzgado 'inmanentemente'."

63- El giro estético del *judicium* se sistematiza en Kant: formalización; es una aptitud general (en Vico y Shaftesbury se incluía el conjunto de juicios). Gadamer: "En general, la capacidad de juicio es menos una aptitud que una exigencia que se debe plantear a tofos." Contra la logificación del juicio; Gadamer propone a Vico y Shaftesbury como modelos.

64- Kant excluye de la filosofía moral el sentido común, contra los ingleses: "el carácter de los mandamientos que conciernen a la moralidad excluye por completo la reflexión comparativa respecto a los demás." La apelación al juicio de los demás es ahora *obligatoria,* no un sentimiento.

65- No hay papel para el sentido común en Kant. Sólo queda el juicio de gusto en su sistema. Pero aquí Gadamer sí aboga por el sentido común.

66- Paradójicamente: en el siglo XVIII vemos un énfasis en la *diversidad* de gustos, que distingue a los hombres cultivados de los demás. ¿No es, por tanto, común, el gusto?

d) El gusto

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

66- "originariamente el *concepto del gusto* es más *moral* que estético"; ideal de humanidad auténtica.

67- Gracián; el gusto sensorial como una primera espiritualización de la animalidad. La formación se debe al genio y al *gusto.* Ideal de sociedad cultivada: sustituye a Castiglione. Este ideal y el concepto de gusto van ligados al desarrollo del absolutismo.

68- Gusto como modo de conocer más allá de las propias preferencias; es un concepto social. Gadamer: "Es muy posible que alguien tenga preferencia por algo que sin embargo su propio gusto rechaza." El gusto no puede imitarse ni demostrarse, pero el juicio de gusto tiene una pretensión de validez.

69- La moda: la generalización social del gusto se vuelve determinante. El gusto mantiene la mesura dentro de la moda, el estilo propio.

70- El gusto no descansa en la generalidad empírica: no exige coincidencia, sino la no oposición de los demás. Contra la tiranía de la moda: el gusto afirma su valor frente a

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

la pretensión de regulación del gusto por la moda. Referencia a un todo sin sumisión unívoca: cf. el concepto de costumbre, que ha de ser interpretado y concretado por el Derecho.

71- Esto va más allá de la aplicación correcta de principios generales. El juez crea jurisprudencia. Lo bello en el mundo moral, también (contra Kant). El juicio es productivo en esta área. Incluso en la razón pura teórica y práctica: los ejemplos de las reglas siempre van más allá, en un momento estético. La distinción entre capacidad de juicio determinante como opuesta a la reflexiva, en Kant, no es absoluta.

72- Juicios estéticos: "Todo juicio sobre algo pensado en su individualidad concreta, que es lo que las situaciones de actuación en las que nos encontramos requieren de nosotros, es en sentido estricto un juicio sobre un caso especial." La aparición del concepto de gusto en el XVIII entronca con una línea de pensamiento moral desde la Antigüedad, el humanismo. Grecia aparee como una ética del buen gusto.

73- Distinto en Kant, "que limpió la ética de todos sus momentos estéticos y vinculados al sentimiento." Restringe Kant el conocimiento a la razón, y restringe el ámbito del concepto de gusto. Se desplaza así el eleemnto en el que vivían y hubiern podido legitimarse los estudios filológico-históricos,

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

74- y se pierde la legitimación de la peculiaridad metodológica de las ciencias del espíritu. El gusto no se fundamenta en ningún conocimiento del objeto, y se afirma la superioridad del genio sobre cualquier estética regulativa. Se da una subjetivización radical, que desacredita cualquier conocimiento teórico que no sea el de la ciencia natural—obliga a apoyarse en este método científico. (P. ej. en Helmholz). Frente a ello, Gadamer propone investigar el tipo de verdad que es propia de la obra de arte y de la historia.

2. LA SUBJETIVIZACIÓN DE LA ESTÉTICA POR LA CRÍTICA KANTIANA

1. La doctrina kantiana del gusto y del genio

a) La cualificación trascendental del gusto

75- Kant: Crítica de la crítica—"Se plantea el derecho de este comportamiento crítico en cuestiones del gusto"; "se trata de un auténtico apriori, el que debe justificar en general y para siempre la posibilidad de la crítica."

76- El gusto es, por definición, no mecánico. Los modelos pueden guiarlo, pero "el gusto tiene que ser una capacidad propia y personal." Kant hace justicia tanto al apriorismo como a la generalidad empírica del concepto de gusto. Pero sacrifica el significado cognitivo. "El sentido

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

común queda reducido a un principio subjetivo." El fundamento en Kant del sentimiento de lo bello es el libre juego: utilidad subjetiva y general a la vez.

77- Kant abandona, llamando al gusto sentido común, "la gran tradición polítio-moral del concepto de sentido común." Es una generalidad determinada negativamente (por lo que se abstrae), "y no positivamente según aquello que fundamenta el carácter comunitario y que funda la comunidad". No analiza contenidos:

78- "A su intención trascendental se debe que la 'analítica del gusto' tome sus ejemplos de placer estético de una manera enteramente arbitraria tanto de la belleza natural como de la decorativa o de la representación artística. El modo de existencia de los objetos cuya representación gusta es indiferente para la esencia del enjuiciamiento estético"—no se trata de una "filosofía del arte."

b) La teoría de la belleza libre y dependiente

78- Es una teoría fatal para el arte—la belleza ligada a conceptos, las artes representativas. "En todos estos casos la determinación teleológica significa una restricción del placer estético."

79- La verdadera belleza es para Kant la de las flores y adornos que se presentan ya como bellezas "y que en consecuencia hacen innecesario un rechazo consciente de algún concepto u objetivo."

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

Pero no es éste el fin de la distinción de Kant:

80- "Los ejemplos de belleza libre no deben evidentemente representar a la auténtica belleza sino únicamente confirmar que el placer como tal no es un enjuiciamiento de la perfección del objeto." No hay belleza cuando se intenta hacer sensible un concepto a través de la imaginación, "sino únicamente cuando la imaginación concuerda libremente con el entendimiento, esto es, cuando puede ser productiva. No obstante, esta acción productiva de la imaginación no alcanza su mayor riqueza allí donde es completamente libre, como ocurre con los entrelazados de los arabescos, sino allí donde vive en un espacio que instaura para ella el impulso del entendimiento hacia la unidad, no tanto en calidad de barrera como para estimular su propio juego." Kant no va tan lejos, pero cf. el §17.

c) La teoría del ideal de la belleza

81- "la consecuencia más significativa de esta teoría es que para que algo guste como obra de arte tiene que ser siempre algo más que grato y de buen gusto." El ideal de belleza, en realidad, es la figura humana. Kant es incompatible por tanto con la estética arabesca. No se trata de un mero ideal de lo "normal", sino también una expresión de la moral en el caso de la

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

figura humana.

82- Kant, "con la teoría del ideal de belleza está preparado en realidad el lugar para la esencia del arte." Es similar en esto a Wincklemann. En la representación de la figura humana, "el placer 'intelectuado' e interesado en este ideal representado de la belleza no aparta del placer estético sino que es uno con él." La naturaleza expresa la moral "de prestado"; el hombre, en su propio ser.

83- Kant divide la belleza del concepto de "agrado a los sentidos": "desde ahora el arte podrá convertirse en un fenómeno autónomo. Su tarea ya no será la representación de los ideales de la naturaleza, sino el encuentro del hombre consigo mismo en la naturaleza y en el mundo humano e histórico." Esto va más allá de la estética del gusto.

d) El interés por lo bello en la naturaleza y en el arte

83- La distinción entre ambos (lo bello natural y lo bello artístico) es necesaria tras la primera fundamentación. [*En la* Crítica del Juicio *de Kant - JAGL*]

84- [*Seguimos con Kant:*] Hay una superioridad de la belleza natural (no intelectuada) —y con interés moral. La belleza natural muestra la orientación final de la naturaleza hacia nosotros, como fin último de la creación. [*Un antropocentrismo ingenuo. Hasta Pope, filósofo supuestamente trivial, había denunciado el antropocentrismo en su* Essay on Man - *JAGL*].

85- Rechazo de la estética de la perfección. El arte está ahí *para* hablarnos, por eso

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

precisamente no es tan significativo. La naturaleza no obstante su ausencia de finalidad es capaz de hacernos conscientes de nuestra determinación moral. Gadamer expone así la idea de Kant: "Que el hombre se encuentre a sí mismo en el arte no es para él una confirmación procedente de algo distinto de sí mismo."

86- Pero este enfoque es inadecuado: ignora la otra cara, la indeterminación de la belleza natural, frente al significado bien determinado del arte, independiente de nuestro estado de ánimo. "Y lo maravilloso y misterioso del arte es que esta pretensión determinada no es sin embargo una atadura para nuestro ánimo, sino precisamente lo que abre un campo de juego a la libertad para el desarrollo de nuestra capacidad de conocer." Esto lo reconoce Kant con la noción de que el arte va más allá de todo concepto. Noción de genio.

87- En Kant predomina la imaginación en la teoría del arte, y no el entendimiento a pesar de lo que parezca. Con su tratamiento del genio, Kant no abandona el planteamiento trascendental ni hace psicología de la creación: "la irracionalidad del genio trae por el contrario, a primer plano, un momento productivo de la creación de reglas, que se muestra de la misma manera tanto al que crea como al que disfruta." El genio supone la invención, la creación de modelos, una congruencia de imaginación y entendimiento.

e) La relación entre gusto y genio

88- Ambos responden en última instancia al principio común de la comunicabilidad. El genio debe imponerse el gusto como disciplina. Está propiamente restringido al arte: las obras de la técnica no son geniales en su misma esencia.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

89- En Kant, aparece la estética como preparación para la teleología (cf. la segunda parte de la *Crítica del Juicio*). "La intención filosófica de Kant, que redondea sistemáticamente el conjunto de su filosofía, consiste en legitimar como principio de la capacidad de juicio a esta teleología cuya pretensión constitutiva para el conocimiento natural había ya destruido la crítica de la razón pura. La capacidad de juicio representa el puente entre el entendimiento y la razón." (*Aclaro: en la* Crítica de la Razón Pura *desautorizó Kant las pretensiones científicas de la teleología; ahora, en la* Crítica del Juicio, *se ocupa del modo de conocimiento en el que sí es legítima la teleología, o sea, el juicio — JAGL).* La belleza *natural* fundamenta la posición central de la teleología, para justificar el enjuiciamiento de la naturaleza.

90- La naturaleza impone reglas al arte a través del genio. El arte bello es como la naturaleza: aspira a gustar en su mero enjuiciamiento, igual que la naturaleza, aunque se produce *con el fin* de gustar. En Kant, "La heautonomía de la capacidad de juicio estético no funda en modo alguno un ámbito de validez autónomo para los objetos bellos." Kant fundamenta una crítica, no una doctrina.

2. La estética del genio y el concepto de vivencia

a) El paso a primer plano del concepto de genio

91- Schiller y los románticos modifican la reflexión trascendental. Ya no se mantiene la primacía de la belleza natural ni el genio ligado a la naturaleza: el arte pasa a primer plano, se

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

desprecia el "gusto." Ya Kant había ligado una especie de genialidad de la comprensión a la genialidad de la creación (implícitamente). Pero el gusto era un nivelador: no busca lo original ni lo excesivo.

92- "La mera irrupción del concepto de genio en el siglo XVIII es ya una lanza polémica contra el concepto del gusto." Kant está anticuado en su énfasis en el "gusto", frente al rechazo expresado por el Sturm und Drang. Aunque Kant tiende a expandir el gusto incluyendo el concepto de genio: como un "perfeccionamiento del gusto", dice.

93- Pero para Gadamer se hace violencia al concepto de gusto si se intenta suprimir su carácter cambiante. Gadamer propone utilizar el genio como un concepto estético fundamental: "En última instancia la estética misma sólo se hace posible como filosofía del arte", una conclusión extraída por los idealistas. La naturaleza aparece como producto del espíritu.

94- Pero el interés se desplaza al encuentro del hombre consigo mismo a través del arte (en Hegel, por ejemplo). La belleza natural depende del del espíritu (correctamente para Gadamer); esto se mantiene en los neokantianos.

95- El concepto de "genio" se desarrolla, más allá del artista: "El concepto romántico e idealista de la producción inconsciente es el que soporta este desarrollo; con Schopenhauer y con la filosofía del inconsciente ganará una increíble difusión." Con Fichte también: lo eleva a una perspectiva trascendental universal.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

b) Sobre la historia del término "vivencia" (*Erlebnis)*

96- Hace fortuna en la década de 1870, pero ya está en Hegel. Supone un énfasis en la comprensión inmediata de algo a través de la experiencia.

97- También el contenido de lo vivido, como permanente. Crece el término en los 70; Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905).

99- "Frente a la abstracción del entendimiento, así como frente a la particularidad de la sensación o de la representación, este concepto implica su vinculación con la totalidad, con la infinitud." Schleiermacher aboga por el sentimiento vivo, frente al racionalismo de la Ilustración. Schiller, etc.: primeros antececentes de la protesta contra la sociedad industrial.

c) El concepto de vivencia

101- Hay en el siglo XIX un extrañamiento de las ciencias del espíritu respecto de la historia. Hay en la sociedad industrial alienada un hambre de vivencias; los datos históricos aparecen como resultados para interpretar.

102- Pero esos datos no son medibles, sino ya unidades de significado, no necesitadas de interpretación. "Vivencia" aparece en Dilthey como la última unidad de lo dado (no es ya

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

descomponible en "sensación" como en Kant y los positivistas). Contra el mecanicismo; la "vivencia" es un concepto teleológico y productivista de la vida. Toda comprensión de sentido es "una retraducción de las objetivaciones de la vida a la vitalidad espiritual de la que han surgido."

103- Husserl concibe la vivencia como acto intencional de la conciencia. En ambos, es un concepto teleológico y epistemológico. Va vinculada la vivencia a un todo y a un sentido; una unidad frente a otras. Pero también contra el concepto: hay una inmediatez, un significado no agotable de la vivencia.

104- El concepto no se agota en su significado epistemológico: también está la vida. La psicología crítica de Natorp, la *Denkpsychologie* de Hönigswald,

105- —y Bergson, *Les données immédiates de la conscience,* 1888: Todos están contra una espacialización de la psicología, y a favor de la inmediatez y la temporalidad del psiquismo. Interprenetración: sólo hay escisión en la ciencia objetivadora.

106- Relación orgánica de la experiencia y de la vivencia con el conjunto de la vida. Cf. Simmel: vivencia como aventura,

107- —"entresacada de la continuidad de la vida y referida al mismo tiempo al todo de ésta" para Gadamer. Afinidad entre la estructura de la vivencia y el modo de ser de lo estético en general. "La vivencia estética no es sólo una más entre las cosas, sino que representa la forma esencial de la vivencia en general" [*No tan deprisa, H.G.! - JAGL*] Valor para sí; la obra de arte

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

deviene vivencia, contiene la experiencia de un todo infinito. "Y su significado es infinito precisamente porque no se integra con otras cosas en la unidad de un proceso abierto de experiencia, sino que representa inmediatamente el todo." "La obra de arte se entiende como realización plena de la representación simbólica de la vida, hacia la cual toda vivencia se encuentra siempre en camino." Arte vivencial como arte auténtico.

108-

3. Los límites del arte vivencial. Rehabilitación de la alegoría.

Arte vivencial como arte que proviene de la vivencia y que proporciona una vivencia. Es un concepto históricamente localizable del arte (en el Romanticismo). En el XVIII, todavía había un arte como estructuración de formas fijas;

109- para Kant, la retrórica todavía es una de las bellas artes. Pero decae en el XIX. Se ve por ejemplo en la oposición entre símbolo y alegoría: son sinónimos aún en Winckelmann y en el XVIII.

110- Común a ambos es el significado más allá de sí, en otra cosa. Originariamente, la alegoría estaba restringida a la palabra; el símbolo era algo *mostrado* (no restringido al logos). Ambos eran preferentemente religiosos. "La alegoría procede para nosotros de la necesidad teológica de eliminar lo chocante en la tradición religios—así originariamente en Homero—y reconocer detrás de ello verdaes válidas."

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

111- En retórica, similar. El símbolo también resulta de una inadecuación; es anagógico en el Pseudo-Dionisio. Dios es suprasensible, no está adaptado a nuestro espíritu habituado a lo sensible. Aparecen como un camino a un significado más elevado—tanto la alegoría como el símbolo. Pero hay un mayor trasfondo metafísico en el símbolo: idea de lo sensible como manifestación de lo divino (gnosticismo); no una mera señalización arbitraria. Compárese el culto religioso, que es siempre simbólico, o el arte, unidad íntima de ideal y manifestación. Lo alegórico en cambio señala a algo *distinto* de sí.

112- Alegoría en imágenes: aparece como expansión del "sensus allegoricus" de la retórica y la poética. La alegoría es convencional, no hay un parentesco metafísico entre la imagen y el significado. Se usa una imagen por convención para representar lo que carece de imagen. En el XVIII, "símbolo es la coincidencia de lo sensible y lo insensible; alegoría es una referencia significativa de lo sensible a lo insensible". Para Gadamer, "la idea de Lessing de liberar a la poesía de la alegoría se refiere fundamentalmente a librarla del modelo de las artes plásticas." El símbolo es más impreciso; su interpretación es inagotable, frente a la determinación de la alegoría. Ya es éste un criterio de valor.

113- La estética del genio en Kant (§59): la representación simbólica no es lo mismo que la conceptual o esquemática. Así el metaforismo del lenguaje; y la belleza como *símbolo* de bondad (no hay ni equiparación ni subordinación de una a otra). Todo es acertado para Gadamer. En Schiller, el gusto también aparece como mediación entre los sentidos y la moral.

114- El concepto de símbolo (estético) es acuñado en la correspondencia Schiller/Goethe. Pero no se refiere a la experiencia estética, sino a la experiencia de la realidad.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

115- Schiller y Meyer lo desplazan al arte, oponiéndolo a la alegoría de Winckelmann. Schelling, a la filosofía de la religión y del arte. Se opone Schelling a una interpretación alegórica de los mitos, defiende una interpretación simbólica. Lo particular *es* lo general, no lo *significa.*

116- Y para Solger todo arte es símbolo, es decir (Gadamer): "lo característico de la obra de arte, de la creación del genio, es que su significado esté en su manifestación misma, no que éste se introduzca en ella arbitrariamente"; "es la idea misma la que se otorga existencia a sí misma con él [con el símbolo]". Al igual que el simbolismo religioso, reposa en una unión inicial de hombres y dioses. Así Friedrich Creuzer, *Symbolik*: escisión de lo uno y nueva reunión desde la dualidad; no una perfecta coincidencia, sino que siempre hay tensión inadecuación necesaria a la cosa expresada. "La inadecuación de forma y esencia es esencial en el símbolo en cuanto que éste apunta por su propio significado más allá de su mismo carácter sensorial".

117- "La restricción hegeliana del uso de los simbólico al arte simbólico de oriente reposa en el fondo sobre esta relación inadecuada de imagen y sentido"—pero Hegel va a contracorriente y esto supone una restricción artificial del concepto. Schopenhauer también. En cambio, F. Schlegel y Solger no deprecian la alegoría:

118- Y en Hegel, el símbolo es cercano a la alegoría. Pero la depreciación de la alegoría triunfará en el XIX. La alegoría no es exclusiva del genio; que reposa en la tradición; que es compatible con los conceptos; es dogmática, racionalizadora de lo mítico, es una reconciliación de lo cristiano con lo antiguo (en el Barroco). "La ruptura de esta tradición fue

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

también el fin de la alegoría. En el momento en que la esencia del arte se apartó de todo vínculo dogmático y pudo definirse por la producción inconsciente del genio, la alegoría tenía que volverse estéticamente dudosa" (así en Goethe, etc.). El baremo de la vivencialidad se opone a la alegoría.

119- Al final, se define el símbolo como una perfecta coincidencia de fenómeno e idea; la alegoría como no coincidencia. El simbolismo y la depreciación de la alegoría reposan sobre la estética del genio. ¿Es una base poco sólida? Hay una pervivencia de la tradición mítico-alegórica.

120- Para Gadamer, habría que relativizar la oposición entre símbolo y alegoría, y entre conciencia estética y mítica. No es un mero cambio de gusto: "es el concepto mismo de la conciencia estética el que se vuelve ahora dudoso". El esteticismo, como abstracción, es una actitud inadecuada hacia el arte. El gran arte tenía una función social explícita, no se disfrutaba de modo puramente estético.

3. RECUPERACIÓN DE LA PREGUNTA POR LA VERDAD DEL ARTE

1. Los aspectos cuestionables de la formación estética

111- Transformación del concepto de estética de Kant a Schiller: se vuelve no presupuesto metódico sino contenido —educación estética.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

112- Aparece la oposición entre apariencia y realidad, entre arte y naturaleza. El arte no como perfeccionamiento de la naturaleza, sino como punto de vista propio, dominio autónomo. Schiller pasa de proponer una educación a través del arte a una educación *para* el arte.

113- Falsa libertad de lo estético. La crítica fenomenológica del siglo XX muestra "lo erróneos que son todos los intentos de pensar el modo del ser de lo estético partiendo de la experiencia de la realidad de concebirlo como una modificación de ésta." No por referencia a un ser auténtico. Lo estético no se devalúa, no provoca decepción por un contraste con lo real, contra lo que plantearía una conciencia cientifista. La elevación a la generalidad es un requisito de la conciencia estética.

125- No valen los baremos de contenido ya para Schiller (no habla de "gusto"); el "Arte" aparece como algo abstraído de sus funciones originales; importa la "distinción estética" de la obra; una "abstracción que sólo elige por referencia a la calidad estética como tal";

126- —y puede aislar lo accidental de lo que se considera esencial (por ejemplo, el original de su reproducción o viceversa). Relaciones esteticismo/historicismo en el siglo XIX: la representación se da desde una reflexión histórica. Hay una conciencia de la relatividad histórica del gusto, al margen de contenidos concretos; un "sentimiento dinámico de la calidad."

127- Nueva vivencia estética de todos los productos culturales (música, arquitectura...).

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

128- La obra "pierde su lugar y el mundo al que pertenece"—y el artista: el arte por encargo (la norma antes) cae en descrédito: el ideal de artista libre y bohemio nace en el XIX. Al artista debe ser el creador de una nueva mitología, un redentor mundano. Pero se ha disgregado la comunidad que hacía posible esa mitología, y la creación provoca disgregación;

129- se vuelve más difícil ser un gran artista cuando es fácil hacer buen arte.

2. Crítica de la abstracción de la conciencia estética

129- "Es evidente que la abstracción que produce lo 'puramente estético' se cancela a sí misma" (por ej. en la *Aesthetik* de R. Hamann).

130- Es una teoría similar a la de Kant: arte sin base significativa ni referencial; no es una base firme. La vivencia estética ha de referir también a lo verdadero y al conocimiento.

131- Percibir como relaciones una particularidad en una generalidad. La percepción estética "no refiere rápidamente su visión a una generalidad, al significado que conoce o al objetivo que tiene planteado o cosa parecida, sino que se detiene en una visión como estética" —pero entra aquí un componente de universalidad y conceptualización. La percepción pura es un caso límite ideal (en un concepto estructurado de la percepción)—por ej. "la tendencia inercial que opera en la misma visión, que hace que las cosas se vean siempre en lo posible de la misma manera."

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

132- La visión estética no va dirigida a otro fin que sí; [*también es un sentido estructurado*]. Si significa algo el objeto, "su significatividad es claramente directriz en el proceso de la lectura de su aspecto." Primero hay que "reconocer", después "leer." "Ver significa articular." Es preciso entender el lenguaje primero, antes de poder apreciar la obra de arte lingüística. (Nota: "El arte abstracto nunca se deshace por completo de la referencia a la objetividad, sino que la mantiene bajo la forma de la privación").

133- Para Berenson, "Las artes plásticas son un compromiso entre lo que vemos y lo que sabemos." Kant no era formalista en el sentido de ignorar el contenido— "forma" no se opone a "contenido", sino "al estímulo sólo sensorial de lo material." "El llamado contenido objetivo no es una materia que esté esperando su conformación posterior, sino que en la obra de arte el contenido está ya siempre trabado en la unidad de forma y signiicado." En Kant, "Los arabescos no son en modo alguno un ideal estético sino meramente un ejemplo metódico eminente. Para poder hacer justicia al arte, la estética tiene que ir más allá de sí misma y renunciar a la 'pureza' de lo estético."

134- Pero esta base (el genio) es en Kant inadecuada. En la actualidad hay un ocaso del genio y de la inspiración. "Genio" es un concepto concebido desde el punto de vista del crítico, no del creador; los artistas lo adoptan por derivación.

135- "El que crea sigue viendo posibilidades de hacer y de poder, y cuestiones de 'técnica', allí donde el observador busca inspiración, misterio y profundo significado." Problema de pensar la perfección y el acabamiento de una obra de arte sin recurrir al genio: el arte no se mide por su objerivo y su adecuación a él: cf. Valéry y la inacababilidad de la obra de arte;

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

136- según esto se encomendaría todo acabamiento al receptor; cada encuentro con la obra posee el rango de una nueva producción. "Esto me parece de un nihilismo hermenéutico insostenible", e introduce, arguye Gadamer, una genialidad de la comprensión igualmente sospechosa. Es comparable a la disgregación de la obra en vivencias estéticas (en Lukács);

137- —un planteamiento que deshace la unidad de la obra y la identidad del artista o receptor. Véase la refutación de este subjetivismo en Kierkegaard (crítica de la conciencia estética): la necesidad "de ganar, cara a los estímulos y a la potente llamada de cada impresión estética presente, y a pesar de ella, la continuidad de la autocomprensión que es la única capaz de sustentar la existencia humana."

138- La reflexión sobre el arte no escapa nunca a la perspectiva de la fenomenología hermenéutica (que no es limitadora); "El panteón del arte no es una actualidad intemporal que se represente a la pura conciencia estética, sino que es la obra de un espíritu que se colecciona y recoge históricamente a sí mismo" [*Compárese con la "Great Tradition" de Leavis- JAGL*]. Conocerse a sí mismo a través de la comprensión de la obra. Gadamer se opone al privilegio de la inmediatez estética, y propone un punto de vista "que responda a la realidad histórica del hombre."

139- "el arte es conocimiento, y . . . la experiencia de la obra de arte permite participar en este conocimiento"; "lo que movió a Kant a referir la capacidad de juicio estética íntegramente a un estado del sujeto fue una abstracción metodológica encaminada a lograr una fundamentación trascendental muy concreta." Gadamer se opone a la subjetivización de la estética, y rechaza

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

entender el planteamiento de Kant como referido al contenido; se opone a entender el arte "de manera puramente estética". El arte presenta "una pretensión de verdad diferente de la de la cienica pero seguramente no subordinada o inferior a ella." No es un conocimiento sensorial, ni un conocimiento conceptual de lo moral. Gadamer rechaza utilizar como modelo de conocimiento las ciencias, como hace Kant. Aboga por la estética de Hegel, por incluir la obra de arte como una experiencia. "El contenido de verdad que posee toda experiencia del arte está reconocido aquí de una manera soberbia, y al mismo tiempo está desarrollada su mediación con la conciencia histórica." Una estética con una historia de verdad, es decir, una historia de las concepciones del mundo (*Weltanschauungen*).

140- El arte es la mejor medida *[de lo humano]* porque no progresa hacia un arte más verdadero. ¿Pero es superado el arte por la filosofía, por la autoconciencia del presente, como muestra Hegel? "En esta superación está contenido un momento de verdad no caducada del pensamiento hegeliano", a pesar de que así se niega otra vez la pretensión del arte a la verdad. Es un momento problemático.

141- Gadamer se posiciona contra la conciencia estética, y en defensa de la verdad del arte: "*todo encuentro con el lenguaje del arte es encuentro con un acontecer inconcluso y es a su vez parte de este acontecer."* Es ésta una consecuencia hermenéutica de gran alcance. Aquí Gadamer se opone a Hegel, a la noción de conciencia infinita, en favor de la conciencia finita, temporal, de Heidegger. No conlleva esto un relativismo total, en el "que habría que comprender a sí mismo [el estar ahí] enteramente por referencia al propio tiempo y futuro." Heidegger no radicaliza el subjetivismo, sino que lo supera. "La pregunta de la filosofía plantea cuál es el ser del comprenderse. Con tal pregunta supera básicamente el horizonte de este

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

comprenderse."

142- Propone Gadamer ver la experiencia del arte más allá de la perspectiva que plantea el propio arte. [*Cf. nuestra discusión sobre perspectivas críticas y hermenéuticas en "Crítica acrítica, Crítica crítica"—JAGL].* El arte entendido como experiencia que altera al receptor. Se replantea de este modo el 'comprender' en las ciencias del espíritu y el concepto de verdad en ellas. La obra ha de entenderse como fenómeno hermenéutico: "el comprender forma parte del encuentro con la obra de arte, de manera que esta pertenencia sólo podrá ser iluminada partiendo del *modo de ser de la obra de arte."*

I.II. LA ONTOLOGÍA DE LA OBRA DE ARTE Y SU SIGNIFICADO HERMENÉUTICO

4. EL JUEGO COMO HILO CONDUCTOR DE LA EXPLICACIÓN ONTOLÓGICA

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

1. El concepto de juego

143- Aparece subjetivizado en Kant o Schiller, como estado de ánimo del que crea o disfruta. Aquí no: entendermos el juego como el "modo de ser de la propia obra de arte." Gadamer no desea oponer la conciencia estética al objeto.

144- El juego no consiste en la reflexión subjetiva del jugador. El juego está en una relación peculiar con la seriedad: se juega por distrarse de lo serio, pero se juega en serio: "el juego sólo cumple el objetivo que le es propio cuando el jugador se abandona del todo al juego." En esto es comparable al arte:

145- "la obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que experimenta. El 'sujeto' de la obra de arte, lo que permanece y queda constante, no es la subjetividad del que experimenta sino la obra de arte misma." El juego posee una esencia propia, diferente de la conciencia del jugador. Cf. los usos metafísicos de la palabra "juego" (que recuperan el sentido original: Gadamer enfatiza esta especie de filosofía espontánea del lenguaje; asimismo rehabilita la etimología —una defensa del enfoque de Heidegger).

146: Juego como "vaivén que no está fijado a ningún objeto en el cual tuviera su final". O bien "danza": "se renueva en constante repetición". El sujeto es indiferente; "algo" juega, no se usa la voz activa;

147- "el jugar no debe entenderse como el desempeño de una actividad." Se deshace la

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

distinción entre esencia y simulación (Huizinga); el juego no es analizable con estos términos referentes a la subjetividad. Gadamer sostiene "*el primado del juego frente a la conciencia del jugar".*

148- El juego requiere no sentirse esforzado; libra del deber de la iniciativa subjetiva. Es próximo a los procesos naturales [*! - JAGL*], un puro automanifestarse. Así, no hay diferencia entre usos auténticos y metafóricos de "juego." La naturaleza, *entendida como juego,* es el modelo del arte (Schlegel). El juego no es serio, pero supone un riesgo para el jugador:

149- —supone una libertad de decisión que se va estrechando, *"todo jugar es un ser jugado"*; el juego atrapa y mantiene hechizado al jugador.

150- Los juegos tienen su espíritu, no determinado por los jugadores: "el jugar humano se caracteriza además porque siempre se juega a *algo",* y en un espacio acotado.

151- El alivio del juego procede de la resolución de las tareas lúdicas que nos plantea. El modo de ser del juego es la autorrepresentación, y en la naturaleza también: "La autorrepresentación del juego hace que el jugador logre al mismo tiempo la suya propia jugando a algo, esto es, representándolo."

152- Juego como posibilidad de representación, pero de representarse a sí mismo. Si se representa "para", ya hay obra de arte.

153- En el teatro hay juego, pero no de los actores: "El juego mismo es el conjunto de actores

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

y espectadores"—y es más juego para el espectador.

154- "La representación del arte implica esencialmente que se realiza para alguien, aunque de hecho no haya nadie que lo oiga o que lo vea."

2. La transformación del juego en construcción y la mediación total

Es un giro por el cual el juego alcanza su verdadera perfección, la de ser arte. "Sólo aquí se nos muestra separado del hacer representativo de los jugadores y consistiendo en la pura manifestación de lo que ellos juegan." El juego se hace repetible, obra, *ergon,* construcción. [*No se ve claro cuándo sucede esa "transformación" - JAGL*].

155- Desaparecen los jugadores, sustraen su identidad al espectador;

156- sólo "es" ya lo que los actores representan: creación de una realidad alternativa, gozo del conocimiento [*Un disfrute del juego como de la vida. En* Verdad y Método II, *en "Hombre y Lenguaje" (1965), habla Gadamer de la necesidad de implicarse en el juego como analogía a la implicación en el diálogo—JAGL].*

157- El juego saca a la luz lo oculto: "El que sabe apreciar la comedia y la tragedia de la vida es el que sabe sustraerse a la sugestión de los objetivos que ocultan el juego que se juega con nosotros." La realidad, el futuro, es indecisión y apertura. El juego es cerrado, tiene

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

finalidad, cumplimiento. La realidad aparece como lo no transformado, el arte como "la superación de esta realidad en su verdad." Mimesis antigua como *danza* [?]. Pero ha de conservarse el sentido cognitivo del arte como representación de la realidad, como reconocimiento;

158- una realidad que aparece tal como la conoce el que representa. La cuestión de la belleza de lo feo en el arte, etc.: "la alegría del reconocimiento consiste precisamente en que se conoce algo *más* que lo ya conocido." Cf. la anámnesis; aprehendemos la esencia del objeto, despojado de las circunstancias.

159- La representación deja atrás lo inesencial (los rasgos particulares de los actores, pero también lo inesencial de *lo representado*). "Cara al conocimiento de la verdad el ser de la representación es más que el ser del material representado, el Aquiles de Homero es más que su modelo original." [*Usa Gadamer a Platón contra Platón; Gadamer como aristotélico - JAGL*]. Ello implica un espectador: "la representación de la esencia es tan poco mera imitación que es necesariamente mostrativa", porque subraya, enfatiza.

160- Esto se mantiene mientras se identifica el conocimiento de la verdad con el conocimiento de la esencia (paso a la expresión en el siglo XVIII). Tras el subjetivismo del XVIII-XIX, hay un retorno a la tradición antigua: si el receptor no crea la obra, hay necesidad de representación, y de juego en el que toma parte el espectador; obra y representación son solidarias, y Gadamer se opone a aislarlas artificialmente:

161- "el ser del arte no puede determinarse como objeto de una conciencia estética, porque a

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

la inversa el comportamiento estético es más de lo que él sabe de sí mismo. Es parte del *proceso óntico de la representación,* y partenece esencialmente al juego como tal." No se trata de meras reglas de juego: mediante la representación se accede al ser propio de la obra de arte. Una construcción equivalente a juego equivalente a construcción: contra la abstracción estética.

162- Es posible distinguir [*el material semiótico de la obra significada*], pero eso ya forma parte de la intencionalidad del autor. La construcción de la obra: "No es algo que sea en sí y que se encuentre además en una mediación que le es accidental, sino que sólo en la mediación alcanza su verdadero ser." Distintas representaciones como "posibilidades de ser que son propias de la obra". [*La perspectiva de Gadamer sobre las distintas representaciones es demasiado idealista, poco atenta al contexto social e ideológico—JAGL*].

163- Las posibles representaciones o contextos de la obra se someten al baremo de la "representación correcta." (Nota: Contra la distinción de Ingarden entre obra y concretización: la obra no existe estéticamente al margen de la concretización. Rechaza Gadamer igualar los procesos de producción y recepción, y aboga por fijarse en la obra, "que va más allá de la subjetividad tanto del creador como del que la disfruta.") Pero se opone Gadamer a las canonizaciones de una representación concreta. [*De modo un tanto inconsistente—JAGL*]

164- Las sucesivas representaciones crean una tradición que se confunde con la obra misma. La obra "ata a cada intérprete de una manera propia e inmediata y le sustrae la posibilidad de descansar en la mera imitación de un modelo" [*¿siempre? - JAGL*].

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

165- Interpretación como recreación no guiada por un acto creador precedente, sino por la figura de la obra ya creada: "el hecho evidente de que cada representación intenta ser correcta nos servirá sólo como confirmación de que la no-distinción de la mediación respecto a la obra misma es la verdadera expresión de ésta." Sólo es una distinción para criticar cuando fracasa la mediación. Gadamer propone una mediación total, donde "lo que media se cancela a sí mismo como mediador." La obra siempre es contemporánea mientras mantenga su función. Incluso en el museo, conserva su historia y su identidad.

166- Es necesaria, por tanto, una interpretación temporal de la obra.

167-

3. La temporalidad de la estética

Contra la "intemporalidad" de la obra, un concepto derivado de su temporalidad (y contra la idea de la obra "redimiendo" el tiempo). El lazo entre la obra y su representación adquiere una estructura temporal.

168- Cf. el carácter temporal de la fiesta o la celebración, intrínsecamente repetitiva: "Sólo tiene su ser en su devenir y en su retornar".

169- Fiesta o representación van más allá de las experiencias subjetivas comunes de los espectadores: se celebran porque "están allí" [*pero, ¿para quién "están"? - JAGL*]. Tienen

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

una entidad radicalmente temporal.

171- La asistencia del espectador no es subjetiva; es un "estar fuera de sí." [*¿Pero puede entonces estar "dentro de sí" alguna vez, en ese caso? - JAGL*]. Es un autoolvido, entregarse a la contemplación.

172- El espectador y el curioso no son la misma cosa. Hay en el espectador una pretensión de permanencia.

173- Simultaneidead de la obra en la representación, en tanto que allí gana su plena presencia. Una "simultaneidad" que requiere la mediación del espectador ante lo que no es meramente presente, una tarea ignorada por la conciencia estética. Mediación total: "Cara al ser de la obra de arte no tiene una legitimación propia ni el ser para sí del artista que la crea —por ejemplo, su biografía— ni el del que representa o ejecuta la obra, ni el del espectador que la recibe." *[Inmanentismo—JAGL*].

174- La obra está cerrada "con un círculo autónomo de sentido"; cualquier participación dirigida a fines prácticos queda prohibida [*¿Queda prohibida la crítica, por tanto? - JAGL*]. El ser estético va dirigido a la representación.

175- **4. El ejemplo de lo trágico**

"Lo trágico" no es idéntico a la tragedia. ¿Se trata de un fenómeno más ético-metafísico que

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

estético? No. Es un fenómeno estético fundamental. Variación y unidad histórica de lo trágico. Aristóteles también define lo trágico, por su efecto sobre el espectador.

176. Lo trágico es algo que se experimenta como un decurso cerrado de sentido. Ha de aceptarse; es un fenómeno "estético". "Piedad" y "terror" no se refieren a estados subjetivos; son experiencias que llegan desde fuera y arrastran.

Problemas de interpretación sobre la noción de catarsis:

177- "Me parece claro que Aristóteles piensa en la abrumación trágica que invade al espectador frente a una tragedia. Sin embargo, la abrumación es una especie de alivio y solución en la que se da una mezcla característica de dolor y placer." (Teoría de la tragedia que explica la catarsis como participación en lo que es, una superación del desdoblamiento, etc.).

178- Pero no se afirma el ordenamiento moral del mundo: "al contrario, lo característico de lo trágico es más bien el carácter excesivo de las consecuencias trágicas" [*Cf. la teoría de la tragedia de A. C. Bradley - JAGL*]. Contra la concepción subjetiva y cristiana de la tragedia. Hay una comunión del espectador en el desastre trágico: "Frente al poder del destino el espectador se reconoce a sí mismo y a su propio ser finito"; el ser es igual para todos.

179- Lleva la tragedia a un autoconocimiento del espectador sobre su ser. "La distancia del ser espectador pertenece a la esencia de lo trágico"; es una participación; el espectador se reencuentra a sí mismo (a pesar de lo ritual del drama). Se requiere además el conocimiento

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

de una tradición (mitos, etc.), aunque no sea vinculante.

180- En general, todo poeta no inventa, sino que representa una verdad común, y todo artista hace parecido. Gadamer está contra "el mito estético de la fantasía y de la invención original". El artista crea en una comunidad, y representa un mundo en el que estaba. Queda por examinar la cuestión de la representación en las artes plásticas.

5. CONCLUSIONES ESTÉTICAS Y HERMENÉUTICAS

1. La valencia óntica de la imagen *(Bild)*

182- "Inmediatez" de la obra plástica: toda variación en su representación parece subjetiva, ajena a la obra. Sobre todo, el aislado por un marco, etc.

184- Nacimiento del concepto de cuadro como objeto bello en el renacimiento. Su teoría.

185- Necesidad de examinar la historia del arte, en lugar de partir de los modernos conceptos. Esto planteado no como teoría del arte sino como ontología [*¿Quiere decir que el estudio ontológico no tiene dimensión o efectos teóricos? ¿?- JAGL*]. "La crítica de la estética tradicional que nos ha ocupado al principio no es para nosotros más que el acceso a un horizonte que abarque por igual al arte y a la historia." "Un cuadro está referido esencialmente a su imagen original" (no sólo como representación).

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

186- Teatro y música: "sin la reproducción es la obra la que no está." Problema del original y de la copia en la plástica: pero la representación no es una copia.

187- El ser de la copia como parecerse al original: hay una autocancelación de su ser; la copia "se cumple a sí misma en su autocancelación" [*No: antes bien, se realiza en tanto que copia, puesto que no se hace pasar por el original, excepto en casos de falsificación, que es otro fenómeno- JAGL*].

188- No es lo mismo que una imagen, que no es un medio, sino que reposa sobre la identidad con lo que reproduce. Magia de la imagen en los cuadros: ahora se manifiesta en la reverencia al original. El cuadro guarda el valor de representación, de no ser lo mismo que lo representado (imagen positiva). No como una copia (la fotografía tampoco).

189- La referencia de la imagen al original no es unilateral (a diferencia de la copia): el original sólo accede a la representación en la representación. Hay un incremento de ser de lo original en la imagen: no se merma por la copia (contra las nociones de los iconoclastas, etc.).

190- El ser de la imagen se caracteriza por la *repraesentatio*— lo original sólo es original en virtud de la imagen.

191- El cuadro (retrato) del hombre público hace que éste tenga que responder a su imagen.

192- Cuadros religiosos (*Imágenes religiosas*): hacen evidente "que el arte aporta al ser, en

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

general y en un sentido universal, un incremento de imaginabilidad. La palabra y la imagen no son simples ilustraciones subsiguientes, sino que son las que permiten que exista enteramente lo que ellas representan."

193- Contra el subjetivismo de decir que el hombre hace los dioses a su imagen. La imagen no es el mero objeto de una conciencia estética; su momento fundador es la representación, el aparecer de la idea.

2. El fundamento ontológico de lo ocasional y lo decorativo

194- "el retrato, la dedicatoria poética o incluso las alusiones indirectas en la comedia contemporánea" se vuelven comprensibles al abandonar la artificiosa "conciencia estética". Son ocasionales: "Ocasionalidad quiere decir que el significado de su contenido se determina desde la ocasión a que se refieren, de manera que este significado contiene entonces más de lo que contendría si no hubiese tal ocasión." —"la ocasionalidad está inserta en la pretensión de la misma de la obra, . . . no le viene impuesta, por ejemplo, por su intérprete". Un modelo (en pintura) no es como una persona retratada.

195- "La interpretación de un poema a partir de las vivencias o las fuentes que le subyacen, tarea tan habitual en la investigación literaria, biográfica o de fuentes, no hace muchas veces más que lo que haría la investigación del arte si ésta examinase las obras de un pintor por referencia a quienes le sirvieron de modelo." "Un retrato quiere ser entendido como retrato."

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

196- (Parece sugerir Gadamer que las fronteras sólo son netas en el terreno de la actitud que adopte el intérprete). Y en la "pretensión de sentido de la obra". "Un retrato *es* un retrato, y no lo es tan sólo en virtud de los que reconocen en él al retratado ni por referencia a ellos" [*Muy dudoso es esto - aquí se contraponen en todo caso los que saben que es un retrato, frente a los que no - JAGL*].

197- Esta ocasionalidad es la consecuencia de la relación ontológica explicada entre la obra y su referente. Obra como representación:

198- "forma parte de la esencia de la obra musical o dramática que su ejecución en diversas époocas y con diferentes ocasiones sea y tenga que ser distinta." Parecido sucede en las obras plásticas. Lo ocasional de la referencia pasa a ser parte de la obra, siempre está operante.

199- Un retrato no reproduce sencillamente el original, hay una idealización. La individualidad es "despojada de lo casual y privado y transportada a lo más esencial de su manifestación válida." La valencia óntica de la imagenes es aún más evidente en los monumentos en imagen.

200- La obra presupone el monumento, y se independiza: habla también por sí sola. El elemento religioso está presente en la obra cuando se analiza su rango óntico (contra la mera nivelación estética). La distión profano / sagrado es relativa; el cristianismo la hace parecer absoluta.

201- "en última instancia toda obra de arte lleva en sí algo que se subleva frente a su

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

profanación." Un modo de ser del arte en conjunto caracterizado...

202- ..."mediante *el concepto de la representación, que abarca tanto al juego como a la imagen, tanto la comunión como la repraesentatio."* Obra como proceso óntico y de representación.

203- La imagen se encuentra a medio camino entre "la pura referencia a algo" (signo) y el *"puro estar en otra cosa"* (símbolo).

204- El signo es abstracto, la imagen concreta; invita a quedarse en ella, incrementa el ser: "La imagen no se agota en su función de remitir a otra cosa, sino que participa de algún modo en el ser propio de lo que representa. El símbolo también. Expresa una comunidad.

205- El símbolo representa, y así "atrae sobre sí la veneración que conviene a lo simbolizado por él." Pero no necesita ser imagen; "por sí mismos no dicen nada sobre lo simbolizado"; el símbolo no incrementa el ser de lo representado, sólo sustituye. "En cambio la imagen representa también, pero lo hace por sí misma. Por el *plus* de significado que ofrece." Lo representado está en un grado más perfecto,

206- —"tal como verdaderamente es." Se trata de un rango óntico peculiar de la imagen. Los signos artificiales significan no por sí sino por su fundación (el origen de su sentido y su función) [*No: significan por el uso continuado que se hace de ellos - JAGL*]. La imagen no lo necesita, no es convencional; "la obra de arte no debe su significado auténtico a una fundación, ni siquiera cuando de hecho se ha fundado como imagen cultural o como

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

monumento profano."

207- En el arte, la fundación sólo consagra una función ya implicada en la obra misma. La arquitectura, marginal desde el punto de vista del arte vivencial, se convierte así en central. (Vivenciales: las artes que remiten más allá de sí). La arquitectura va orientada hacia su objetivo y su lugar en un entorno. La obra incrementa su ser si representa la solución de una tarea arquitectónica en este sentido.

208- La "distinción estética" es secundaria aquí. "Un edificio no es nunca primariamente una obra de arte." Pero también hay mediación, por ej. entre lo pasado y lo presente:

209- —así, la obra pertenece a su propio mundo. La arquitectura abarca a las demás artes, e impone sobre ellas su propio punto de vista, el de la decoración; marca a las demás su lugar propio y ella es por esencia decorativa. "Y la esencia de la decoración consiste en lograr esa doble mediación, la de atraer por una parte la atención del observador sobre sí, satisfacer su gusto, y al mismo tiempo apartarlo de sí remitiéndolo al conjunto más amplio del contexto vital al que acompaña."

210- Así conduce a una vivencia estética real *(situacional),* no como el ideal de la conciencia estética, según el cual "la verdadera obra de arte sería la que pudiera convertirse en objeto de una vivencia estética fuera de todo tiempo y lugar y en la pura presencia del vivirla." Arte auténtica y simple decoración son inseparables en la arquitectura, es arte y artesanía. [*O ingeniería*, *tecnología...—JAGL].*

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

211- "La presencia específica de la obra de arte es un acceso-a-la-representación del ser."

212- **3. La posición límite de la literatura**

¿También hay representación en literatura? Gadamer está contra la idea de lectura como pura interioridad; contra la autonomía de la conciencia lectora como argumento en contra; "la literatura como objeto de lectura es efectivamente un fenomeno tardío; no así en cambio su carácter escrito. Este pertenece en realidad a los datos primordiales de todo el gran hacer literario"; "toda lectura comprensiva es siempre también una forma de reproducción e interpretación." La lectura va guiada por el texto.

213- "En consecuencia la forma de arte que es la literatura sólo puede concebirse adecuadamente desde la ontología de la obra de arte, no desde las vivencias estéticas que van apareciendo a lo largo de la lectura"—su propia reproducción. Literatura como comunicación espiritual entre el presente y la historia que ella contiene.

214- Concepto de lo clásico y de literatura universal: obras que contienen algo que posee para todos validez; no queda enajenada por ser disstinta de hoy: "Por el contrario, es el modo de ser histórico de la literatura en general lo que hace posible que algo pertenezca a la literatura universal." El concepto de literatuara no coincide con el de obra de arte literario. El primero es más amplio: también incluye las ciencias, etc.:

215- "La capacidad de escritura que afecta a todo lo lingüístico representa el límite más

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

amplio del sentido de la literatura." no hay límites estrictos; importancia del contenido (contra el esteticismo)—de lo que la obra nos dice. La diferencia esencial entre literatura y obra científica no está en la forma, sino

216- "en la diversidad de pretensión a la verdad que plantea cada una de ellas"—pero para esto tiene importancia la forma. Escritura como la "comprensibilidad del espíritu volcado hacia lo extraño", una experiencia inherente a la literatura. [*Cf. la teoría fenomenológica de la lectura de Georges Poulet—JAGL*] "No hay nada que sea una huella tan pura del espíritu como la escritura" [*¿?*]. El milagro de la comprensión [*¿? No más milagroso que el lenguaje en general - JAGL*]. Superioridad de la escritura como documento histórico del pasado; cancela espacio y tiempo. Gadamer aboga por el concepto amplio de literatura: "de los textos en general hay que decir que sólo en su comprensión se produce la reconversión de la huella de sentido muerta en un sentido vivo" [*—Pero si Gadamer ya había hablado del TEATRO -¿? - JAGL*].

217- El sentido de un texto se realiza sólo en su recepción por el que lo comprende. La comprensión pertenece al ser del texto; "¿Puede seguir hablándose de comprensión cuando uno se conduce respecto al sentido de un texto con la misma libertad que el artista reproductivo respecto a su modelo?" [*Pregunta retórica para Gadamer*].

4. La reconstrucción y la integración como tareas hermenéuticas

"La disciplina que se ocupa clásicamente del arte de comprender textos es la hermenéutica." Necesidad de ampliar el concepto: *todo arte* debe comprenderse; "*La estética debe*

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

subsumirse en la hermenéutica" y ésta debe hacer justicia a la experiencia estética. "La comprensión debe entenderse como parte de un acontecer de sentido en el que se forma y concluye el sentido de todo enunciado, tanto del arte como de cualquier otro género de tradición."

218- Hermenéutica como fundamento teórico de las ciencias del espíritu [*es decir, de las humanidades—JAGL*] en el XIX: más allá de sus iniciales objetivos pragmáticos. Necesidad de interpretar todo "lo que ya no está de manera inmediata en el mundo"—el arte, la tradición [*—pero, ¿qué está de manera inmediata? Todo está mediado por la cultura- JAGL*]. Mediación y Hermes. "Es a la *génesis de la conciencia histórica* a la que debe la hermenéutica su función central en el marco de las ciencias del espíritu." Pero propone Gadamer superar el historicismo de Dilthey. Por ej., el arte es a la vez histórico y presente: ¿cómo estudiarlo?—

219- Schleiermacher contra Hegel, son dos extremos; *reconstrucción* de la experiencia del arte vs. *integración.* En ambos está la conciencia inicial "de una pérdida y enajenación frente a la tradición", como origen de la reflexión hermenéutica. Pero: "Schleiermacher . . . intenta sobre todo reconstruir la determinación original de una obra en su comprensión". Para Schleiermacher, "la obra de arte pierde algo de su significatividad cuando se la arranca de su contexto originario y éste no se conserva históricamente". Schleiermacher: "Una obra de arte está en realidad enraizada en su suelo, en su contexto. Pierde su significado en cuanto se la saca de lo que le rodeaba y entra en el tráfico; es como algo que hubiera sido salvado del fuego pero que conserva las marcas del incendio" (*Aesthetik*). Schleiermacher está contra la idea del arte como objeto intemporal de la vivencia estética.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

219-20- Gadamer: "La reconstrucción del 'mundo' al que pertenece, la reconstrucción del estado originario que había estado en la 'intención' del artista creador, la ejecución en el estilo original, todos estos medios de reonstrucción histórica tendrían entonces derecho a pretender para sí que sólo ellos hacen comprensible el verdadero significado de la obra de arte y que sólo ellos están en condiciones de protegerla frente a malentendidos y falsas actualizaciones".

220- Para Gadamer, todo esto es "una operación auxiliar verdaderamente esencial para la comprensión. Solamente habría que preguntarse si lo que se obtiene por ese camino es realmente lo mismo que buscamos cuando buscamos el *significado* de la obra de arte". Lo que se reconstruye no es el original, no se logra resituir el pasado [*Cf. la discusión de Baudrillard en* Simulations *sobre los monumentos "retornados" para turistas, etc. —JAGL*]. "Y un hacer hermenéutico para el que la comprensión significase reconstrucción del original no sería tampoco más que la participación en un sentido ya periclitado", arguye Gadamer.

221- *Hegel:* Impotencia de la restauración; para Hegel la conservación de lo histórico custodia obras muertas. La historia del arte, "como todo comportamiento 'histórico', no es a los ojos de Hegel más que un hacer externo".

222- Para Hegel, el espíritu debe ser autoconsciente de sí mismo como espíritu: no sólo debe salir de sí, sino volver a sí y reconocer que en esas formas estaba fuera de sí. De allí al saber absoluto de la filosofía, etc. *Filosofía,* y no *historia,* como la que puede dominar la tarea hermenéutica. En Hegel, "el comportamiento histórico de la imaginación se transforma en un comportamiento reflexivo respecto del pasado" Para Hegel, y para Gadamer, "la esencia del

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

espíritu histórico no consste en la restitución del pasado, sino en la *mediación del pensamiento con la vida actual."* Gadamer propone preguntarse por la verdad del arte, un planteamiento superior al historicismo de Schleiermacher.

II. EXPANSIÓN DE LA CUESTIÓN DE LA VERDAD A LA COMPRENSIÓN EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

II.I. PRELIMINARES HISTÓRICOS

6. LO CUESTIONABLE DE LA HERMENÉUTICA ENTRE LA ILUSTRACIÓN Y EL ROMANTICISMO

1. Transformación de la esencia de la hermenéutica entre la Ilustración y el Romanticismo

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

225- Gadamer pro Hegel, contra la tradición hermenéutica de Dilthey y Schleiermacher, y fuera de la hermenéutica dogmática de la Iglesia.

226- a) Prehistoria de la hermenéutica romántica

Dos caminos: filológico y teológico. La hermenéutica teológica se desarrolla contra Trento, "para la autodefensa de la comprensión reformista de la Biblia", aclara Dilthey; se opone a la tradición. La filología se desarrolla para redescubrir la literatura clásica. En los dos casos, para recuperar lo ya absorbido por la tradición [—*es decir, ¿para hacerlo extraño y reconocerlo de nuevo? - JAGL*]. Están ligadas por la filología del hebreo, latín y griego. Lazos entre Reforma y humanismo.

227- Según Lutero, la Sagrada Escritura es "*sui ipsius interpres"*—> defiende un sentido literal inequívoco; el sentido alegórico es admisible sólo "cuando la intención alegórica está dada en la Escritura misma" (como en las parábolas). Y únicamente en el Nuevo Testamento; el Antiguo Testamento es así superable. Hay una relación circular del todo con las partes: el conjunto de la Biblia ayuda a entender las partes, y viceversa. Compárese con el organicismo de la retórica clásica, que liga las partes del discurso. "Lutero y sus seguidores trasladaron esta imagen de la retórica clásica al procedimiento de la comprensión, y desarrollaron como principio fundamental y general de la interpretación de un texto el que sus aspectos individuales deben entenderse a partir del contextus, del conjunto, y a partir del sentido unitario hacia el que está orientado éste, el scopus."

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

228- Pervive el presupuesto dogmático de que la Biblia es una unidad. Lutero ignora el objetivo y contenido relativo de cada escrito. Dilthey lo denuncia: propone Dilthey comprender los textos desde sí mismos. Pero Gadamer lo encuentra insuficiente, y pide ahora un hilo conductor de carácter dogmático. Dilthey narra una historia de la hermenéutica que alcanza su autoconciencia y su independencia como ciencia congruente con los postulados de la ciencia de la edad moderna.

229- Argumenta Dilthey contra el dogmatismo, etc.; "Semmler y Ernesti [en el XVIII] reconocieron que para comprender adecuadamente la Escritura hay que reconocer la diversidad de sus autores, y hay que abandonar en consecuencia la unidad dogmática del canon." Necesidad de una interpretación no sólo gramatical: una interpretación histórica. El círculo hermenéutico abarca el conjunto de la realidad histórica, y ya no hay diferencia entre la interpretación de textos sagrados y profanos. Hay por tanto sólo una hermenéutica, la histórica.

230- "La investigación histórica se comprende a sí misma según el modelo de la filosofía del que se sirve." El giro hacia la historia, ¿es una "liberación", o un cambio de la esencia de la hermenéutica? Ruptura de los conceptos de tradición en el siglo XVIII, en la Biblia y en la literatura. Cf. la *Querelle des Anciens...*

231- La hermenéutica clásica era una preceptiva, como la retórica, pero en Schleiermacher es la comprensión misma la que deviene el problema: "Lo que él intenta es fundamentar teóricamente el procedimiento que comparten teólogos y filólogos, remontándose, más allá de la intención de unos y otro, a una relación más oirginaria de la comprensión de las ideas." Schleiermacher ya no busca la unidad de la hermenéutica en la unidad del contenido de una

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

tradición (como Ast) sino en una unidad de procedimiento. "Su punto de vista es la idea de que la experiencia de lo ajeno y la posibilidad del malentendido son universales." Es una hermenéutica que va más allá de los textos, hasta el diálogo con cualquier tú individual.

232- Crítica a Schleiermacher: "Partiremos del lema de que en principio comprender significa entenderse unos con otros. Comprensión es, para empezar, acuerdo."

233- El "sobre qué" no es un objeto, sino un objetivo. Compárese con "entenderse", sin más, dos personas (en lo esencial). Sólo si hay distorsión en esta referencia natural a las mismas cosas deviene un problema la comprensión. Un malentendido nos lleva a buscar un acuerdo. "Sólo entonces volverá el esfuerzo de la comprensión su atención a la individualidad del tú para considerar su *peculiaridad."* El mayor problema no es lingüístico-gramatical, sino "cómo ha llegado el otro a su opinión." "Pues es evidente que un planteamiento como éste anuncia una forma de alienidad muy distinta, y significa en último extremo la renuncia de un sentido compartido." Por ejemplo, Spinoza señala, en el *Tratado Teológico-político,* la necesidad de interpretar la Escritura sólo con lo que se conozca históricamente del espíritu del autor."

234- —sólo por ser la Biblia, según Spinoza: "Sólo porque en las narraciones de la Biblia aparecen cosas inconcebibles *(res imperceptibiles)*, su comprensión depende de que logremos elucidar el sentido del autor a partir del conjunto de su obra *(ut mentem auctoris percipiamus)."* Desconexión de la razón y de los prejuicios: será indiferente que la intención del autor responda o no a nuestra perspectiva.

235- Aquí (en Spinoza) aún se percibe una proximidad entre el modelo filológico y el de la

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

ciencia natural; la naturaleza como libro (cf. Bacon). Por lo mismo, la nueva ciencia se opondrá a la Biblia; contra la autoridad, en defensa de la razón. Otro "precursor" del método histórico es Chladenius (*Einleitung zur richtingen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften,* 1742). Toma de Leibniz el concepto de "punto de vista" como fundamento para conocer algo de una determinada manera.

236- Pero Chladenius es pedagógico, no es realmente histórico: la interpretación debe guiarse para él por las necesidades de la perspectiva del escolar. "Comprender" es algo inmediato; "interpretar" aparece con la necesidad de [*explicar*]. "La necesidad de una hermenéutica aparece, pues, con la desaparición del entenderse por sí mismo". Es una conclusión crucial:

236-7- "Chladenius constata que comprender por completo a un autor no es lo mismo que comprender del todo un discurso o un escrito. La norma para la comprensión de un libro no sería en modo alguno la intención del autor. 'Como los hombres no son capaces de abarcarlo todo, sus palabras, discursos y escritos pueden significar algo que ellos mismos no tuvieron intención de decir o de escribir' y por lo tanto 'cuando se intenta comprender sus escritos puede llegar a pensarse, y con razón, en cosas que a aquellos autores no se les ocurrieron'."

238- Aboga así Chladenius por llegar a comprender "los libros mismos en su significación verdadera, objetiva"—aunque no todo lo que se nos ocurre pertenece a la comprensión de un libro, sólo la intención del autor.

<u>b) El proyecto de una hermenéutica universal de Schleiermacher</u>

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

Habla Schleiermacher de *malentendido,* no de incomprensión (no tiene intención pedagógica); en Schleiermacher "la interpretación y la comprensión se interpenetran." La hermenéutica trata únicamente en él de la *subtilitas intelligendi,* no de la *subtilitas explicandi* (distinción de Ernesti, *Institutio Interpretis Novi Testamenti,* 1761). Schleiermacher propone "desarrollar, en lugar de una 'acumulación de observaciones', una verdadera preceptiva del entender." Un proyecto nuevo. El malentendido como momento integral a la interpretación, que debe ser desconectado. Para Schleiermacher, "la hermenéutica es el arte de evitar el malentendido"; "El malentendido se produce por sí mismo, y la comprensión tiene que quererse y buscarse en cada punto." Propone reglas formales (no dogmáticas) para conseguirlo.

239- Para Schleiermacher, la hermenéutica depende de la dialéctica. Se intenta comprender la verdad. Contra Wolf y Ast, que restringen la hermenéutica a escritores en lengua extranjera, "como si esto mismo no pudiera ocurrir igual en la conversación y en la percepción inmediata del hablar" (Schleiermacher). Un intento de comprender no la literalidad de las palabras, sino la individualidad del otro, retrocediendo hasta la génesis de las ideas: lo que para Spinoza era un caso extremo, es el caso normal para Schleiermacher.

240- Interpretación psicológica vs. interpretación gramatical, etc. *[Para estos conceptos, ver las notas sobre la Hermenéutica de Schleiermacher- JAGL]*. La interpretación gramatical también es brillante en Schleiermacher. Pero será la psicológica la dominante tras él—en Dilthey, Boeck, Steinthal y Savigny. La interpretación psicológica es la más característica de Schleiermacher,

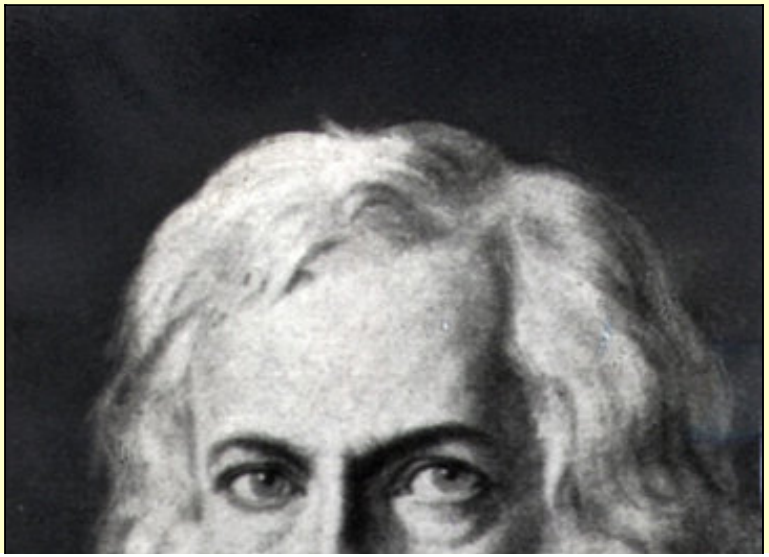
241- "es en última instancia un comportamiento divinatorio, un entrar dentro de la constitución

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

completa del escritor, una concepción del 'decurso interno' de la confección de una obra, una recreación del acto creador." Una reconstrucción a partir del momento vivo de la concepción. Para Schleiermacher, todo texto es entendido como una obra de arte. El 'pensamiento artístico' se exterioriza en la obra, fruto de momentos destacados de la vida en los que se da un placer tan grande que llega a exteriorizarse.

242- Forma y contenido coinciden en poesía para Schleiermacher (organicismo). La obra no es en él un pensamiento objetivo común, sino "un pensamiento individual que es por su esencia combinación libre, expresión, libre exteriorización de una esencia individual." "Una de las características de Schleiermacher es que se dedica a buscar en todas partes este momento de la producción libre." Una "conversación libre", más allá de los contenidos, se entiende como estimulación recíproca de la producción de ideas. Comprender como inversión del hablar (de la producción lingüística): la hermenéutica es en Schleiermacher "una especie de inversión de la retórica y de la poética".

243- El arte es equivalente al hablar porque no es un producto, sino una forma de comportamiento del sujeto. Genio como creación de reglas fuera de toda mecánica. Pero siempre hay un momento de genialidad (por ej. en los niños aprendiendo la lengua). Para Schleiermacher, "el fundamento de toda comprensión tendrá que ser siempre un acto adivinatorio de la congenialidad, cuya posibilidad reposará sobre la vinculación previa de todas las individualidades."



open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

244- Concebir al otro por lo que tenemos de él, "transformándose uno directamente en el otro" (Schleiermacher); —hermenéutica como tarea universal. Comparación + adivinación (de lo no común) para llegar a la comprensión; hermenéutica como arte, no hay reglas a seguir. Schleiermacher aplica el círculo hermenéutico de Ast et al. a la comprensión *psicológica.* El todo puede guiar la comprensión de la parte cuando está dado como orientación dogmática—pero eso es inaceptable para Schleiermacher; según él "estas orientaciones dogmáticas no pueden pretender ninguna validez previa y. . . en consecuencia sólo constituyen restricciones relativas del mencionado círculo." Círculo que siempre se amplía, pues como señala Gadamer,

245- "el concepto del todo es relativo, y la integración de cada cosa en nexos cada vez mayores afecta también a su comprensión. " Especulación como paso primero. Schleiermacher parece creer en la comprensión completa, "Hasta que al final cada detalle adquiere como de pronto toda su luz" (Schleiermacher); —aunque Schleiermacher y Humboldt "consideran la individualidad como un misterio que nunca se abre del todo." Trspasar la barrera con el arte y el sentimiento. En textos distantes, habla Schleiermacher de "equiparación con el lector original", pero eso es sólo la condición previa para la equiparación con el autor: "El problema de Schleiermacher no es el de la oscuridad de la historia, sino el de la oscuridad del tú."

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

246- Esta equiparación no es un momento precedente, ya que está sometida al círculo hermenéutico: sólo conocemos la intención a medida que coprendemos. Schleiermacher propone "*comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido",* dice Gadamer, porque se ha de reproducir la producción inconsciente del genio.

247- Esto es correcto, es casi una perogrullada, en la comprensión artística; "es verdad que necesariamente hay que comprender a un poeta mejor de lo que se comprende él mismo, pues él no "se comprendió en absoluto cuando tomó forma en él la construcción de su texto." Para Gadamer, "el artista que crea una obra no es el intérprete idóneo para la misma. Como intérprete no le conviene ninguna primacía básica de autoridad frente al que meramente la recibe. En el momento en que reflexiona por sí mismo se convierte en su propio lector." [*En este punto, como en otros, recuerda mucho la posición de Gadamer a algunos pronunciamientos de T. S. Eliot que fueron recogidos con avidez por la variedad de anti-intencionalismo autorial que proclamaban los New Critics—JAGL.*]

248- Tal como lo entiende Gadamer, "lo que tiene que ser comprendido no es desde luego la autointerpretación reflexiva del autor, pero sí su intención inconsciente." Esto quiere decir Schleiermacher. Cf Steinthal: "El filólogo entiende al orador y al poeta mejor de lo que éste se entiende a sí mismo y mejor de lo que le entendieron los que eran sus rigurosos contemporáneos. Pues él aclara y hace consciente lo que en aquél sólo existía de manera inconsciente y fáctica" (Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft,* Berlin, 1881). Dilthey, etc., plantean una perspectiva similar. La "creación libre" es central. Para Gadamer, "La cuestión es la de si este caso ideal de la 'creación libre' debe tomarse

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

realmente como patrón para el problema de la hermenéutica, e incluso si en general la comprensión de las obras de arte puede concebirse adecuadamente según él."

249- Tampoco es el ideal del humanista, que no es comprender sino imitar o superar a sus modelos.

250- Fichte y Kant hablan de comprender mejor al autor, etc., pero como ideal filosófico: "llegar a una comprensión que responda a la verdadera intención del autor—y que éste tendría que haber compartido si hubiera pensado con suficiente claridad y nitidez.—sólo por el pensamiento desarrollando las consecuencias implicadas en los conceptos de aquél." Son pretensiones de crítica objetiva, aunque en realidad es polémica. Schleiermacher transforma ese postulado filosófico en uno filológico.

251- (Cf. F. Schlegel: "Para poder comprender a alguien hay que ser en primer lugar más listo que él, luego igual de listo que él, y finalmente también igual de tonto"). La fórmula de Schleiermacher ya no atiende al contenido, sino que considera al texto como producción libre.

252- Así se consideran "los textos como puros fenómenos de expresión, al margen de sus pretensiones de verdad". La hermenéutica "universal" de Schleiermacher está todavía limitada por sus intereses teológicos en una tradición; no es todavía histórica, "Su objetivo era la recepción concreta de textos, a la cual debía servir también el aspecto más general de los nexos históricos." El historicismo cambiará esto.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

2. La conexión de la escuela histórica con la hermenéutica romántica

253- a) La perplejidad frente al ideal de la historia universal

Los historiadores interpretan no el texto aislado, sino el conjunto de la historia universal. El texto como fuente. Esto es incompatible con Schleiermacher, a pesar de la influencia. Pues allí se ignora el carácter pasado de la tradición; se insiste en el acercamiento del pasado al presente, y el texto parece enfocarse individualmente. Pero al fin es un medio.

254- Dilthey amplía la hermenéutica romántica "hasta hacer de ella una metodología histórica, más aún, una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu." La historia se concibe como texto; es una "*proyección de la hermenéutica a la historiografía".* Gadamer aboga por el historicismo de Hegel. El historicismo del XIX usa a Schleiermacher, y al individualismo, contra la construcción apriorística de la Filosofía de la Historia. La hermenéutica como método para la historia: la orienta hacia la investigación, y acaba con la teleología. No hay afuera de la hermenéutica ni final de ella; énfasis en la necesidad de la tradición para interpretar. "Y ésta era justamente la pretensión de la hermenéutica filológica, el que el sentido de un texto tenía que comprenderse desde él mismo". La hermenéutica como fundamento de la historiografía. [*Cf. Derrida y su observación de que "il n'y a pas de hors-texte" - JAGL*].

255- Pero el "texto" aquí está incompleto: se aíslan para su interpretación parcelas lejanas al intérprete, pero "Sin embargo, ni esta distinción del objeto respecto a su intérprete, ni tampoco el contenido cerrado de un conjunto de sentido podían sustentar de hecho la tarea *más*

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

auténtica del historiador, la historia universal" (estamos dentro de ella). Es problemática, así, la fundación de la historia en la hermenéutica: no hay "todos" *(es decir, no hay "todos globales", con respecto a los cuales interpretar las partes, se supone. Pero esta aserción me parece bastante dudosa. Los todos, como las partes, tienen una naturaleza relativa; eso no quiere decir que no los haya. Y en última instancia sí hay al menos un* TODO *global, que es la realidad en su conjunto- JAGL).*

256- Crítica del historicismo a los apriorismos de Hegel o de Wickelmann, que no son sólo historia sino también interpretaciones y planes—estas críticas aparecen ya desde las diatribas de Herder contra la Ilustración. Contra el modelo helénico: Herder da a cada época su plenitud, se niega a reconocer un patrón ideal "fuera" de la historia.

257- Pero el historicismo (Dilthey, etc.) también es metafísico, en su dependencia negativa, polémica, del apriorismo y de la filosofía de la historia. Para Ranke, Droysen, o Dilthey, la idea no encuentra sino una expresión imperfecta en la historia; ésta no es una pura plasmación de la idea. Pero no es un planteamiento platónico, no se ve el acontecer como imperfección:

258- se enfatiza la productividad, el desarrollo de la esencia humana en el tiempo. Defienden la plenitud y la maleabilidad de lo humano, de formas individuales. La historia tendría así sentido en sí misma, en esa productividad. Lo efímero es precisamente el fundamento de ese sentido para el historicismo. No hay un *telos,* pero aun así es una perspectiva teleológica.

259- Así el patrón del éxito: se valora lo que deja huella.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

260- "Los elementos del nexo histórico se determinan pues de hecho en el sentido de una teleología inconsciente que los reúne y que excluye de él lo que no tiene significado" [*Cf. la noción narratológica de los "motivos ligados" excluyendo del argumento todo lo que no contribuye a la coherencia - cf. "Temática," en la* Teoría de la Literatura *de Boris Tomashevsky. - JAGL*]

b) La concepción histórica del mundo de Ranke (en *Weltgeschichte*).

260- La base del nexo histórico está para Ranke en los actos libres de los "espíritus originales" que actúan en momentos históricamente decisivos.

261- Concilia así libertad y necesidad. Propone la fuerza como categoría central del historicismo, frente a la libertad. La fuerza, al exteriorizarse, conjunga interioridad y exterioridad; es la capacidad de tener efecto.

262- Pero la fuerza no se agota en su efecto, sólo en su "recogimiento" o autoconciencia (Hegel). Fuerza es libertad.

263- Necesidad entendida como la resistencia que encuentra la fuerza (no mecánica). La libertad es restringida por lo que ya ha sido, creador de circunstancias. La individuación siempre es modelada y circunscrita por la realidad.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

264- Los Estados como fuerzas vivas. No responden al plan de los hombres arbitrariamente. Ranke y Droysen quieren atenerse a la pura experiencia, contra los apriorismos. Pero la historia como una "suma en curso" ya es una especie de todo; y esto presupone que es homogénea y accesible.

265- El concepto mismo de *todo* implícito en "historia universal" es problemático. No es deducible a partir de la historia entendida como juego de fuerzas. Hoy no hay escatologías; ¿ha de entenderse la unidad únicamente en un sentido regulativo?

También presupone el historicismo un desarrollo histórico ininterrumpido:

266- —(lo cual es otro apriori para Gadamer), y sólo porque ese desarrollo ha sido podemos formularlo. Contra Ranke: Occidente y cristianismo aparecen como más esencialmente históricos en Ranke.

267- Para Gadamer, ese "desarrollo" no es empírico; está fundado en la autoconciencia que convierte a la historia en historia. La fundamentación última del historicismo está en la idea de historia universal, negándose a reconocer la fundamentación hegeliana en la autoconciencia del espíritu. Es un ideal teológico implícito: el historicismo limitado se refiere "a un espíritu divino, al que las cosas le serían conocidas en su pleno cumplimiento." [*O quizá más bien saca las consecuencias del estado presente de la autoconciencia, sin relativizarlo poniéndolo al nivel de los anteriores—JAGL*]

268- La humanidad se concibe como caída en la historia. Ranke como luterano, etc.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

269- La comprensión no tiene lugar a través de conceptos, sino como participación inmediata en la vida. Ranke aún es idealista; asume la comprensión perfecta como una autotransparencia del ser a sí, que es metafísica. El historiador para Ranke es como el sacerdote y el poeta: se da en él un abandono a la contemplación de las cosas.

270- **3. La relación entre historiografía y hermenéutica en J. G. Droysen** (*Historik*).

270- Formulación explícita en Droysen del concepto de comprensión. Comprender es comprender una expresión, la exteriorización de una interioridad (cartesiano). El yo sólo deja de ser solitario y deviene comprensible en sus exteriorizaciones. La historia no es enteramente espiritual (contra el empirismo, y contra Hegel). El hombre consta de cuerpo y de espíritu; ambos han de ser éticos.

271- Los poetas tratan la historia como si fuese deliberada—pero la voluntad humana no es el objeto de la comprensión histórica. Lo significativo no es la interioridad individual, sino su significado para los "poderes morales" colectivos.

272- En Droysen, el curso de las cosas no se concibe como limitación al actuar, sino como planteamiento de tareas. La "fuerza" no es sólo una idea (contra Hegel), sino su encauzamiento en lo colectivo. Está mediatizada en la historia por el mundo moral.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

273- Para Droysen, tal como lo expone Gadamer, "En esta constante superación de lo que es partiendo de la crítica de cómo debiera ser donsiste la continuidad del proceso histórico." Historia como mundo de la libertad, intrínsecamente. Su objetivo es incognoscible (una cuestión de fe): sólo se ve la dirección del proceso. El conocimiento histórico consiste en elevarse a los poderes morales que guían el actuar: "El historiador está determinado y limitado por su pertenencia a determinadas esferas morales, a su patria, a sus convicciones políticas y religiosas. Sin embargo, su participación reposa precisamente sobre esta unilateralidad inabolible." Hay que comprender investigando la tradición, una tarea inacabable.

274- A diferencia de las ciencias naturales, no hay en la historia experimentos; nunca vemos por nosotros mismos el pasado.

275- Droysen: "El historiador está separado de su objeto por la mediación infinita de la tradición." Pero también está "cerca": la comprensión tiene lugar en el mundo moral. Siempre se logra comprender al investigar; todas las comunidades morales (familia, estado, etc.) son comprensibles al ser *expresión.*

276- Así la hermenéutica deviene el señor de la historiografía; aplicación del círculo hermenéutico, etc. Según Gadamer, para Droysen la historia aparece como un texto; los fragmentos deben unirse al gran texto de la historia. [*Una noción en parte similar, en lo relativo a la historiografía, exponemos en nuestra teorización del anclaje narrativo de las representaciones, la ubicación relacional de la historicidad de un fenómeno en el marco de macro-esquemas históricos, grandes narrativas, cosmovisiones, etc.- JAGL*]

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

7- LA FIJACIÓN DE DILTHEY A LAS APORÍAS DEL HISTORICISMO

1. Del problema epistemológico de la historia a la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu.

277- Dilthey reconoce "el problema epistemológico que implica la concepción histórica del mundo frente al idealismo." Es más empírico, pero

278- no resuelve realmente la tensión entre filosofía y experiencia: la agudiza. El intento de escribir una crítica de la razón histórica equivale a

279- un rechazo del idealismo especulativo tipo Hegel. También necesita una crítica:

280- "El siglo XIX se convirtió en el siglo de la teoría del conocimiento, pues sólo con la disolución de la filosofía hegeliana quedó definitivamente destruida la correspondencia natural e inmediata de logos y ser." Contra el neokantismo, Dilthey reconoce que la experiencia y el conocimiento en la historia no son iguales a los de las ciencias.

281- Atiende Dilthey a la historicidad de la experiencia misma; no concibe la historia como hechos que pasan a formar un marco valorativo sin más. A favor de Vico: el conocimiento histórico prima sobre el matemático. Para Dilthey, el investigador mismo es un ser histórico;

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

282- así coinciden el objeto y el sujeto de la historia. La base es la vivencia: el problema es cómo deviene experiencia histórica. Dilthey usa el término "estructura" para caracterizar los nexos psicológicos, no es una mera sucesión temporal de relaciones.

283- El nexo de la vida se funda en la significatividad de ciertas vivencias (hay un centro organizador). Cf. la hermenéutica textual: "El nexo estructural de la vida, igual que el de un texto: está determinado por una cierta relación entre el todo y las partes." Se plantea el problema de "la transición a un *nexo histórico que no es vivido ni experimentado por individuo alguno"* —¿podemos hablar de sujetos lógicos o colectivos?

284- Son conceptos legítimos, pero ¿cómo justificarlos? Hay que hacerlo hermenéuticamente, no psicológicamente. Pero esto no está claro en Dilthey (en *Der Aufbau des geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*). La comprensión en Dilthey, expone Gadamer: "Comprender es comprender una expresión. En la expresión lo expresado aparece de una manera distinta que la causa en el efecto. Lo expresado mismo está presente en la expresión y es comprendido cuando se comprende ésta." A diferencia de las ciencias naturales, basadas en la causalidad. Dilthey es próximo a Husserl en teoría del carácter estructurado de la conciencia (viene a ser una teoría de la intencionalidad como determinación esencial de la conciencia). Allí, Dilthey,

285- "del análisis de Husserl aprendió a decir por fin verdaderamente lo que que distingue a la 'estructura' del nexo causal." Los nexos ya no se pueden determinara partir de vivencias atómicas: la estructura guía el significado; la estructura precede al elemento [*Esta noción puede compararse al estructuralismos de Saussure, a quien Gadamer extrañamente no*

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

refiere - JAGL].

286- Pero Husserl es lógico, y Dilthey vital. La *vida* se autointerpreta, tiene estructura hermenéutica. Contra el individualismo monádico extremo de Leibniz.

287- Lo supraindividual no es experimentado por el individuo como prisión y facticidad, sino como objetivación y sustento. Pero Dilthey recurre aquí excesivamente al idealismo, a Fichte y a Hegel.

288- Dilthey prima la vida como espíritu también, a pesar de su escepticismo frente al progreso de Hegel y su apriorismo. El concepto de espíritu objetivo es central en ambos.

289- Diferencia (poca): en Dilthey, el concepto filosófico no tiene significado cognitivo sino expresivo (no hay retorno del espíritu a sí). Para Dilthey es la conciencia histórica la que es plena autotransparencia, no la filosófica especulativa.

290- Los datos de la conciencia histórica son comprendidos como manifestación de la vida de la que proceden: "La vida comprende aquí a la vida" (Dilthey). Para Gadamer, "En esta medida, toda la tradición se convierte para la autoconciencia histórica en auto-encuentro del espíritu humano." El espíritu se conoce a sí mismo como espíritu histórico. La filosofía se vuelve sólo filosofía de la filosofía; "la filosofía y el arte resultan particularmente asequibles a la comprensión interpretadora."

291- Expresa una preferencia por la forma [*que para Dilthey parece no mentir*]—Pero esto es

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

una trasposición de la experiencia del espíritu artístico al mundo histórico. ¿No puede alcanzarse un saber objetivo? ¿Es entonces la conciencia histórica un ideal utópico, contradictorio?

2. Escisión de ciencia y filosofía de la vida en el análisis de la conciencia histórica de Dilthey

292- Existe una posibilidad del conocimiento histórico, a pesar de la estructuralidad de cada época, que debe comprender desde sí misma (al modo de la interpretación textual). Problema del punto de partida para un conocimiento universal. Dilthey intenta legitimar la elevación de la conciencia a conciencia histórica.

293- Dilthey se opone a Hegel en su concepción del apriorismo, no en la infinitud del espíritu; "para Dilthey la conciencia de la finitud [= *de la situación histórica del historiador*] no significaba una limitación ni un estrechamiento de la conciencia." Tiene una infinitud potencial debido a la comunidad del espíritu humano. En las barreras que limitan históricamente la comprensión ve Dilthey una posibilidad más del conocimiento [—*¿y un nuevo objeto de conocimiento? - JAGL*]. Sólo la simpatía hace posible una verdadera comprensión.

294- Gadamer ve problemas: la simpatía transforma al tú, no se limita a conocer.

295- Gadamer pone pegas al método comparativo de Dilthey y a las posibilidades de la

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

simpatía como método. Problema de definir la objetividad sin presuponer un saber absoluto más allá de la conciencia histórica.

296- Dilthey no da la solución, sólo implícitamente: "la conciencia histórica es capaz de comprender históricamente su propia posibilidad de comportarse históricamente." "*La conciencia histórica es una forma del autoconocimiento",* medita sobre la tradición, y sólo se hace tradición reflexivamente. Debido a la reflexividad inmanente de la vida, que contiene conocimiento; para Dilthey, "El saber está allí, unido a la vivencia sin saberlo."

297- Según Gadamer, "El significado sólo se conoce cuendo se sale de la 'caza de los objetivos'. Lo que hace posible esta reflexión es el distanciamiento, una cierta lejanía, respecto al nexo de nuestro propio hacer." El arte está entre los confines entre saber y actuar; abre la profundidad de la vida, no asequible a la teoría. En las grandes formas de expresión ya se manifiesta un espíritu objetivo (lenguaje, normas, costumbres). La cima es la objetividad del conocimiento científico y filosófico, como cima natural de la vida, situado más allá de la contingencia subjetiva de la observación.

298- Hay un nexo originario de vida y saber; contra las acusaciones de "relativismo". Es necesaria una filosofía de la historia, pero no "absoluta" como la que pretendía el idealismo, "sino que continúa simplemente el camino de la autorreflexión histórica."

299- Dilthey propone (cita) "ser conscientemente un sercondicionado". Gadamer critica los restos cartesianos en Dilthey; la duda, etc.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

300- Esto es contradictorio con la concepción en Dilthey de las costumbres, etc., como sustento del individuo. No se pueden minar con la duda; sería un ideal cientifista contradictorio. Para Gadamer, la certeza vital inmediata no está en el mismo plano que la certeza con pretensión de incondicionalidad cartesiana o científica.

301- Dilthey mezcla una y otra—¿quizá como defensa a la incertidumbre vital?

302- Descuidó Dilthey la esencial historicidad de las ciencias del espíritu al intentar ponerlas en consonancia con las naturales. Usa en ambas el mismo concepto de objetividad. Usa la hermenéutica porque ésta también ignora la esencia histórica de la experiencia: todo texto es familiar en última instancia para ella, "el intérprete es absolutamente coetáneo con el autor" para Schleiermacher, critica Gadamer. Schleiermacher y Dilthey conciben el pasado como presente: "Igual que el conocimiento natural-científico examina algo presente en relación a una explicación que debe encontrarse en ello, así también examina el científico espiritual sus textos"; mundo entendido como texto.

303- Pero, señala Gadamer, el sentido de la historia no es tan puro, si seguimos los postulados más coherentes del historicismo. Contra la hermenéutica como modelo. Dilthey: "Como las letras de una palabra, también la vida y la historia tienen un sentido", dice. "De este modo Dilthey acaba pensando la investigación del pasado histórico *como desciframiento y no como experiencia histórica."* No es un método para la historia, según lo ve Gadamer:

304- "el conocimiento espiritual-científico [*mala traducción: "el conocimiento en las humanidades", quiere decir - JAGL*] no es el de las ciencias inductivas, sino que posee una

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

objetividad muy distinta y se adquiere también de una forma muy distinta." Dilthey no logra escapar al cartesianismo epistemológico; no es realmente determinante en él la historicidad de la experiencia. Coacción de la ciencia como modelo de conocimiento (etc.).

8. SUPERACIÓN DEL PLANTEAMIENTO EPISTEMOLÓGICO EN LA INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA

1. El concepto de la vida en Husserl y York

305- Gadamer aboga por el idealismo especulativo, contra Schleiermacher. Crítica de "lo dado". El espíritu ha de entenderse como actividad y oposición. Concepto de "vivencia" desarrollada por Dilthey, Nietzsche, Bergson, Simmel.

306- Heidegger: concepto de "sustancia", incompatible con el ser histórico; desarrolla a Dilthey partiendo de Husserl. "Intencionalidad" como crítica al objetivismo, introduciendo el concepto de espíritu en la base de la ciencia. La naturaleza aparece como construcción del espíritu.

307- El contacto con el historicismo es la consecuencia natural de esta crítica husserliana al objetivismo. Yo como fenómeno, pero hay un modo de estar que no es objeto de actos intencionales. En el continuum de la corriente vivencial se constituye una conciencia temporal. La vivencia ya no es el dato último en fenomenología.

309- Conciencia universal de un horizonte potencial del cual sólo se dan momentos

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

individuales como vivencias. Con el concepto de horizonte, "Husserl intenta acoger el paso de toda intencionalidad limitada de la referencia a la continuidad básica del todo. Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él." Retractación de Husserl: también en la *epokhé* el mundo mantiene su validez como dado previamente—Contra excesivos apriorismos abstractos.

310- Se abre así al estudio de intencionalidades ocultas, anónimas e implícitas. Husserl se retrotrae a la "vida" como al fondo básico de intencionalidad anónima. El concepto de "mundo vital" es cambiante, subjetivo e histórico.

311- Este concepto limita las ambiciones del conocimiento objetivo del conjunto de la experiencia humana: "cara a la historicidad de la experiencia implicada en ella, la idea de un universo de posibles mundos vitales históricos es fundamentalmente irrealizable." El mundo vital es colectivo y personal a la vez. Es presupuesto con validez, pero ¿cómo justificarlo como algo más que un mero objeto, como 'yo'?

312- Husserl amenaza con saltar el marco de la subjetividad trascendental, llamándola "vida."

313- No se puede oponer simplemente subjetividad a objetividad, "porque este concepto de la subjetividad estaríaentonces pensado de manera objetivista." Todo objetivismo es para Husserl el constructo de una vida: "Husserl muestra la unidad de la corriente vivencial como previa y esencialmente necesaria frente a la individualidad de las vivencias." Simétrico a Dilthey, derivando la reflexividad de la historia.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

314- Gadamer contra esa "derivación": Husserl no contiene el 'tú' como originario, sino como derivado del ego, un *alter ego.* Según Gadamer, en Husserl "El otro aparece al principio como objeto de la percepción, que más tarde se convierte por empatía en un tú." Ni Dilthey ni Husserl desarrollan el contenido especulativo del concepto de vida.

315- El conde York, en *Bewusstsein und Geschichte* (Tübingen, 1956) desarrolla el concepto de vida como puente entre experiencia e idealismo especulativo. Vida entendida como autoafirmación (= Darwin). "Analizar" como esencia de la vida y de la autoconciencia.

316- Pero la filosofía se separa de la vida y debe recuperar esa conexión. (Hay una tradición hegeliana de concectar la vida y la autoconciencia, correctamente para Gadamer).

317- "La conservación de la vida implica incorporar en sí lo que existe fuera de ella." La autoconciencia deriva de la vida, y sólo pude comprenderse la vida haciéndose cargo de ella (no contemplándola). El deseo como la primera verdad de la autoconciencia (primaria).

318- La reflexión filosófica también responde a esa estructura de la vitalidad. York supera a Husserl y a Dilthey reteniendo esa relación entre vida y autoconciencia; "*tienden, por fin, el deseado puente entre la fenomenología del espíritu de Hegel y la fenomenología de la subjetividad transcendental de Husserl."* Pero de modo incompleto.

2. El proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

"Concebir desde la vida" sería el proyecto heideggeriano—

319- pero, al contrario que Husserl y Dilthey, sin tomar la forma de la vivencia como fundamento metódico, proponiéndose criticar eso. "La facticidad del estar ahí, la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro 'cogito' como constitución esencial de una generalidad típica: una idea tan audaz como comprometida."

320- Problema de las relaciones entre Husserl y Heidegger. Husserl también podría reconocerse en los problemas de Heidegger, e incluso declarar que Heidegger ignora la radicalidad de la reducción trascendental. Heidegger no escapa totalmente al problema de la reflexión trascendental.

321- *"Pues también Husserl se sentía en oposición a toda metafísica."* Pero hay una divergencia: Husserl aparece como enlace con Descartes, o Kant: prosigue la tarea de la filosofía moderna. A Heidegger lo ve Gadamer como un retorno a los orígenes mismos:

322- Heidegger ya no apunta a la justificación del historicismo ni a la fundamentación de las ciencias, *"*es *la idea misma de la fundamentación la que experimenta ahora un giro total."* La estructura de la temporalidad aparece como la determinación ontologica de la subjetividad, sí, pero es algo más que un progreso en la reflexión trascendental: es el *ser* mismo el que es tiempo. Heidegger pone de manifiesto el olvido del ser que se había producido incluso por la pregunta metafísica por el ser, desde la metafísica griega. El malestar provocado por la nada es un síntoma. "Y en cuanto pone de manifiesto que toda pregunta por el ser es al mismo

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

tiempo la pregunta por la nada, reúne el comienzo y el final de la metafísica."

323- Nietzsche como auténtico precursor (su crítica del 'platonismo', y de la filosofía trascendental, etc.).

[*Es muy esencialista todo este planteamiento. Se plantea la tarea a siglos vista como algo que hay que resolver, no como un problema que inventamos o descubrimos* ***retrospectivamente*** *- JAGL*]

Por su radicalidad, Heidegger supera los marcos de Dilthey. etc.— aunque no es su objetivo fundamentar las ciencias, etc.

324- Heidegger ya concibe la ciencia como una construcción, una tarea, no un *factum.* "Tanto las ciencias del espíritu como las de la naturaleza deberían derivarse del rendimiento de la intencionalidad de la vida universal, por lo tanto de una historicidad absoluta." Comprender como hecho fundamental en Heidegger es algo vital (no un ideal metafísico como en Husserl o Dilthey);

325- comprender es *la forma originaria del estar ahí*. Esto proporciona una nueva perspectiva sobre todos los problemas: Gadamer se encarga de sus implicaciones para la hermenéutica científica.

326- Comprensión como obtención de libertad espiritual: capacidad de relacionar, etc., concluir...— "*en último extremo toda comprensión es un comprenderse",* proyectarse a

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

posibilidades de sí mismo; "ahora se hace visible la estructura de la comprensión histórica en toda su fundamentación ontológica, sobre la base de la futuridad existencial del estar ahí humano"

327- El conocimiento no ha de entenderse como distorsionar los hechos en interés propio, sino aún como *mensuratio ad rem* — pero "la cosa" ya no es un hecho bruto o un simple dato. Hay que entender la conexión histórica del conocedor y de lo conocido.

328- La pertenencia a tradiciones es una conexión entre ambos; es central porque pertenece a la esencia del estar ahí; lo que pone en un texto (Ranke) no escapa a esta estructura. No es proyecto de Heidegger formar un método científico ni ideales; es neutral en este sentido [*Aquí habría que recordar la perspectiva sobre Heidegger y su "neutralidad" inaugurada por Victor Farias, o la crítica de Adorno en* La Ideología como lenguaje: La jerga de la autenticidad*. En este asunto no entra Gadamer - JAGL*]. *[Está el problema de que Heidegger ignora el modo de ser de los niños. No es histórico—¿es "no humano"?]*. Heidegger presenta su pensamiento en este sentido como trascendental. Una nueva dimensión hermenéutica aparece aquí: "La pertenencia del intérprete a su objeto, que no lograba encontrar una legitimación correcta en la escuela hisstórica, obtiene ahora por fin un sentido concreto y perceptible, y es tarea de la hermenéutica mostrar este sentido."

330- "Estar ahí" como limitamiento: lo que hace posible su proyectar, y lo sustenta, también lo limita.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

II.ii. FUNDAMENTOS PARA UNA TEORÍA DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

9. LA HISTORICIDAD DE LA COMPRENSIÓN COMO FENÓMENO HERMENÉUTICO

1. El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios

a) El descubrimiento de la preestructura de la comprensión por Heidegger

331- Desarrollar a Heidegger: "cómo, una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión." Schleiermacher: hermenéutica como preceptiva—es un dudoso papel.

332- Hay que corregir la autocomprensión de la comprensión. Heidegger informa sobre la auténtica comprensión, no hace exigencias. Hay un sentido ontológico positivo del círculo hermenéutico, que asegura que la comprensión debe venir de la cosa misma. Hay una proyección de sentido del todo tan apenas aparece en el texto un primer sentido: se comprende con expectativas, proyecciones rivales, revisión... [*Una noción comparable a la de Umberto Eco en* Lector in Fabula, *o a la que expongo yo en mi libro* Acción, Relato, Discurso (3.4). - JAGL]. (En una nota, Gadamer se opone a Staiger: nunca es posible desplazarse a la situación de un lector contemporáneo). "El que intenta comprender está expuesto a los errores

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas."

333- [*Función del círculo hermenéutico como purificación, o lavadora-centrifugadora de sentido*]. "Aquí no hay otra objetividad que la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración. Pues, ¿qué otra cosa es la arbitrariedad de las opiniones previas inadecuadas sino que en el proceso de la comprensión acaban aniquilándose? La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias."

334- Es necesario examinar el origen y validez de nuestras opiniones iniciales: "reconocemos como tarea nuestra el ganar la comprensión del texto sólo desde el hábito lingüístico de su tiempo o de su autor." Hábitos lingüísticos inconscientes como factor de resistencia. La presuposición siempre es que el sentido de las palabras es el que nos es familiar; lo mismo las ideas y posiciones del intérprete. Pero "No se puede en modo alguno presuponer como dato general que lo que se nos dice desde un texto tiene que poder integrarse sin problemas en las propias opiniones y expectativas."

335- Antes bien hemos de presuponer que hemos de *conocer* esa opinión textual sin compartirla necesariamente. No se pueden mantener las propias opiniones inamovibles cuando se comprende la opinión de otro: es necesario mantenerse abierto a otras opiniones. "*La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo"* y gana así suelo firme. "El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él." Pero receptividad no es igual a neutralidad:

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

336- —hay más bien una "matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios," siendo consciente de ellos para contraponerlos a la verdad objetiva del texto. Heidegger efectúa una lectura hermenéutica, frente a la tradición metafísica. No con el fin de asegurarse frente a la tradición, sino para poder enfrentarse a la cosa misma: "Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición."

337- "Sólo este reconocimiento del carácter esencialmente prejucioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión." El historicismo aparece así compartiendo los mismos prejuicios de la Ilustración a la que criticaba: el *prejuicio contra todo prejuicio* que conlleva la desvirtuación de la tradición. Apunta Gadamer una historia del matiz negativo del concepto de prejuicio (originalmente pre-juicio). Ahora es "juicio no fundamentado", sin "la garantía del método."

338- El conocimiento científico pretende excluir totalmente el prejuicio. Recuérdese la *duda* como método para Descartes, eliminando prejuicios.

b) La depreciación del prejuicio en la Ilustración

Se distinguen dos tipos de prejuicios en la Ilustración: "por respeto humano" o "por precipitación." La autoridad para Kant aparece como fuente de prejuicios. Crítica a la Escritura, etc.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

339- El problema hermenéutico central para la Ilustración: tiene que imponerse sobre la Escritura. Estaba el prejuicio de lo escrito como verdad; para la Ilustración, "la fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón." La tradición aparece como objeto de crítica, como la ciencia a los sentidos.

340- El Romanticismo como ruptura peculiar: los patrones básicos persisten. Así "El esquema de la superación del mythos por el logos": "precisamente porque el romanticismo valora negativamente este desarrollo el esquema mismo se acepta como inamovible."

341- Y así el retorno a lo antiguo por ser antiguo, el retorno conscientemente a lo inconsciente, etc. "Toda crítica a la Ilustración seguirá ahora el camino de esta reconversión romántica de la Ilustración. La creencia en la perfectibilidad de la razón se convierte en la creencia en la perfección de la conciencia 'mítica', y se refleja en el estado originario paradisíaco anterior a la caída en el pecado del pensar." También esto es dogmático. La poesía aparece como pensamiento pseudomítico pero libre del dogma religioso; es otra ilusión romántica montada sobre un prejuicio de la Ilustración.

342- El mito del estado natural y de la evolución natural de la sociedad—una idea en Marx. La conciencia histórica del XIX surge de estas inversiones románticas.

343- La crítica a la tradición persiste: "Pues para la conciencia histórica el caso excepcional de una tradición contraria a la razón se convierte en el caso normal." Pero la suspensión de todo prejuicio es ella misma un prejuicio: hay que revisarlo para comprender nuestra finitud. "¿No es

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

cierto más bien que toda existencia humana, aun la más libre, está limitada y condicionada de muchas maneras? Y si esto es así, entonces la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica." "El hombre es extraño a sí mismo y a su destino histórico de una manera muy distinta a como le es extraña la naturaleza, la cual no sabe nada de él." [*¿Y no habrá una aproximación a la razón absoluta precisamente en tanto llegamos a conocer, siquiera sea parcialmente, los límites y condicionamientos de la existencia humana —y su finitud histórica?A eso se llega, en parte, contextualizando el conocimiento, la sociedad, y la cultura humana en una ecología más amplia que permita apreciar esos límites. También así conoceremos mejor la fuente de nuestros prejuicios, y su enraizamiento en una realidad histórica. Ver sobre esta cuestión mi ensayo "The Story Behind Any Story". —JAGL*]

344- Rechaza Gadamer partir de la vivencia, como hace Dilthey, para fundamentar la epistemología: las vivencias están condicionadas por las grandes realidades históricas, sociedad y estado. "En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella." La reflexión subjetiva es tardía. "La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser."

2. Los prejuicios como condición de la comprensión.

a) Rehabilitación de autoridad y tradición

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

El problema de distinguir los prejuicios legítimos de los ilegítimos:

345- La división ilustrada de los prejuicios se basa en una oposición excluyente de autoridad y razón [*Disiento aquí. La autoridad o el dogmatismo siempre se limitan o reorientan, no se rechazan, a no ser los de Roma - JAGL*]. La autoridad y tradición no pueden para ellos hacer superfluo el quehacer hermenéutico (Lutero).

346- Sumisión de toda la autoridad a la razón. En Schleiermacher aún, las fuentes de error son la sujeción y la precipitación; y en ello es ilustrado: las sujeciones son para él sólo obstáculos, no hay buenos prejuicios. Son insostenibles las consecuencias radicales de la Ilustración.

347- La autoridad puede ser una fuente de verdad: véase Descartes, que excluye la moral de su duda metódica. Hay una grave deformación del concepto de autoridad tras la Ilustración: se entiende como obediencia ciega, lo cual no es la esencia de la autoridad. Ésta se fundamenta en realidad en un acto de reconocimiento y de conocimiento, no en la abolición de la razón. "La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella." [*Muy optimista es este concepto de autoridad - pues la autoridad también se impone y se reproduce. JAGL*].

348- El verdadero superior sabe más [*Ingenuidad, o falsa ingenuidad, aquí - JAGL*]. El romanticismo defendió sin embargo la autoridad de la tradición: la de las costumbres anónimas, que "se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta."

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

349- Gadamer se opone a la abstracción racional de la Ilustración, y a las oposiciones incondicionales entre tradición y razón. La tradición necesita ser asumida y cultivada. [*La reflexión de Gadamer sobre la tradición recuerda mucho al pensamiento de T. S. Eliot en "Tradition and the Individual Talent", aunque Gadamer nunca cita a Eliot - JAGL*]. Son éstos actos de la razón.

350- Nos encontramos siempre en tradiciones. La tradición es algo propio, no algo sólo criticado u objetivado. [*Aunque también hay que* hacerla *de uno, apropiársela o amoldarse a ella, a la manera de Eliot, según decíamos - JAGL*]. Gadamer propone un cuestionamiento de nuestra ciencia supuestamente "libre de prejuicios". En las ciencias del espíritu [*las humanidades- JAGL*] es preciso *sentirse interpelado* por la tradición:

351- "El determinar de nuevo el significado de lo investigado es y sigue siendo la única realización auténtica de la tarea histórica." La investigación histórica y su papel frente a la tradición deben ser investigados por la hermenéutica histórica, etc. Gadamer propone reconocer el momento de la tradición en las humanidades. En las ciencias naturales, etc., la tradición se ignora justificadamente; allí no son relevantes las vías muertas.

352- La investigación y el progreso sirven para definirlas a ellas, pero no a las humanidades: "los grandes logros de la investigación espiritual-científica [*pésima traducción: quiere decir, de la investigación en humanidades - JAGL*] no llegan como quien dice a pasarse." Nuestro interés hacia la cosa sólo adquiere vida aquí "a través del aspecto bajo el cual nos es mostrada." Esos aspectos existen independientemente aunque converjan en nosotros.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

353- La investigación ha de entenderse aquí como un modo de hacer oír de modo nuevo el pasado. No hay en humanidades un objeto idéntico de investigacióin: "Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto"; no es posible hablar de conocimiento completo en humanidades. [*Tampoco en las ciencias naturales, muchacho.. - Aquí habría que recordar la perspectiva de T. S. Kuhn en* La Estructura de las Revoluciones Científicas—*JAGL*].

354- b) El modelo de lo clásico

Contra el modelo de las ciencias naturales: ahora ya no se aplica un método histórico ingenuo. "El progreso de la investigación ya no se entiende en todas partes únicamente como expansión y penetración en nuevos ámbitos o materiales, sino que en vez de esto se atiende más bien a la configuración de etapas de reflexión más depuradas dentro de los correspondientes planteamientos." Por ejemplo hay que repensar reflexivamente el concepto de clásico. El concepto de lo clásico como normativo sólo representaba aún un impulso para la investigación histórica en Winckelmann.

355- Para Hegel, los clásicos son formas de espíritu ya pasadas, que sólo pueden ser ejemplares en un sentido limitado. Hoy no significa lo clásico un valor suprahistórico, sino una fase del desarrollo histórico, pero aún tiene un soterrado valor normativo.

356- "La conciencia histórica comprende siempre algo más de lo que ella misma admitiría" ; "clásico" como auténtica categoría histórica,

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

porque (precisamente) no designa sólo datos o cualidades sino modos de ser histórico: sienta una verdad. Hay una normatividad de lo clasico como dominio y orientación de la historia y de la reflexión histórica. "Clásico" no entendido como un concepto objetivo descriptivo:

357- "es una realidad histórica a la que sigue perteneciendo y estando sometida la conciencia histórica misma." El clásico es presente, pero un presente intemporal, simultáneo a cualquier presente. El sentido normativo es primario aquí. Un paso del término "clásico" de lo lingüístico a lo estilístico.

358- El concepto de lo clásico es tardío (Calímaco, el *Dialogus* de Tácito) Y de ahí pasa a caracterizar una época. El "clásico" ordena la historia de la literatura y la historia artística alrededor de sí. Los demas conceptos (barroco, arcaico) son originariamente peyorativos. (Snell).

359- Hoy se hace explícito el sentido originario y normativo del término. Clásico significa "conservación en la ruina del tiempo" . "Lo que se califica de 'clásico' no es algo que requiera la superación de la distancia histórica; ello mismo está constantemente aplicando esta superación con su propia mediación." Su intemporalidad es un modo de ser histórico; no sólo

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

reconstruimos ese mundo de la obra sino que pertenecemos a él, y la obra es nuestro mundo. [*Cf. el dicho de Gustav Mahler: "La tradición no es la adoración de cenizas, sino el mantenimiento del fuego"; o la expresión de Eliot, "no lo muerto, sino lo que ya vive" - JAGL*].

360- "Formación clásica" como comunidad. Los románticos ven la naturaleza humana como un sustrato que asegura la comprensión. El intérprete está absuelto para ellos de condicionamientos históricos, pero hoy debemos ver la movilidad histórica y del comprender mismo. "*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición."* Gadamer está contra la obsesión con el *método* en hermenéutica.

3. El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo

361- Círculo hermenéutico: "El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad de sentido comprendido en círculos concéntricos." Si no hay congruencias de las partes con el todo, ha fracasado la comprensión. Schleiermacher distingue aspectos objetivos y subjetivos de la comprensión. Dilthey habla de la concentración de ambos en un punto central: la obra, y propone entender cada texto desde sí mismo. Gadamer argumenta contra la noción de Schleiermacher: "Cuando intentamos entender un texto, no nos desplazamos hacia la constitución psíquica del autor, sino que, ya que hablamos de desplazarse, lo hacemos hacia la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión." Reforzamos sus argumentos, etc. Un estilo "no motiva un retroceso a la

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

subjetividad del otro."

362- La comprensión "no es una comunión misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario" (contra la interpretación subjetiva de Schleiermacher). Y también contra la objetiva: el fin de la hermenéutica es lograr (restaurar) un acuerdo. Es necesaria la presencia vinculante de una tradición, un elemento suprimido por Schleiermacher y por el romanticismo. En Ast todavía estaba el acuerdo como un fin (entre los clásicos y el cristianismo). En Schleiermacher, hay una generalidad formal de su hermenéutica, un ideal de objetividad, con una supresión de la conciencia histórica en la teoría.

363- En Schleiermacher, el círculo hermenéutico se anula mediante la adivinación, en la comprensión total. "Heidegger, por el contrario, describe este círculo en forma tal que la comprensión del texto se encuentre determinada continuamente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. El círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica." El círculo de la comprensión "es la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición." [*Aunque quizá esa comunidad no nos une con el texto en concreto y en cuestión: pues puede haber confrontación, conflictos, con el texto y en la tradición; Gadamer subestima la existencia de* tradiciones *y discursos enfrentados - JAGL*] Pero esta comunidad se transforma. El círculo hermenéutico no es metodológico, sino ontológico; describe la estructura de la comprensión. [*Pero esto también es así en Schleiermacher, al menos en parte; desde luego describe la estructura de la comprensión - JAGL*]. "Sólo es comprensible

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

lo que representa una unidad perfecta de sentido" —es una presuposición al leer. [*¿Y si la lectura espera encontrar fracturas o incoherencias, si es una lectura crítica, que comprende por el procedimiento de encontrar esas imperfecciones en la unidad? - JAGL*].

364- No es posible separar la aplicación de las reglas de la comprensión misma. La unidad de sentido desscubierta se basa en el contenido: ""entendemos los textos transmitidos sobre la base de expectativas de sentido que extraemos de nuestra propia relación precedente con el asunto"; pero "estamos básicamente abiertos a la posibilidad de que un texto transmitido entienda del asunto más de lo que nuestras opiniones previas nos inducirían a suponer." "El prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad." *[¡¡¡¡¿¿¿¿ — Aquí no se entiende bien la postura de Gadamer, o bien es absurda en su respeto exagerado a la tradición: presupone lo que Ricæur llama "hermenéutica de la confianza" hasta el extremo de la confianza injustificable, descartando toda prevención hacia el texto, toda hermenéutica de la sospecha. Y sin embargo la crítica, y la lectura muchas veces, también se acerca a un texto con presuposiciones de imperfección en él o de distanciamiento hacia él, que pueden resultar confirmadas o desechadas. Ver mi artículo sobre crítica acrítica y crítica crítica para una discusión más extendida de esta cuestión - JAGL*]. "Comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal." La escritura "desfigurada" o "en clave" es una excepción a la regla de perfección. [*Mucho más allá de eso. Aquí habría que aplicar la perspectiva desconstructiva de Derrida.- JAGL*]. Este primer momento de la comprensión, la anticipación, descansa sobre la comprensión,

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

365- —descansa sobre "la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores." *[Una teoría de los esquemas, de la construcción discursiva del mundo social, y de la ideología pondría esta cuestión más en su sitio que una teoría de los "prejuicios"- JAGL]*. Las polaridades de familiaridad y extrañeza (el círculo hermenéutico) se juegan no con otra individualidad, sino con el lenguaje de la tradición. La tradición está entre extrañeza y familiaridad, entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia; es el punto medio que es el *topos* de la hermenéutica. No es tarea de la hermenéutica desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende. No es un "método": las condiciones tienen que estar ya dadas; el intérprete no tiene a su disposición sus propios prejuicios y opiniones, ni puede distinguir los productivos de los improductivos.

366- Propone Gadamer traer a primer plano lo que era marginal en Schleiermacher: "la distancia en el tiempo y su significación para la comprensión." ¿Comprender al autor mejor que él mismo? "El que la comprensión ulterior posea una superioridad de principio frente a la producción originaria y pueda formularse como un 'comprender mejor' no reposa en realidad sobre un hacer consciente posterior, capaz de equiparar al intérprete con el autor original (como opinaba Schleiermacher), sino que por el contrario remite a una diferencia imsuperable entre el intérprete y el autor, diferencia que está dada por la distancia histórica." [*O por una hermeneútica superior y más comprensiva, más integradora. Ver mi discusión sobre el concepto de Topsight o perspectiva dominante.- También habría que revisar esta idea de Gadamer a la luz del concepto de apropiación ideológica, que tiene un tanto de bricolaje - JAGL*]. Cada época se entiende a sí misma en el texto interpretando. "El verdadero sentido de un texto tal como éste se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

ocasional que representan el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en esto." "El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre."

367- Mejor que "comprender mejor": *"cuando se comprende,* se comprende de un modo *diferente."* Contra los románticos. El texto se refier a la verdad objetiva, no a las opiniones y a la individualidad. Se toma en serio la pretensión de verdad del texto. Todo esto era natural aún en Chladenius. Contra el psicologismo: Heidegger restaura la relación auténtica [*Bonita narración - JAGL*]. El tiempo no como obstáculo sino como un elemento creador de sentido (contra el historicismo). La objetividad histórica no require el desplazarnos a la época de composición. [*¿Ni para medir distancias? - JAGL*]. Gadamer señala la impotencia del juicio ante lo contemporáneo. [*¿Y la cuestión de otras culturas, la distancia con ellas? Esquiva el problema Gadamer. - JAGL*].

368- Una generalidad vinculante sólo aparece con la distancia histórica. Un objetivismo: y no sólo debido a una "desconexión de los propios intereses sobre el objeto"—no se trata sólo de la desaparición de fuentes de error,

368- —sino también la aparición de relaciones de sentido insospechadas. [*Cf. el razonamiento de T. S. Eliot en "Tradition and the Individual Talent" — los clásicos no como lo muerto sino como "what is already living" - JAGL*]. Se separan así los prejuicios verdaderos de los falsos. Los prejuicios se hacen visibles al interpelarles;

370- —sólo cuando actúan pueden contrastarse los prejuicios con los del otro. El historicismo ignoraba esto, y así no pensaba su propia historicidad. Gadamer propone conocer en el

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

objeto diferente de lo propio, y conocer así tanto lo propio como lo ajeno. El objeto histórico no es un objeto sino una relación. (Pasamos así a la noción de una "historia efectual").

4. El principio de la historia efectual

Referida a los efectos de los hechos históricos, incluso sobre la historia de la investigación:

371- "La conciencia histórica tiene que hacerse consciente de que en la aparente inmediatez con que se oriente hacia la obra o la tradición está siempre en juego este otro planteamiento, aunque de una manera imperceptible y en consecuencia incontrolada." [*Cf. también aquí T. S. Eliot y su "Tradition and the Individual Talent". - JAGL*]. El objetivismo histórico ignora su pertenencia a la tracición. Gadamer critica el metodologismo ingenuo, y propone reconocer la historicidad de la comprensión, "hacer consciente la historia efectual"—

372- —(aunque no se puede del todo). Critica Gadamer la noción del saber absoluto de Hegel. Ser consciente de la historia efectual implica primero una "conciencia de la *situación* hermenéutica" (tampoco cognoscible del todo); "*Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse."* "Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del *horizonte.* Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto."

373- Nietzsche y Husserl lo emplean para caracterizar la vinculación finita del pensamiento. "Tener horizonte" frente a la tradición y el pasado: "El que omita este desplazarse al horizonte

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

histórico desde el que habla la tradición estará bocado a malentendidos respecto al significado de los contenidos de aquélla." Deben reconocerse los horizontes del otro para comprender, según el historicismo,

374- —pero "De hecho se ha renunciado definitivamente a la pretensión de hablar en la tradición una verdad comprensible que pueda ser válida para uno mismo." No se trata, pues, de aprender a desplazarse a horizontes ajenos, que de hecho no existen; es una fantasía ilustrada: "El horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción."

375- Concibe Gadamer un horizonte en movimiento, que se hace consciente de sí en la conciencia histórica. "Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro; por el contrario todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica." [*Pues sí—porque la conciencia histórica es siempre la conciencia histórica de un investigador particular—JAGL*]. Desplazarse conservando nuestro ser—no es empatía, ni sumisión del otro a los propios patrones: "por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro" [*Pero ahora es la generalidad propia o alcanzada por uno mismo—**no la del otro** —JAGL*]. [*Podría relacionarse esta noción de la "experiencia de la alteridad como crecimiento" con la función de la lectura tal como la presenta C.S. Lewis en* An Experiment in Criticism *—JAGL.*] Se trata de ver más allá de lo cercano, integrarlo en patrones más amplios y correctos.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

376- Es difícil. Gadamer se opone a la asimilación precipitada; hay que oír a la tradición tal como ella se deja oír en su sentido propio. Se hace destacando aspectos (= poner en juego los prejuicios). El horizonte del presente está en perpetua formación: "Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar.

377- Comprender es "siempre el proceso de fusión de estos presuntos 'horizontes para sí mismos'" en el dominio de la tradición. Hablamos de 'fusión' debido a la peculiaridad de la hermenéutica—también entre texto y presente. "La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente. Esta es la razón por la que el comportamiento hermenéutico está obligado a proyectar un horizonte histórico que se distinga del del presente." Hay, pues, que *destacar,* pero recoger lo que se destaca, y medir la conciencia histórica consigo misma en la unidad del horizonte histórico alcanzado. Se proyecta el horizonte [*como una fase metodológico-ontológica*]: "En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizóntica [*Horizontverschmelzung*], que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simuláneamente su superación." Es una tarea de la conciencia histórica efectual.

10. RESOLUCIÓN DEL PROBLEMA HERMENÉUTICO FUNDAMENTAL

1. El problema hermenéutico de la aplicación

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

378- Es el tercer paso clásico de la hermenéutica, vagamente definido: *subtilitas applicandi* (pietista tan sólo). El romanticismo muestra que comprensión e interpretación son inseparables; "la interpretación es la forma explícita de la comprensión." El problema del lenguaje pasa al centro de la filosofía.

379- Pero el Romanticismo descuida la *aplicación.* Parecía algo distinto de la comprensión histórica y teórica. Sin embargo "en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete." La aplicación también es un solo paso con la comprensión e interpretación dentro del proceso hermenéutico. "Antes era cosa lógica y natural el que la tarea de la hermenéutica fuese adaptar el sentido de un texto a la situación concreta a la que éste habla."

380- Antes, la aplicación unía los lazos entre la hermenéutica filológica e histórica y las hermenéuticas jurídica y teológica, lazos hoy flojos. Para ésas, la aplicación es crucial hoy. Hay una historicidad del comprender (como se ha visto arriba) todavía extraña a la ciencia moderna.

381- Betti distingue interpretación cognitiva, normativa y reproductiva. Es difícil sostener estas clasificaciones. Betti se contradice con Schleiermacher. Hay que ver la interpretación como un solo proceso continuo, no como actos separados ni fases. Y no hay interpretación meramente 'reproductiva'. Todo es a la vez cognitivo y normativo:

382- también la traducción, la recitación, etc.: "se plantea la tarea de *volver a determinar la hermenéutica espiritual-científica a partir de la jurídica y tecnológica."* Hay que partir de la falsedad de la división romántica entre "la subjetividad del intérprete y la objetividad del sentido

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

que se trata de comprender." La intepretación no reposa en la congenialidad, sino en "el sentido originario en una tradición." Entender la hermenéutica no como dominación, sino como sumisión al texto.

383- La hermenéutica jurídica y teológica como modelo. La hermeneútica histórica también debe mostrar la validez de un sentido, superando la distancia temporal y "la enajenación de sentido que el texto ha experimentado." [*Pero todo esto sigue sin explicar los conflictos ideológicos sobre las interpretaciones- JAGL*]

2. La actualidad hermenéutica de Aristóteles

383- "el núcleo mismo del problema hermenéutico es que la tradición como tal tiene, sin embargo, que entenderse cada vez de una manera diferente." Cf. el problema de lo general y lo particular, de la aplicación de una generalidad a lo concreto. Aparece en la ética de Aristóteles. Aristóteles funda la ética como disciplina autónoma limitando el intelectualismo platónico. El bien y la razón se fundan teniendo en cuenta la determinación humana, no en abstracto.

384- El fundamento ético en Aristóteles está en el esfuerzo y en el *ethos.* Oposición del *ethos* a la *physis.* El hombre aparece como algo que se hace; no hay leyes, hay una regularidad limitada. La esencia de la reflexión moral consiste en aplicar a la situación concreta lo que se exige del hombre en general. El problema del método adquiere aquí relevancia moral. La exactitud máxima no es posible, sería contraproducente. Señala Gadamer que

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

385- *"también el problema hermenéutico se aparta evidentemente de un saber puro, separado del ser."* El intérprete pertenece a la tracición. El último capítulo de la ética: el saber debe guiar los actos, pero no hay para ello una *tekhné*—

387- (aunque en moral, *tekhné* y hermenéutica se plantea el problema de la aplicación).

388- El saber moral es "saberse"; ya no se olvida una vez aprendido, y no se posee como algo definido que se pueda aplicar después.

389- Al aplicar las leyes hay que hacer concesiones respecto a ellas; si no, no se actúa de modo justo.

390- "Equidad" en Aristóteles aparece como corrección de la ley. Aristóteles diferencia el derecho natural del positivo, pero declara que también el derecho natural es alterable:

391- hay márgenes de justicia tolerables dentro de unos límites impuestos. (Contra el innatismo posterior). En Aristóteles "no es lícito otorgar la dignidad e invulnerabilidad del derecho natural a determinados contenidos jurídicos como tales."

392- La naturaleza de las cosas existe más allá de la diversidad institucional, pero no es un concepto que se pueda conocer y aplicar por sí mismo (sólo en relación a las relaciones entre dos derechos, por ejemplo). Además, el saber moral es siempre general en su aplicación; el técnico es concreto. El saber moral requiere siempre la propia reflexión. El saber técnico

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

nunca suprimirá la necesidad del saber moral.

393- "No existe una determinación, *a priori,* para la orientación correcta de la vida como tal." La ética no es dogmática, un saber simplemente enseñable, "confirma su saber en la inmediatez de cada situación dada."

394- Al contrario, la ceguera hace parecer correcto lo que sugiere la pasión.

395- El saber moral conlleva la comprensión (de los demás). No es como el saber técnico.

396- Este análisis aristotélico es "una especie de *modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica."* La aplicación es inherente, y no es dogmática. Además, el intérprete debe comprender "la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esta situación, si es que quiere entender algo en él."

3. El significado paradigmático de la hermenéutica jurídica

La distancia con la filología no es tan grande. (Contra la idea de que la hermenéutica jurídica no tiene que comprender una tradición, como la otra).

397- ¿Tiene una vinculación dogmática? la hermenéutica filológica-histórica no es dogmática, y la teológica abandonó su dogmatismo disolviéndose en ésta. Pregunta: "*si existe una*

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

diferencia unívoca entre el interés dogmático y el interés histórico."

398- Gadamer rechaza la concepción de Betti que las diferencia tajantemente, y que opone la tarea del jurista a la del historiador del derecho. Contra la idea de que el jurista se limita a determinar el sentido original de una ley y a aplicarlo. (Savigny, equivalente a Schleiermacher en Derecho). Savigny "ignora la tensión entre sentido jurídico originario y actual." Mejor Forsthoff: "Por razones estrictamente jurídicas es necesario reflexionar sobre el cambio histórico de las cosas, pues sólo éste permite distinguir entre sí el sentido original del contenido de una ley, y el que se aplica en la praxis jurídica."

399- Contra la noción de guiarse por la intención de la ley [*determinada intrínsecamente].* Y el historiador del derecho actúa igual, aunque sea con fines distintos.

400- (Lo mismo sucede con leyes no vigentes). Siempre hay una mediación entre la historia y el presente.

401- La tradición hace posible la comprensión; no es que la restrinja. "La pertenencia del intérprete a su texto es como la del ojo a la perspectiva del cuadro"; "su lugar le está dado con anterioridad." Relación entre ley e interpretación: la hermenéutica sólo es posible en un estado de derecho, "pues un señor superior puede explicar sus propias palabras incluso en contra de las reglas de la interpretación usual" (*Philosophisches Lexikon,* 1726: 158). [*Es el principio hermenéutico de Humpty Dumpty, en Lewis Carroll. Y en todas partes hay "señores superiores"- JAGL*.] "La tarea de comprender e interpretar sólo se da allí donde algo está impuesto de forma que, como tal, es no abolible y vinculante." [*No exactamente - JAGL.*] "La

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

tarea de la interpretación consiste en *concretar la ley* en cada caso, esto es, en su *aplicación."* Aplicación por un juez *sujeto a la ley.* [*Esta sujeción puede ser muy elástica, y es a su vez interpretable, recurrible, y revocable - JAGL*].

402- El Estado de Derecho entendido como *saber a qué atenerse.* Pero la dogmática jurídica reposa sobre una hermenéutica. "Pues no es sostenible la idea de una dogmática jurídica total bajo la que puediera hallarse cualquier sentencia, por mera subsunción." La *hermenéutica teológica* (protestante) es análoga. Tampoco hay una primacía dogmática.

403- Pero la predicación no incrementa el contenido del mensaje (una diferencia). "Al revés de lo que ocurre con el juez, el predicador no habla ante la comunidad con autoridad dogmática." "Aun en la interpretación científica del teólogo tiene que mantenerse la convicción de que la Sagrada Escritura es el mensaje divino de la salvación." Para Bultmann, "La comprensión de los escritos bíblicos no está sometida a condiciones distintas de las de la comprensión de cualquier otra literatura" (Bultmann). Pero esto es ambiguo. La comprensión presupone una relación con el texto, una *precomprensión.*

404- El problema de la exigencia de fe. Bultmann parte de una precomprensión cristiana.

405- Es decir, la hermenéutica protestante también es dogmática. "En consecuencia podemos considerar que lo que es verdaderamente común a todas las formas de la hermenéutica es que el sentido que se trata de comprender sólo se concreta y se completa en la interpretación, pero que al mismo tiempo esta acción interpretadora se manitene enteramente atada al sentido del texto. Ni el jurista ni el teólogo ven en la tarea de la aplicación una libertad frente al

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

texto." Igual que en las humanidades históricas [*las "ciencias del espíritu" dice siempre esta traducción*].

405-6- La hermenéutica es histórica, a pesar de que "la cientificidad de la ciencia moderna consiste en que precisamente objetiva la tradición y elimina metódicamente cualquier influencia del presente del intérprete sobre su comprensión."

[*A mí no me parece correcta esta interpretación de la supuesta "ahistoricidad" de las ciencias. En sustancia, para la refutación: las ciencias se edifican sobre la falsación y la mejora gradual de teorías, soluciones, y paradigmas. Por tanto son inherentemente históricas, y ni siquiera lo son de una manera "inconsciente" que sólo sería visible desde las humanidades o desde la filosofía de la ciencia. Es una historicidad procesual, metódica, podríamos decir, que está inscrita en el mismo quehacer de la ciencia como diálogo extendido o "conversación" sobre el mundo, necesariamente temporalizada. El presente del intérprete tiene una influencia crucial sobre su comprensión, pues las teorías y métodos están históricamente situados, y esto se tiene en cuenta obviamente en la comprensión de las contribuciones científicas del pasado a la hora de valorar su grado presente de validez — JAGL].*

406- El ideal desplazarse al lector original, propuesto por Schleiermacher, no sería una aplicación, pues supone saltarse una tarea de mediación esencial.

407- *Obedecer a una orden* como modelo de aplicación hermenéutica. Ha de comprenderse el sentido de la orden, no sólo su literalidad. ¿Y un historiador que la interprete? —>

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

"Comprender es desde luego concretar, pero un concretar vinculado a la actitud básica de la distancia hermenéutica." Trasciende la noción científica de objetividad.

408- Filología e historia coinciden en su interéss por la opinión del autor, al margen de su verdad. Pero para el filólogo los textos son fines, para el historiador medios. El historiador no se concibe a sí mismo como receptor del texto. El historiador va más allá de la comprensión (—> expresión).

409- "La interpretación tiene que ver aquí no tanto con el sentido intentado, sino con el sentido oculto que hay que desvelar." —Es esencial revelar el valor histórico de una tradición, ir más allá del mero sentido literal. "Para el historiador es un supuesto fundamental que la tradición debe ser interpretada en un sentido distinto del que los textos pretenden por sí mismos." Es la plenitud del concepto de interpretación; hay que ir más allá de lo inmediatamente presente, reconstruir.

410- "En esta medida existe una cierta tensión natural entre el historiador y el filólogo que quiere comprender un texto por su belleza y verdad." [*En el sentido pre-histórico de "filología", sí; ahora bien, no en un sentido crítico actual, ni de hecho en el sentido pleno del término según el cual la filología echa mano para su trabajo de la comprensión histórica, de la gramática, crítica, retórica, y de toda ciencia necesaria u oportuna.— JAGL*]. La filología se ha dejado influir por la historia, renunciando al sentido normativo de sus textos. "Y la filología se ha convertido así en una disciplina auxiliar de la historiografía" [*Y viceversa, según veíamos —JAGL*]—aunque suele persistir una "credulidad ideológica" hacia los grandes textos. (Pero, se pregunta Gadamer, ¿es legítima esta pretensión universal de la conciencia histórica?).

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

411- El filólogo, aun hoy, "no refiere sus textos tan sólo a un destinatario reconstruido, sino también a sí mismo (sin que se dé cuenta por supuesto)." *[O dándose. Y también puede tener en cuenta a otros receptores y públicos, naturalmente—JAGL]*. Asiente a seguir la tradición. Gadamer propone liberar a filólogos e historiadores del modelo de las ciencias naturales, y propone el modelo de la hermenéutica jurídica y teológica.

412- Finalidad del historicismo: la inmediata es esclarecer el hecho; pero el fin último es "determinar el significado histórico de un proceso en el conjunto de su autoconciencia histórica" [*Una actividad que tiene mucho de lo que hemos denominado "anclaje narrativo"—JAGL*]. Esto exige reconocer el papel fundamental de la tradición.

413- No hay gran diferencia entre la posición del filólogo y del historiador: sólo que para el historiador el objeto hermenéutico es la totalidad de la tradición (y no sólo un texto). "La comprensión histórica se muestra como una especie de filología a gran escala." Pero Gadamer se opone a la idea de compleción de Dilthey; no hay un observador privilegiado del mundo. Más bien está el problema concreto de la *aplicación:* "En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe." [*Wayne Booth y numerosos críticos anglosajones y alemanes han tratado esta cuestión en torno al concepto del lector implícito y de la dinámica de la recepción. Ver por ej. mi artículo sobre "Múltiples lectores implícitos" - JAGL].*

414- Debemos reconocer que futuros intérpretes interpretarán el texto (o el conjunto de la tradición) de modo distinto. La interpretación es abierta. Gadamer asiente a la unidad de

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

filología e historiografía; tienen la misma tarea en distinto patrón (la tarea de aplicación). Confluyen en la concienca de la historia efectual. Queda reconstruida así la vieja unidad de las disciplinas hermenéuticas, en la aplicación, en la historia efectual. No como aplicación de un sentido predeterminado o una generalidad dada; antes bien hay que entender la aplicación como "primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros". Unidad de saber y efecto.

415-

11. ANÁLISIS DE LA CONCIENCIA DE LA HISTORIA EFECTUAL

1. Los límites de la filosofía de la reflexión

La conciencia efectual es parte del efecto. Pero la conciencia se eleva por encima de su objeto, en una estructura reflexiva. ¿Hay que admitir la mediación absoluta de historia y verdad, como Hegel?

416- ¿Sólo se satisface la hermenéutica con la infinitud del saber y con la trascendencia de los propios límites? Hegel aparece como el auténtico fundamento de la historiografía del XIX. Es necesario criticar realmente a Hegel:

417- —poniendo límites a la omnipotencia de la reflexión. Por ej., Hegel se opone a la cosa en sí: es un concepto regulador, no es inaccesible a la consciencia, sino que es creado y superado por ella. Hubo polémicas contra Hegel, diciendo que el otro no debe ser

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

experimentado como *lo otro de mí mismo,* sino como el tú—pero estas críticas no alcanzan seriamente la posición de Hegel.

418- La verdad de la autoconciencia en el reconocimiento por el otro ya está prevista por Hegel [*cf. la dialéctica del amo y del esclavo*]. Es imposible criticar a Hegel desde la filosofía de la reflexión, pues es la suya propia. La 'inmediatez' aducida por sus críticos es ella misma un producto de la reflexión.

419- Está el problema de la legitimidad de los argumentos basados en la filsoofía de la reflexión—¿es verdadera, o ilusoria? Por ej., el argumento de que el *el relativismo pretende ser verdad a su vez y por eso se autosuprime.* Gadamer se opone al fácil triunfo de la reflexividad (cf. la crítica de Platón a los sofistas: a sus argumentaciones reflexivas, les opone mitos)—

420- —pues los sofismas no son refutables argumentativamente. Pero Hegel fundamenta la filosofía en la automediación total de la razón. No como un formalismo reflexivo, sino como una mediación entre pasado y presente: "Hegel pensó hasta el final la dimensión histórica en la que tiene sus raíces el problema de la hermenéutica." La vida del espíritu consiste en reconocerse a sí mismo en el ser de otro:

421- aparece la reconciliación como su tarea histórica; reconciliación no sólo formalista, sino como experiencia de la realidad.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

2. El concepto de la experiencia y la esencia de la experiencia hermenéutica

La conciencia de la historia eectual tiene la estructura de la *experiencia.* No hay que empobrecer este concepto de experiencia, que está deshistorizado en los empiristas e incluso en Dilthey, "cientificado."

422- Husserl analiza la parcialidad necesaria de las ciencias al idealizar la experiencia—pero también él es parcial.

423- Bacon y el método experimental: Problema del uso puro de la razón al margen de actitudes preconcebidas. El experimento es un modo de evitar generalizaciones prematuras, y ascender hacia los axiomas por un procedimiento de exclusión. Teoría de los *ídolos* en Bacon, etc.

424- Pero Gadamer se opone a un teleologismo de la producción cognitiva que domina a Bacon, y todavía a Husserl.

425- Sí es válida la noción de que la experiencia es válida mientras no sea refutada por otra.

426- La generación de la experiencia en Aristóteles: no es ciencia, sino su presupuesto necesario , el presupuesto de generalidad de los fenómenos.

427- Pero está el problema de cómo se obtiene esa generalidad.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

428- Surge ésta como un ordenamiento en Aristóteles; pero más bien esta formación surge no espontáneamente, sino porque generalizaciones falsas previas son refutadas por la experiencia. La experiencia "que se hace" es así negativa,

429- —no es una "corrección" de errores, sino un saber abarcante. (*Quizá habría que traer aquí a colación la noción de* consiliencia, *de Whewell, Wilson y Gould, y su relación con el punto de vista dominante que proporciona la retrospección. Una cuestión que comento en este artículo sobre consiliencia y retrospección—JAGL).* "La negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo." —La experiencia que produce saber es así *dialéctica...* —cf. Hegel. La experiencia o se "hace" por primera vez, o se confirma. Requiere, así, conciencia.

430- Cf. Hegel: el objeto es el en-sí, pero incluso el en-sí es en-sí *para nosotros.* Hegel identifica la experiencia del movimiento dialéctico de la conciencia consigo misma. En la experiencia se alteran a la vez nuestro saber y su objeto.

431- La certeza de sí mismo en el saber es la *Wissenschaft* para Hegel. Pero así concibe la historia desde la filosofía, "La esencia de la experiencia es pensada aquí desde el principio desde algo en lo que la expriencia está ya superada. Pero la experiencia misma no puede ser ciencia."

432- La experiencia incluye la capacidad de estar abierto a nuevas experiencias—algo que cada uno debe adquirir. El ser del hombre como negatividad: necesidad de adquirir buen

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

juicio, y aprender del padecer.

433- "La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana." No es la forma suprema del saber, sino que va ligada a la finitud necesaria.

434- "La verdadera experiencia es, así, experiencia de la propia historicidad." En hermenéutica: es la tradición la que tiene que acceder a la experiencia. Pero la tradición no es un objeto, es como un tú, es lenguaje. Sin embargo, a la vez estamos atados a ella como no lo está el yo al tú.

435- La experiencia del tú existe como conocimiento y regularidad en el conocimiento de gentes—sirve para utilizar al otro como medio, algo moralmente repugnante. Respecto a la tradición, esto es el equivalente a la fe ingenua en el método y la objetividad. Así se convierte a la tradición en objeto; el intérprete descontecta metódicamente todos los momentos subjetivos de su referencia a ella—un cliché cientifista. Otra experiencia del tú : como persona, pero también como modo de la referencia a uno mismo.

436- En Hegel, es el conocimiento recíproco. Es más adecuado, pero esta dialéctica permanece necesariamente oculta para la conciencia del individuo. Y se trata de escapar al otro, hacerse inasequible para él.

437- En hermenéutica, esto es equivalente a la conciencia histórica, que tiene noticia de la alteridad del otro, pero busca hacerse señora del pasado, negando el propio condicionamiento histórico: "el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

verdadero sentido de ésta." Gadamer aboga por pensar la propia historicadad, aboga por "la tercera y más elevada manera de experiencia hermenéutica: la apertura a la tradición que posee *la conciencia de la historia efectual."*

438- Pero no frente al otro para dominarlo, ni para dejar dominarse por lo que el otro dice; para Gadamer hay que estar abierto, "debo dejar valer en mí algo contra mí"; "uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones"; contra el dogmatismo del propio método.

3. La primacía hermenéutica de la pregunta

a) El modelo de la dialéctica platónica

439- La experiencia supone preguntar, una apertura, una inherente perspectividad. La pregunta tiene un sentido, una orientación, coloca a lo preguntado bajo una perspectiva, quebranta su ser. [*Aquí hay que relacionar a Gadamer con un pensador a quien evidentemente no cita, que es Mikhail Bakhtin, y con su noción del dialogismo inherente a la palabra- JAGL*].

440- En Platón, preguntar es más difícil que contestar. Preguntar aparece allí como el habla auténtica, frente a la inautenticidad de la respuesta dogmática. "Preguntar quiere decir abrir" el objeto hermenéutico. La pregunta requiere apertura.

441- Los límites de esa apertura, sin embargo, también son necesarios. "El planteamiento de una pregunta implica la apertura pero también la limitación." Puede ser falso si no llega al

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

terreno de lo verdaderamente abierto, cuando no destaca con claridad lo preguntado—entonces es un planteamiento sin sentido, ni falso ni correcto.

442- La pregunta debe excluir lo incorrecto, debe ser ya un camino hacia el saber. En Aristóteles aparece el problema del saber de algo y de su contrario: "El saber es fundamentalmente dialéctico."

443- En Platón, la pregunta requiere saber qué es lo que no se sabe. A esto se llega como a una ocurrencia—también requiere cierta orientación hacia un ámbito de lo abierto.

444- Las preguntas "surgen", no las hacemos surgir; "el preguntar es más un padecer que un hacer", cuando ya no podemos mantener la opinión acostumbrada. La dialéctica aparece no como un arte de argumentar, sino de preguntar, de pensar, de seguir preguntando, de modo que el otro nos siga (el interlocutor de los diálogos platónicos),

445- —es un "arte de pensar que es capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma"; la mayéutica, que hace hablar al Logos, que no es ni mío ni tuyo.

446- La conversación, contra lo escrito, aparece como un dar y tomar. Si dialogamos con el texto, se restablece una comunicación de sentido originaria. Hay que recuperar lo que queda extrañado en la forma literaria, el presnte vivo del diálogo. Platón se opone a la "interpretación" sofística hecha con fines pedagógicos: transforma la tradición poética y filosófica en diálogo. "Con ello la palabra se protege de cualquier abuso dogmático" [*Una visión demasiado ingenua o idealizada del diálogo platónico, como si no fuese un diálogo escrito, después de*

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

todo, literario y por así decirlo amañado.— JAGL].

447- El arte epistolar también debe estar abierto a la respuesta del corresponsal. Aquí el proceso dialéctico está favorecido por la distancia temporal. La dialéctica hegeliana también es conversacional. [*!! - JAGL - Habrá que ver qué es lo que tiene de conversacional, y qué es lo mucho que no.*]

b) La lógica de pregunta y respuesta

La hermenéutica la entiende Gadamer como una dialéctica de pregunta/respuesta. El texto plantea una pregunta al intérprete, al convertirse en objeto de la interpretación. El horizonte hermenéutico aparece como un horizonte del preguntar,

448- —un horizonte que debe cerrarse y que contiene otras respuestas posibles; "la lógica de las ciencias del espíritu [*o sea, de las humanidades - JAGL*] es una lógica de la pregunta". Para Croce, una definición es histórica, es la respuesta a una pregunta. Para comprender un texto o una obra como aserción también hay que comprender la pregunta a la que responden.

449- Hay que interpretar el desarrollo histórico interpretando (pero sin sobrevalorar) la intención de sus agentes, porque,

450- en general, la razón debe estar abierta al acontecer que nos obliga a cambiar de planes. Por ej.: "Nuestra comprensión de la tradición escrita no es, como tal, de aquéllas en las que

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

sencillamente cabe presuponer una coincidencia entre el sentido que nosotros reconocemos y el sentido que tuvo presente el autor" (—el texto va más allá de la intención autorial).

450-51- "la pregunta que se trata de reconstruir no concierne en principio a las vivencias intelectuales del autor sino realmente al sentido del texto mismo";

451- "uno mismo se refiere a las [ideas] de las que habla el texto. Frente a esto la reconstrucción de las ideas del autor es una tarea completamente distinta." El historicismo tiene un ideal limitado y cientifista [= *la falacia genética, podríamos llamarlo- JAGL*]. El intérprete continúa determinado por el progreso de las cosas: "A través de su actualización en la comprensión de los textos se integran en un auténtico acontecer, igual que los eventos en virtud de su propia continuación."

452- "La reducción hermenéutica a la opinión del autor es tan inadecuada como la reducción de los acontecimientos históricos a la intención de los que actúan en ellos." Reconstruimos la pregunta a la que lo transmitido podría ser respuesta, y esa pregunta no se encuentra en su horizonte originario, sino en el nuestro. "El horizonte histórico descrito en la reconstrucción no es un horizonte verdaderamente abarcante; está a su vez abarcado por el horizonte que nos abarca a nosotros, los que preguntamos y somos afectados por la palabra de la tradición." Es hermenéuticamente esencial ir más allá de la reconstrucción, a lo que el autor no pensó.

453- La verdadera comprensión incluye la fusión de horizontes y "recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir"; y el texto debe "ser entendido como respuesta a un verdadero preguntar." "*Comprender la*

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

cuestionabilidad de algoes en realidad siempre preguntar."

454- Pensar debe entenderse como preguntar, y comprender como algo más que revivir la opinión ajena. Las respuestas falsas, históricamente superadas, ya no se entienden como preguntas (Todo esto lo desarrolla Collingwood; la lógica de pregunta/respuesta contra la lógica asertiva de Oxford). La identidad de los problemas es históricamente cambiante; cf. el origen del concepto de problema como "lo racionalmente insoluble":

456- —los problemas son preguntas que tienen su sentido no "en sí", sino en su motivación. Gadamer se opone a la idea de una ilustración total con la noción de fusión de horizontes: "*esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje".*

457- El problema de la linguisticidad del pensamiento. La comprensión como acuerdo con lo presente al intérprete—es "llegar a hablar de la cosa misma." Partiremos ahora de la noción de un lenguaje compartido por los interlocutores; "en la conversación se elabora un lenguaje común".

458- La verdad de la cosa misma hace entrar a los interlocutores en una nueva comunidad. [*OK - nosotros cambiamos, y nos enteramos de ello, pero los textos no se enteran, ni los autores muertos. Cf. una noción pragmática de la verdad, mi definición de la verdad como acuerdo en una comunidad. Cf. aquel dicho de C. S. Lewis en* An Experiment in Criticism: *al comprender, renunciamos a la verdad limitada de cada uno para reconocer la verdad—una verdad que conlleva también una apertura a los demás—JAGL].*

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

III. EL LENGUAJE COMO HILO CONDUCTOR DEL GIRO ONTOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA

12. EL LENGUAJE COMO MEDIO DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

461- Una verdadera conversación nos lleva, no la llevamos; desvela algo al margen de nuestros proyectos e intenciones.

462- Todo el proceso hermenéutico es lingüístico. "El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo del interlocutor y el consenso sobre la cosa." Traducción como interpretación: debe preservar el sentido original en un mundo lingüístico nuevo. Es un caso excepcional. "Allí donde hay acuerdo no se traduce sino que se habla."

463- Comprender el lenguaje no es traducir: "no encierra todavía ningún proceso interpretativo, sino que es una realización vital." "El problema hermenéutico no es pues un problema de correcto dominio de una lengua, sino del correcto acuerdo sobre un asunto, que tiene lugar en

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

el medio del lenguaje." Conversación como búsqueda de acuerdo: por tanto no referimos las opiniones del otro a su persona, sino a nuestras opiniones y comprensión.

464- La traducción no se refiere a la mente del autor, sino al texto. Es interpretación, y como tal implica "un cierto cegamiento" [—*Cf. las ideas de Paul de Man sobre la ceguera necesaria en la interpretación, en* Blindness and Insight.—*JAGL. Ver sobre esta cuestión mi artículo "Understanding Misreading: Hermenéutica de la relectura retrospectiva"*]. Toda traducción seria es más clara que el original. Pocas veces ganan las obras al traducirse.

465- En la traducción se reconoce la existencia de una distancia insuperable con la opinión [*lengua*] ajena. Un compromiso entre la lengua y el original. La traducción como "caso extremo de dificultad hermenéutica, esto es, de extrañeza y de superación de la misma."

466- Pero es una diferencia de *grado.* La *conversación hermenéutica* es la elaboración de un lenguaje común, de una comprensión. No hay que considerar a un texto como un punto de vista fijo e inamovible. "Cada intérprete comprende el texto mismo pero allí están implicadas sus ideas propias" [*Éste es el meollo de la cuestión.—JAGL*];

467- —"un tema accede a su expresión no en calidad de cosa mía o de mi autor sino de la cosa común a ambos." Gadamer defiende la identificación romántica de comprensión e interpretación como fenomenos lingüísticos ambos. "Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete." La hermenéutica como "un caso especial de la relación general entre pensar y hablar."

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

468- "la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el *objeto* preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística." "La lingüisticidad de la comprensión es *la concreción de la conciencia de la historia efectual."*

1. La lingüisticidad como determinación del objeto hermenéutico

468- Primacía de la traducción de textos y lingüística (usos, mitos...). Su esencia está en la tradición *escrita.* "En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización." Se da una peculiar coexistencia de pasado y presente.

469- La apropiación de la tradición es una especie de viaje en el tiempo. Pero la tradición se eleva por encima del mundo pasado, para pasar a formar parte de la continuidad de la memoria. La escritura es autoextrañamiento, y la lectura es la más alta tarea de la comprensión. [*La lectura* ***crítica,*** *habría que matizar.—JAGL*]. Es una reconducción del lenguaje que es también una relación hacia el asunto tratado.

470- "En la escritura el lenguaje accede a su verdadera espiritualidad"; la tradición escrita es el comienzo de la historia y de la tradición. [*Bueno, hay una tradición oral, y una tradición cultural de costumbres, ritos y técnicas, como comienzo de la tradición, diría yo...—JAGL.*]

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

"Todo lo que es literatura adquiere una simulataneidad propia con todo otro presente. Comprenderlo no quiere decir primariamente reconstruir una vida pasada, sino que significa participación actual en lo que se dice." No participación entre autor y lector, sino participación "en lo que el texto nos comunica". El autor puede desconocerse.

471- "en su origen y ante todo la hermeneútica tiene como cometido la comprensión de textos", algo minimizado por Schleiermacher [*¿?—Bueno, pero bien poco minimizado...—JAGL*]; es en cierto modo una cancelación de la historia: "Lo que se fija por escrito se eleva, en cierto modo, a la vista de todos, hacia una esfera de sentido en la que puede participar todo el que esté en condiciones de leer" — [*Pero esto puesto así sin más nos llevaría a ignorar contextos interpretativos más específicos que siempre se dan; un texto aparece casi siempre enmarcado como actual o antiguo, tradicional, o efímero y menor, etc.—JAGL*]. La posibilidad de ser escrito es inherente al lenguaje: y así ya "el hablar mismo participa de la idealidad pura del sentido que se comunica en él", suprimiendo la emoción, lo marginal.... [*¿Suprimiendo? Pero lo aparentemente marginal es, precisamente, objeto privilegiado de interpretación. Véanse sobre esta cuestión los estudios de Goffman, por ejemplo en Strategic Interaction.—JAGL*]. Celebra Gadamer que en el texto la hermenéutica aparezca libre de lo psicológico. [*Es conocida la aversión de los fenomenólogos a la bestia negra del psicologismo. Pero la psicología, suponiendo que no incluya a la fenomenología, tiende a entrar de maneras inesperadas en la interpretación, o bien se ignora a riesgo de limitar la comprensión.—JAGL.*]

472- Pero también hay una debilidad de lo escrito, observada por Platón. Se trata de una exageración irónica; en realidad la escritura es similar o equivalente al habla; puede acudir en

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

ayuda del pensar. La escritura es como un habla extrañada [*Los comentarios de Gadamer sobre la relación entre habla y escritura tan pronto lo acercan al razonamiento de Derrida en* De la grammatologie *o* La Dissémination, *como lo revelan súbitamente como lo que éste llamaría un pensador "logocéntrico"—JAGL.*].

473- Hay exigencias estilísticas superiores en lo escrito para que estimule y mantenga en movimiento al lector. Gadamer aboga por la atención al asunto mismo, no al "arte" de escribir. Lo confuso no es un reto para la verdadera hermenéutica, pues allí "se tambalea el presupuesto sustentador de todo éxito hermenéutico, que es la univocidad del sentido al que se hace referencia." [*Recordemos que para Paul de Man, Derrida y los desconstructivistas, el presupuesto sustentador de su hermenéutica (desconstructivista) es más bien la ambivalencia o plurivocidad de sentido, o las líneas de fuerza contrarias y divergentes en el sentido del texto.—JAGL.*] La interpretación de un texto se halla sometida a una norma objetiva. [*¿Y cuál podría ser ésa, a no ser el acuerdo logrado en una comunidad de intérpretes? —JAGL*].

474- La comprensión (de lo dicho a lo escrito) debe *robustecer* su sentido, entenderlo en su idealidad. El lector es el abogado de su pretensión de verdad. Lo escrito no se avala a sí mismo: su certidumbre depende de nosotros. [*Especifiquemos que el lector es o el abogado de la obra, o bien el fiscal, según la lectura sea consonante o disonante con el texto, crítica acrítica o crítica crítica. Y también es el juez—él y quiene a él lo leen. No es adecuado decir que el lector debe "robustecer" un texto, así como principio general, a no ser en una modalidad de lectura deliberadamente favorable a la tradición.—JAGL*]. Gadamer se opone al canon de restringirse al horizonte del autor o lector originales (propuesto por

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

Schleiermacher). Es inaplicable normalmente. "Los textos no quieren ser entendidos como expresión de la subjetividad de su autor." Y es imposible separar lo que es contemporáneo de lo que no lo es.

475- En Schleiermacher, "El concepto del lector originario está profunda e incomprendidamente idealizado." Además, "la literatura se define por la voluntad de transmisión." Autor o receptor original son conceptos normativos y variables.

2. La lingüisticidad como determinación de la realización hermenéutica

No sólo la tradición, sino también la *comprensión* es esencialmente lingüística; "para poder dar expresión a la referencia de un texto en su contenido objetivo tenemos que traducirla a nuestra lengua, lo que quiere decir ponerla en relación con el conjunto de referencias posibles en el que nos movemos hablando y estamos dispuestos a expresarnos".

476- El historiador descuida este aspecto, ignora que su propia intención y apropiación está ya en los conceptos mismos que utiliza. El historiador es hijo de su tiempo, y debería saberlo. Es inguenuo si cree que piensa con los conceptos de la época que trata de comprender. No es posible la desconexión de los propios conceptos que hacen posible la comprensión.

477- "*Pensar históricamente* quiere decir en realidad *realizar la transformación que les*

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar con ellos." No puede haber una interpretación correcta "en sí", porque en cada caso se trata del texto mismo. La vida histórica de la tradición consiste en su referencia a apropiaciones e interpretaciones siempre nuevas. Pero no se trata de una subjetividad de la interpretación: "toda interpretación contiene también una posible referencia a otros", en un espacio lingüístico.

478- La aplicación no implica relativismo. La interpretación debe desaparecer tras su objeto, pero sólo tras llegar a su propia representación, tras efectuar su mediación; "la interpretación no es un medio para producir la comprensión, sino que se introduce por sí misma en el contenido de lo que se comprende." La interpretación lingüística también se da al comprender obras no lingüísticas; está presupuesta en ese tipo de interpretación.

479- De ahí el uso del término "intérprete" para designar la reproducción artística. Y así "Toda lectura contiene básicamente también interpretación"; "comprender implica siempre interpretar."

480- Gadamer denuncia el mito de la inmediatez del sentido.

481- ¿Hemos de entender la interpretación como algo más personal que el lenguaje, que es general y nivelador?

482- Pero la crítica que nos lleva más allá del esquematismo de la frase es también lingüística. "El lenguaje es el lenguaje de la razón misma." ¿Por qué? ¿No está limitado por la diversidad de las lenguas? No:

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

483- "La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón presente se sustrae al conjuro de la lingüística, y ella misma tiene carácter lingüístico" [*Así entendida, la traducción será un dinamizador del sentido.—JAGL*]. Herder y Humboldt rompen con el racionalismo y pueden así ver las lenguas como maneras de ver el mundo. Nosotros seguiremos un camino inverso, de la diversidad a la "unidad indisoluble de pensamiento y lenguaje tal como la encontramos en el fenómeno hermenéutico como unidad de comprensión e interpretación." Habla así Gadamer de la "*conceptualidad de toda comprensión."*

484- El intérprete aporta una perspectiva sobre el objeto junto con su mismo lenguaje: esto se ha ocultado por las inadecuadas teorías instrumentalistas de los signos. El uso de la palabra no es una subsunción lógica en un concepto general, sino un desarrollo de la formación de conceptos. Es una perspectiva hoy devaluada; se ha instrumentalizado el mismo concepto de lenguaje al entenderlo como "forma."

485- Gadamer se opone a la concepción de Cassirer del lenguaje como una "forma simbólica"—pues el lenguaje abarca a las demás "formas" [*Esto me recuerda un tanto el famoso debate en la URSS sobre si el lenguaje debía considerarse una superestructura ideológica, donde terció y sentenció Stalin arguyendo que el lenguaje trasciende a la ideología—JAGL.*] La comprensión o el lenguaje no pueden ser un mero objeto, sino que abarcan a cualquier posible objeto. Gadamer está contra la concepción en tres fases de la historia del lenguaje y su conciencia (en Schleiermacher, por ejemplo).

486- Se trata de ver cómo surgen los conceptos del lenguaje entendido como algo que está

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

frente a las cosas.

13- ACUÑACIÓN DEL CONCEPTO DE "LENGUAJE" A LO LARGO DE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

1. Lenguaje y logos

487- El nombre se entendía clásicamente como adecuado y perteneciente al ser de la cosa—pero la filosofía se inicia con la separación de nombre y cosa.

488- Está todo esencialmente en el *Cratilo* de Platón. Las dos teorías allí expuestas (convencionalismo vs. teoría de la semejanza) se limitan a la vez con "el modo de ser del lenguaje que nosotros llamamos 'uso lingüístico general'—hay así una *relativa* arbitrariedad. El lenguaje presupone un mundo común pero sin perfecta adecuación entre las palabras y las cosas.

489- El objetivo de Platón es ir más allá de estas dos teorías y mostrar que no hay verdad objetiva a nivel del lenguaje, "que lo que es hay que conocerlo al margen de las palabras, puramente desde ello mismo." La dialéctica (opuesta a la sofística) supera el ámbito de la tecnificación de las palabras: "que lo que abre el acceso a la verdad no es la *palabra* sino a la inversa: que la 'adecuación' de la palabra sólo podría juzgarse desde el conocimiento de las cosas."

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

490- El pensar las ideas (*dianoia*) es mudo, diálogo del alma consigo. El Logos como sensorialización—no tiene un valor de verdad propio. El pensamiento en sí no está ligado al lenguaje, para Platón. Platón oculta la esencia del lenguaje aún más que los sofistas. Aun si Platón se opone a la teoría de la semejanza, utiliza la copia como baremo de la relación entre el nombre y la cosa.

491- La refutación de la semajanza se hace allí sobre la base de 'una cierta' adecuación del nombre a la cosa.

492- Se presupone que las palabras no poseen un verdadero significado cognitivo. La palabra es correcta cuando desvela a la cosa (*mimesis*) cuando desvela el ser (*ousia)* de la cosa.

493- El *mimema,* imitación, no es la cosa misma. Existe la posibilidad de "que a través de él se represente también algo distinto de lo que él representa"; se puede insertar así la reflexión sobre la sustancia óntica entre la imitación y su modelo. Pero no en la palabra, es una relación demasiado íntima.

494- El *Cratilo* acierta aquí. Plantea la presunción de un verdadero significado, de una perfección absoluta de la palabra [*¡¡¡¿¿¿¿ —¿y es acertada acaso esta noción tan extraordiariamente idealista? Es noción rechazada, claro, en la lectura más adecuada-JAGL.*] ¿Son así pues verdaderas todas las palabras? —*Pero* Cratilo no distingue entre significado y referencia; Sócrates sí, tácitamente. Cratilo cree que la cosa se posee con la palabra; Sócrates no.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

495- Pero Platón desconoce "que la verdad de las cosas está puesta en el habla, lo que significa en último término que estriba en la referencia a una idea unitaria de las cosas, y no en las diversas palabras, ni siquiera en el acervo léxico de una lengua." "Esta asignación, a la que conviene el carácter de logos, es pues, mucho más que la mera correspondencia de palabras y cosas"; "a esta estructura de relaciones en la que el Logos articula e interpreta las cosas le es enteramente secundaria su proposición real y en consecuencia su vinculación al lenguaje".

[*Se echa en falta en esta concepción de Gadamer un perfilamiento mayor de en qué consiste esa correspondencia de palabras y cosas, en concreto la manera en que viene dada no en un discurso aislado por referencia a las cosas, sino en un espacio intertextual, en una confrontación de discurso y contra-discurso—en un diálogo, precisamente: por ejemplo el de Sócrates con Cratilo, pero también el de Platón con los sofistas. Un discurso de verdad se articula como comentario implícito o debate implícito con un discurso con el que se entabla una polémica, que se completa o matiza. Es naturalmente en Bajtin donde aparece con mayor claridad esta concepción interaccional y conflictiva del discurso. Ver por ejemplo los ensayos recogidos en* The Dialogic Imagination, *o mi comentario a* El problema del texto en la lingüística, la filología y las ciencias sociales.— *JAGL*]

496- El signo tiene ya su ser en la función de su empleo. Hay una abstracción básica en el hecho de indicar: cancelar su ser una cosa, y desaparecer en su significado. "Por tanto, el signo no es algo que imponga un contenido propio." El signo es tanto más puro y más espiritual cuanto más se agota , cuanto más arbitrario y esquemático es. [*Depende cómo se entienda lo de "espiritual", pues los signos del arte son precisamente lo contrario de sencillos, y podría decirse que son tanto más "espirituales" cuanto más compleja es la*

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

significación que transmiten—JAGL.] Aunque sólo gracias a su ser inmediato puede el signo significar, "La diferencia entre su ser y su significado es absoluta." Es lo contrario a la *copia.*

497- En la copia, la diferencia entre su ser y su significado queda superada objetivamente en ella misma, no por relación al sujeto que percibe. La copia no es un mero signo: se asemeja a su original, etc.,—y se la juzga así. El *Cratilo* elige implícitamente la tesis de que la palabra es un signo, no una copia, y la palabra queda en relación totalmente secundaria respecto a la cosa; es un simple instrumento. De ahí el ideal de un lenguaje universal unívoco que desenmascare la fuerza de las palabras.

498- Es un ideal de la Ilustración: "cualquier acuñación de una terminología científica . . . representa una fase de este proceso." Es un "acto de violencia contra el lenguaje", aunque sigue integrado en el hablar de una lengua—por ej., a veces un término científico no se impone, desautorizado por el uso normal.

499- Cuidado con los antiguos: son menos "terminológicos" que la modernidad. Leibniz propone un sistema puro e independiente de la lengua, que permitiese un arte combinatorio de ideas, un *ars inveniendi* interlingüístico [*y puramente racional, idealmente. John Wilkins también es un capítulo interesante de esta historia en el siglo XVII. —Ver aquí, en Zirano Cúpula, un pequeño comentario sobre alguno de los últimos avatares de este ideal conjunto del lenguaje universal y del arte combinatorio. —JAGL.*]

500- Pero necesitamos de la experiencia. Gadamer se opone al apriorismo de Leibniz, en el que "La creación del mundo como el cálculo de Dios, que elucida la mejor de entre las

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

posibilidades del ser, sería reproducida de este modo por el espíritu humano." Este ideal pone sin embargo de manifiesto que el lenguaje no es sólo signo, también es "copia." : "De un modo enigmático la palabra muestra una cierta vinculación con lo 'copiado', una pertenencia a su ser." Pero no es una imitación: Gadamer se opone a la noción del lenguaje como instrumento de la subjetividad.

501- Es imposible pensar el ser de las cosas sin el lenguaje. La palabra no es ni previa ni posterior a la experiencia, "es parte de la experiencia misma el buscar y encontrar las palabras que la expresen" [*Será más bien parte de experiencia comunicativa, o de la reelaboración de la experiencia no comunicativa—JAGL.*]. Por ejemplo, la formación de los conceptos por inducción en Aristóteles. Pero esto es ignorado deliberadamente por la filosofía griega—para defender el estrecho espacio de la distancia entre palabra y cosa. Contra la onomatopeya como un extravío del pensamiento, los griegos abogan por la idealidad.

502- Así, el ser propio del lenguaje es un extravío que el pensamiento ha de corregir. "Comprimido entre la imagen y el signo, el ser del lenguaje no podía sino resultar nivelado en su puro ser signo."

2. Lenguaje y verbo

502- La idea de encarnación, cristiana, es ajena a los griegos. Alteridad absoluta de alma y cuerpo (impureza) en los griegos. La Encarnación y la trinidad van ligadas al problema de la palabra, de la relación entre hablar y pensar,

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

503- —esto siguiendo el evangelio de Juan. Hay en la Redención una incorporación de la esencia histórica; el Logos se libera de una espiritualidad; la palabra es puro suceder (aunque esto se refiere al *verbum Dei*).

504- Padre / Hijo —o Espíritu / Palabra. Una unión misteriosa; se rechaza la relación con la exteriorización. "El mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización es ya siempre palabra." La palabra está en Dios desde la eternidad; es ésta "la doctrina triunfante de la iglesia que acompaña al rechazo del subordinacionismo, y que permite que el problema del lenguaje entre de lleno en la interioridad del pensamiento." Agustín devalúa la palabra externa y la variedad de lenguas. [*Siempre es problemática la interpretación de esta mezcla de reflexión lógico-lingüística con mitología oriental que se da en las genealogías bíblicas. Son ingredientes en última instancia irreductibles. Quizá Gadamer se atenga con demasiada ligereza a una interpretación de la Trinidad que casi parece lingüística alegórica.—JAGL*]

505- La palabra interna aparece allí como imagen de la palabra divina. La verdad de la palabra reside en desaparecer ante la cosa, en no querer ser nada por sí misma. El lenguaje humano imita a la Trinidad. "La palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre." Es problemático el aislamiento de lo sonoro, de la forma concreta.

506- Problema de esta palabra de la razón que no es otra cosa que la referencia misma, a

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

diferencia del logos griego, es la comunión del alma con sí. Hay un reacercamiento a los griegos en la obra de Santo Tomás, aunque también él parte de *presuponer* la palabra interior.

507- El pensar aparece como un proceso al que se llega (limitado, humano) como un decirse. (A comparar con los griegos y con la conversación interior). Problema: este proceso es discursivo, y la Trinidad no es temporal.

508- Pero este proceso tampoco lo es: es procesual *espiritualmente.* (Comparable a la emanación neoplatónica). la palabra tiene su origen en el intelecto, pero *totaliter*, "igual que la sucesión de la conclusión desde las premisas (*ut conclusio ex principiis)."* El pensar no es un paso de la potencia al acto, sino un acto ya. La palabra es la realización misma del conocimiento.

509- Diferencia entre la perfección de la palabra divina y las limitaciones de la humana. Diferentes interpretaciones del carácter temporal del proceso. ¿Es una imagen? Proceso del pensamiento en Sto. Tomás: el proceso es sólo humano,

510- —y queda atrás el camino del pensamiento al que la palabra debe su existencia. La multiplicidad de las palabras se interpreta como consecuencia de la finitud del intelecto. Y la palabra humana capta accidentes, no el conjunto de la cosa.

511- Implícito en la escolástica está "que la palabra interior del espíritu *no se forma por un acto reflexivo* —es producida por la orientación del espíritu hacia la cosa. "La palabra no expresa al espíritu sino a la cosa a la que se refiere." La palabra es inseparable del

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

conocimiento en Sto. Tomás.

512- La palabra como lo proclamado, que es único, pero está en relación dialéctica con su proclamación, y con la multiplicidad. "*El carácter de acontecimiento forma parte del sentido mismo."* Comparable a nociones de Lipps y de Austin (*actos de habla*). A la inversa, la multiplicidad de las palabras humanas se organizan como un discurso hacia la unidad.

513- La conceptuación aparece en la escolástica como proceso, no como copia de la esencia: el lenguaje tiene carácter de acontecer, en tanto que es formación de conceptos.

3. Lenguaje y formación de los conceptos

(Aunque Aristóteles y Tomás enseñan lo contrario,) "Todas las diaíresis conceptuales en Platón, así como las definiciones aristotélicas, confirman que la *formación natural de los conceptos* que acompaña al lenguaje no sigue siempre el orden de la esencia, sino que realiza muchas veces la formación de las palabras en base a accidentes y relaciones." . Es una imperfección que sin embargo conlleva la infinitud del espíritu.

514- El lenguaje aparece para el Cristianismo como inherente mediador de la encarnación de la lógica. es un fundamento para la experiencia hermenéutica.

Y el lenguaje en efecto es referencia entre un particular y una generalidad de pensamiento, pero la orientación es completamente hacia la referencia particular. (*¿Se refiere seguramente*

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

al **habla,** *no a la* langue *como sistema, naturalmente?- JAGL).* Los significados generales son alterados, y la vida del lenguaje está en la formación de concepos. Gadamer se opone a los modelos lógicos abstractivos del lenguaje; éste es un proceso práctico y metafórico.

515- El metaforismo se guía por la particularidad de una experiencia.

516- El carácter relacional de las ideas en Platón, y de las cosas en Speusipo. Cf. el análisis de la metáfora en Aristóteles, la muestra como relacional.

517- En Aristóteles, el pensamiento filosófico aprovecha y continúa la conceptuación realizada por el lenguaje (Gadamer se opone a la idea de una conceptualización puramente abstracta y desligada de la experiencia concreta acumulada en el lenguaje).

518- Aristóteles deja abierto el problema de cómo se forman los conceptos generales, y con ello "se hace cargo del hecho de que la formación natural de los conceptos en el lenguaje está ya siempre en acción." Pero Aristóteles privilegia el aspecto lógico—relega la metáfora a la retórica; "sólo una gramática orientada hacia la lógica podrá distinguir el significado *propio* de la palabra de su sentido *figurado."* El fundamento de la vida y la prductividad del lenguaje se relega como metáfora.

519- —Y surge la separación entre significados y palabras. "La lógica estoica habla por primera vez de esos significados incorpóreos por medio de los cuales se realiza el hablar sobre las cosas." (A la vez surge el concepto del espacio como algo existente al margen de las cosas). Es algo que sólo es posible cuando se altera la relación de unidad natural entre

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

hablar y pensar.

520- Es el nacimiento de la ciencia; las palabras aparecen como meros signos, nace el ideal de la designación unívoca. Para Platón, la palabra está siempre siendo superada por el pensamiento. El problema del lenguaje se vuelve agudo en la Escolástica cuando se distinguen pensamiento divino y humano (Nicolás de Cusa).

521- Cusa valora en el pensamiento humano (inseparable del lenguaje) la posibilidad de perspectivas, gracias precisamente a su finitud. Se pueden articular las cosas de formas distintas.

522- Tensión en la lengua entre la generalidad conceptual (el significado lingüístico, ya dado) y el significado pragmático.

523- El concepto de "palabra natural" en Cusa aparece como una temprana formulación de esta cuestión: está como premisa la "imprecisión fundamental de todo saber humano." Aunque mantiene el concepto de la cosa misma, la palabra natural a la que se acercan más o menos las diversas lenguas. No hay un orden previo conceptual al que se acerca el lenguaje, "sino que este orden se forma en realidad a partir de lo que está dado en las cosas y por medio de distinciones y reuniones." [*¡No queda claro, pues parece que se vuelve a introducir el orden conceptual con esa idea de 'lo que está dado' ! — JAGL.*]

524- Las diferencias de las lenguas no son sólo de expresión, sino de contemplación objetiva. [*Es decir, no sólo es distinta de una lengua a otra la fonología de las palabras, sino el*

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

sistema de las relaciones semánticas—o sintácticas.—JAGL]. Para Cusa, las diferencias sólo se superan en el infinito, en la innombrabilidad de Dios.

525- Pero el pensamiento medieval, a pesar de unir lenguaje y pensamiento, no es relativista porque insiste en otro aspecto, la referencia a las cosas que estabiliza al lenguaje.

14. EL LENGUAJE COMO HORIZONTE DE UNA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA

1. El lenguaje como experiencia del mundo

526- La variedad de despliegue de las lenguas humanas observada por Humboldt parecería primar lo "accidental" sobre la "palabra verdadera" de Cusa, que sería platonizante;

527- —pero "En Humboldt todavía no está completamente desplazado el problema de la 'verdad de la palabra'", pues individualidad y naturaleza humana están ligadas para él. Entender los fenómenos particulares lleva a compender el todo de la constitución lingüística humana. Humboldt tiene un baremo de perfección para las lenguas como productos de la fuerza del espíritu humano, pero es un baremo "interno." Humboldt estudia la lengua como acepción del mundo—su "forma interior."

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

528- La base de esta aproximación está en la filosofía idealista y en Leibniz. Humboldt abstrae hacia la forma, a pesar de su énfasis en el espíritu. El uso infinito de medios finitos aparece como la esencia de esa fuerza consciente de sí. Es un formalismo del poder hacer, que se delimita frente a "toda la determinatividad de contenido propia de lo hablado."

529- Hay una libertad (limitada) del individuo frente a la lengua en Humboldt. El lenguaje incluye la vida histórica del espíritu, la tradición—y su cambio. Esto es correcto, pero a la vez supone una abstracción que rechazamos: "*La forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica."* Para Gadamer cada lengua es una acepción del mundo, pero *no por su forma,* "sino en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella." Para Humboldt, conservar la propia perspectiva lingüística es una limitación; para nosotros es la base de la experiencia hermenéutica.

530- Aprender una lengua no es aprender la tradición, sino ampliar lo que se puede aprender.

531- La importancia de Humboldt está "en su descubrimiento de la *acepción del lenguaje como acepción del mundo"* —y en su énfasis en el *hablar* como esencia del lenguaje (contra los gramáticos).

Contra la idea de un mundo humano sin lenguaje [y viceversa]: esto da lugar a una nueva antropología. "El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo".* El mundo es constituído lingüísticamente. Está la implicación, además, de introducir al individuo en una determinada relación con el mundo: "que el lenguaje

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

no afirma a su vez una existencia autónoma frnete al mundo que habla a través de el". La humanidad del lenguaje es básica para entender *"la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica."*

532- La noción de mundo presupone que tenemos libertad frente a él, y se opone así al entorno de los animales. El hombre tiene "*libertad frente al entorno",* que es inseparable de la constitución lingüistica del mundo. Pero Gadamer se opone al determinismo lingüístico de Nietzsche: "esta libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas" (a favor de Scheler, etc.).

533- Contra el mito de la lengua original: es esencial al hombre la variedad lingüística, el uso variado de su capacidad lingüística. El lenguaje es variable en sí; no sólo como otras lenguas que se pueden aprender. Contra la idea de "lenguaje animal": para los animales, el grito induce a una conducta…

534- ... pero para el hombre, el lenguaje "está dirigido a poner al descubierto lo que es como tal" (Aristóteles, *Política*). Hay una objetividad del lenguaje, una alteridad respecto de las cosas por parte del hablante, una capacidad de distancia, de lo negativo. "Ya en la obstinada monotonía del principio eleático de la correspondencia de ser y *noeîn* sigue el pensamiento griego la objetividad básica del lenguaje, y en su superación del concepto eleático del ser en Platón reconoce que el no ser en el ser es lo que en realidad hace posible que se hable de lo que es." Son demasiado objetivistas los griegos, pensando el mundo como el ser; la ontología griega se funda en la objetividad del lenguaje.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

535- Gadamer es partidario de destacar, frente a esto, "que el lenguaje sólo tiene verdadero ser en la *conversación,* en el ejercicio del mutuo entendimiento." El mundo aparece como comunidad objetiva manifestado mediante el lenguaje, que por eso no es un simple medio para el entendimiento (a diferencia de los lenguajes formales).

536- "el mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera que impide todo conocimiento del ser en sí, sino que abarca por principio todo aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción." "Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros." Gadamer se opone a la idea de un "mundo en sí" ajeno a toda lingüisticidad en la experiencia: las perspectivas lingüísticas sobre el mundo no son selectivas en el sentido de que se les pueda oponer el "mundo en sí". "Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece."

537- El concepto de mundo en sí presupone una perspectiva teológica o diabólica. Cf. el perspectivismo de la percepción—aunque ése es excluyente, [*¿?- JAGL - La teoría de las neuronas espejo nos diría otra cosa, quizá—ver "Redes de mentes conectadas."*] y el lingüístico es incluyente. Es imposible alcanzar una posición incondicionada, ni siquiera mediante el estudio de la historia—o la reflexión:

538- "La conciencia del condicionamiento no cancela éste en modo alguno." Por ej., Copérnico no acaba con la sensación de las "puestas de sol": "porque la verdad que nos cuenta la ciencia es a su vez relativa a un determinado comportamiento frente al mundo, y no

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

puede tampoco pretender serlo todo"; "la apariencia guarda su legitimación igual que la ciencia encuentra la suya."

539- Resucitar las palabras. Mediante el lenguaje tiene lugar el cambio de las cosas, de las normas, etc. "También la palabra poética se convierte con frecuencia en una prueba de lo que es verdad, pues el poema resucita una vida secreta en palabras que parecían desgastadas e inservibles, y nos ilustra así sobre nosotros mismos"; "en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es 'absoluta'." "*La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje."*

540- Esto es diferente del concepto de ser "en sí" (como opuesto a la ilusión) de la ciencia moderna. No es igual al concepto griego de *lo que es esencial al objeto* vs. *lo accidental,* "sino que se determina desde la esencia propia de la autoconciencia y desde el poder hacer y querer cambiar que es inherente al espíritu y a la voluntad del hombre." —"lo que es en sí es relativo a un determinado modo de saber y querer" (Scheler).

541- Otros ámbitos científicos (la ecología, etc.) necesitan otros modelos de relación y de entorno que los de la física moderna. Gadamer se opone al concepto de 'objeto absoluto'.

542-3- —etc. La objetividad del lenguaje no es la de la ciencia; hablar no significa volver las cosas disponibles y calculables;

544- el hablar está entrelazado al conjunto del comportamiento vital; por eso es una fuente de prejuicios para Bacon. Aunque "Por otra parte existe un nexo positivo y objetivo entre la

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

objetividad del lenguaje y la capacidad del hombre para hacer ciencia." Cf. la 'theoria' antigua, el conocimiento ligado a mirar y saber. Hoy las *teorías* se construyen y se subordinan a otras—son provisionales. Pero *theoria* y teoría se relacionan: en ambas, se supera el interés pragmático.

545- Una teoría es ahora un medio, no un fin. La diferencia está en la diferente experiencia lingüística del mundo que hay entre los griegos y nosotros. Hoy separamos lenguaje de pensamiento.

546- Heidegger nos da la perspectiva necesaria cuando muestra el "estar dado" [*cf. los "datos"- JAGL*] como un modo deficiente de ser. Explica Gadamer que "En la acepción lingüística de la experiencia humana del mundo no se calcula o se mide lo dado, sino que se deja hablar a lo que es tal como se muestra a los hombres."

547- Contra la objetivación de la experiencia histórica efectual, para la conciencia hermenéutica. "Igual que toman la palabra las cosas . . . también la tradición que llega a nosotros, debe acceder de nuevo al lenguaje en nuestra comprensión e interpretación de ella."

2. El lenguaje como centro y su estructura especulativa

Comenta Gadamer la lingüisticidad de la reflexión sobre el pensamiento, y su autoolvido. La finitud de nuestra experiencia histórica es el fundamento de la hermenéutica.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

548- El lenguaje es la huella de la finitud precisamente porque acumula la experiencia. La palabra es algo que va más allá de la copia de la *species* (contra la ontología tradicional vamos en este punto) y es más que un instrumento para el cálculo (contra el cientifismo). "Sólo el centro del lenguaje, por su referencia al todo de cuanto es, puede mediar la esencia histórico-finita del hombre consigo mismo y con el mundo."

549- Platón habla de lo uno y de lo múltiple—es la palabra, a la vez una y muchas. Cada palabra manifiesta la acepción del mundo que le subyace, y por tanto también lo no dicho, "a lo cual se refiere como respuesta y alusión"

[*En esta noción de la palabra como respuesta hay que relacionar el pensamiento de Gadamer con el de Bajtín—y la noción de éste de dialogismo, o de la palabra como diálogo implícito—probablemente no a modo de influencia directa, sino a través de sus fuentes comunes, quizá más bien Martin Buber que Heidegger en este caso. La noción de la palabra en su relación a lo no dicho también tiene su lugar en la filosofía de Merleau-Ponty. Y en la de Goffman: ver su* Forms of Talk.—*JAGL*].

Sin decirlo todo, el hablar humano pone en juego todo un conjunto de sentido—que puede desplegarse e interpretarse. La pertenencia del intérprete a su texto nos lleva así a las viejas cuestiones de la filosofía. El pensamiento tradicional no opone sujeto a objeto, sino que presupone una inclusión del conocimiento en el ser (contra los conceptos cartesianos-científicos).

550- La ideología, la idoneidad, la finalidad, se determinan como la referencia natural del

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

espíritu a las cosas. Todo esto es suprimido en la ciencia moderna. "Su ideal metodológico garantiza a cada uno de sus pasos el recurso a los elementos desde los que construye su conocimiento; y a la inversa las unidades significativas teleológicas como la 'cosa' o el 'todo orgánico' pierden su derecho en la metodología de la ciencia."

551- Sin embargo, la nueva ciencia también trata de mantener unas raíces en la filosofía del logos tradicional: cf. el concepto de dialéctica en el XIX (el idealismo y su hermenéutica abren de nuevo toda la problemática metafísica clásica). El problema para nosotros es fundamentar la objetividad sobre la subjetividad: los griegos no lo tenían, partían de la objetividad, y la dialéctica era para ellos no un movimiento del pensamiento, sino de la cosa misma...

552- Pero compárese en esto a Hegel, que asume conscientemente el modelo de la dialéctica griega. Aquí no se trata de resucitar la inteligibilidad clásica del ser, ni el idealismo, sino que pensamos desde el lenguaje como centro. No partimos del espíritu frente a los entes, sino del intérprete frente a la tradición. No como dominio, sino como algo que acontece; no como un sujeto frente a un objeto.

553- La tradición sólo habla cuando nos habla a nosotros de verdad, y entonces emerge algo que hasta entonces no era. —Por ej., no se desvela progresivamente el ser de una obra literaria clásica: "no hay un ser en sí que se va desvelando cada vez un poco más, sino que ocurre como en una verdadera conversación, que surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo." La primacía del *oír* subyace al fenómeno hermenéutico.

[*Atención: puede haber una cierta primacía temporal del oír; pero una hermenéutica del oír*

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

sería una hermenéutica incompleta, poco dialéctica, y por eso la primacía del oír es superada por una primacía ulterior del hablar o escribir sobre lo que se ha oído o entendido, dando lugar a una hermenéutica dialéctica y crítica. Aunque en el oír ya haya siempre un acto de interpretar perspectivístico, por supuesto. Más sobre esto expongo en mi artículo ya referido, "Crítica acrítica, crítica crítica" - JAGL].

554- El lenguaje nos descubre una dimensión nueva de experiencia en el mundo (la tradición, el peso de la experiencia) que ya estamos por naturaleza capacitados para escuchar. Y debemos oír todo; no somos libres para elegir o rechazar previamente, en la experiencia hermenéutica,

555- —que altera las cosas por el mismo hecho de que tienen leyes—algo completamente contrario a la idea metódica de la ciencia. Así, "en este sentido sería literalmente más correcto decir que el lenguaje nos habla que decir que nosotros lo hablamos." El acontecer hermenéutico en el lenguaje es a la vez apropiación e interrpetación; es así la acción de las cosas miamas, no nuestra acción sobre ellas. Cf. la apelación de Hegel al concepto griego de método como el hacer de la cosa misma—contra las insuficiencias del método científico.

556- Para Gadamer, es necesario atenerse a las conscuencias del pensamiento que tiene lugar: eso es la dialéctica. Un desconcierto de las opiniones establecidas, y una aclaración de la mirada para dirigirse a la cosa; "en todo pensamiento lo único que deja emerger lo que hay en las cosas es la prosecución de su consecuencia objetiva."

557- Aquí los filósofos querían librarse del lenguaje—pero "también en la experiencia

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

hermenéutica se encuentra algo parecido a una dialéctica, un hacer de la cosa misma, un hacer que a diferencia de la metodología de la ciencia moderna es un padecer, un comprender, un acontecer." Es necesaria la atención para mantener la distancia y no dejar mezclarse nuestros prejuicios si el sentido del texto lo rechaza. La interpretación es inherentemente dialéctica (aun si no hay disensión), pues trae una representación finita a la infinitud del lenguaje. Es metafísica y hermenéutica la dialéctica, es especulación (reflejo, etc.) —un reflejarse a sí mismo, una suplantación continua—considérese que el reflejo sólo existe gracias al punto de vista del observador.

558- Contra la noción dogmática de "acudir a los objetos", a los fenómenos sin más. Cf. Hegel sobre la frase filosófica: describe el ser, no los atributos; cancela el sujeto en el predicado. Tal como lo describe Gadamer,

559- "De este modo la forma de la frase se destruye a sí misma, la frase especulativa no dice algo de algo, sino que representa la unidad del concepto." La demostración filosófica debe, según Hegel, mostrar el movimiento dialéctico de la frase.

560- Hay un necesario momento de "exterioridad" que luego es consumido al cancelarse la frase sobre sí. Y así mismo se supera la distinción entre *especulativo* y *dialéctico.* En Hegel.

561- Pero Hegel, entendiéndose a sí mismo como la culminación de la filosofía griega del logos, empobrece la visión del lenguaje: lo reduce a la manifestación del pensamiento, hacia la autoconciencia. "Con ello el lenguaje queda en la dimensión de lo enunciado y no alcanza la dimensión de la expresión lingüística del mundo." El lenguaje es especulativo en otro sentido

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

no conceptual: hablar, entenderse. "Esta relación es especulativa en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como a una orientación hacia el infinito." Reducir el lenguaje a "lo enunciado" desenfoca el sentido. Las palabras expresan una relación con todo el ser; no copian lo que es.

562- Siempre cambiamos el sentido de las palabras de otro al repetirlas. En poesía, todavía más. La enunciación es ahí central, aislada del autor: "Pues la emancipación de lo dicho respecto a toda posible opinión y vivencia subjetivas del autor es lo que constituye la realidad de la palabra poética." La poesía hace presente el todo de la conversación cotidiana; en virtud de ser puesta en boca de un personaje, logra expresar una relación propia con el ser. Es un acontecer especulativo.

563- Cf. Hölderlin: el poema no designa un ente, sino que abre un mundo. "La enunciación poética es especulativa porque no copia una realidad que ya es, sino que representa el nuevo aspecto de un nuevo mundo en el medio imaginario de la invención poética." Vossler y Croce relacionan la correspondencia intensa que une a la poesía y al hablar cotidiano.

564- Relación entre la exposición filosófica y la lingüisticidad en la especulación: hay una parcialidad necesaria de la comprensión y de la interpretación [*Estas reflexiones nos hacen pensar en el énfasis que pone Jacques Derrida en la textualidad necesaria, e involuntaria, de la filosofía, en libros como* De la grammatologie, La Dissémination, *o* Marges de la philosophie—*JAGL*]. Así, la comprensión o la interpretación han de comenzar "por alguna parte, e intentar superar la parcialidad que se introduce en ella con su comienzo." En filosofía, también; "el esfuerzo hermenéutico tiene como tarea poner al descubierto un todo de sentido

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

en la multilateralidad de sus relaciones." Pero rechaza Gadamer igualar hermenéutica y filosofía: "La equiparación de ambas desconoce la esencia de la experiencia hermenéutica y la finitud radical que le subyace." La interpretación empieza en un punto dado no arbitrario, en un precomprensión.

565- "En consecuencia sólo se llega a la interpretación porque el texto lo requiere y tal como él lo requiere. El comienzo aparentemente *thético* de la interpretación es en realidad respuesta, y como en toda respuesta también el sentido de la interpretación se determina desde la pregunta que se ha planteado."

[*Una cuestión de este género, relativa a la identificación y estructuración cognitiva de las estructuras narrativas que* a continuación *se someten a crítica, analizamos en nuestro análisis de la narratividad emergente en* "Emergent Narrativity" - *JAGL*].

El comienzo ya le viene dado a la hermenéutica; no es un comienzo verdadero, como en la lógica hegeliana.

[*Aunque, a juzgar por el ejemplo que pone Gadamer, más bien parece al contrario—comenzamos siempre con un comienzo que nos viene dado, tanto en filosofía como en la hermenéutica cotidiana, si bien a distinto nivel de relevancia.—JAGL*]

566- La hermenéutica debe penetrar el dogmatismo del sentido en sí, y ver que sólo puede captar aspectos, no cosas en sí. Pero no es necesario que los intérpretes sean conscientes de ello. "Al contrario, se trata de que toda interpretación es especulativa en su propia

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

realización efectiva y por encima de su autoconciencia metodológica." Cf. la autocancelación de la frase filosófica: no se autocancela como un simple medio, sino por formar parte de la misma articulación interna de la cosa. Lo mismo la palabra de la interpretación: es fenómeno secundario del lenguaje y a vez es...

567- ..."la manifestación abarcante de la lingüisticidad en general". De ahí la tradición hermenéutica de Schleiermacher a Heidegger, y su voluntad de un planteamiento sistemático.

3. El aspecto universal de la hermenéutica

Es debido a que "el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria." Es un acontecer finito, frente a la mediación dialéctica del concepto. La estructura especulativa del lenguaje—no es una copia de algo prefijado. Cf. la cosa misma de la dialéctica antigua: "El *ser que puede ser comprendido es lenguaje."* [*Pero aquí se entiende lenguaje, en todo caso, en un sentido indebidamente amplio. Hay mucha comprensión, y precomprensión, no lingüística en sentido estricto - JAGL*].

568- El ser es indistinguible de su manifestación (la obra no se da al margen de su representación, ni el texto de su interpretación). La relación humana con el mundo es lingüística. La hermenéutica es "*un aspecto universal de la filosofía* y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu" [*es decir las humanidades - JAGL*].

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

569- La objetivación y el método de las ciencias naturales son el resultado de una abstracción. Gadamer rechaza su aplicación a las humanidades. Aquí hay que enfatizar la finitud del proceso lingüístico, contra Hegel y Schleiermacher. "El lenguaje de las cosas . . . es el lenguaje que percibe nuestra esencia histórica finita." El arte, el lenguaje, la historia, todos son especulativos.

570- Hay que volver a hacer relevante el concepto metafísico de lo bello, relegado por el romanticismo a lo clásico.

571- Es "bello" en sentido amplio lo que no forma parte de las necesidades de la vida sino del modo de vivir, lo excelente por sí. Tiene un rango óntico superior. Lo bello es bueno en sí mismo: ambos conceptos se relacionan (Platón).

572- Aristóteles y Platón relacionan lo bello con el orden y con la medida:

573- "estas determinaciones de lo bello son universales y ontológicas"; se aplican tanto a la naturaleza como al arte. En la estética del siglo XIX,

574- "lo que es bello por naturaleza acaba perdiendo su primacía hasta tal punto que llega a ponerse como un reflejo del espíritu." Abandonando (en parte) el subjetivismo estético para volver a Platón, veremos nuevos aspectos hermenéuticos.

En Platón, lo bello en sí acaba confundiéndose en lo bello. Hay una cierta primacía de lo bello;

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

575- que tiene una función anagógica—tiene luz propia: "lo que caracteriza a lo bello frente a lo bueno es que se muestra por sí solo, que se hace patente directamente en su propio ser. Con ello asume la función ontológica más importante que puede haber, la de mediación entre la idea y el fenómeno": es *parusía* del *eidos,* evidencia de la cosa, presencia absoluta.

576- Reflexividad de la luz: *se ve* y *hace visible.* El concepto de la reflexión se origina en el terreno de lo óptico: lo bello resulta de la luz—

577- —pero una luz del espíritu: el "intelecto agente", que desplegando ante sí lo pensado se hace presente a sí mismo, y es la luz de la palabra. Lo bello es también lo comprensible, similar a la evidencia.

578- Cf. San Agustín: Dios sólo habla al crear la luz, no el cielo y la tierra: cuando se hace posible la configuración de las formas.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

Esta metafísica de la luz tiene todavía una posible productividad para nuestro fin, que es "hacer valer el trasfondo ontológico de la experiencia hermenéutica del mundo."

Lo bello y lo comprensible: *a)* son evento; *b)* son inmediatos y verdaderos.

579- *a)* Lo evidente y lo bello se imponen aunque no entren dentro de nuestros intereses inmediatos: igual que la experiencia hermenéutica de la tradición.

580- Tanto la hermenéutica como la belleza reposan sobre la finitud humana.

581- *b)* Tanto lo bello como lo evidente y verdadero son prefiguración de una constitución óntica general. Aquino habla de la potencia intelectual de lo bello. Para Platón, lo bello se representa a sí:

[Puede verse aquí, quizá, una primera versión, presentada en el lenguaje estético de la aparición de lo bello, de la tesis idealista del constructivismo simbólico moderno, que hace de las cosas símbolos de sí mismas—o bien, al modo de Kenneth Burke, invirtiendo la relación habitual y arguyendo que las cosas significan palabras. También Shakespeare, muy consciente de estas dimensiones reflexivas, utiliza con frecuencia el concepto de una cosa como parangón de sí misma—Antonio como "a very Antony"— o de un agente como su propia representación, por ejemplo en el prólogo a Henry V*—JAGL]*

582- —así, no hay diferencia entre lo bello y su imagen a la hora de aparecer. En Platón, "la característica metafísica de lo bello es justamente la ruptura del hiato entre idea y apariencia."

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

Cf. la obra de arte: "el representarse debe ser considerado como el verdadero ser de aquélla." Esto se entiende siempre por sí en el arte: "El poeta es un vidente porque representa por sí mismo lo que es, lo que fue y lo que va a ser, y atestigua por sí mismo lo que anuncia." La verdad hermenéutica de la poesía y de los oráculos reside en su ambigüedad. Para Gadamer, no hay que insistir en la relevancia de las creencias del poeta. "La ambigüedad del oráculo no es su punto débil sino justamente su fuerza. Y por lo mismo es rodar en vacío querer examinar si Hölderlin o Rilke creían realmente en sus dioses o en sus ángeles."

583- Pero no se trata de una indiferencia al contenido o la verdad de los textos. Al contrario. Es que no hay que subsumirlos bajo algo ya conocido, sino avanzar hacia lo desconocido que nos habla desde la tradición. No se trata de subsumir en un concepto, sino de *hacer presente:*

584- "la expresión poética se nos ha mostrado como el caso especial de un sentido introducido y encarnado por completo en su enunciación." Son juegos lingüísticos que nos permiten acceder a la comprensión del mundo.

585- No hay posibilidad de reservarse parte de sí en la comprensión: hay que estar en un acontecimiento que siempre nos vincula y que hace valer lo que tiene sentido.

[*Relacionándonos "no con lo que ha muerto, sino con lo que ya vive", como dice T. S. Eliot en "Tradition and the Individual Talent". Insistimos en que es casi llamativo que no lo cite Gadamer, teniendo tantos puntos de analogía en común. ¿Quizá sea otro caso de la angustia de la influencia de Harold Bloom? Apenas puede concebirse que Gadamer no conozca a Eliot, o que no haya percibido la similitud entre las posiciones de ambos—JAGL.*]

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

"En consecuencia, es seguro que no existe comprensión libre de todo prejuicio, por mucho que la voluntad de nuestro conocimiento deba estar siempre dirigida a escapar al conjuro de nuestros prejuicios. En el conjunto de nuestra investigación se ha evidenciado que para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos." Límite de la noción de "método" *[en humanidades]* al operar el ser propio del que conoce, pero no de "ciencia" *[—o conocimiento—JAGL]*. "Lo que no logra la herramienta del método tiene que conseguirlo, y puede realmente hacerlo, una disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad."

—oOo—

EXCURSOS [—*Sobre la genealogía de diversos conceptos de estética hermenéutica - JAGL*]

586-

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

I) *Estilo.* Es un concepto indiscutido para la conciencia histórica. Tiene un origen normativo, pero también relativo al uso personal:

587- —a estas dos acepciones las une el concepto de *unidad* subyacente a la obra. Goethe concibe el estilo como lenguaje propio, contra la *maniera.*

588- Es un ideal normativo (clasicista) aun en la acepción individual. Como "estilo de la época," descriptivo, se usa en la conciencia histórica.

589- Es necesario hacer las reproducciones artísticas con el "estilo de la época", pero no es suficiente.

590- El estilo concebido como una unidad en el actuar. ¿En historia en general? ¿Es extensible el concepto? —"uno se vería forzado a presuponer que la historia misma obedece a un logos interior"; "no podría hacer justicia a la determinación decisiva de que en la historia pasan cosas, y no sólo que se desarrollan decursos comprensibles." Encontramos aquí los límites de la "historia del espíritu."

591

II) Cf. la noción de unidad de una obra frente a las referencias que la unen a su tiempo. Contra las alusiones históricas en *Hamlet*; "como juego le es inherente una ambigüedad irresoluble" a la obra de arte.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

592- La obra debe ser abierta, no predeterminada; y así es incluso políticamente más significativa. "Creo que dejar muchos cabos sueltos pertenece a la esencia de la fábula fecunda y, por ejemplo, a todo mito". Así surgen interpretaciones ricas y diversas.

593-
III) Cf. Nietzsche: el eterno retorno como el límite que imponen las cosas al hacer y deseos humanos. (Aquí Gadamer rechaza las críticas a Heidegger, etc.):

594- "Heidegger ha puesto al descubierto algo que se da en toda comprensión y que no puede negarse como tarea." Justifica el "abuso productivo" que hace Heidegger de los textos.

595-
V) El concepto de *fuente* puede justificarse más allá de una investigación externa. Las fuentes son como la tradición, lo que puede ser reinterpretado.

596-
VI) *"Expresión."*—Una noción que proviene de la mística. Se extiende en el siglo XVIII, pero no tiene todavía el sentido interior de expresión de una vivencia. Prima la idea de "comunicabilidad." En la segunda mitad del XVIII, se subjetiviza:

597- —y hay una cimentación psicológica de la "expresión" en el sentimiento psicológico. Pero no se pierde el sentido ontológico, no-subjetivo. El lenguaje es *expresión* en Hölderlin. En el XVIII, la "expresión" se entiende como "acuñación", dar forma (una tradición neoplatónica).

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

598- Aquí critica Gadamer la subjetivización de ese concepto, el arte vivencial, y la hermenéutica romántica.

599-

Hermenéutica e historicismo

Originalmente la justificación teórica de las ciencias del espíritu [*las humanidades*] era la epistemología. Droysen (que es kantiano) y Dilthey siguen el carácter epistemológico, y proponen una fundamentación en una psicología "descriptiva y analítica."

600- —pero Dilthey va más allá, aun manteniendo restos psicológicos. Parte del nexo vivencial. Pero el marco histórico supera lo vivencial, y Dilthey pasa a la hermenéutica. Dilthey se opone a la abstracción del sujeto epistemológico de Windelband y Richart.

601- Max Weber tiene la aprobación de Gadamer, a pesar de su cientifismo. Tras el dominio positivista hay una renovación del idealismo romántico en el siglo XX (Bachofen, Klager, Otto, Kerényi)—un desarrollo negativo para Gadamer.

602- Según Gadamer, "la 'crisis del historicismo' ha enido como efecto secundario una revitalización de la mitología."

603- En general, hay una repulsa al objetivismo ingenuo.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

604- Por ej. en teología, en Karl Barth hay una tendencia antimetodológica, que es una especie de manifiesto hermenéutico. También en la jurisprudencia legal se rechaza el positivismo legal.

605- Betti rechaza el extremismo de Croce y busca un término medio entre el elemento subjetivo y el objetivo de toda comprensión. Enfatiza la autonomía del texto y la intención del autor que hay que ganar, pero "se da cuenta de que la vinculación del intérprete a su propia posición es un momento integrante de la verdad hermenéutica." Pero Betti es demasiado psicologizante:

606- —fundamenta Betti la hermenéutica en "una especie de *analogía con la interpretación psicológica"*— en sus palabras, es una "inversión del proceso creador en el proceso interpretador." ¡Y paradójicamente acusa a Heidegger et al. de excesiva subjetividad! A Gadamer lo juzga Betti con planteamientos ajenos a él: explica Gadamer que él intenta atenerse al hecho de la interpretación,

607- —"no partir de lo que debería ser o de lo que querría ser." Hay un extraño resentimiento contra la fenomenología en Betti: "no logra pensar el problema de la hermenéutica más que como problema metodológico, sucumbiendo ampliamente al subjetivismo que trata de superar." Para Gadamer, "una teoría filosófica de la hermenéutica no es una metodología—ni correcta ni incorrecta ('peligrosa')." Hauy un problema de la hermenéutica del genio en Betti: sólo un espíeitu del mismo nivel puede comprender a otro.

608- Collingwood gusta más a Gadamer; es hegeliano y no psicológico. Comprender las

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

"ideas" al estudiar la historia no es par él comprender los procesos psicológicos.

609-11- Aunque también Collingwood se ve arrastrado a la particularidad y al intencionalismo.

613- La hermenéutica jurídica es creadora. "la distancia entra ley y caso parece absolutamente irresoluble." Es necesaria. Cf. Aristóteles: el derecho natural tiene una función crítica, no dogmática, y es por ello variable, cambiante, aunque no en la misma medida que lo establecido por convención.

615- La hermenéutica no está restringida a lo escrito, sino que se extiende a lo lingüístico *[¡¡!! Más bien a lo **semiótico**, debería decir —JAGL.]*

616- La distancia esencial entre lo general y lo particular hace necesaria la hermenéutica. Pero a esta distancia se añade la distancia *histórica,* que desencadena una productividad hermenéutica propia. El debate teológico protestante también debe entenderse esencialmente a este sentido: "que el 'sentido' de los textos que se trata de comprender en cada caso no puede restringirse a la presunta intención de su autor." Así por ej. en Karl Barth y en Rudolf Bultmann.

617- Pero en ellos está la reflexión hermenéutica demasiado entremezclada con el dogmatismo. Para Bultmann, lo primero es comprender realmente el mensaje, no decidir qué contenidos hay que respetar [*Las dos cosas no son separables, si realmente se comprende el mensaje—es decir, si se comprende no en los términos del mensaje, sino en los del intérprete—JAGL.*] Semler y Schleiermacher unifican el método interpretativo de la Biblia y de

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

la filología:

618- "La aportación más personal de Schleiermacher es la de la interpretación psicológica, según la cual cada idea de un texto debe considerarse como un momento vital y referirse al nexo vital personal de su autor, si es que se lo quiere comprender enteramente." Schleiermacher aboga por la "autoconciencia de la fe", una base dogmáticamente peligrosa para Gadamer. Compárese con la teología liberal de Ritschl. Schleiermacher, en realidad, no es histórico: en él, según Senft, "el que pregunta por la historia está a cubierto de cualquier posible contrapregunta de principio."

619- En Hofmann hay mayor conciencia histórica. Proporciona un nuevo desarrollo de la hermenéutica al comprender que "la fe en esta historia tiene que ser comprendida por sí misma como un suceso histórico"—que la Biblia no es un libro de dogmas sino una Revelación, un acontecimiento. Nos enfrentamos así al problemático carácter de la dogmática.

610- Y la "autocomprensión de la fe" de Bultmann es una *decisión histórica.* Un enfoque relacionado con la filosofía de Heidegger.

621- El límite de la autocomprensión está en la finitud humana y en la muerte. Pero para el cristiano, ese límite sí que debe poder abolirse. La fe es necesariamente un suceso escatológico.

622- En Bultmann, Fuchs y Ebeling encontramos una teología en línea con Heidegger. En Fuchs, la teología es casi una hermenéutica:

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

623- "Una gramática de la fe debe tratar, pues, de cómo procede en realidad la escucha que sale al encuentro de la llamada de la palabra de Dios." Va más allá del existencialismo de Bultmann.

624- Están en línea con el Heidegger tardío, que ponía un mayor énfasis lingüístico. Ligan la tarea esencial de la proclamación de la fe a su traducción a la palabra.

625- Los conceptos de sujeto y de objeto son inadecuados para describir el conocimiento histórico.

626- La filosofía de Heidegger se entendió en origen como una fenomenología histórica, no como una ontología. Sólo se entendió su cuestionamiento de la objetividad, oponiendo a las pretensiones de verdad la relatividad histórica de todo conocimiento y del sujeto conocedor. Pero Heidegger no busca superar la metafísica por medio de la historia.

627- La historia sólo es pensable como teleología.

628- Gadamer aboga por una superación de la teleología que supone el plan divino, pues mantener esta noción supone no pensar la finitud humana.

631- Plantea problemas la validez "eterna" de la perspectiva histórica, frente al relativismo histórico: ¿deviene así una noción autocontradictoria, y ahistórica? Gadamer no gusta de este tipo de razonamientos paradójicos y reflexividades lógicas—pero sí cree que el historicismo

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

se superará un día.

632- "La aplicación de la perspectiva superior del presente sobre todo pasado no constituye en mi opinion la verdadera esencia del pensamiento histórico, sino que más bien caracteriza a la obstinada positividad de un historicismo 'ingenuo' . . . . La comprensión 'histórica' no puede otorgarse a sí misma privilegio alguno, ni la de hoy ni la de mañana."

Strauss aboga por una "interpretación objetiva" intencionalista:

633- "parece considerar posible comprender lo que no comprende uno mismo sino alguien distinto y comprender tal como éste se ha comprendido a sí mismo." Además, el que dice algo no se comprende necesariamente de modo adecuado a sí mismo.

634- Los clásicos comentaban las opiniones de sus predecesores como si fueran sus contemporáneos—sin perspectiva historicista—pero seguía habiendo allí una tarea hermenéutica.

635-6- La hermenéutica de Platón y sobre Platón: el desplazamiento consciente y el enmascaramiento del sentido, de la propia opinión son sólo el caso extremo de la situación comunicativa normal.

637- El concepto de la intención del autor es problemático. Gadamer aboga por ver una plurivocidad, y niega que el autor se entienda perfectamente a sí mismo.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

[*JAGL: Es esto algo similar a lo que Wayne Booth, en su* Critical Understanding *(1979) llama "overstanding"—es decir, no sólo debemos entender al autor como él se entiende, sino superar su perspectiva, no sólo "understanding" sino "overstanding", un concepto que podemos emparentar al de perspectiva dominante o topsight que comento en mi artículo sobre "Crítica acrítica, crítica crítica." Ahora bien, ya hemos visto que fue Schleiermacher quien escribía que hay que entender a un autor mejor de lo que él se entiende a sí mismo. Véanse sus manuscritos sobre hermenéutica, p. 64.*]

638- Gadamer se opone a la posición hermenéutica de Strauss, que supone creer que un autor o tiene una opinión unívoca o está confuso: *todos* estarían confusos. Heidegger aboga por la facticidad, contra las razones puras y contra el aristotelismo. Pero la crítica de de Aristóteles a Platón no es a un adversario, sino a un modelo.

639- La noción de *saber absoluto* de Hegel es por tanto una "consecuencia insostenible". Existe el peligro de una hostilidad filosófica contra la historia—un nuevo dogmatismo. Es imposible subsumir a cada caso particular bajo una norma general, y de allí surge la necesidad constante de la interpretación.

—oOo—

641-

Epílogo

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

El nuevo "positivismo" anglosajón se hacía dominante en los años 50. Gadamer no se opone al método: es sólo que el método *no descubre.* Aboga por la fantasía creadora [*imaginación creativa parecería ser un sentido más adecuado—JAGL*].

642- Aquí presentamos una mediación entra la filosofía y las ciencias. Contra la superstición actual que rodea a la noción de ciencias. La hermeneútica también es interesante para la ciencia: "descubre también dentro de las ciencias condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación sino que le preceden."

643- Cf. [*las teorías de Heisenberg.*] Pero lo que ahí se da en un sentido muy preciso, es constitutivo de conocimiento en las ciencias morales.

644- Aun si la ilustración total es una ilusión, la lógica de una investigación tiene presupuestos, que no pueden derivarse a partir de ella, y requieren un enfoque interpretativo. La metodología científica ignora esto.

646- —Adolece así de una insuficiente autoconciencia reflexiva.

Habermas, Apel, Betti... Todos están obsesionados con el método científico, y no se dan cuenta de que la reflexión sobre la praxis no es técnica, que es *previa* al establecimiento de reglas y de su aplicación. Gadamer niega que esté él pidiendo a la ciencia que proceda acrítica y subjetivamente.

647- Se ha desvirtuado la praxis: en el discurso de la tecnificación, ya no hay una razón política

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

para ella. Kant hablaba de juicios *determinantes* (en los que lo particular quedaba subsumido bajo lo general) frente a juicios *reflexivos* (que buscan un concepto general para una particularidad dada). Gadamer comparte la postura de Hegel, que ve en ello una abstracción: pues todo juicio hace ambas cosas.

651- Como Heidegger, Gadamer se opone a "la falacia ontológica de la distinción entre valor y hecho." El concepto de "hecho" es dogmático.

652- Se opone así Gadamer al puro concepto cuantitativo en la definición de los hechos. Es una falsa imagen.

653- La construcción de un lenguaje científico no escapa a la necesidad de una hermenéutica.

654- Gadamer se opone a la idea de reducir la filosofía a una fundamentación metodoloógica de las ciencias, o a una perspectiva de conjunto sobre ellas.

655- La connotación *aumenta,* no disminuye, la comprensibilidad. Hay un momento de conocimeinto en el "estilo."

656- Schleiermacher es más relevante para la hermenéutica en su *Dialektik* que en su *Hermeneutik.*

Críticas a Gadamer: Se le reprocha que su "precomprensión" y su "acuerdo original necesario" llevan a una hermenéutica conservadora y poco crítica.

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

660- Pero no es así. "El que quiere comprender no necesita afirmar lo que está comprendiendo"—aunque sí debe arriesgarse a poner en juego sus prejuicios.

Hermenéutica y retórica comparten "el ámbito de los argumentos convincentes (no de los lógicamente concluyentes)"—el de la *praxis.*

661- Critica Gadamer el idealismo antirretórico de Habermas, quien cree en un lenguaje libre de coerciones y puramente racional. Gadamer defiende el sentido de la retórica.

662- Critica la tendencia de la razón técnica a "atender sólo a la elección de medios y dar por decididas todas las cuestiones referentes a los objetivos."

663- La formación de baremos es un problema hermenéutico. No es sólo una cuestión de subsunción.

664- El pensamiento es emancipador, sí, pero de un modo relativo.

667- Hegel y el arte. La problemática del arte reflexivo está ligada a la tendencia a considerar el arte sólo como arte.

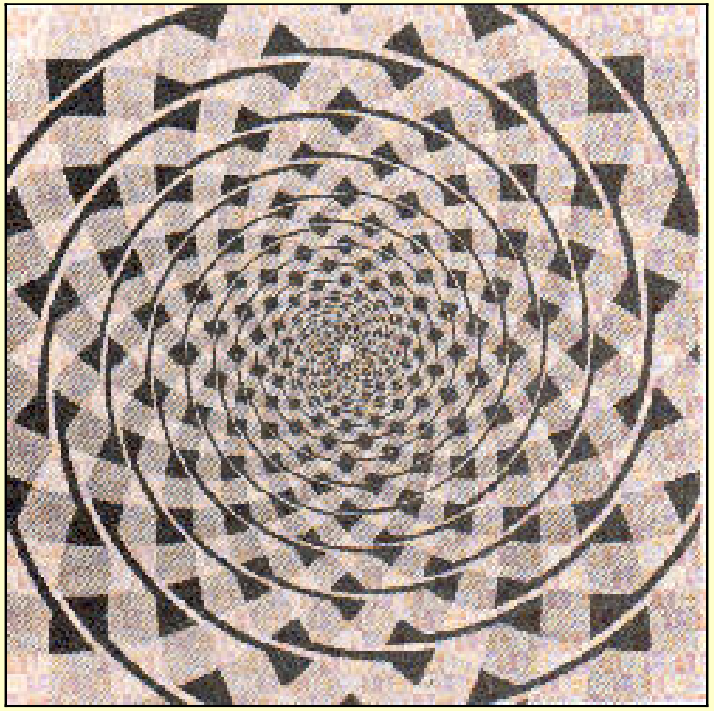
668- Hay una primacía de la lírica como acción lingüística pura (no como representación): de ahí que sea intraducible, etc.—La relación entre los escritos y la idealidad de la lingüística: ambos nos disocian de lo psicológico, y confirman la idealidad del sentido. El arte lingüístico

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

tiene una primacía hermenéutica. Comenta Gadamer la ontología de la ficción, y se pregunta por el problema del arte en la cultura actual (mantiene una posición tradicionalista).

[*Y con estos debates contemporáneos se cierra* Verdad y Método*, libro luego convertido retrospectivamente en* Verdad y Método I, *al publicarse más adelante una colección de trabajos sobre la misma temática llamada* Verdad y Método II *(Salamanca: Sígueme, 1992); en alemán* Wahrheit un Methode. Ergänzungen—Register *(Tübingen: Mohr, 1986).*]

673- "Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra."



open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com

(**Nota bibliográfica:** las referencias de las obras y nombres citados pueden encontrarse en *A Bibliography of Literary Theory, Criticism, and Philology,* http://bit.ly/abiblio —en especial en las secciones dedicadas a la hermenéutica y al historicismo alemán).

—oOo—

open in browser PRO version Are you a developer? Try out the HTML to PDF API pdfcrowd.com