

Para María Antonia González Valerio el alma de la hermenéutica lo constituyen tanto la estética como la ontología, que a su vez están indisolublemente ligadas a los problemas de la historia y del lenguaje. Sin embargo, la estética tiene una especie de primacía ontológica, ya que es a través de la pregunta por la verdad del arte que somos conducidos a la pregunta por el modo de ser del ser.

En torno a la poética y la teoría literaria en la estética gadameriana reflexionan Mauricio Beuchot, Aníbal Rodríguez, Federico Álvarez, Richard Palmer, Dieter Räll y Luz Aurora Pimentel. Si bien es imposible en estas breves líneas hacer justicia a la profundidad e importancia de estos textos, habría que, al menos, señalar los temas que abordan: la obra de arte como símbolo, el papel de la poesía en la hermenéutica, la supuesta muerte del autor, la defensa gadameriana de las humanidades en relación con la lectura de los textos clásicos, la polémica lectura que hizo Gadamer de Paul Celan, y la relación entre Proust y Gadamer sobre el eje de la narración metafórica.

Finalmente, el problema de la representación en las artes plásticas y la crítica de arte gadameriana son abordadas, respectivamente, por José Francisco Zúñiga y Carlos Oliva. Para el primero, la inevitable negativa a la pregunta: ¿puede representarse el ser en las artes plásticas?, nos deja ante la tarea de pensar el intento de Gadamer por vincular su estética y su ontología con el arte actual. Mientras que Carlos Oliva concluye descartando “la participación rectora de la subjetividad y la reflexividad en el arte”, ya que, como el mismo Gadamer sugiere, antes que orden el arte es comprensión.

*Gadamer y las humanidades I*, con sus diversas y polémicas lecturas de la hermenéutica gadameriana, es un provechoso recorrido intelectual tanto para los que se acercan por primera vez a la obra de Gadamer como para aquellos que creen conocerlo a cabalidad.

José Luis GARCÍA

Raúl ALCALÁ CAMPOS y Jorge Armando REYES ESCOBAR, coords., *Gadamer y las humanidades II*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007.

Vivimos en una época en la que el proceso de globalización ha potenciado de manera importante la redefinición de los Estados nacionales, la desterritorialización del capital, el fortalecimiento de las identidades étnico-culturales y religiosas y el aumento de los flujos migratorios entre miembros de diversas culturas; estos hechos nos hacen cobrar conciencia de la necesidad de un diálogo intercultural.

A través del texto de Carlos B. Gutiérrez, encontramos en Gadamer la afirmación enfática de que en medio de la globalización no se puede prescindir de lo propio ni exigir que nadie lo haga. Gutiérrez nos recuerda que la hermenéutica de Gadamer representa la cultura del disenso, el cultivo del diálogo y el reconocimiento de la singularidad del otro, cuya alteridad invita y contribuye al encuentro con uno mismo. En términos gadamerianos, para participar unos de otros y llegar a comprendernos, hemos

de experimentar lo otro como lo otro de nosotros mismos. Esta conciencia que tiene Gadamer de la diversidad de lo humano frente a los intentos de hegemonía característicos de una civilización técnica y capitalista, llevan a nuestro filósofo a distinguir, como nos muestra Cecilia Monteagudo, que el desafío de las ciencias del espíritu es lograr una comprensión y convivencia pacífica, que también debe ser solidaria, entre quienes integran las diversas culturas.

Raúl Alcalá retoma la noción gadameriana de sujeto y nos muestra que con base en ella, es posible pensar en un diálogo intercultural en el que los seres humanos estén a la búsqueda de un lenguaje común para continuar la conversación y ser capaces de mantenerse dispuestos para la escucha. Pues como señala Icaza Villalpando, “...la comprensión no se produce por aquello que es mentado en la palabra, sino por aquello que se comparte, por lo común” (p. 207). La noción de sujeto contemplada por Gadamer, nos explica Alcalá, es la de un ser histórico, finito e inacabado cuya identidad está siempre en construcción en diálogo con el otro. O, como afirma Pedro Enrique García Ruiz, “el diálogo constituye lo propio del hombre” (p. 226). Esta noción de sujeto es la que desde la perspectiva de Alcalá “... nos permite desarrollar la idea de que al contemplar al otro como tal podemos, por un lado, excluirlo de nuestra identidad, y por el otro, reconocerlo como un [...] otro, diferente a mí, en el cual me reconozco al mismo tiempo que exhibo un reconocimiento de su propia identidad” (p. 195).

La convivencia pacífica e intercultural es posible. Recordemos que al hacer un camino hacia la filosofía griega clásica, en palabras de Antonio Marino “...como pensamiento vivo, y no como meras piezas de museo” (p. 57), Gadamer nos muestra la puerta por la que podemos acceder al pasado, comprenderlo y entrar en diálogo con él. De la misma manera, la filosofía de Gadamer nos ofrece pautas para comprender y entablar diálogo con aquellos que si bien no forman parte del pasado de nuestra cultura, sí viven en contextos diferentes, se constituyen en relación con lenguajes diversos y son miembros de otras culturas que, al igual que el pasado, tampoco son piezas de museo. Como atinadamente señala Roberto Estrada, para Gadamer lo que define al hombre es la *lingüística*, es decir, la capacidad de tener lenguaje. El lenguaje que se privilegia en la filosofía gadameriana es el de la conversación y de este tipo de lenguaje no participan los sistemas utilizados por la ciencia. Elizabeth Padilla tiene razón al decir que estos lenguajes científicos no tienen en su base una comunidad, sino que son sistemas creados artificialmente, sirven como instrumentos del entendimiento y del cálculo, en este sentido, no son lenguajes del mutuo entendimiento ni de la conversación. La capacidad de tener lenguaje le permite al ser humano tener mundo, de modo que la estructura existencial de la comprensión está constituida por la pertenencia del hombre a un mundo. La ética vendría a ser la base del conocimiento de ese mundo constituido por el *ethos* aristotélico.

En palabras de Gadamer: “...la facticidad de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros; es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida. La palabra griega que designa el paradigma de tales facticidades es el conocido término *ethos*” (p. 84). Se entiende pues que, como Dora Elvira García

señala, para Gadamer —apoyándose en las consideraciones de Vico— lo que orienta la voluntad humana no es la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo o de una nación. Así, por ejemplo, en la lectura que hace Gadamer de Vico, el sentido común para Vico es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, pero es un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida.

En la búsqueda de comprensión y diálogo con los otros, una ética de la finitud como la que propone Margarita Cepeda, abre una vía por la que los hombres pueden permanecer a la escucha de la condición humana, escucha que se despliega en la actitud flexible y abierta de una conciencia que gana distancia frente a su propia particularidad. Luis Sáez nos recuerda que Gadamer invoca la autodonación de un poder apelativo inherente a la conversación. En esta conversación confluyen la propia interpelación del diálogo y el dejarse afectar por ella misma mediante la escucha. De modo que no podremos mantener viva la apelación si no nos sumergimos en el curso de la conversación, *dejándonos afectar* por ella. Así, a la escucha de una ética de la finitud que renuncia a la imposición de nuestra propia lógica por sobre la lógica del juego de la vida, que no obedece a la imposición de un deber ser o de un método para el actuar correcto, es posible la comprensión entre seres humanos que son conscientes de su propia finitud.

Como señala Alejandro Salcedo, la finitud es una categoría central de la hermenéutica de Gadamer, para este último, es imposible la completud del conocimiento porque estamos atravesados siempre por las ataduras del pasado, inaprensible en su totalidad, pero presente en la pertenencia a las tradiciones, y estamos atravesados por las ataduras al futuro y su necesaria presencia del proyectar humano en la cosa comprendida. Ambos aspectos, la pertenencia y el proyectar constituyen la doble dimensión de la *finitud* humana.

El concepto de tradición es uno de los más importantes en el pensamiento gadameriano, porque como explica Salcedo, este proceso del acontecer de la tradición comprende por un lado, la transmisión de los presupuestos o prejuicios de una comunidad cultural que se constituye históricamente, y por el otro, el cuestionamiento y la transformación de lo históricamente dado en la tradición. Se trata pues, de un proceso, herencia y transformación que representa el desarrollo del saber de una comunidad, así como el desarrollo de la comunidad misma, aspecto de gran importancia para las relaciones interculturales. María Eugenia Borsani afirma que así como inexorablemente somos y habitamos en la palabra, somos y habitamos en la historia. Para esta autora, la controversia y discrepancia no quedan invalidadas en la conservación de la tradición, sino que se aplican a aquello que conforma nuestra proveniencia. En este sentido, Borsani sostiene que el postulado de la rehabilitación de la tradición en Gadamer implica una dimensión crítica-interpelativa de lo que constituye el presente. De modo que la tradición no es siempre patrimonio que enaltece nuestra procedencia. Tradición, señala esta autora, es también lo aborrecible que constituye nuestro presente y nos obliga a su revisión, pero esto no significa que podamos negar la tradición. El acontecer de esta tradición a

través de la comprensión tampoco puede ser controlable por metodología alguna, pues se trata del proceso mismo de desarrollo del hombre en su contexto cultural. Como indica Pedro Joel Reyes, para Gadamer, "... la idea de imponer un método como *El* método por antonomasia se desvanece a partir del reconocimiento de la diversidad de los objetos y de las formas de comprensión" (p. 123).

Es claro que desde el pensamiento gadameriano podemos reconocer una pluralidad de tradiciones y, según esta comprensión hermenéutica, podemos reconocer entonces una diversidad de interpretaciones, no obstante, nuestro filósofo no ofrece criterios suficientes para la evaluación de los prejuicios y de las decisiones que se tomen al interior de las diferentes tradiciones. Como atinadamente lo expresa Salcedo, para Gadamer, la evaluación de las decisiones no se puede hacer fuera de la tradición, son los mismos participantes de ésta quienes deben responsabilizarse y decidir pragmáticamente en cada situación concreta, sin contar con garantías de acierto. Gadamer se pregunta "¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios?, ¿en qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?"<sup>1</sup> El texto de Marcelino Arias Sandí nos ofrece una salida. Para Gadamer, los seres humanos tenemos la posibilidad de reconocer que el otro de una tradición distinta a la nuestra, está en condiciones de superioridad en juicio y perspectiva en relación con nosotros, y esto ofrece también una ventaja respecto al juicio propio. La autoridad que otorgamos a la palabra del otro, lejos de ser una imposición sobre nosotros, es un reconocimiento que hacemos a la legitimidad de *esa* palabra, reconocemos entonces *esa* autoridad que el otro ha adquirido porque como interlocutores hemos sido nosotros quienes se la hemos dado.

Ambrosio Velasco se plantea preguntas similares a las referidas en el párrafo anterior "¿cómo es posible la crítica racional de la tradición sin criterios o teorías de validez universal?, o, dicho de otra manera, ¿cómo es posible la crítica de la tradición desde la tradición misma?" (p. 156). Velasco subraya que el único ámbito en el que se puede analizar y debatir la legitimidad de los prejuicios, así como la validez de las interpretaciones, es el de una comunidad determinada. Aunque como hemos dicho, si bien Gadamer no ofrece criterios suficientes para evaluar los prejuicios de una tradición, sí ofrece en cambio, en palabras de Velasco: "...abrir posibilidades de conocimiento nuevo para evaluar crítica y racionalmente nuestra tradición y formas de vida, siempre y cuando estemos abiertos a aprender otras formas de vida, a comprender lo distinto y distante, y fusionarlo con lo propio. A fin de cuentas, éste es el lugar propio de la hermenéutica, la mediación entre lo propio y lo extraño" (p. 157). Gabriela Hernández García, sin embargo, afirma que es necesario advertir que en cada proyección simbólica están incrustadas relaciones de poder que no se anulan en la fusión de horizontes. Velasco respondería a esta autora que el diálogo hermenéutico, y con él la reflexión crítica sobre la propia tradición y sentido común, podrían desarrollarse de manera adecua-

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1993, p. 344.

da en un espacio público donde la sociedad civil plural exprese y procese en consensos la diversidad de interpretaciones y posiciones existentes, y al mismo tiempo, esta sociedad civil influya en la toma de decisiones gubernamentales, particularmente en la elaboración del sistema de leyes que rigen a un pueblo. Para este autor, el diálogo hermenéutico es una condición necesaria para el desarrollo de una sociedad democrática que sea capaz de integrar y procesar cívicamente la pluralidad de tradiciones, de intereses y puntos de vista de los propios ciudadanos.

En relación con la equidad de género, Mariflor Aguilar afirma en cambio, que dicha equidad no se agota en la implementación de políticas públicas, si bien éstas son necesarias, no son suficientes. Para esta autora, el diálogo y la confrontación es la posibilidad siempre abierta de cuestionar las significaciones, rituales y tradiciones que en el mundo de la vida son incapaces de reconocer y valorar a las mujeres.

En suma, los sujetos somos seres históricos y nos constituimos en quienes somos en relación con otros. Nuestra identidad presente se configura a partir del pasado heredado, de modo que también nuestras acciones de ahora configurarán las comunidades por venir. Es nuestra responsabilidad cuestionar y revisar la tradición que nos constituye, estar atentos a sus aspectos de injusticia, de dominación y de exclusión. Vilém Flusser en su libro *Hacia una filosofía de la fotografía*<sup>2</sup> explica que la cámara fotográfica es un aparato que permite realizar un número determinado de operaciones. El fotógrafo puede o no ceñirse a ese número de operaciones en virtud de su capacidad para liberarse, pero el usuario común, el que cuenta con una gama menor de interpretaciones, está limitado a las posibilidades que ofrece la cámara. Parafraseando a este autor, dado que la tradición es herencia y transformación, la posibilidad de comprensión y conversación entre miembros de distintas comunidades y culturas se prolonga más allá de lo que nos permiten los aparatos políticos, económicos y sociales; depende directamente de nuestra capacidad y disposición para comprender a los otros.

Mónica GÓMEZ SALAZAR\*

Raúl ALCALÁ CAMPOS, comp., *Reconocimiento y exclusión*. México, UNAM, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2006.

Sin duda alguna, la diversidad y las cuestiones ligadas al reconocimiento y la exclusión parecen ser el signo de nuestros días. En consonancia con ello, pensadores de México, de Colombia y de España encauzan sus análisis en torno a la problemática del reconocimiento y de la exclusión. Mientras unos reflexionan sobre el indigenismo, otros

<sup>2</sup> Vilém Flusser, *Hacia una filosofía de la fotografía*. México, Trillas, 2004.

\* La elaboración de este artículo ha sido posible gracias a la beca posdoctoral que me ha sido otorgada por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México.