

GADAMER Y NIETZSCHE

CARLOS B. GUTIÉRREZ
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
cgutierr@uniandes.edu.co

Resumen: Este trabajo se propone aportar elementos para el diálogo impostergable de la filosofía hermenéutica de Gadamer con la obra de Nietzsche. De la versión que da Gadamer del desencuentro inicial con el *Zaratustra*, pasamos al recuento que él hace del auge creciente de la interpretación, término que gracias a Nietzsche llega a simbolizar la actitud de la época moderna. Gadamer insiste, sin embargo, en trazar cuidadosamente los límites de la hermenéutica dentro del horizonte ampliado por el psicoanálisis y la crítica ideológica. Frente a las ilusiones de la autoconciencia y a la ingenuidad positivista de la noción de *hecho*, el lenguaje es para Gadamer el medio natural de mediación especular de todo lo que es, medio en el que se realiza la comprensión en forma de interpretación, la cual permite que los sentidos que nos son legados hablen en cada situación. Al final señalamos las ventajas de abordar a la filosofía hermenéutica a partir de Nietzsche, para quien la interpretación reviste también carácter ontológico. Consideramos, eso sí, contraproducente oponer a la dinámica vital de la interpretación en Nietzsche una noción totalizante y metafísica de sentido en Gadamer, dada la alta movilidad de la experiencia hermenéutica en la que cada vez que se comprende se comprende de manera distinta.

Palabras clave: Nietzsche, Gadamer, Heidegger, interpretación, comprensión, lenguaje, psicoanálisis, especularidad.

Abstract: This paper pretends to give elements for the urgent dialogue between Gadamer's hermeneutic philosophy and Nietzsche's work. From the version given by Gadamer of the initial disencounter with the Zarathustra, we move on to the count made by him of the growing height of interpretation, term that because of Nietzsche comes to symbolize the stance of the modern age. Gadamer insists, however, in carefully drawing the limits of hermeneutics within the horizon that has been enlarged by means of psychoanalysis and ideological critique. Facing the illusions of self conscience and the positivist ingenuity of the notion of *fact*, language is to Gadamer the natural context of specular mediation of everything that is. Such context is one in which the comprehension as interpretation is made, permitting the senses that have been bestowed upon us to speak in each situation. Towards the end we will signal the advantages of approaching hermeneutic philosophy from Nietzsche, for whom interpretation possesses also ontological character. We do consider counterproductive to oppose to the vital dynamics of interpretation in Nietzsche a totalizing and metaphysic notion of meaning in Gadamer, given the high mobility of hermeneutic experience in which each time that something is comprehended, it is comprehended in a different way.

Key words: Nietzsche, Gadamer, Heidegger, interpretation, comprehension, language, psychoanalysis, specularity.

Gadamer y la universalización de la interpretación por parte de Nietzsche

En cosas de Nietzsche, a pesar de no ser ni investigador especializado, “ni profundo pensador de rango propio como Heidegger que se construyó su propio Nietzsche”, Gadamer admitió haber sido testigo de la época. No, ciertamente, por haber abierto sus ojos al mundo seis meses antes de que Nietzsche cerrara los suyos, en el año de 1900, y haber así compartido brevemente con él el suelo del Reich alemán, “lo cual”, como él mismo comentó socarronamente, “no es la mejor manera de entablar relaciones personales con alguien”. Sí, más bien, por haber obtenido con dieciseis años permiso de su padre, científico de temperamento autoritario, para usar libremente la biblioteca de la casa, con la salvedad única de no recomendarle expresamente la lectura de *Así habló Zaratustra* y de *Más allá del bien y el mal*, algo que, como era de esperar, el joven procedió a hacer inmediatamente. Se logró así el “efecto paradójico” de que, a diferencia de lo que fue normal para su generación, Gadamer no hubiese pasado jamás por una fase nietzscheana, que por entonces “resultaba muy prematura y rebasaba ampliamente [su] horizonte” (Gadamer 1987: 448-449). En general a la juventud de entonces, que bajo la influencia del *Jugendbewegung* repudiaba a la cultura burguesa, no le resultó fácil el acceso al *Zaratustra*, cuya cercanía al drama musical de Wagner y cuya “recargada imitación del Antiguo y del Nuevo Testamento” suscitaban rechazo.

Es muy dicente la manera en la que el pensador de la historia efectual registra a edad avanzada la génesis de una carencia importante en su vida y en su obra, carencia que esa historia se encargó efectivamente de hacérsela sentir, haciéndole al mismo tiempo patente lo que pesa la situacionalidad fáctica del comprender y la necesidad de ir ampliando el propio horizonte de comprensión, al que jamás podemos rebasar y del que jamás podremos prescindir. Esa carencia coincide en gran medida con la de acuciosas versiones de la historia de la filosofía hermenéutica que saltan normalmente de Dilthey a Heidegger, como si Nietzsche no hubiera existido. De ella se hizo conciente Gadamer primero en su cercanía a Max Scheler y a Nicolai Hartmann, luego a Heidegger, a Löwith y a Leo Strauss, quien en carta muy citada le señaló que, a pesar de ser Nietzsche la figura decisiva en la discusión contemporánea de la hermenéutica, él no aparecía para nada en *Verdad y Método*, cuyos planteamientos críticos se orientaban por Dilthey como lo hacían los de Heidegger (Strauss/Gadamer 1978). Strauss exageraba sin duda, ya que en la obra capital de Gadamer no son pocas las referencias a la influencia decisiva de Nietzsche en la filosofía de Heidegger, es decir, en el inicio de la filosofía hermenéutica.

Muchísimo más determinante que el episodio en la biblioteca paterna fue para Gadamer el temprano encuentro con Heidegger que le absorbió en entusiasmo por un nuevo Aristóteles y por la *Hermenéutica de la facticidad*, que en materia de crítica a la cultura de la época podía rivalizar en más de un respecto con obras de Nietzsche. Y si bien al irse perfilando el propio camino se da ya pronto un distanciamiento frente al maestro, Heidegger será siempre el compañero de viaje. No cabe duda por ello de que la interpretación heideggeriana de Nietzsche sea la razón de fondo para la presencia marginal de éste en la obra de Gadamer. El encuentro con la filosofía francesa en los años tardíos y el empeño interpretativo de su discípulo Vattimo despertaron un renovado interés en Nietzsche que llevó a Gadamer a participar en debates y a dedicarle al tema algunos de sus últimos trabajos. Conciente de los límites de su propia situación hermenéutica, creyó, no obstante, que la discusión de hoy en torno a Nietzsche y Heidegger era para “gente más joven y con nuevas energías que les permita ver mejor las cosas” (Gadamer 2002: 172).

Puesto que Gadamer terminó convencido de que “ciertamente tenía sentido preguntarse cómo es que desde la muerte <de Nietzsche> hasta ahora, su figura y su energía de pensador han logrado imponerse con tanta fuerza” (2002: 170), resulta interesante el recuento que en vista del auge continuado de la hermenéutica hizo Gadamer de la historia moderna de ésta, historia que coincide para él con el auge creciente del fenómeno de la interpretación (Gadamer 1972). El punto de quiebre en esta historia, anticipado ya por la *querelle des anciens et des modernes*, fue la irrupción en Europa de la conciencia histórica, hecho capital también para Nietzsche cuya filosofía es en buena parte confrontación del historicismo. Hablamos tanto del rompimiento que se dio en tiempos de la Revolución Francesa como del subsecuente fraccionamiento de Europa en culturas nacionales y del consecuente distanciamiento frente a todo el legado del imperio cristiano, el cual, al perder su vigencia sobreentendida, terminó reducido a objeto de saber histórico. La historia, hasta entonces maestra de la vida, se hizo extraña en tanto que se incrementaba la conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de toda opinión, acabando con la ingenuidad que permitía encerrarse en la complacencia de una tradición única y enjuiciar el pasado desde las instituciones y los ideales con los que uno convivía. El europeo moderno fue asumiendo de esta manera una actitud reflexiva frente a la historia, comportamiento que para Gadamer “se llama interpretación” (2001a: 43).

La interpretación parte de la extrañeza de aquello que se busca comprender y, puesto que la tradición en su conjunto se había tornado extraña, terminó cobijando al conjunto de la historia. A la universalización de la extrañeza respondió la universalización de

la interpretación: la hermenéutica, en vez de ocuparse, como siempre lo había hecho, de salvar la distancia que separaba a los textos de las situaciones determinadas en las que se los comprende, pasó a ocuparse de la distancia de todo lo legado y se convirtió en hermenéutica universal de rasgos filosóficos para develar el universo del mundo histórico. A partir de la efectualidad de la historia mediada lingüísticamente, Gadamer concibe la comprensión interpretativa como un continuo diálogo con ella, diálogo que al verse dificultado o interrumpido necesita de un intérprete o traductor que conozca tanto la lengua del texto como la lengua del presente y esté familiarizado con el asunto de que se trata, para que el texto o el asunto del caso vuelvan a hablar en la nueva situación y se renueve con ello el diálogo.

Sucedió que en la época post-romántica se descuidaron estos aspectos y se respondió a la enajenación de la conciencia histórica con la movilización de una capacidad crítica, de sesgo científico-filológico, que se propuso excluir todo elemento subjetivo en el trato con los textos. Hubo entonces que esperar a que la cultura europea en su conjunto se viese expuesta al radicalismo crítico de Nietzsche para que la hermenéutica alcanzara por fin completa universalidad, y ahora también profundidad (Gadamer 1972: 334). Gadamer subraya que la concepción nietzscheana es la que determina el auge y la nueva amplitud de la interpretación, que ya no se limita a la superación del extrañamiento de lo histórico y a la exposición de lo que los textos auténticamente quieren decir, puesto que ha pasado a abarcar todo encubrimiento, toda desfiguración y toda enajenación de sentido a manos de intereses pasados y presentes, indagando por detrás de lo dado para sacar a luz sus presupuestos.

La crítica radical nietzscheana no sólo develó las ilusiones de la conciencia y de la autoconciencia, superando con ello ampliamente a la duda cartesiana, sino que cuestionó también la validez teórica de la objetividad científica. La Modernidad data por ello de la "influencia de Nietzsche que fue creciendo lentamente en todos los ámbitos fenoménicos de la cultura y tuvo una profundidad que no solemos comprender suficientemente" (Gadamer 1972: 334). Esa influencia, esencialmente ligada a la categoría *interpretación* con connotaciones de crítica desenmascaradora, le dio su impronta a buena parte del siglo xx; de ahí que el término *interpretación*, en palabras de Gadamer, haya tenido "como pocos la rara fortuna de expresar de forma simbólica la actitud de toda nuestra época" (2001a: 43). Gadamer, como vemos, reconoce sin rodeos la importancia de la crítica a la cultura que convirtió a Nietzsche en epítome de su tiempo, distanciándose así del desconocimiento de ella por parte de Heidegger, empeñado celosamente en hacer de Nietzsche el culmen de la metafísica y en desdeñar toda reflexión sobre la cultura, movido por su repudio del neokantismo

y de los valores como estructura *a priori* de la producción cultural, cosas todas a las que había adherido por la época de su habilitación profesoral con Rickert. ¡Contra nada se es más implacable que contra los pecados de la propia juventud!

El influjo crítico de Nietzsche se echa de ver justamente en la filosofía de Heidegger, hija de su tiempo a pesar de las protestas de éste. Gadamer nos recuerda que la importancia filosófica del concepto de interpretación se nutrió a comienzos del siglo xx de la legítima desconfianza que se comenzó a tener de los conceptos tradicionales. Así, el sentido de la pregunta heideggeriana *¿Qué es metafísica?* no es otro, en últimas, que el de querer indagar qué sea realmente metafísica en contraposición a la comprensión que ella tiene de sí misma, es decir, a lo que ella pretende ser. Al atravesarse crítico-genealógicamente a preguntar qué fue lo que acaeció en y con el comienzo del pensamiento metafísico, la pregunta de Heidegger resultó ser toda una provocación como el ejemplo que fue, para Gadamer, del interpretar renovado y ampliado por Nietzsche (1972: 335). No está de más recordar que la interpretación que hizo Heidegger de la historia de la filosofía como historia del olvido del ser se inspiró a ojos vista en la interpretación nietzscheana de esa historia como reiteración continuada del platonismo. Retrospectivamente, podemos hoy afirmar, según Gadamer, que las tareas originales de *Ser y Tiempo* fueron tanto la de llevar la crítica nietzscheana del platonismo a la altura de la tradición por ella criticada, como la de reconocer y superar el planteamiento trascendental que resultó del subjetivismo moderno. De ahí que “el verdadero precursor de Heidegger en su volver por la pregunta por el ser y en su remar contra la corriente de la metafísica europea no haya podido ser ni Dilthey ni Husserl sino en todo caso Nietzsche”, aunque Heidegger mismo se demorara en comprenderlo (Gadamer 1977: 323).

El influjo de Nietzsche persistió e hizo que Heidegger se apartara de su interés inicial en la filosofía práctica de los griegos: “Nietzsche lo empujó para que llegara hasta las más extremas consecuencias”, apunta Gadamer, de manera que en su pensamiento tardío “no pudo ya arreglárselas sin préstamos poetizantes y no encontró un verdadero lenguaje” (2001b: 382). En una charla que dio en 1999, al referirse a la introducción de conceptos como el de *juego* y el de *acontecimiento* en el pensamiento tardío de Heidegger, Gadamer llegó a comentar que ellos “casi suenan a la cita de Nietzsche *no hay hechos, sólo interpretaciones*” (2002: 174) -lo cual, dicho sea de paso, valdría también para el papel central de esos dos conceptos en la filosofía gadameriana misma. Allí sostiene Gadamer al mismo tiempo la tesis no muy heideggeriana de que es en torno al tema de la superación de la metafísica que Heidegger ha llamado a Nietzsche a la discusión y justamente “allí donde el propio Nietzsche no tiene respuestas, el reto se desplaza a

todos los que intentamos pensar con Nietzsche siguiendo a Heidegger” (2002:172). A la luz de todo esto, no sorprende la acogida que ha venido encontrando la protesta de Gianni Vattimo de que al cabo de tanto leer a Nietzsche a la luz de Heidegger haya llegado el momento de comenzar, por el contrario, a leer a Heidegger a la luz de Nietzsche.

El concepto nietzscheano de interpretación del que nos venimos ocupando significó el derrumbe del saber idealista que culminaba en el cabal saberse a sí mismo, una vez se hizo patente la imposibilidad de que el Yo gane absoluta transparencia de sí mismo. Si todas nuestras representaciones concientes pueden ser enmascaramientos o pretextos tras los cuales nuestras energías vitales o nuestros intereses sociales persiguen inconcientemente sus objetivos, tenemos entonces que renunciar a la ilusión de aclarar por completo lo oscuro de nuestras motivaciones y tendencias. No podemos, claro está, ignorar el nuevo espacio de experiencia que se abre en el inconciente a propósitos iluminados de emancipación, advierte Gadamer, en el que acceden a investigación sistemática no sólo el ámbito del inconciente en el que pone pie como médico el psicoanalista sino también el mundo de los prejuicios sociales dominantes que pretende aclarar el marxismo. Al examinar el alcance de los nuevos atisbos hay, no obstante, que poner en claro qué presupuestos tradicionales siguen operando en ellos; uno tiene que preguntarse si la dinámica de la vida humana se piensa adecuadamente en términos del progreso incesante de lo desconocido a lo conocido, y preguntarse también si el camino de la cultura humana es el del avance en línea recta de la mitología a la Iluminación. ¿No será que la idea de una Iluminación consumada resulta equívoca al final? Hay pues, cree Gadamer, que sopesar una idea muy distinta y de ascendiente heideggeriano, cual es la de que la dinámica de la existencia humana despliega en sí misma una tensión interna infinita entre aclaración y encubrimiento (1972: 338).

Gadamer, reacio según algunos críticos y sordo según otros a la dimensión hermenéutica del psicoanálisis, advierte que la ampliación de la interpretación y la expansión de lo hermenéutico que ella implica constituyen no sólo un enriquecimiento, sino también un desbordamiento ideológico de la filosofía hermenéutica, desbordamiento expuesto al riesgo de totalizaciones de sesgo cientifista que apartan a la reflexión sobre el comprender de su referencia insoslayable a la finitud humana. De ahí que haya que volver a someter al psicoanálisis y a la crítica ideológica a una reflexión hermenéutica, ya que lo que en ambos se capta y comprende no es independiente de la posición del intérprete: “ningún marco interpretativo se da arbitraria y mucho menos objetivamente” (Gadamer 1986: 435). Retomando las dudas nietzscheanas en cuanto a la legitimidad de la autoconciencia, Gadamer insiste en determinar cuidadosamente la tarea y los límites de lo hermenéutico

dentro del horizonte demasiado amplio abierto por el psicoanálisis y la crítica ideológica.

Lo primero que se exige en todo esfuerzo de comprensión es la exposición articulada de la situación hermenéutica, pues de lo que se trata es de comprender lo que está por detrás de la pregunta. Hay que entender, sin embargo, que hacer concientes presupuestos ocultos no quiere decir sólo y ante todo aclarar presupuestos inconcientes en el sentido psicoanalítico y sí, más bien, hacer concientes presupuestos e implicaciones oscuros en el surgir de las preguntas (Gadamer 1986: 340). Si bien la articulación de la situación hermenéutica es una tarea infinita y a pesar de la imposibilidad de lograr el pleno esclarecimiento de las motivaciones o intereses del preguntar, esclarecer en lo posible lo que está a la base de nuestros intereses seguirá siendo indispensable para comprender los enunciados que nos ocupan en relación con nuestras propias preguntas. Gadamer cree poder abarcar todos los intereses relacionados con el comprender interpretante en una dialéctica platónica abierta de pregunta y respuesta. La única posibilidad de comprender enunciados radica, según él, en captar las preguntas a partir de las cuales puedan ser vistos como respuestas; puesto que la pregunta a la que cada enunciado responde está a su vez motivada, toda pregunta en cierto sentido es de nuevo respuesta, respuesta a un reto básico. Se echa así de ver que sin una tensión interna entre nuestras expectativas de sentido y las opiniones más generalizadas, y sin un interés crítico en las opiniones dominantes, no habría en principio pregunta alguna (Gadamer 1986: 339).

La red dialéctica de preguntas y respuestas con su tensión interna permite delimitar el ámbito hermenéutico frente al psicoanálisis. La tarea del comprender no es tanto la de iluminar hasta en su más íntimo fundamento en el inconciente lo que motiva nuestro interés, sino ante todo la de comprenderlo e interpretarlo en la dirección de nuestros intereses hermenéuticos y dentro de los límites trazados por ellos. Por ello el trabajo psicoanalítico estimaría falsamente su legitimación y su sentido, en opinión de Gadamer, si no ve su tarea limitada a las situaciones hermenéuticas que se agudizan hasta el límite de la desesperación y del embaucamiento de sentido y si no parte del atisbo fundamental de que la vida se encuentra siempre en una especie de equilibrio entre naturaleza, de una parte, y conciencia y lenguaje, de la otra. No se trata aquí, claro está, de concordancia plena pero tampoco, generalmente, de encubrimiento y desfiguración total (1986: 341). Gadamer, recordemos la discusión con Habermas, considera dogmática la reflexión crítico-ideológica que opera con una idea abstracta de "discurso libre de toda represión", idea que pierde de vista las verdaderas condiciones de la práctica humana. Él ve en ella una transpolación ilegítima de la situación terapéutica del psicoanálisis

al ámbito de la razón práctica en la cual no hay equivalente alguno del sapiente analista que guía la labor de reflexión del analizado. Lo inconciente en el sentido de lo implícito es en cambio el objeto normal del esfuerzo hermenéutico. Esto quiere decir que la tarea de la comprensión está limitada por la resistencia que le ofrecen enunciados y textos, tarea que concluye con el reencuentro del sentido comunicativo tal como la aclaración de diferencias o de malentendidos se da en una conversación (1986: 341).

Si bien Gadamer es enfático al afirmar que los prejuicios que efectivamente determinan la comprensión “no están a nuestra disposición”, es decir, que forman parte de una constelación de sentido en su mayor parte inconciente, no duda en asumir que un comprender que gane claridad sobre su pertenencia a esa constelación se esforzará por sacar a luz sus prejuicios. Los prejuicios sólo pueden volverse concientes, sin embargo, al verse irritados por la interpelación de lo otro, de lo diferente, a la que ningún dogmatismo puede acallar so pena de condenarse a la prisión de lo mismo y marginarse así de la experiencia, que sólo merece su nombre como posibilidad abierta de cancelación y revisión de anticipaciones de sentido. Gracias a esa provocación, los prejuicios concernidos entran en el juego de un diálogo, que como tal no dominan y en el que siempre pueden perder. Gadamer no renuncia para nada al ideal crítico, pero combate el prejuicio contra los prejuicios, que parte de que sólo se pueda tener por verdadero a lo que descansa sobre una fundamentación última y sobre la certeza correspondiente, lo cual no hace justicia a la historicidad efectiva de la humana comprensión.

El giro ontológico de la hermenéutica

Gadamer sabía que en la segunda mitad del siglo xx el concepto de interpretación había subido de rango en nuestros esquemas mentales en razón del papel que el fenómeno del lenguaje llegó a desempeñar en la filosofía. El hecho de que el ideal de conocimiento científico partiera del proyecto matemático de la naturaleza significó para la Modernidad que la experiencia de mundo sedimentada lenguámicamente en la cotidianidad dejara de ser el punto de partida de la indagación y de la voluntad de saber. El lenguaje natural, si bien conservó su modo de ver y de hablar, perdió su sobreentendida primacía; el ideal del lenguaje se vio sustituido, en la lógica y en la teoría de la ciencia, por el ideal de la designación unívoca. Ahora que hemos ganado conciencia de los límites del acceso científico universal al mundo, el lenguaje natural ha pasado de nuevo como “universal” al centro de la filosofía. Frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de

la noción positivista de *hecho* el mundo intermedio del lenguaje muestra ser la verdadera dimensión de lo dado (Gadamer 2000: 347).

El que la interpretación haya dejado de ser vista como algo meramente ocasional e instrumental y juegue ahora un papel central en la experiencia humana va sin duda de la mano con la posición medular que ha pasado a tener el lenguaje en la reflexión filosófica, porque para Gadamer, a diferencia de Heidegger, la interpretación es eminentemente lingüística (1977: 477, 467). La interpretación se despliega en un lenguaje que pretende dejar hablar al tema de que se trata y que es al mismo tiempo el lenguaje propio del intérprete; para hacer hablar al texto la interpretación tiene por ello que plegarse a la situación hermenéutica respectiva y dar con el lenguaje que alcance a la situación: la comprensión es siempre aplicación. Tal es la razón para que no pueda haber una interpretación correcta en sí, ya que por mucho que se trate del mismo texto o del mismo asunto, éste, por hablar cada vez un lenguaje diferente, se nos presenta de situación en situación de manera distinta. Lo cual no quiere decir que la pretensión de verdad inherente a toda interpretación se relativice o se disuelva en la arbitrariedad, ya que la lingüicidad de la comprensión interpretativa no genera un segundo sentido adicional al comprendido.

La interpretación no pretende sustituir al texto interpretado; los conceptos interpretativos, muy por el contrario, no son tematizados usualmente como tales y desaparecen más bien tras lo que ellos hacen que hable en la interpretación. La interpretación se logra pues, por paradójico que suene, cuando desaparece como tal, insertándose por sí misma en lo que se comprende: la interpretación se agota entonces en “colocar al tema en la balanza de las palabras” (Gadamer 1977: 478), en dejar que la cosa de la que habla el texto pueda tomar la palabra. Esto lo sabemos muy bien de la interpretación como escenificación o ejecución de una obra, la cual, por mucho que recarguemos las tintas, y en razón de su esencial accidentalidad, termina desapareciendo en la obra ejecutada. La comprensión interpretativa es lingüística en el sentido de que está penetrada por lo conceptual; el intérprete, sin embargo, no dispone de las palabras y de los conceptos como el artesano dispone de sus herramientas. El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma en forma de interpretación; la unidad indisoluble de pensamiento y de lenguaje se da hermenéuticamente como unidad de comprensión e interpretación (1977: 483). Aquí se anuncia el elemento original de la teoría de la interpretación de Gadamer.

La inseparabilidad de comprender e interpretar venía de *Ser y Tiempo*. Heidegger, quien había tomado allí el término *hermenéutica* “en la significación original de la palabra, en la que designa el quehacer de la interpretación” (Heidegger 1997: 60), invirtió el esquema tradicional a la luz

del cual quien no comprendía un texto acudía a una interpretación que servía de medio ocasional para llegar a la comprensión como intelección; primario resultó para él el comprender, del cual la interpretación era sólo desarrollo o explicitación. El comprender primario como rasgo ontológico de la existencia es para Heidegger un saber práctico, menos una manera de conocer que el orientarnos en el andar en algo en que consiste el ser-en-el-mundo y, como tal, algo no temático y ante-predicativo. En este ámbito de la comprensión actuante, todo aquello con lo que tenemos que ver en la vida diaria está siempre ya referencialmente determinado como algo para algo, es decir, está en principio ya interpretado. El que Heidegger insista en que lo que en esta dimensión práctica ocurre sea ante-predicativo tiene ante todo que ver con su concepción del lenguaje que lo llevó a recelar de la tendencia objetivadora y como tal homegeneizadora de los enunciados proposicionales, a los que consideraba incapaces de abordar sin desfigurar la relación hermenéutica primaria con el mundo. La interpretación, como análisis articulante de lo ya implícitamente comprendido, sirve ante todo, según él, para apropiarse la situación de comprensión y los presupuestos que determinan el comportarse del curar o cuidar del existir. Dicho en sus propias palabras: “En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo” (1997: 172). La relación de la interpretación con lo ya implícitamente comprendido se plantea así de una manera secuencial, bien diferente de la completa simultaneidad en que se dan comprensión e interpretación en la concepción de Gadamer.

Gadamer mantiene la inseparabilidad de comprender e interpretar; siendo la interpretación para él la mediación lingüística en la que se hace patente la pertenencia a contextos de tradición que se van articulando en la renovación que es todo comprender, la comprensión interpretativa acoge ahora toda la movilidad de la finita existencia humana. Comprender e interpretar constituyen una peculiar unidad en diferencia (Gadamer 1977: 558, 566, 568) que no es otra que la unidad especular misma de ser y de representarse, cuyo despliegue se da en el vasto espectro de la experiencia hermenéutica. Así como al comienzo de *Verdad y Método* se mostró que el arte es juego, “que su verdadero ser no se puede separar de su representación” ya que en su radical temporalidad es siempre otro (1977: 167-168), así también se señaló más adelante que todo conocer y todo auto-conocimiento históricos se basan en lo históricamente dado que siempre les precede, a manera de una sustancia (1977: 344, 372) que alienta en tradiciones que viven renovándose en el sinfín de apropiaciones reinterpretantes, es decir, en el movimiento infinito de la diferencia. La comprensión, a su vez, es un acaecer de sentido que se da en la discursividad de la finitud

histórica del ser humano y sólo se concreta en la interpretación; de ahí que el esfuerzo hermenéutico siempre parcial de la interpretación sea la tarea de responder a la pregunta que plantea un texto en el horizonte de una situación determinada.

La relación de comprender e interpretar se plantea ahora en términos de una dialéctica que desplaza “la interpenetración del movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete” de la circularidad de la relación del todo con la parte a la inflexión recíproca de reflejado y reflejo mediada por el lenguaje. La interpretación es especular en la medida en que al desarrollar las implicaciones de sentido de un texto y hacerlas expresas lenguajícamente parece ser, frente al texto, una creación nueva; sólo que al final esta creación no pretende existencia propia y más bien desaparece tras la comprensión. Es, pues, “inasible en su propio ser y, sin embargo, devuelve la imagen”, es decir, el sentido “que se le ofrece” (Gadamer 1977: 566). En los ámbitos hermenéuticos del arte, de la historia y de la interpretación alienta una noción radicalmente temporal de ser, distinta por completo de aquella que piensa el ser como algo constante y absoluto, contrapuesto a los fenómenos, a la apariencia. Al cabo de la Modernidad, la ontología especular de Gadamer, de clara raigambre platónica, permite, como vemos, hacerle justicia al vasto ámbito de la experiencia no reducible a objetividad científica en el que la comprensión de lo humano tiene que ver con lo radicalmente temporal, con lo que es siendo siempre distinto.

Puesto que el lenguaje es el medio natural de mediación especular de todo lo que es, acceder al lenguaje es parte del ser de lo que es; de ahí la famosa sentencia de que todo lo que puede ser comprendido es lenguaje. Acceder al lenguaje no quiere decir existir previamente de otro modo; en todo lo que es lenguaje se trata, por el contrario, de una unidad especular, de una distinción en sí mismo que es al mismo tiempo indistinción de ser y representación. El movimiento especular del lenguaje reviste significado ontológico universal: lo que accede al lenguaje es algo distinto de la palabra misma, pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje, sólo esta ahí en su ser sensible para cancelarse en lo dicho. Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él sino algo que en la palabra recibe su determinación (Gadamer 1977: 568). Por eso en tanto que mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje, sólo representando mundo existe verdaderamente el lenguaje (1977: 531).

Este acaecer especular lenguajícamente mediado es también el de la historia. Igual que las cosas toman la palabra, las tradiciones en nuestra comprensión interpretativa acceden también siempre de nuevo al lenguaje como las realidades especulativas que son. Lo que nos habla

desde las tradiciones, los significados de eventos o de textos, no son objetos fijos en sí, como tales constatables, y sí unidades especulares de sentido que son lo que son en la diferencia de sus continuas reinterpretaciones: la conciencia histórica se despliega así en la mediación lingüística de pasado y presente. Algo análogo puede decirse de la conciencia estética, mediación lingüística así mismo de diferentes momentos temporales: la obra de arte, lejos de ser un *en sí* diferente por completo de sus manifestaciones contingentes o de sus ejecuciones, es ilustración fehaciente del ser siendo distinto en simultaneidad con cualquier presente. La unidad de obra y efectualidad nunca permite hablar de un sentido original de la obra sin que en la comprensión de ella no se haya deslizado ya siempre el sentido propio del intérprete. Lo mismo vale de la conciencia hermenéutica que interpretativamente comprende el lenguaje de manera distinta cada vez que comprende. Al fundamentarse en el acaecer especular de todo lo que es, la hermenéutica gadameriana alcanza la dimensión de planteamiento universal permitiendo que lo que antes fue auto-reflexión metodológica de la filología se convierta en problemática propiamente filosófica: la ontología especulativa que está a la base de la hermenéutica tiene el mismo alcance universal que el lenguaje y la razón (Gadamer 1977: 570).

En la mediación del lenguaje, la especularidad de todo lo que es permite además rebasar la unilateralidad de las nociones correlativas de objetividad y de subjetividad y captar su mutua pertenencia en la trabazón de acontecer y comprender. Se trata de un acontecer en el cual el lenguaje es el que nos habla, dando la palabra a lo dicho por la tradición, y en el cual la acción no es nuestra sino de las cosas mismas, en la medida en la que las palabras nos alcanzan desde la tradición interpelándonos y envolviéndonos en la dialéctica de pregunta y respuesta; es el acontecer en el que cada vez que la tradición vuelve a hablar emerge algo que desde entonces es y antes no era. El lenguaje en semejante pertenencia recíproca es diálogo y de éste es propia la dialéctica de la escucha. La escucha tiene primacía en el fenómeno hermenéutico porque, como dice Gadamer, no hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje; es que en comparación con todas las formas de experiencia de mundo el lenguaje pone al descubierto una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza el presente. La verdad de la tradición es como un presente que se abre inmediatamente a los sentidos; tal es el acontecer que se abre camino en toda comprensión.

Destaquemos finalmente que la dialéctica por la que opta Gadamer es la platónica, la de los diálogos socráticos, no la hegeliana que lleva la especularidad hasta el saber absoluto del espíritu. El diálogo de la interpretación siempre es abierto pues no puede terminar en un sentido definitivo que supere y cancele el preguntar; el diálogo se vive

renovando como el diverso hablar de algo a circunstancias siempre diferentes que es ese hablar; la razón que se despliega en esta dialógica no puede ser otra que una razón que esté a la altura de las circunstancias cambiantes de la especularidad. Gadamer vuelve siempre sobre la afinidad y el parentesco de la hermenéutica con la filosofía práctica: "hermenéutica es filosofía y como filosofía filosofía práctica" (1972: 343). La hermenéutica participa del involucramiento de uno mismo que es constitutivo de la filosofía práctica; así como la ética o teoría de la vida correcta presupone la concreción de esta vida en un *ethos* real, así también comprender interpretativamente una tradición presupone no sólo reconocerla sino también contribuir uno mismo productivamente a seguir formándola. El comprender interpretativo al igual que el actuar es riesgoso y arriesgado, no la mera aplicación de una regla general del saber a un acto particular o al comprender de enunciados o textos dados. Hay que aceptar que el proceso hermenéutico, justamente porque no se contenta con aprehender lo dicho y se retrotrmite a los intereses y a las preguntas que nos mueven es mucho menos seguro que los métodos de las ciencias naturales; pero si se lo reconoce como la aventura que es, se reconocerán las oportunidades especiales que abre, por su capacidad de contribuir de manera especial a ampliar y enriquecer nuestro horizonte de mundo y nuestro auto-conocimiento, ya que todo lo que media el comprender está mediado con nosotros mismos.

Para el diálogo de Nietzsche y Gadamer

Si se aborda la filosofía de Gadamer a partir de Nietzsche se amplía mucho el horizonte de su comprensión. Con el estudio de la genealogía se gana una mayor receptividad al peso que tiene la interpretación en la experiencia hermenéutica, peso que la concentración desproporcionada de *Verdad y Método* en el tema de la comprensión tiende a soslayar, hasta el punto de hacer olvidar a trechos que la comprensión sólo puede ser comprensión interpretativa. Ese estudio nos sensibiliza a la dinámica creativa y liberadora que se abre en la incesante fusión de horizontes - y por tanto de perspectivas - en la que se despliega la movilidad de la existencia, movilidad que ostenta el "carácter inconcluso de toda experiencia de sentido", pues lo que es jamás se puede comprender del todo (Gadamer 1977: 322-323). Hacer conciente toda esta dinámica en el ejercicio de la comprensión interpretativa permite al mismo tiempo una visión menos rígida de lo que son los legados, como realidad de la historia efectual, y disipa el aura de agobiante determinismo que circunda al concepto de tradición, según los críticos de Gadamer que olvidan que ésta vive de su permanente renovación

siendo como es el horizonte móvil del ejercicio de la comprensión interpretativa. Sólo así se llega a vislumbrar un diálogo que por entre las diferencias se abra a lo que genealogía y filosofía hermenéutica tienen en común y permita justipreciar bondades y carencias de lado y lado.

Para Nietzsche y para Gadamer la interpretación tiene valencia ontológica: más que un medio ocasional para acceder al sentido extraño o extrañado de un texto, más que un recurso complementario del conocimiento, interpretar es la actividad fundamental de la existencia en la que se articula el sentido de la realidad. De esta manera, en tanto que para Gadamer el sentido del acontecer, lejos de ser único y definitivo, se va desplegando en el diálogo interpretativo en que consiste el comprender a través de la historia, así también, para Nietzsche, la realidad, lejos de ser sustancia metafísica, tiene más bien la transitoriedad de una estructura que se genera y se sostiene en la acción recíproca de lo aleatorio del acontecer y de la fuerza interpretativa de los instintos. La primacía de la temporalidad es central en las dos hermenéuticas.

Esta comunidad ontológica fundamental se ve seriamente cuestionada a partir de la pregunta de Nietzsche de si la interpretación es en verdad posición de sentido y no hallazgo de sentido, como lo asumía sin más la convención hermenéutica, pregunta que como bien anota Gadamer “decide del rango y del alcance de la hermenéutica” (2000: 328). ¿Se trata entonces de ontologías diametralmente opuestas? ¿De que la una sitúe a la interpretación en el horizonte del lenguaje, como una conversación sin fin con la historia en el horizonte de una co-pertenencia que desborda toda subjetividad, en tanto que la otra no sería más que la vuelta a la metafísica de la subjetividad, dentro de la cual la interpretación es tan sólo despliegue arbitrario de la voluntad de poder? ¿Se agota en esto la posición de sentido? ¿Dónde queda entonces el aporte de Nietzsche al desenmascaramiento de las ilusiones de la autoconciencia, que tanto alaba Gadamer? ¿Dónde quedan los atisbos de Nietzsche en cuanto a que el sujeto no es algo dado sino imaginado que se remite, en últimas, al contrajuego de los instintos? ¿Dónde la importancia de “esclarecer en lo posible lo que está a la base de los intereses” para llegar a reconocer nuestras propias preguntas en los enunciados que tratamos de comprender, a la que Gadamer se refería? ¿Acaso las necesidades que surgen de nuestra naturaleza instintiva quedan excluidas *a limine* de semejante indagación?

Hay que tener cuidado, eso sí, de no contraponer a la rica diversidad de perspectivas vitales en Nietzsche y a la profusión de interpretaciones que de ellas brotan un Gadamer básicamente reactivo, en el sentido nietzscheano del término, que fetichiza a la tradición aferrado a “una unidad totalizante de sentido” de observancia hegeliana, la restauración de cuya férrea continuidad en casos de transitoria interrupción sería el

propósito de todo comprender. Esta estrategia, como la plantea en muy interesante versión Luis Eduardo Gama (2004), sirve para poner aún más de relieve la fascinación de la nueva y verdadera tarea del ser humano que, según Nietzsche, no es la de constatar hechos sino la de un poner, querer y disponer creativos, fijando objetivos y configurando lo fáctico hacia ellos. La estrategia desemboca, sin embargo, en una crasa contraposición de comprensión e interpretación, referidas la una a un sentido unitario sustancial homogéneo y la otra a su materialización finita, contraposición que desconoce lo que al decir de Gadamer es “la unidad indisoluble de pensamiento y lenguaje” (Gadamer 1977: 483), “cuya enigmática intimidad motiva la ocultación del lenguaje en el pensamiento” (1977: 379), tal como la encontramos en el fenómeno hermenéutico, en el cual la unidad de la interpretación especular con la comprensión que en ella se realiza es tan íntima que el lenguaje y los conceptos de la interpretación valen “como momento estructural interno de la comprensión” (1977: 379). Más que desconocer semejante inseparabilidad y pese a graves advertencias en contrario, sin embargo, el planteamiento termina desconociendo la eminente aperturidad de la experiencia hermenéutica con el argumento de que “en el comprender se trata siempre de la presunción o anticipación de una completitud de sentido que aún la tradición en su totalidad” (Gama 2004: 33), a cuyo efecto se amalgaman con sugestión de hipóstasis algunos aspectos de razonamientos bien diversos.

La anticipación de cabalidad o de completud, por una parte, es la expectativa de que sólo sea comprensible lo que represente un todo coherente, una unidad cabal de sentido (Gadamer 1977: 363); en ella se prejuzga, con intención afín a la del *principio de caridad* que últimamente volvió a movilizar Davidson, no sólo que los textos expresen cabalmente una idea, sino además que lo que dicen sea verdad cabal en tanto no se demuestre lo contrario. *Verdad y Método* se ocupa del tema a propósito de la circularidad hermenéutica, dado que la anticipación de sentido que guía la comprensión de un texto y la familiaridad con el asunto de que se trata se determinan desde la comunidad que nos une con ciertas tradiciones, comunidad que, al encontrarse siempre en proceso de formación y de revisión por parte de quienes comprendiendo interpretativamente prosiguen y determinan el rumbo de las tradiciones, discurre necesariamente en la contratensión de familiaridad y extrañeza. Tradiciones no son, repitémoslo, cuerpos cerrados y acabados de verdades, sino la transmisión viva de algo siempre distinto, jamás *en sí*, que se vive articulando en interpretaciones desde momentos y situaciones diferentes y bien determinados. La productividad del comprender interpretativo esplende allí como acaecer siempre nuevo y diferente.

Lo de aunar a la tradición en su totalidad resulta de una lectura parcializada del gran horizonte “único”, noción con la que Gadamer trata de abarcar tendencialmente la profusión de horizontes, siempre en movimiento y en continua fusión unos con otros, que han hecho y hacemos los seres humanos al andar en las múltiples cosas y en los múltiples proyectos en que andamos, y de bosquejar el espacio creciente de libertad que ganamos incesantemente al irnos formando a través de la experiencia. Ese gran horizonte es el de la insondable “profundidad histórica de nuestra autoconciencia” y, por serlo, está siempre en movimiento. ¿Cómo ver en él “totalidades de sentido ahistóricas y universales” (Gama 2004: 33), absolutos por tanto que harían nugatoria y risible la creatividad que impulsa la experiencia hasta la claridad vivida del saber que no se sabe y de la vitalidad crítica que ella genera? ¿Por qué insistir en la totalidad sustancial de sentido homogéneo, como lo ha venido haciendo Figal, en nombre de una continuidad dogmática que desconoce la discontinuidad de la experiencia real, tan importante para Gadamer, y hace necesaria la reintroducción de una comprensión de individualidades “objetivadas” (Figal 2003: 152)? La filosofía hermenéutica conoce, sin duda, relaciones de pertenencia global -que no totalidades- de otro orden. Tal la maravilla de que cada palabra, sin que pueda decirlo, deje resonar al conjunto de la lengua a la que pertenece y aparecer en su conjunto a la visión de mundo presente en ella (Gadamer 1977: 549). Puesto que el decir que da a entender lo que uno quiere expresar mantiene lo dicho en unidad con una infinitud de cosas no dichas, las palabras, más que ser copia de la realidad, dejan que hable una relación con el conjunto de lo que es (1977: 561). Ser y acaecer, ser en la diferencia, ser y representarse: el fundamento ontológico especular hace posible el discurrir de la experiencia animado por el atisbo renovado en la falibilidad y finitud humanas propio de la comprensión interpretativa, que a la par que nos permite superar lo que teníamos por verdadero amplía nuestra apertura a lo diferente, sin llegar jamás a la comprensión definitiva de sentido alguno.

Bibliografía

- Figal, G. (2003). “Gadamer im Kontext. Zur Gestalt und den Perspektiven philosophischer Hermeneutik”. En: Wischke M. & Hofer M. (eds.), *Gadamer Verstehen*. Darmstadt: 141-156.
- Gadamer, H.G. (1972). “Hermeneutik als praktische Philosophie”. En: Riedel, M. (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg: 325-344.

- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método I*, Salamanca.
- (1986), *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*. En: *Gesammelte Werke*, 2. Tübingen.
- (1987). "Nietzsche – der Antipode". En: *Gesammelte Werke*, 4. Tübingen: 448-449.
- (2000). "Texto e interpretación". En: *Verdad y Método II*. Salamanca.
- (2001a). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid.
- (2001b). "Diálogo en el que se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica". En: *Antología*. Salamanca.
- (2002). "Nietzsche y la metafísica". En: *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid.
- Gama, L.E. (2004). "Muchas perspectivas o un único horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer". En: Gutiérrez, C.B. (ed.), *No hay hechos, sólo interpretaciones*. Bogotá 2004: 3-65.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo* (trad. Jorge E. Rivera). Santiago de Chile.
- Strauss, L. & Gadamer, H.G. (1978). "Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*". En: *Independent Journal of Philosophy*, 2: 5-12.

Artículo recibido: noviembre 12 de 2005; aceptado: marzo 29 de 2005

saga

revista de estudiantes de filosofía
Universidad Nacional de Colombia

ÍNDICE

Editorial

John Oswaldo Moya

LITTERIS MANDARE

Ensayo

María del Rosario Acosta López

LA ESTÉTICA COMO PUENTE: LA BELLEZA COMO ENCUENTRO
ENTRE LA LIBERTAD Y LA NATURALEZA

Oswaldo Plata

¿EXISTE ALGUNA RELACIÓN ENTRE MORAL Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO
ÉTICO KANTIANO?

Santiago Marín

SOBRE LA SUSTANCIA CONTRA EL ESPÍRITU O DE ESTE ÚLTIMO CONTRA SÍ MISMO

José Tovar

LA CRÍTICA AL PREJUICIO DE PUREZA CRISTALINA

Juan Pablo Bermúdez

ARISTÓTELES Y LA EXISTENCIA DE LA FELICIDAD

ÉTICA NICOMÁQUEA 1.2 Y *METAFÍSICA* *a.* 2 (994a3-19 y 994b9-19)

Rosa Sierra

EL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DEL PLATONISMO: UNA ALTERNATIVA HUSSERLIANA

Réplica

Daniel Garzón

¿LA EXISTENCIA ES UN PREDICADO? RÉPLICA A «KANT, FREGE & DIOS»

Traducción

Michael Ruse

ALTRUISMO: UNA PERSPECTIVA NATURALISTA DARWINIANA

(traducción de Maximiliano Martínez y Fernando Melo)

número 10

<http://saga.unal.edu.co>