

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA

**DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES**

**INFORME FINAL DEL
PROYECTO DE INVESTIGACION**

**LA CONTRIBUCIÓN HERMENÉUTICA A LA TEORÍA SOCIAL
Y A LOS ESTUDIOS CULTURALES**

A - 107

2006-2007

EQUIPO DE INVESTIGACION

RICARDO ETCHEGARAY (DIR)
SILVIA CHORROARÍN
ANDREA PAC (UNPA)
PABLO ERRAMOUSPE
RENATO OLIVIERI

INTRODUCCIÓN

En su investigación sobre los avances generados por la hermenéutica en las ciencias sociales, Zygmunt Bauman señala los aportes significativos realizados por Karl Marx, Max Weber, Karl Mannheim, Edmund Husserl, Talcott Parsons, Martin Heidegger y Alfred Schutz. Su trabajo abre un panorama promisorio para comprender otros aportes realizados por otros pensadores en el marco de esta teoría de la interpretación, al mismo tiempo que hace visibles algunas falencias y ausencias debidas a la limitación de su desarrollo y a la reducción de las ciencias sociales al campo de la sociología. Partiendo de la riqueza de esta perspectiva de abordaje de los estudios hermenéuticos, nuestra investigación se propone como objetivo principal extender el proyecto original de Z. Bauman a otras perspectivas que están ausentes en su investigación. Esto implicará ampliar la unidad de análisis a otras disciplinas de las ciencias sociales como la ciencia política y la antropología, lo cual nos permitirá avanzar más allá de los límites de la sociología. Asimismo, esta ampliación nos permitirá diversificar el espectro de autores para el análisis. Nuestra investigación pretende, con esto, superar las deficiencias mencionadas pero avanzando por el mismo camino abierto por los estudios del sociólogo polaco.

1. El punto de partida y su ampliación

Sobre la base asentada por la obra de Heidegger, en la tradición abierta por Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl, las investigaciones hermenéuticas han realizado contribuciones decisivas al desarrollo del conocimiento científico, sobre todo en el ámbito de las llamadas “ciencias del espíritu” (o ciencias sociales) y de los estudios culturales. Precisamente, Bauman indaga los aportes específicos hechos por siete autores cuyas obras han generado avances significativos en el desarrollo de la “comprensión” en las ciencias sociales.

Dentro del marco propuesto por el texto de Bauman, nuestra investigación busca, partiendo de los resultados alcanzados por él, precisar los aportes realizados a la teoría social contemporánea. Esta extensión del horizonte del punto de partida comprenderá los aportes desarrollados en el campo de la hermenéutica por Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Gianni Vattimo (en el ámbito de la filosofía), Pierre Bourdieu (en la sociología), Jacques Rancière (en la ciencia política) y Michel Foucault (en la ética o genealogía de la subjetividad). La inclusión de los mismos se justifica porque cada uno, en su ámbito, ha enriquecido el concepto de “comprensión”, clave de la perspectiva hermenéutica. Gadamer profundiza la orientación delineada por Heidegger hacia una filosofía del lenguaje como horizonte de comprensión del ser. Ricoeur busca explicitar las conexiones existentes entre la hermenéutica y la teoría de la acción. Vattimo señala la importancia de la interpretación en las sociedades postmodernas de la comunicación. Bourdieu reelabora los conceptos sociológicos clásicos integrando los aportes de la lingüística y de la semiótica. Rancière replantea los problemas fundamentales de la teoría marxista de la política, liberándola de la dependencia de la economía y de la administración del Estado. Foucault, en sus últimas obras, se ocupa del problema de la genealogía de las subjetividades, sobre todo a partir de los aportes de la filosofía moral del período helenístico, con el objeto de rescatar y recrear prácticas y técnicas alternativas para la comprensión y construcción de la subjetividad. Ciertamente que estos autores y sus investigaciones no agotan los aportes de la hermenéutica en la conformación de la teoría social y de los estudios culturales, pero son contribuciones

fundamentales que señalan direcciones de investigación que no pueden ser soslayadas por los estudios actuales. De ahí nuestra propuesta de continuar una empresa anterior y abrir nuevas perspectivas que puedan a su vez ser continuadas y profundizadas ulteriormente definiendo otros aportes a la comprensión en las ciencias sociales o realizando estudios de caso en los que estos desarrollos conceptuales sean utilizados.

2. Comprensión

La tradición hermenéutica ha mostrado la centralidad del concepto de “comprensión” en la investigación social. Bauman ha esclarecido los aportes que los siete autores nombrados al comienzo han hecho en sus campos específicos desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX. Su trabajo es muy importante para el reconocimiento del rol de la hermenéutica en el camino emprendido por las ciencias sociales porque muestra cómo el enriquecimiento de la “comprensión” ha establecido bases teóricas inestimables para el desarrollo posterior de las ciencias sociales. Sin embargo, este trabajo quedaría incompleto si no se analizan las contribuciones hechas en la última parte del siglo XX. Se hace necesario avanzar, entonces, en la *determinación del significado del concepto de “comprensión” en los seis autores nombrados en segundo lugar*, los cuales han desarrollado sus obras principales el periodo que Bauman no incluye en su investigación. Por otra parte, la incorporación de seis desarrollos teóricos significativos como los que representan los autores que proponemos nos permitirá. El objetivo de nuestro trabajo es *ampliar el análisis de las contribuciones hermenéuticas a los estudios sociales y culturales*.

Los estudios hermenéuticos de Dilthey parecían haber demostrado concluyentemente que no es posible suministrar a los estudios históricos (es decir, a la investigación social y cultural) “un conjunto definitivo de reglas metodológicas inflexibles generadoras de la verdad”¹. Este resultado surgido de la hermenéutica desafía a las ciencias humanas al cuestionar la posibilidad de un conocimiento objetivo. El problema trasciende el planteamiento de Dilthey y parece sostenerse también en épocas siguientes. Si el sujeto de conocimiento es un ser histórico que, si bien es activo y productivo, está limitado inevitablemente al contexto de su propio tiempo, a la perspectiva de su propia época y (como ha mostrado Thomas Kuhn) a los presupuestos y prejuicios del paradigma al que pertenece, ¿en qué condiciones es posible la “comprensión” de los hechos históricos y sociales? ¿Cuáles son los criterios de la interpretación? ¿Hasta qué punto es posible la “objetividad” en los estudios sociales y culturales? ¿Qué significa “conocimiento objetivo” en ciencias sociales? Si, como sostiene Karl Popper, “objetividad” significa formar parte de la tradición crítica, y la tradición crítica no puede escapar a la particularidad de sus condiciones históricas, ¿cómo sería posible una “crítica objetiva”, que no esté fatalmente condicionada por la “ideología”? ¿Es posible una comprensión “objetiva” en las ciencias sociales? Tales son las preguntas que conforman el *problema* de esta investigación.

Éste es el desafío que la hermenéutica ha planteado a las ciencias sociales en particular (aunque en realidad es extensivo a todas las ciencias) y nuestra investigación busca precisar las respuestas que en la segunda parte del siglo XX se han dado a este problema a través de las obras principales de Gadamer, Ricoeur, Vattimo, Rancière, Bourdieu y Foucault. El problema que queremos abordar es cómo y de qué manera el significado que estos autores dan a la “comprensión” en sus investigaciones ha

¹ Bauman, Z.: *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, p. 16.

permitido avanzar a la teoría social y a los estudios culturales en los años recientes. Creemos que esta problemática ha sido resuelta *parcialmente* en tanto se ha limitado a la filosofía y la sociología de la primera parte del siglo XX, pero no se la ha respondido analizando los aportes de otras ciencias sociales ni los progresos relevantes de las últimas décadas.

Nuestra hipótesis principal es que a partir de la década del '60, con el debate entre el estructuralismo y la hermenéutica filosófica, se ha abierto una perspectiva nueva para la “comprensión”, que no podía ser vislumbrada en el medio siglo anterior, la que permite replantear el problema de la “objetividad” en el conocimiento de los fenómenos humanos y sociales.

PLAN DE INVESTIGACIÓN

En la primera etapa se realizará la delimitación de los textos principales de los autores señalados que puedan ejemplificar los progresos en la investigación en el campo de la teoría social y los estudios culturales. En la segunda etapa, se constituirá un corpus que posibilite la clasificación, comparación y crítica de los contenidos elaborados. Los textos seleccionados serán fichados, analizados y criticados, siguiendo la metodología hermenéutica que hemos desarrollado en las investigaciones anteriores. Por último, se elaborarán las conclusiones.

Actividades a realizar: Siguiendo la metodología señalada, en una primera etapa se realizará un trabajo de interpretación, consistente en la lectura de las obras, el fichado y la transcripción de textos en los que se haga referencia a los conceptos indagados. En una segunda etapa, se efectuará una tarea de análisis y clasificación, que permita delimitar y definir los significados de los conceptos y establecer comparaciones, señalar semejanzas y registrar las diferencias.

Metodología de trabajo: El objetivo de la metodología hermenéutica es –como sostiene Geertz- *hacer posible la conversación*, incluso en la propia lengua. Si se considera que toda experiencia de conocimiento es una comunicación y que toda comunicación está inmersa en una trama de significados, se hace evidente que toda relación de conocimiento es una *traducción* y exige una *interpretación*. Esta investigación se propone focalizar en la obra de los autores propuestos para delimitar en ella *el significado del concepto de “comprensión”*, es decir, cómo estos autores *traducen* los resultados de la hermenéutica en el lenguaje de las ciencias sociales. Nos proponemos *interpretar* sus obras para hacer explícitos los significados nuevos que introducen en los estudios sobre lo humano. Como el mismo Geertz advierte: ...”considerada la cuestión de esta manera, la finalidad de la [ciencia social] consiste en ampliar el universo del discurso humano”². En este preciso sentido nos proponemos efectuar una interpretación del significado de la “comprensión” abierto por estos autores. Siguiendo con el método propuesto por Geertz, comenzaremos “con *nuestras propias interpretaciones* de lo que nuestros informantes [los autores señalados] son o piensan que son [es decir, con la delimitación de la “comprensión” que han hecho en sus obras] y luego las *sistematizaremos*”³. Dado que la ciencia no deja de ser interpretación y, además, *interpretación de interpretaciones*, el criterio que guiará nuestra indagación será la misma “comprensión”. Nuestra interpretación será acertada en la medida en que permita la comprensión de los textos de los autores, de la misma manera que la

² Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1995, p. 27.

³ Geertz, C.: 1995, p. 28.

interpretación que los autores hacen será “válida” si permite la comprensión de los fenómenos humanos y sociales facilitando la comunicación con los otros, es decir, la *conversación*. P. Ricoeur señala que la investigación hermenéutica apunta en una doble dirección. Por un lado, se trata de hacer inteligible la estructura interna de un texto o un pensamiento. Dicho análisis puede (e incluso debe) prescindir de las relaciones del texto con el contexto tanto objetivo como subjetivo, es decir, de las relaciones del texto con el mundo y con los sujetos (autor y lector). Por otro lado, este análisis propiamente estructural debe dar lugar a la pregunta por el sentido del texto *para nosotros*, es decir, para el contexto del mundo en el que vivimos los actores del presente. Este doble interés de la hermenéutica alienta investigaciones que se proponen, por un lado, hacer inteligible un pensamiento y, por otro lado, desentrañar relaciones analógicas con el mundo actual y con otras teorías que tratan de responder a la situación contemporánea. El método adecuado debe dar cuenta de esta doble dimensión de la investigación. Por un lado, se hará un *análisis* de las obras seleccionadas apuntando a la delimitación del significado que el concepto de “comprensión” tiene para el autor. Por otro lado, se buscará *interpretar ese significado* a la luz del desarrollo de las ciencias sociales y del conocimiento de los fenómenos humanos en las décadas recientes, mediante una puesta en diálogo de los mismos autores seleccionados entre sí y con los antecedentes estudiados en la investigación de Bauman.

CAPÍTULO 1

LA COMPRENSIÓN COMO INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS EN PAUL RICOEUR

El debate de la hermenéutica en torno al problema de la objetividad

Introducción

En este apartado buscamos desarrollar sucintamente el programa hermenéutico de Paul Ricoeur a partir de la discusión que mantiene con H. G. Gadamer en torno a la cuestión de la objetividad en las ciencias del espíritu. Para ello seguiremos el siguiente temario: 1) una presentación de los autores claves en la historia de la hermenéutica romántica hasta la formulación de la hermenéutica contemporánea; 2) una síntesis del debate y el problema del distanciamiento (*Verfremdung*); 3) la propuesta de una hermenéutica reflexiva o de una reflexión hermenéutica con centro en la teoría del texto; 4) se intercala una fenomenología de la metáfora y del símbolo y la cuestión de la autocomprensión.

1. La interpretación ricoeuriana de la hermenéutica romántica y el debate con Gadamer

1. 1. Primera inversión copernicana: desregionalización de la hermenéutica

En el siglo XIX, con Schleiermacher asistimos al descubrimiento de un tema central que une los desarrollos dispersos de las hermenéuticas regionales (bíblica, jurídica, histórica), se trata de la operación que la posibilita como una suerte de *Kunstlehre* común a todas ellas. De esta manera y siguiendo un procedimiento análogo al de la crítica kantiana en el terreno del conocimiento que, con la llamada ‘revolución copernicana’ habría consumado la inversión de la ontología a la epistemología. Este pensador inaugura una nueva dignidad para las ciencias del espíritu asignándoles un método.

La hermenéutica de Schleiermacher se desarrolla en dos momentos metodológicos, a saber, uno objetivo, la interpretación gramatical y filológica; y otro subjetivo, la interpretación psicológica. De esta manera y con la herencia de ambas tradiciones (la impronta de la filosofía crítica y de la filosofía romántica, manifiesta en la búsqueda del genio creador en el segundo momento, el subjetivo-psicológico) la hermenéutica experimenta un proceso de desregionalización y de generalización.

El gran aporte de Schleiermacher es haber vislumbrado una comunidad de saberes en el modo de abordaje de las diferentes regiones de interpretación. En lo que hace a la hermenéutica como método, el gran avance de este pensador está en el segundo momento de la interpretación (psicológica), que procura escrutar en la obra o en el texto, la experiencia del autor. Por decirlo de algún modo: busca llegar a comprender su alma.

El continuador de estas investigaciones fue Wilhelm Dilthey, quien conduce la hermenéutica al terreno de la historia. Con Dilthey la pregunta acerca de la comprensión del texto o de la obra del pasado se transforma en la pregunta más general de ¿cómo leer los acontecimientos históricos de manera tal que cobren sentido? La historia es para este filósofo la más fundamental ‘expresión de vida’ y en esa dirección hemos de encararla. Según Ricoeur es el que inaugura este ‘pacto’ entre historia y hermenéutica. Su propósito, en respuesta al positivismo decimonónico, es dotar a las ciencias del espíritu

de un método y una epistemología autónomas. Reiterando entonces la pregunta kantiana (¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?), se pregunta ¿cómo son posibles las ciencias del espíritu? Esta pregunta conduce a la controversia que dominó el campo epistemológico en la segunda mitad del siglo XIX, a saber, explicación versus comprensión. La explicación (la subsunción del caso bajo la ley o teoría que puede dar cuenta de él) se constituye en el método de las ciencias naturales y la comprensión (interpretación de textos, obras y monumentos) en el método propio de las ciencias del espíritu.

A partir de la fase psicológica de la hermenéutica de Schleiermacher, Dilthey va a ver en la psicología el canon de las ciencias históricas. En éstas, el hombre se constituye en su propio objeto. Dicho objeto es comprendido mediante los signos o huellas de la existencia de otros hombres. La comprensión de los signos lleva a la comprensión del hombre mismo en su experiencia a través de la historia.

Dilthey procura realizar, análogamente a lo que hizo Kant, una crítica de la razón histórica. La clave para llegar al corazón mismo del fenómeno histórico es lo que llamó ‘conexión interna’, que permite contemplar y hallar sentido a la vida del otro cuando se manifiesta de manera plena. De ese modo, todos los actos, los sentimientos, las emociones, las voliciones, suelen plasmarse en rasgos estructurados pasibles de ser descifrados.

Planteado desde este marco el problema consiste la dificultad para categorizar el orden fluctuante e impreciso de la vida, en oposición a la regularidad de la naturaleza. Dilthey responde a este problema al sostener que la vida espiritual se plasma en estructuras de sentido susceptibles de ser comprendidas por el otro. Es por influjo de la fenomenología husserliana que Dilthey recurre a la noción de *significado*; es decir, se habrá comprendido el texto, la acción, la obra, etc., cuando se esté en posesión de su significado. Al igual que para Schleiermacher, la fase científica de la comprensión la constituye la filología. Pero en una hermenéutica que toma como canon la psicología, la explicación de textos a cargo de la filología no puede más que ser superficial y accesoria. Bajo estos parámetros epistemológicos, queda sin resolverse el problema de la ‘objetividad’ de estas ciencias.

Lo que sí queda como un logro es el carácter de autoconocimiento de estas ciencias, el cual se da de manera *mediata* a través de las obras y huellas que la tradición va legando. Para Dilthey la vida es un movimiento (dinamismo) que se autoestructura. Es así como la historia universal (que recuerda el ‘espíritu objetivo’ hegeliano) deviene al campo hermenéutico propiamente dicho. En palabras de Ricoeur:

“Comprenderme es hacer el mayor rodeo, el de la gran memoria que retiene lo que se ha vuelto significativo para la mayoría de los hombres. La hermenéutica es la incorporación del individuo al saber de la historia universal, es la universalización del individuo”⁴.

Se han enfrentado de este modo, por un lado, una filosofía de la vida con su irracionalidad profunda y por otro, una filosofía del sentido, con su pretensión de objetividad. Dilthey expresa esta paradoja con la afirmación de que “la vida tiene en sí misma el poder de desbordarse hacia los significados”⁵. Más tarde y en otras palabras Gadamer dirá que la vida posee una estructura hermenéutica en el sentido de que es su propia exégesis.

Si pasamos de la comprensión psicológica e individual a la histórica, llegaremos

⁴ Ricoeur, P.: *Del texto a la acción*, traducción de Pablo Corona, Buenos Aires, F. C. E., 2001, p. 81.

⁵ *Ibidem*.

a un encadenamiento de las acciones de los hombres depositadas en sus obras y documentos que no tiene ya sujeto y en ello radica su 'objetividad'. Al respecto, se pregunta Ricoeur si la hermenéutica solamente puede ser concebida como una filosofía del sentido, por lo que toma del concepto hegeliano de espíritu. Pero concluye que no es así, porque no hay para Dilthey un cierre del sentido, sino permanente apertura: la vida capta la vida por medio de los significados que surgen de la corriente histórica: "Dilthey ha percibido aquí un modo de superar la finitud sin sobrevuelo, sin saber absoluto, y en eso consiste propiamente la interpretación"⁶ Pero la interpretación psicológica tendrá que ceder su lugar al sentido inmanente del texto o de la obra y no ya al que surge de la *simpatía* con el alma del autor. No se puede seguir sosteniendo el primado de la psicología como canon de las ciencias de las cuales ella misma forma parte.

1. 2. Segunda revolución copernicana: radicalización (y ontologización) de la hermenéutica

En el siglo XX con Martín Heidegger acontece una segunda inversión copernicana que devuelve la hermenéutica al dominio de la ontología. A partir de *Ser y tiempo* la comprensión deja de ser el método de las ciencias del espíritu e ingresa a la ontología como el modo de ser del *Dasein*. Dicho de otro modo, la hermenéutica *no es el método* de abordaje de las ciencias del espíritu sino la explicitación o desarrollo de la comprensión (*Verstehen*) en tanto modo de *ser en el mundo* del *existente* humano. Es ésta una de las consecuencias (y quizás no la más sorprendente) que tuvo el llamado 'giro hermenéutico' para la filosofía, el cual visto desde esta radicalidad no sólo modifica la manera de considerar las ciencias del espíritu sino toda epistemología posible.

Ricoeur señala que en *Ser y tiempo* la comprensión no tiene que ver con la comunicación con el otro (*Mitsein*) sino con el *ser-en-el-mundo*. El 'otro', al igual que el 'sí mismo', es tan desconocido para mí como puede serlo cualquier fenómeno de la naturaleza, con lo cual se derrumba la pretensión filosófica del autoconocimiento que señalamos más arriba como un logro de la hermenéutica romántica. La *inautenticidad* es en el *ser-con* (sí mismo y con el otro) mucho mayor que en las otras modulaciones del *Dasein*: "por eso el gran capítulo sobre el *ser con* es un debate con el *uno* (*Man*), como centro y lugar privilegiado del disimulo"⁷.

Se trata entonces de la pregunta por el mundo, la cual desplaza la pregunta por el otro e incluso por el sí mismo. De este modo Heidegger, al 'mundanizar' el comprender al mismo tiempo lo despsicologiza.

Lo previo es el arraigo a un mundo; luego, el primer existencial⁸ que es el *encontrarse* (*Befindlichkeit*) y el segundo, el *comprender* (*Verstehen*). Tal comprender no se dirige primariamente a la captación del hecho sino a la aprehensión de una posibilidad de ser, es un proyectar las propias posibilidades en un mundo, al que hemos sido arrojados. Antes del momento de la libertad hay una estructura que lo permite y que al mismo tiempo lo limita, cual es el previo *ser-en* o *situación* en la que estoy sin

⁶ Ricoeur, P.: 2001, p. 82.

⁷ Ricoeur, P.: 2001, p. 85.

⁸ Los existencialistas son los modos de ser del existente humano. Heidegger los llama "existencialistas" como una manera de tomar distancia explícitamente de las concepciones naturalistas o esencialistas, que conciben al "hombre" como una substancia pensante, como sujeto trascendental, como cuerpo, como ser bio-psico-social, etc. No se trata de características de la naturaleza humana ni rasgos distintivos del objeto de estudio de las ciencias humanas.

haberlo elegido.

Para una consideración epistemológica, la precomprensión ontológica constituye un *prejuicio*, pero no hay otra posibilidad, ya que se trata de la anticipación del comprender. Por eso, la interpretación es en primer lugar, la de las cosas, sólo en segundo lugar lo es de los textos; es decir, *hay una articulación de sentido previa al lenguaje, que sólo con el lenguaje se hace explícita*. Es necesario enfatizar la primacía del escuchar como “una relación fundamental de la palabra con la apertura del mundo y al otro”⁹. No obstante, como señala Ricoeur, sigue sin resolverse el problema que en Heidegger se puede enunciar así: ¿cómo puede haber lugar para la crítica desde el suelo de una hermenéutica fundamental? O, dicho de otro modo, ¿cómo podemos darnos cuenta si nuestra interpretación va en el camino de lo que queremos comprender o si sólo estamos siguiendo nuestras ocurrencias?

Como advierte Heidegger en el §32 de *Ser y tiempo*:

“Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial *estructura del ‘previo’* peculiar al ‘ser ahí’ mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer, en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’, para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico”¹⁰.

Queda entonces señalada la diferencia entre la anticipación de la comprensión según las ‘cosas mismas’ y una anticipación proveniente de nuestras propias ocurrencias o de opiniones populares. Pero, no hay manera de diferenciarlas, nos hallamos aquí en el límite que atraviesa nuestra propia condición finita, la finitud tiñe también nuestra comprensión. Sólo podemos procurar redoblar la atención, no dejarnos tentar por lo ‘ya sabido’. No hay garantía ninguna al respecto toda vez que cualquier epistemología supone una orientación ontológica que la sustenta.

La radicalización de la hermenéutica en el círculo de la comprensión nos conduce a la aporía que había enunciado Heidegger en el párrafo citado, tal aporía denuncia *la inevitable ambigüedad de la comprensión*, que a la par abre el mundo y lo estrecha dentro de la finitud esencial al *ser-en-el-mundo*. H. G. Gadamer hace de ella el motivo de su filosofía y desarrolla desde allí su programa para una hermenéutica filosófica.

Gadamer actualiza en su obra capital, el debate en torno de las ciencias del espíritu desde la ontología heideggeriana. El tema central de *Verdad y método* y alrededor del cual se organiza toda la obra, es la denuncia del extrañamiento alienante (*Verfremdung*) en la que incurren las ciencias del espíritu, el cual radica en el supuesto ontológico subyacente al comportamiento ‘objetivante’ de estas ciencias, que aniquila la condición primordial de *pertenencia (Zugehörigkeit)*, sin la cual no sería posible el acceso a la historia. Esa contraposición (*Verfremdung-Zugehörigkeit*), como señala Ricoeur, atraviesa las tres partes que componen la obra: la experiencia del arte, de la historia y del lenguaje. El mismo título *Verdad y método*, pone en diálogo la verdad entendida como *alétheia* (Heidegger) con la concepción epistemológica de la hermenéutica en Dilthey.

Ricoeur encuentra en Gadamer un continuador de Dilthey, en tanto reaviva el

⁹ Ricoeur, P.: 2001, p. 88.

¹⁰ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, F. C. E., 1971, pp. 171 ss.

problema de la historia y de la conciencia histórica y el enfrentamiento del romanticismo con la ilustración, el de Dilthey con el positivismo y el de Heidegger con el neokantismo. Para Gadamer, al meramente invertir la tesis de la Ilustración (*Aufklärung*), el romanticismo no la ha refutado; sino que, al reivindicar el prejuicio, continúa prisionero de la filosofía crítica, de una filosofía del juicio.

La cuestión de fondo es para Ricoeur dilucidar si Gadamer ha superado el punto de vista del romanticismo, en tanto el *existente* humano tiene para el creador de la hermenéutica filosófica, el modo de ser de la *finitud* en virtud de hallarse inmerso desde siempre en las tradiciones que lo determinan, con lo cual reproduce el ‘callejón sin salida’ al que va a parar el romanticismo, contra las pretensiones de toda filosofía crítica.

La historia, dice Gadamer, rebasa la conciencia. Dilthey no llegó a comprender esto porque sus investigaciones no superaron el marco de la epistemología y por lo tanto, la reflexión prevalece sobre la conciencia histórica. Gadamer, que sigue en esto a Heidegger, interpreta el prejuicio como la estructura de anticipación de la comprensión.

La creación gadameriana del concepto de ‘conciencia expuesta a los efectos de la historia’ (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) marca, para Ricoeur, la ‘cumbre’ de su reflexión acerca de las ciencias del espíritu. Agrega que “esta categoría no proviene ya de la metodología, de la investigación histórica, sino de la conciencia reflexiva de esa metodología. Es la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción”¹¹, y por lo tanto, esa acción que ejerce la historia sobre nosotros *no se puede objetivar* porque es parte del mismo fenómeno histórico.

En este punto plantea Ricoeur su propio problema, enunciado en los siguientes términos: “¿cómo es posible introducir algún tipo de instancia crítica en una conciencia de pertenencia expresamente definida por el rechazo al distanciamiento?”¹²

2. Síntesis del debate y el problema del distanciamiento

El interlocutor de Ricoeur no es Heidegger sino Gadamer. Y lo es porque a diferencia de su maestro, sí se interesa por el quehacer de las ciencias del espíritu o ciencias humanas y él mismo se ha declarado como heredero de esta tradición representada, entre otros, por Dilthey.

Veamos en primer lugar la propuesta de Ricoeur para superar (¿disolver?) la aporía presente en la hermenéutica de Gadamer, entre pertenencia (*Zugehörigkeit*) y extrañamiento alienante (*Verfremdung*). Esto es posible para Ricoeur cuando se pasa del discurso hablado a la escritura, en virtud de que el texto es, una vez escrito, una realidad autónoma y en esta autonomía, “ya está contenida la posibilidad de que lo que Gadamer llama la *cosa* del texto se sustraiga del horizonte intencional finito de su autor; dicho de otra manera, gracias a la escritura, el *mundo* del *texto* puede hacer estallar el mundo del *autor*”¹³.

Ambos autores no conciben el texto de la misma manera: en la concepción de Ricoeur, el texto escrito ha devenido ‘objeto’, en virtud del distanciamiento operado. Gadamer en cambio, ha insistido una y otra vez, en que el texto es un diálogo con el autor y que “comprender textos es entenderse en una especie de conversación”¹⁴.

La consecuencia necesaria que extrae Ricoeur es que ese distanciamiento

¹¹ Ricoeur, P.: 2001, p. 92.

¹² Ricoeur, P.: 2001, p. 93.

¹³ Ricoeur, P.: 2001, p. 104.

¹⁴ Gadamer, H-G.: *Verdad y método II*, traducción de M. Olasagasti, Salamanca, 1998, p. 130.

provocado por la escritura, no es producto de la aplicación de un método sino un fenómeno emergente del texto mismo. Es al mismo tiempo lo que hace posible la interpretación:

“el *Verfremdung* no es sólo aquello que la comprensión debe vencer, es también lo que la condiciona. Estamos así preparados para descubrir, entre *objetivación* e *interpretación*, una relación mucho menos dicotómica y, en consecuencia, mucho más complementaria que la que había sido instituida por la tradición romántica”¹⁵.

Gadamer por su parte nos trae a la memoria que en su crítica a la conciencia fenomenológica, Heidegger había llamado la atención sobre la falacia de la ‘percepción pura’, por cuanto *el percibir* es ya un percibir ‘algo como algo’, *es ya interpretación*¹⁶. Es aquí donde vuelve a surgir la pregunta formulada por Nietzsche: “¿significa esto que la interpretación es una *posición* de sentido y no un *hallazgo* de sentido?”¹⁷ En ella se juega el destino de las pretensiones de la hermenéutica y la validez de las objeciones de sus adversarios, y concede que “sólo desde el concepto de interpretación aparece el concepto de texto como algo central en la estructura de la lingüisticidad, lo que caracteriza al texto es que sólo se presenta a la comprensión en el contexto de la interpretación y aparece a su luz como una realidad dada”¹⁸. Esto rige incluso en ocasión del diálogo vivo, cuando en una discusión se procura llegar a un acuerdo acudiendo a aquello acerca de lo cual se discute, persiguiendo esto común que es la cuestión en torno de la cual se discurre. Es por eso que más adelante insiste en que “el texto no es un objeto dado, sino una fase en la realización de un proceso de entendimiento”¹⁹.

La diferencia estriba en que mientras Ricoeur enfatiza el momento de la autonomía en términos de una suerte de ‘objetivación’, Gadamer concibe esa alternancia o dialéctica entre lo propio y lo extraño bajo el concepto plástico de ‘juego’, en el sentido de vaivén o movimiento en los términos de la finalidad interna de la que hablaba Kant en la *Crítica del juicio*. Es esta alternancia lo que permite, en aquellas situaciones en las que se confrontan interpretaciones dispares respecto de algo, tener un punto de referencia, el texto, por ejemplo, frente a la arbitrariedad o multiplicidad de las interpretaciones que lo acometen.

Gadamer cuestiona el proceder metodológico de la hermenéutica romántica en procura de una objetivación, de lo cual resulta el extrañamiento de la tradición como ‘alteridad absoluta del presente’. Recuerda que Droysen, el teórico más lúcido de la escuela histórica en su opinión, nunca aceptó la enajenación del objeto de la historia: “Droysen habló con sarcasmo de esa ‘objetividad eunuca’ y destacó en cambio la pertenencia a las grandes fuerzas morales que tiene la historia como condición previa de toda comprensión histórica”²⁰. El pretendido objetivismo que constituye el ideal de ciencia proviene, dice Gadamer, del subjetivismo filosófico de la modernidad.

3. La centralidad de la teoría del texto en la hermenéutica reflexiva de Paul Ricoeur

¹⁵ Ricoeur, P.: 2001, p. 105.

¹⁶ De estos resultados se deriva que la pretensión de ciertas metodologías empiristas y naturalistas de lograr una observación objetiva, neutra, libre de prejuicios, es en todos los casos imposible.

¹⁷ Gadamer, H-G.: 1998, p. 328.

¹⁸ Gadamer, H-G.: 1998, p. 328.

¹⁹ Gadamer, H-G.: 1998, p. 333.

²⁰ Gadamer, H-G.: 1998, p. 123.

Ricoeur hace el esfuerzo de conciliar la demanda epistemológica que inspiró al romanticismo con la ontología de Heidegger, y a través de su teoría del texto, muestra cómo se puede alcanzar la exigencia de la objetivación sin la intromisión de un método y sin vulnerar la pertenencia como rasgo esencial de la tarea hermenéutica. El interrogante que se abre en este intento articulador del filósofo francés es si es posible tal conciliación, teniendo en cuenta que si tomamos en toda su dimensión la ruptura emergente de la analítica del *Dasein* y la relevancia que alcanza el problema del lenguaje en el Heidegger tardío, a toda epistemología subyace una determinada orientación ontológica.

Para Gadamer, por su parte, la legitimación de estas ciencias no constituye un problema y se mantiene en el suelo de la ontología heideggeriana. Su programa de una hermenéutica filosófica es al mismo tiempo el rechazo del modelo científico hegemónico y se orienta más bien en el proyecto de una teoría dependiente de la *práxis*²¹ hermenéutica que se desenvuelve en el elemento del lenguaje ordinario. Un análisis de la concepción del lenguaje en uno y otro autor podría ayudar a llevar mucho más lejos estas reflexiones. No es este sin embargo el propósito del presente estudio, que se circunscribe a la presentación de la respuesta de Ricoeur a la pregunta acerca de la potencia cognoscitiva de la hermenéutica y su validez.

Ricoeur formula su propia teoría de la interpretación, procurando conciliar la hermenéutica filosófica de Gadamer, de fuerte inspiración heideggeriana, con los desarrollos llevados a cabo por la lingüística y la semiótica estructuralistas, para ello introduce la explicación (*Erklärung*) como una instancia en el proceso de la interpretación, haciendo resaltar el problema del distanciamiento, señalando un camino de acuerdo entre ambas tradiciones con su teoría del texto, la que constituye al mismo tiempo, una posible articulación de la analítica del *Dasein* como ser-en-el-mundo de Heidegger.

Siguiendo a Ricoeur²², desarrollaremos los siguientes temas: 1) la dialéctica entre acontecimiento y sentido; 2) la relación entre habla y escritura; 3) el mundo del texto; 4) la explicación y la comprensión.

3. 1. El discurso: dialéctica entre acontecimiento y sentido, y entre sentido y referencia

Ricoeur realiza una apropiación crítica de la lingüística estructural de Saussure, por la cual devuelve su dignidad al polo del habla (*parole*), al que denomina ‘discurso’ como acontecimiento del lenguaje, que fuera desestimado por el estructuralismo a favor de la sincronía y permanencia de la lengua como sistema de signos (*langue*).

La lingüística estructural de Saussure, con su distinción entre *langue* y *parole* deja esta última (que se puede traducir por ‘habla’) en estado de debilidad epistemológica, pues destaca la estructura de un sistema de signos y frente a tal estabilidad y simultaneidad, la evanescencia del acontecimiento pierde entidad. De allí que el autor diferencie una semiótica como disciplina de los *signos* y sus relaciones internas, de una semántica cuya unidad no es ya el signo sino la *oración*, que como

²¹ Obsérvese que el énfasis puesto por Gadamer en la *práxis* hermenéutica antes que en la teoría, difiere notablemente de la concepción de Ricoeur para quien “la hermenéutica es la teoría de las operaciones relacionadas con la interpretación de los textos” (Ricoeur, P.: *Del texto a la acción*, Buenos Aires, F. C. E., 2001, p. 71).

²² Relevaremos dos obras de Ricoeur, a saber: *Teoría de la interpretación*, traducción de Graciela Montes Nicolau, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001a, y la ya citada *De texto a la acción*.

unidad de sentido hace aparecer el discurso como acontecimiento del lenguaje. La contrapartida de la desventaja epistemológica del discurso respecto de la *langue* estriba en su superioridad ontológica. Como afirma Ricoeur:

“La primera acción estratégica de un discurso semántico será rectificar esta debilidad epistemológica de *parole* que se da como consecuencia del carácter evanescente del acontecimiento, en contraste con la estabilidad del sistema al vincularla con la prioridad ontológica del discurso que resulta de la realidad del acontecimiento, por oposición a la simple virtualidad del sistema”²³

El rasgo distintivo de la oración es que tiene un predicado ya que, como señala Benveniste²⁴, puede incluso faltar el sujeto o estar tácito. Esta función es la de la *predicación*, decir algo acerca de algo. La función que cumple el sujeto es la de la *identificación*. El sujeto lógico porta una identificación singular; lo predicado acerca de él, por el contrario, es una cualidad universal. Ricoeur descubre en el discurso como acontecimiento, una estructura propia, que difiere de la estructura de la *langue*. No se trata de una estructura analítica sino sintética, es decir, “el entrelazamiento y acción recíproca de las funciones de identificación y predicación en una y la misma oración”²⁵.

Consecuentemente, el lenguaje, que en tanto *langue*²⁶ carece de tiempo, de sujeto, de mundo y de interlocutor, se realiza, es decir, alcanza *existencia* como discurso, es decir, como acontecimiento, y que por tanto tiene tiempo, sujeto, mundo e interlocutor. Uno de los polos de esta dialéctica es entonces el discurso en tanto acontecimiento. El otro polo es el significado: “Si todo discurso se realiza como acontecimiento, *todo discurso se comprende como significado*. En la lingüística del discurso, acontecimiento y sentido quedan ensamblados. Esta articulación es el núcleo de todo el problema hermenéutico”²⁷.

La dialéctica entre acontecimiento y sentido pone en diálogo dos tradiciones que el autor actualiza: la del historicismo, representada por Wilhelm Dilthey, por un lado, y la fenomenología de Husserl, que alcanzó con su influjo al propio Dilthey, y que se halla presente en su noción de *significado* como núcleo ideal contenido en la obra o en el texto, al que Husserl llamó *noema* a diferencia del acto intencional que denominó *noesis*, instancias objetiva y subjetiva de la espontaneidad de la conciencia.

El discurso es el *topos* en que acontecimiento y sentido se encuentran. Se opera en este encuentro la supresión del acontecer como algo pasajero y la preservación del significado como aquello que se ‘quiere decir’ (*meinen*) en el habla.

El ‘significar’ conlleva una ambigüedad constitutiva, a saber, es tanto lo que el interlocutor intenta decir como lo que el mismo discurso significa. En categorías de Husserl, el sentido es al mismo tiempo noético y noemático.

No nos detendremos aquí en el análisis del discurso como acto de habla que Ricoeur lleva a cabo a partir de las investigaciones de Austin, Searle y otros. Pero es de interés a los fines de esta investigación la conclusión a que arriba en este apartado: la

²³ Ricoeur, P.: 2001a, p. 23.

²⁴ Ricoeur, P.: 2001a, p. 24.

²⁵ Ricoeur, P.: 2001a, p. 25.

²⁶ Ricoeur utiliza aquí el concepto de Ferdinand de Saussure en su *Curso de Lingüística General*, para referirse al lenguaje en cuanto a estructura de signos. El otro concepto es el de *parole* que traducimos por “habla”. Pero Ricoeur toma otra distinción hecha por Émile Benveniste, para este autor, el *signo* es la unidad básica de la lengua y la *oración*, la del discurso. De esta lingüística oracional parte el análisis del autor.

²⁷ Ricoeur, P.: 2001, p. 98.

caracterización del lenguaje como aquel proceso en el cual la experiencia privada adviene a lo público. En palabras del autor:

“La exteriorización y la comunicabilidad son una y la misma cosa, pues no son nada más que esta elevación de una parte de nuestra vida al *logos* del discurso. Entonces, la soledad de la vida es por un momento, de cualquier forma, iluminada por la luz común del discurso”²⁸.

Pero hay en el discurso una dimensión más aparte del acto intencional (*noesis*) y lo intencionado en él (*noema*), los aspectos subjetivo y objetivo y su relación. Esta tercera instancia, siguiendo la distinción introducida por Gottlob Frege es la ‘referencia’; esto es, la pretensión del discurso de apuntar a algo que trasciende el plano lingüístico hacia el mundo de las cosas y los hechos: “(...) el sentido correlaciona la función de identificación y la función predicativa dentro de la oración y la referencia relaciona al lenguaje con el mundo. Este es otra connotación en la que se funda la pretensión del discurso de ser verdadero”²⁹

La función que cumple la referencia en el discurso es la única que da cuenta de la condición ontológica de *ser en el mundo*, como lo ha hecho ver Heidegger en el análisis de la referencia y la señal en el contexto de la *mundanidad* del mundo circundante³⁰. Es porque estamos en el mundo comprendiendo que tenemos experiencias que traer al lenguaje. Como dice Ricoeur:

“Esta noción de traer la experiencia al lenguaje es la condición ontológica de la referencia, una condición ontológica reflejada dentro de la lengua como un postulado que no tiene justificación inmanente, el postulado de acuerdo con el cual presuponemos la existencia de cosas singulares que identificamos”³¹.

Esa presuposición sería un postulado arbitrario si no se afincara en algo previo y más originario, que es la misma experiencia de ser en el mundo.

3. 2. Habla y escritura

En tanto define la hermenéutica como “interpretación orientada al texto”³², es decir, lenguaje escrito, es necesario enfrentar el problema de la escritura. Anuncia el doble propósito de su ensayo: primero, mostrar que la condición de posibilidad del tránsito del discurso hablado al escrito está en la teoría del discurso, más puntualmente en la dialéctica de acontecimiento y significado, y significado y referencia. Y en segundo lugar, vincular la exteriorización que se opera con la escritura, con un tema crucial de la hermenéutica: el problema del *distanciamiento*. El autor desarrollará la crítica de Platón a la escritura como el punto de inflexión hacia un señalamiento de las bondades de la misma.

A fin de sistematizar esta transición del hablar al escribir, se vale de las investigaciones del lingüista norteamericano Roman Jakobson. Presenta un esquema en el que deslinda los seis principales factores del discurso, a saber: el hablante, el oyente, el medio o canal, el código, la situación y el mensaje. Este esquema como punto de

²⁸ Ricoeur, P.: 2001a, p. 33.

²⁹ Ricoeur, P.: 2001a, p. 34.

³⁰ Cf. Heidegger, M.: 1971, pp. 90-97.

³¹ Ricoeur, P.: 2001a, p. 35.

³² Ricoeur, P.: 2001a, p. 38.

partida nos permitirá descubrir las alteraciones, las transformaciones y las deformaciones que afectan al discurso cuando pasa de la oralidad de la escritura.

Si atendemos al factor mensaje y al medio, el hecho más notorio de la escritura es la fijación, es decir, el discurso se sustrae de la corriente espacio temporal y queda cristalizado en marcas materiales y llevado así al ámbito de las entidades permanentes; el factor humano desaparece. Pero si bien la fijación es el dato más destacado de la escritura, hay mucho más para decir, por ejemplo, ¿qué pasa cuando la escritura ocupa el lugar del habla? No hay en este caso ‘fijación’ de un flujo temporal sino una inscripción directa en la letra escrita.

En cuanto al *mensaje* y al *hablante*, lo que acontece es una desvinculación del mensaje respecto de quien lo emite, el discurso y el escrito se autonomizan de la intención mental de su autor; entre el querer decir del autor y lo que el mensaje significa. “La trayectoria del texto escapa al horizonte finito vivido por su autor. Lo que el texto significa ahora importa más que lo que el autor quiso decir cuando lo escribió”³³.

Si dirigimos la atención al *mensaje* en relación con el *oyente*, encontramos que si bien el discurso ha sido fijado por marcas materiales, se vuelve más espiritual, por cuanto es liberado de la limitación de la situación frente a su interlocutor. Además, el discurso escrito está dirigido potencialmente a cualquiera que sepa leer, el lector es anónimo. Los lectores pueden ser muchos o algunos; cada obra crea su propio público (vislumbramos en esto otra dialéctica que demanda una mayor comprensión). Por tanto, la apropiación del sentido que hace cada lector se vuelve tan problemática como la intención del autor respecto del texto. Dice Ricoeur al respecto: “El derecho del lector y el derecho del texto convergen en una importante lucha que genera la dinámica total de la interpretación. La hermenéutica comienza donde termina el diálogo”³⁴. Esta última afirmación tal vez merezca alguna reflexión aparte, en tanto al comienzo de este trabajo hemos confrontado su posición con la de Gadamer. Este último no estaría de acuerdo con esta aseveración en un doble sentido: primero, la hermenéutica, ontológicamente entendida, opera en toda experiencia y de manera privilegiada, en el lenguaje; segundo, el texto no es el fin del diálogo sino su continuación.

La relación entre *mensaje* y *código* se enriquece con la escritura, esto está vinculado con la función de los géneros literarios en la elaboración del discurso, ya sea narración, poesía o ensayo. Los géneros literarios determinan las reglas técnicas de producción de un discurso y el ‘estilo’ es el modo personal del autor en la elaboración de su discurso.

Si nos detenemos en el *mensaje* y la *referencia*, nos ubicamos en una dialéctica de segundo orden, en la cual el significado inmanente se exterioriza hacia lo que trasciende el plano lingüístico, hacia la realidad. Esta referencialidad es diferente según se trate del diálogo vivo o de la escritura. En la situación dialogal, lo referido siempre puede ser mostrado (dimensión ostensiva del lenguaje oral); esta posibilidad no se da en el lenguaje escrito; la referencia pierde su carácter ocasional, el aquí y ahora puntuales. Dice Ricoeur que

“gracias a la escritura, el hombre y solamente el hombre cuenta con un mundo y no sólo con una situación (...) De la misma manera que el texto libera su sentido del tutelaje de la intención mental, libera su referencia de los límites de la referencia situacional”³⁵.

³³ Ricoeur, P.: 2001a, p. 42.

³⁴ Ricoeur, P.: 2001a, p. 44.

³⁵ Ricoeur, P.: 2001a, p. 47.

Platón había condenado la escritura como exterioridad que debilita el trabajo de la memoria, el órgano de conocimiento, lo que llamó reminiscencia³⁶. También compara en ese texto la escritura con la pintura, señalando que en ambas, lo que copian, lo que tiene vida y movimiento, muere, ya se trate de los seres o del pensamiento. Ricoeur toma este mismo argumento que Platón esgrime contra la escritura, en una analogía con la pintura, pero lo utiliza a favor de ambas. Toma como ejemplo los maestros holandeses, que crearon un vocabulario de colores para pintar la realidad, aunque no en un mero remedo de ella, sino produciendo una visión enriquecida de la misma. A este resultado lo denomina ‘aumento icónico’, definiéndolo como el “efecto de saturación y culminación, dentro del pequeño espacio del marco y en la superficie de una tela bidimensional, en oposición a la erosión óptica propia de la visión ordinaria”³⁷. Lo operado con la pintura no fue una reproducción sino una metamorfosis del universo. La escritura es una forma de la iconicidad. “La inscripción del discurso es la transcripción del mundo, y la transcripción no es duplicación sino metamorfosis”³⁸. Intencionadamente, hemos preferido continuar el tratamiento de esta cuestión después del *excursus* intercalado a propósito de la metáfora y el símbolo. En una obra posterior, *Del texto a la acción* Ricoeur avanza en su teoría del texto con el propósito de abordar ese desarrollo. Se continuará más adelante el despliegue del tema bajo el título usado por el autor: *El mundo del texto*.

Excursus: Acerca de la metáfora y el símbolo

En este análisis Ricoeur intenta determinar si el excedente de sentido propio de los textos literarios suma significación, esto es, constituye un factor cognoscitivo o si es un factor meramente emocional. Para ello tomará la metáfora como una muestra, en pequeño, de una obra literaria o poética³⁹.

Se trata de vincular una figura de doble sentido (sentido literal y sentido figurado) como es la metáfora con el símbolo, a través del cual el autor había definido a la misma hermenéutica en obras anteriores⁴⁰. El símbolo puede cumplir este papel de modelo de la hermenéutica gracias a su carácter doble: se trata de algo sensible que remite a algo suprasensible. Pero, a diferencia de la metáfora, que pertenece al plano semántico, el símbolo excede este plano, puesto que hay en él algo semántico y algo no semántico. Ricoeur expresa su estrategia en los siguientes términos: “Así, la metáfora y el símbolo servirán para determinar el campo de amplitud de la teoría de la interpretación que ha de ser discutida en mi ensayo final”⁴¹.

En su teoría de la metáfora hace notar las insuficiencias de la concepción clásica de la metáfora como tropo de la retórica, tal como la estudiaron Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. Sintetiza lo esencial de esta consideración en seis puntos, a saber, 1) es una figura del discurso que tiene que ver con la denominación; 2) es un aumento del sentido de las palabras operada por una desviación de su sentido literal; 3) tal desviación se

³⁶ *Fedro*, 174e-277b.

³⁷ Ricoeur, P.: 2001a, p. 52.

³⁸ Ricoeur, P.: 2001a, p. 54.

³⁹ Ricoeur cita a Monroe Beardsley quien afirma que la metáfora es un “poema en miniatura” (*Aesthetics*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1068, p. 134, citado por Ricoeur, P.: 2001, Siglo XXI, p. 59).

⁴⁰ Se trata de las siguientes obras: *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Aurora, 1976; *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969; *Freud, una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970.

⁴¹ Ricoeur, P.: 2001a, p. 59.

establece por semejanza; 4) la semejanza produce la sustitución del sentido literal por el figurado; 5) el sentido literal puede ser restaurado; 6) por no representar ninguna innovación semántica, es decir, no agregar nada nuevo al discurso, carece de alcance cognitivo y su función es meramente emotiva.

La primera rectificación que introduce el filósofo es que la metáfora no es una función del sustantivo sino de la oración: “la metáfora es el resultado de la tensión entre dos términos en una expresión metafórica”⁴². Pero la tensión no se da entre dos términos sino entre dos interpretaciones opuestas de la expresión. La interpretación literal se destruye en una contradicción haciendo surgir un nuevo sentido. La semejanza actúa por la conjunción de dos interpretaciones incompatibles, por lo que el autor la llama ‘disonancia semántica’.

He aquí la iluminadora distinción de Ricoeur entre metáfora muerta y metáfora viva: Metáfora muerta es aquella cuyo nuevo sentido ha sido incorporado a los sentidos posibles de la palabra y figura en el diccionario como sentido ‘figurado’; pero no produce un sentido nuevo; el sentido nuevo que alguna vez forjó ha sido cristalizado. En cambio, no se encuentran metáforas vivas en el diccionario, porque es aquella expresión que liga interpretaciones de campos semánticos dispares, haciendo surgir un sentido inédito.

El símbolo tiene rasgos que lo acercan a la metáfora, aunque la gran diferencia estriba en que la metáfora es una figura semántica, mientras que el símbolo rebasa este plano. Las dificultades que ofrece la consideración del símbolo se pueden sintetizar, para Ricoeur, principalmente en dos:

En primer lugar, pertenecen a múltiples y muy diversos campos de investigación, que serían el psicoanálisis, que trata de expresiones del inconsciente, como el sueño o los lapsus en el discurso, tomados como síntomas de conflictos psíquicos; la poesía, que toma los símbolos como imágenes privilegiadas en las cuales una cultura se reconoce, o bien, que son tan universales que representan a toda cultura; y la historia de las religiones, que reconoce como símbolos ciertos entes, como los árboles, la paloma, que adquieren una significación sagrada.

La segunda dificultad es que el símbolo reúne dos dimensiones, una lingüística y otra no lingüística. Debido a tales dificultades que presenta el abordaje de los símbolos, se propone investigarlos a la luz de la teoría de la metáfora para, por un lado, identificar el núcleo semántico del símbolo a partir de la estructura semántica de la metáfora; y por otro lado, la función metafórica del lenguaje permitirá aislar el residuo no lingüístico de los símbolos.

Ricoeur observa que, en los campos de investigación que hemos mencionado, el símbolo funciona como un *excedente de sentido*.

“El tratamiento que hace Freud sobre el lobo del pequeño Hans –escribe- *significa más de lo que queremos decir* cuando describimos a un lobo. El mar en los antiguos babilónicos *significa más* que un cuerpo de agua que puede ser visto desde la orilla. Y el amanecer en un poema de Wordsworth *significa más* que un simple fenómeno meteorológico”⁴³.

Sin embargo, advierte el autor, no hay dos sentidos, uno literal y otro derivado, sino un movimiento que desde un plano nos transporta a otro más profundo, “la significación primaria aporta la secundaria como el sentido de un sentido”⁴⁴. Además, el

⁴² Ricoeur, P.: 2001a, p. 63.

⁴³ Ricoeur, P.: 2001a, p. 66. Énfasis nuestro.

⁴⁴ *Ibidem*.

símbolo no está articulado lógicamente en sujeto y predicado, los planos vinculados pertenecen a niveles dispares. Este es el límite para el tratamiento conceptual del símbolo, descubrimos que un símbolo rebasa el concepto con el que pretendemos capturarlo. A la inversa: el símbolo es el que hace surgir una nueva idea, un nuevo concepto. Es así como el símbolo nos lleva a la esfera de la teoría de los esquemas de Kant. No hace falta negar lo conceptual para admitir que *el símbolo nos conduce a una exégesis infinita*.

Pero el símbolo presenta también un aspecto no lingüístico que lo aleja de la metáfora. Esta *opacidad* del símbolo se debe a que, a diferencia de la metáfora, que pertenece al dominio del lenguaje, el símbolo hunde sus raíces en nuestra experiencia de *ser en el mundo*. Si hacemos una recorrida por los campos de investigación señalados, vemos que en el psicoanálisis, el símbolo cumple un papel que permite ligar deseo y cultura, pulsión y sentido. Como dice Ricoeur:

“La metáfora ocurre en el universo ya purificado del *logos*, mientras que el símbolo duda entre la línea divisoria del *bios* y el *logos*. Da testimonio del modo primordial en que se enraíza el discurso en la Vida. Nace donde la fuerza y la forma coinciden”⁴⁵.

El lenguaje poético invierte el lenguaje ordinario, en tanto no se dirige hacia fuera sino hacia adentro. Por eso la poesía nos libera del mundo, postula otro mundo, otra constelación de sentido, en palabras del autor: “Por medio de esas nuevas configuraciones también se introducen en el lenguaje nuevas formas de ser en el mundo, de vivir en él y de proyectarle nuestras posibilidades más profundamente íntimas”⁴⁶.

Por último, si pensamos en lo sagrado, nos encontramos en los confines del lenguaje, lo sagrado no puede ser dicho, no se deja decir sino a través del símbolo, que tampoco en sentido estricto lo dice sino que más bien lo señala. En efecto, ¿cómo decir lo que se manifiesta como poder, como fuerza o como eficacia?

Es precisamente lo confinado del símbolo lo que lo diferencia de la metáfora: “Esta última es una invención libre del discurso, aquél está ligado del cosmos”⁴⁷. De allí que el símbolo demande su propia exégesis para que funcione como tal. Pero el lenguaje en el caso del símbolo, a diferencia de la metáfora, es sólo un elemento accesorio, que posibilita que el sentido se haga manifiesto, pero no lo funda.

Ricoeur nos brinda la siguiente síntesis de esta teoría del símbolo:

“El poder de los impulsos que persiguen nuestras fantasías, el de formas imaginarias de ser que encienden la palabra poética, y el de ese enorme y poderosísimo algo que nos amenaza siempre que nos sentimos carentes de amor: en todos esos registros y tal vez igualmente en otros, la dialéctica entre el poder y la forma toma lugar, lo cual asegura que el lenguaje solamente capture la espuma que asoma a la superficie de la vida”⁴⁸.

Fin del *excursus*.

He intercalado este análisis de la metáfora y a instancias de ésta, del símbolo, a fin de conectar estos resultados con lo que en el próximo párrafo llamaremos el *mundo del texto*. Los rasgos que presenta el símbolo nos sirven para entender lo que Ricoeur llama ‘texto’, que desde luego no se reduce a una mera distribución de caracteres en una

⁴⁵ Ricoeur, P.: 2001a, p. 73.

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Ricoeur, P.: 2001a, p. 74.

⁴⁸ Ricoeur, P.: 2001a, p. 76.

página, sino a una entidad de otro orden que oficia de *medium* entre el lenguaje y un mundo, que no es el mundo dado, sino un mundo posible.

Los rasgos del símbolo que destacamos con este propósito son los siguientes: 1) el símbolo nos conduce a una exégesis infinita, no se agota nunca en cada interpretación, 2) el símbolo hunde sus raíces en lo más profundo de nuestra condición de *ser en el mundo*, en los eternos enigmas de la vida, del amor, de la muerte, de lo sagrado. La dialéctica que se hace presente aquí es la de sentido y referencia, porque, ¿qué es el símbolo sino un referir y significar de uno a otro nivel? Pero esa remisión no es sólo semántica sino ontológica, el símbolo señala regiones del ser que confinan con los estratos más profundos de nuestra experiencia.

3. 3. El mundo del texto

En este punto, Ricoeur no sólo toma distancia de la hermenéutica romántica, sino también del estructuralismo. La hermenéutica romántica enfatizaba el momento psicológico de la congenialidad. Para Dilthey la interpretación estaba basada en la comprensión, entendida como captación de la vivencia del autor fijada en la obra, escrita o no. Si se quiere hacer valer el distanciamiento producido por la escritura en tanto ‘objetivación’, se tiene que abandonar el abordaje histórico y psicológico de la hermenéutica romántica. Pero, ¿habrá que limitarse entonces a la reconstrucción de la estructura de la obra? “La respuesta a esta pregunta nos aleja tanto del estructuralismo como del romanticismo. La tarea hermenéutica principal escapa a la alternativa entre la genialidad o la estructura pues la vinculo a la noción de *mundo del texto*”⁴⁹.

El *significado* del texto ya no coincide con *lo que el autor quiso decir*. Ricoeur encuentra en este rasgo de la escritura una cualidad que lo lleva a reconocer en el *Verfremdung* (extrañamiento alienante) un sentido afirmativo que relativiza el sentido negativo que Gadamer había enfatizado, ya que en la señalada autonomía del texto reside la posibilidad de que éste se independice del autor y alcance su propia entidad como texto. En palabras de Ricoeur: “gracias a la escritura, el *mundo del texto* puede hacer estallar al mundo del *autor*”⁵⁰.

Al par que el texto se independiza del autor, se libera de la exclusividad de un interlocutor en la situación de diálogo y crea su propio público que se extiende hipotéticamente a cualquiera que sepa leer: “La escritura encuentra aquí su mayor efecto: la liberación de la cosa escrita respecto de la condición dialogal del discurso; de allí resulta que la relación entre escribir y leer ya no es un caso particular de la relación entre hablar y escuchar”⁵¹.

Esta cuestión se vincula con la dialéctica de sentido y referencia expuesta más arriba. El sentido es inmanente al texto, pero la referencia supone la alusión a aquello que lo trasciende, señala al mundo. La posibilidad ostensiva del diálogo vivo permite que lo referido aparezca, pero cuando el discurso se inscribe y deviene texto, la referencia se hace problemática. En el caso del discurso oral, la situación espacio-temporal es el aquí y ahora común a quien habla y a quien escucha, papeles alternativos en la situación dialogal. Con la escritura ya no hay situación común entre el emisor del mensaje (el escritor) y el receptor (el lector). Esa desaparición de la referencia ostensible es lo que posibilita el fenómeno de la *literatura*, donde queda suprimida toda referencia a un mundo dado y aun más: “La función de la mayor parte de nuestra literatura parece

⁴⁹ Ricoeur, P.: 2001, p. 106.

⁵⁰ Ricoeur, P.: 2001, p. 105.

⁵¹ Ricoeur, P.: 2001, p. 105.

ser la de destruir el mundo”⁵². Esto es así para la literatura de ficción y también para la poesía, en la cual parece haber un protagonismo del lenguaje a expensas de la referencialidad del lenguaje ordinario.

Sin embargo, como advierte Ricoeur, todo discurso se refiere a la realidad. El lenguaje literario también apunta a la realidad aunque de otra manera y si se quiere a un nivel más profundo que el del lenguaje ordinario. El eclipse de la referencia no anula la referencia, pues *todo discurso es acerca de algo*. Con esta afirmación se niega la existencia de textos absolutos. Ricoeur sostiene que muy pocos textos, como la poesía de Mallarmé, satisfacen esta ausencia de referencia. Su tesis es

“que la anulación de una referencia de primer grado, operada por la ficción y por la poesía, es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia segunda, que se conecta con el mundo no sólo ya en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con la de *ser-en-el-mundo*”⁵³.

El mentado eclipse de la referencia ostensiva o descriptiva deja libre la referencialidad constitutiva de nuestro ser en el mundo a aspectos que no se dejan señalar de manera directa, sino sólo metafórica o simbólicamente. De ahí que en la obra anterior el autor intercale en el tratamiento de estas cuestiones, un capítulo acerca de la metáfora y el símbolo.

Interpretar es entonces, “explicitar el tipo de *ser-en-el-mundo* desplegado ante el texto”⁵⁴. Imprime una nueva inflexión a la noción heideggeriana de *Verstehen* como estructura existencial del *ser-en-el-mundo*, en tanto el existente es en el mundo comprendiendo. Y ¿qué es comprender? Es proyectar las posibilidades más propias de ser, esta idea, la de “*proyección de los posibles más propios*”⁵⁵, es aplicada al texto.

La dirección dada por Ricoeur a la analítica existencial de Heidegger con su teoría del texto, ha sido un tema central en la hermenéutica filosófica de H. G. Gadamer⁵⁶. Coincide con el filósofo francés en que lo esencial del texto es que sólo se presenta ante nosotros para ser leído y entendido; y ello, a pesar de los equívocos y malas interpretaciones que pudieran tener lugar, siempre es posible alcanzar una más ajustada comprensión. Reconoce que el ‘ser para el texto’, que le sirvió de guía para su indagación acerca de los confines del lenguaje está muy lejos como experiencia límite de la radicalidad del ‘ser para la muerte’, la inagotabilidad del sentido de la obra de arte y del sentido de la historia, y no constituye un acontecimiento tan originario como el de la finitud del *Dasein*. Sin embargo, la relevancia del texto y su importancia para la hermenéutica, sigue la orientación de aquellos fenómenos que podríamos considerar últimos. El rasgo que comparte con éstos es su ‘inacabamiento’.

Gadamer se pregunta si acaso su interés por el texto no revela que continúa dentro de la esfera de la *inmanencia* fenomenológica husserliana. También esta inmanencia –continúa argumentando–, podría verse en su adhesión al círculo hermenéutico. Ante tales sospechas, sostiene que: 1) no es posible salir fuera de ese círculo; 2) *la comprensión no es un recurso metodológico* para develar algún sentido; 3) la amplitud y radicalidad de la comprensión exigen una verdadera universalidad, y es precisamente en esto que cree haberse mantenido fiel a la crítica de Heidegger a la

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ricoeur, P.: 2001, p. 107.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Cf. Gadamer, H-G.: 1998, pp. 323 ss.

noción fenomenológica de inmanencia; y 4) el carácter dialógico del lenguaje es la ‘piedra de toque’ que pasa por encima del anclaje en la subjetividad del sujeto hablante en su remisión al sentido. Volveremos sobre esta cuestión en las conclusiones.

3. 4. Comprenderse ante la obra

Retomamos ahora el desarrollo que sigue Paul Ricoeur en su teoría del texto. Otro aspecto al que nos conduce es el de la *autocomprensión*: el texto es una mediación por la que nos comprendemos nosotros mismos. La obra tiene además de un autor, un lector; el texto encuentra así su propio ‘cara a cara subjetivo’. Se trata del problema de la apropiación (*Aneignung*); o, como lo llama Gadamer, de la aplicación (*Andwendung*). Señala con respecto a la apropiación, las siguientes precisiones: 1) Está vinculada al distanciamiento propio de la escritura y es, por lo tanto, lo contrario de la congenialidad de la hermenéutica romántica. *La comprensión se da por la distancia*; 2) Lo que hay que apropiarse es el ‘mundo del texto’ (que Gadamer llama la ‘cosa del texto’); no se trata de un sentido oculto *detrás* o por *debajo* del texto, sino *ante* el texto, por lo tanto *comprender es comprenderse ante el texto*: “no imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse ante el texto y recibir de él un yo más vasto, que sería la proposición de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición de mundo”⁵⁷; 3) El sentido no estaría entonces constituido por un sujeto sino, por el contrario, el sujeto se constituiría por el *mundo* del texto.

¿Qué es entonces, según estas precisiones, la ficción? Ricoeur responde que la subjetividad alberga como una de sus posibilidades más propias, la de *variar*, hacer jugar imaginativamente otros *yoes*. A la metamorfosis que acontece con la ficción en el mundo, le corresponde la metamorfosis del yo en el libre juego de la imaginación.

Es necesario por consiguiente realizar una revisión del concepto de apropiación (*Aneignung*), en tanto no está, desde esta perspectiva, en las antípodas del distanciamiento (*Verfremdung*). La metamorfosis del yo es un momento de extrañamiento consigo mismo. La comprensión (*Verstehen*) es la dialéctica que va de la apropiación a la desapropiación y vuelve nuevamente a la apropiación.

Se impone también llevar a cabo una crítica de las ilusiones del sujeto al modo del psicoanálisis y del marxismo. No pueden oponerse ya hermenéutica y crítica de las ideologías. Esa crítica allanaría el camino a la autocomprensión, para que ésta pueda formarse por la *cosa* del texto y no por los prejuicios del lector.

3. 5. Explicación y comprensión

Ricoeur se propone volver a pensar la dualidad explicación/comprensión sentada por W. Dilthey en términos de alternativa excluyente, a la luz de la teoría del texto expuesta más arriba. Intenta llegar a una concepción menos dicotómica y más complementaria entre una y otra alternativa.

Para Dilthey, la dualidad explicación (*Erklärung*) / comprensión (*Verstehen*) alude a regiones de la realidad bien diferenciadas, el primer comportamiento epistemológico es el que adoptan las ciencias naturales, y el segundo, es el asumido por las ciencias del espíritu. Por esa razón una actitud excluye la otra. La comprensión se dirige al interior del psiquismo ajeno, y la interpretación es el desciframiento de ese psiquismo a través de los signos exteriorizados del mismo, de los cuales, el más

⁵⁷ Ricoeur, P.: 2001, p. 109.

destacado es la escritura. La interpretación es así vista como una ‘provincia’ de la comprensión.

El comprender es el fundamento que permite llegar al psiquismo ajeno, la simpatía o congenialidad, un momento subjetivo; mientras que interpretar hace referencia al momento de objetivación gracias a la conservación de los signos escritos. Hay ya aquí una tensión entre el momento psicológico y la búsqueda de una lógica de la interpretación. La tensión se da entre una variante subjetiva ligada a las tendencias psicologizantes, que tiene que ver con la comprensión; y otra objetiva, que pone el acento en la validez universal de la interpretación. La variante objetiva cobra vigor bajo el influjo de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl. Se va operando una creciente despsicologización de la interpretación y también de la comprensión.

A partir de esta situación, Ricoeur plantea dos preguntas conducentes a superar la aporía:

[1] “¿No es necesario abandonar decididamente la referencia de la interpretación a la comprensión y dejar de hacer de la interpretación de los monumentos escritos un caso particular a la comprensión de los signos exteriores de un psiquismo interior? Pero si la interpretación ya no busca su norma de inteligibilidad en la comprensión del otro, [2] ¿no se ha de reelaborar también su relación con la explicación, que habíamos dejado de lado?”⁵⁸

3. 5. 1. El texto y la explicación estructural

Hay dos actitudes que se pueden asumir ante el texto: una, tomar el texto despojado de mundo y de autor y explicarlo por su estructura; la otra, reintegrarlo a la vida, interpretarlo. La lectura, dice el autor, es la dialéctica entre ambas actitudes.

La diferencia con Dilthey es que la explicación no está importada de la epistemología de las ciencias naturales, sino de la lingüística, de la diferencia entre *langue* y *parole* creada por F. de Saussure en su gramática estructural. La lingüística es, para esta nueva disciplina, un sistema de unidades carentes de significado propio, un sistema en el que cada signo se define por su diferencia con los otros signos. Consecuentemente, solamente puede tomar como objeto a la lengua (*langue*) y no al habla (*parole*), pues esta última está sujeta a los avatares del tiempo y la circunstancia, es un acontecimiento que no puede ser objeto de un análisis de este tenor.

Ricoeur se propone adaptar el análisis estructural de Saussure al discurso escrito, si bien la escritura se halla del lado del habla y no de la lengua, hay sin embargo en el discurso características que lo hacen pasible de dicho análisis. Fundamenta esta aplicación en el hecho de que en el texto, en tanto discurso escrito, también se pueden diferenciar unidades de análisis, que si bien son mayores que las de la lingüística, cumplen una función que se determina por el contexto: “Es posible tratar los textos según las reglas de explicación que la lingüística aplica con éxito a los sistemas simples de signos que constituyen la lengua por oposición al habla”⁵⁹.

Esto mismo hace Claude Lévy-Strauss en el tratamiento de los mitos en su *Antropología estructural*. Escoge como ejemplo mito del *Edipo rey*, en el mismo, se pueden diferenciar unidades que llama *mitemas*, unidades que expresan un valor positivo o negativo en determinada relación. Cada uno de estos mitemas es ubicado en columnas, que expresan: por ejemplo. Columna 1: vínculo de parentesco sobreestimado (madre-hijo, Edipo se casa con Yocasta) o; por el contrario, Columna 2, vínculo de

⁵⁸ Ricoeur, P.: 2001, p. 134.

⁵⁹ Ricoeur, P.: 2001, p. 135.

parentesco subestimado (padre-hijo, Edipo mata a su padre). Las otras dos columnas expresan, la tercera, la aparición de monstruos, la Esfinge (Edipo vence la Esfinge); la cuarta, expresa defecto o limitación de la autonomía del héroe: Edipo de los pies hinchados o Edipo se arranca los ojos. La segunda se relaciona con la primera de manera análoga al modo en que la cuarta se relaciona con la tercera. Se obtiene como resultado una grilla de relaciones lógicas que dibujan la trama del mito. Una suerte de gramática en la que aparecen, potenciadas, las contradicciones de las acciones y de los actores del drama. El análisis reseñado no es una pura abstracción lógica, revela sentidos y destaca, extremándolos, los conflictos. El análisis estructural según el ejemplo expuesto procede a: 1) La segmentación del relato (aspecto horizontal) y a la integración de las partes en el todo (aspecto jerárquico); 2) La descronologización del relato con el objeto de hacer aparecer la lógica subyacente; 3) La formalización de actores y acciones. A través de estas operaciones el mito ha sido *explicado*, aunque todavía no interpretado.

Retomando lo dicho acerca de la explicación, Ricoeur nos ofrece la siguiente síntesis:

“actualmente la explicación ya no es un concepto tomado de las ciencias naturales y transferido a un dominio ajeno, el de los monumentos escritos, sino que nace de la propia esfera del lenguaje, por transferencia analógica de las pequeñas unidades de la lengua (fonemas y lexemas) a las grandes unidades superiores a la oración, como el relato, el folklore o el mito”⁶⁰.

Por consiguiente, explicación e interpretación se encuentran ambas en el terreno del lenguaje.

3. 5. 2. Un nuevo concepto de interpretación

Si seguimos la otra actitud con respecto al texto, es decir, levantar la suspensión de la referencia y volver a tratar el texto como lenguaje vivo: “La lectura es posible porque el texto no está cerrado en sí mismo, sino abierto hacia otra cosa; leer es, en toda hipótesis, articular un discurso nuevo al discurso del texto”⁶¹. La interpretación mantiene aquí el sentido de apropiación que encontramos en Schleiermacher y en Dilthey. Este sentido no se pierde en este nuevo concepto, sino que es mediatizado por la explicación, momento de desapropiación, que se comporta dialécticamente con la apropiación.

La interpretación del texto culmina en la interpretación del sí mismo del lector, y en esto Ricoeur se declara enrolado en la línea de la filosofía reflexiva: “Este acabamiento de la inteligencia del texto caracteriza la especie de *filosofía reflexiva*, que he llamado, en diversas ocasiones, *reflexión concreta*”⁶². Concreta es la reflexión así concebida porque no se trata de un hundirse del sujeto en su interior, sino de una búsqueda del sí mismo en lo otro, en las producciones que han sido plasmadas en la escritura. Es así como la comprensión del sentido y la autocomprensión se dan una junto a la otra y representan los dos lados de un mismo movimiento. En términos de Gadamer, acontece una *fusión* del horizonte del texto con el horizonte del intérprete.

Gracias a la explicación, descubrimos el *sentido*, es decir, la dimensión semiológica del texto; gracias a interpretación se nos revela el *significado*, esto es, su

⁶⁰ Ricoeur, P.: 2001, p. 140.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Ricoeur, P.: 2001, p. 141.

dimensión semántica. De esta manera Ricoeur funda un nuevo concepto de interpretación que no es ya antinómico con la explicación sino que es su complementario. Análisis estructural y hermenéutica se colocan ambos, en términos del autor, en un mismo *arco* hermenéutico. Es posible explicar el texto, describir su estructura interna, lo que sería la *estática* del texto e interpretarlo, seguir el rumbo de pensamiento que señala el texto. El intérprete vuelve a decir lo que dice el texto, aunque produce otro texto o como dice el autor: “El decir del hermeneuta es un re-decir, que reactiva el decir del texto”⁶³.

⁶³ Ricoeur, P.: 2001, p. 147.

CAPÍTULO 2

MICHEL FOUCAULT Y SU ANÁLISIS DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

Michel Foucault no es un pensador que se identifique con el desarrollo de la hermenéutica en el siglo XX, del mismo modo que los analizados por Bauman o que otros que han sido analizados en estas páginas. No obstante, es un referente indispensable en la reflexión sobre las ciencias sociales que aquí se propone dado que, si bien su relación con la hermenéutica y con el estructuralismo nunca careció de aristas ni le resultó del todo ‘cómoda’, sus aportes al concepto de interpretación (contenido en el de comprensión) y sus propuestas arqueológica y genealógica enriquecen la problemática que aquí se analiza: el significado de la hermenéutica en el desarrollo de las ciencias sociales.

1. Reflexión sobre el hombre, ciencias humanas, reflexión sobre las ciencias humanas: un desafío para la filosofía

A partir del nacimiento de las ciencias humanas, el límite entre la reflexión filosófica sobre el hombre y la reflexión filosófica sobre estas ciencias se vuelve difuso. La filosofía no puede ya ignorar los discursos científicos sobre el hombre para comprenderlo pero tampoco puede incorporarlos de manera acrítica, sin preguntarse a su vez por los supuestos relativos a la verdad, el método y la ontología que subyacen en los resultados de esas ciencias que, en definitiva, proporcionan una concepción del hombre y definen un humanismo en particular. Esto, sin mencionar las relaciones de las ciencias con las instituciones políticas y sociales de su época cuya articulación con el desarrollo de las mismas es ya indiscutible. Dicho en otros términos, con el desarrollo de las ciencias humanas la reflexión filosófica sobre el hombre debe asumir también la reflexión sobre la construcción de la perspectiva científica sobre el hombre. Este desdoblamiento acentúa la complejidad no sólo de la tarea del pensamiento sino también de la comprensión del fenómeno humano y, sin temor a exagerar, hasta del fenómeno humano mismo.

La ciencia propone su método. A partir de él, describe al hombre y la sociedad. En consecuencia, la antropología deja de ser un problema filosófico (y teológico) para ser también un problema científico. La filosofía, por su parte, discute la justificación de ese método y no puede dejar de ver en las descripciones científicas una construcción histórica, nutrida de las relaciones de la ciencia con las instituciones que, a su vez, se alimentan de ella. Desde ese momento, la mirada sobre el hombre se desdobra en una multiplicidad de problemas: el del humanismo, el de la ciencia, la verdad y el método, el institucional y político.

Los análisis de Michel Foucault, sin dudas, asumen este desdoblamiento como insoslayable. Por un lado, apunta a la construcción de la humanidad que llevan a cabo las ciencias sociales en general; al mismo tiempo, apunta a la construcción de subjetividad que llevan a cabo las instituciones sociales y políticas que apoyan a, y se apoyan en, estas ciencias. Sus trabajos revelan qué es el sujeto y qué es el hombre para las ciencias ‘del hombre’, la justificación que las ciencias argumentan para sus definiciones, tanto como el proceso de constitución de ese hombre por las ciencias y las prácticas institucionales históricas. No debe sorprendernos, entonces, que el método en el que sus propias investigaciones se apoyen sea parte de la problemática que investiga, que sea parte de su propia reflexión y que sea objeto de la reflexión de sus estudiosos y

seguidores.

Ya se observó que Michel Foucault no figura, en el análisis de Bauman, entre los pensadores que han aportado significativamente al desarrollo de la reflexión hermenéutica como base de las ciencias sociales; pero es indudable que a lo largo del camino de constitución de su mirada sobre las ciencias el filósofo francés no se sustrajo a la influencia de dos de las corrientes características del siglo XX: el estructuralismo y, por supuesto, la hermenéutica. En este sentido, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow abordan en su libro *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*⁶⁴ un análisis de las decisiones metodológicas del filósofo francés con respecto a estas dos perspectivas. Nos detendremos un momento en el mismo.

2. Foucault, la hermenéutica y el estructuralismo según Hubert Dreyfus y Paul Rabinow

Dreyfus y Rabinow, a semejanza de Bauman en su texto, parten del supuesto de que las corrientes más influyentes de la modernidad para pensar el hombre y desarrollar un método para comprenderlo son la fenomenología, la hermenéutica y el estructuralismo, siendo estas últimas dos ‘reacciones’ (a la primera) que intentan superar la división trascendental kantiana entre un sujeto organizador y dador de sentido y un objeto consecuentemente organizado. El sujeto y el sentido son, en consecuencia, los dos ejes alrededor de los cuales se concentran los esfuerzos del estructuralismo y la hermenéutica en su contribución crítica a las ciencias sociales. Con respecto a estos ejes, “la aproximación estructuralista intenta liberarse tanto del sentido como del sujeto mediante la identificación de leyes objetivas que gobiernan toda actividad humana”, mientras que la hermenéutica en general “abandona el esfuerzo fenomenológico de comprender el hombre como un *sujeto* dador de sentido pero intenta preservar el sentido localizándolo en las prácticas sociales y los textos literarios que los hombres producen”⁶⁵. Sin embargo, los autores observan que estas reacciones no han satisfecho sus propias expectativas de superación de las dificultades observadas en la fenomenología. Y, sostienen, Foucault se hace cargo de este problema que se agudiza a partir del derrumbe de la perspectiva humanista resultante de estos mismos esfuerzos de superación de la fenomenología en tanto que, en el estructuralismo así como en la hermenéutica, la subjetividad deja de ser la fuente dadora de sentido.

En rigor, Foucault no fue nunca un hermeneuta ni un estructuralista *avant la lettre*. No obstante, asumir la tensión que ambas corrientes producen en las ciencias sociales lo mantiene en contacto con ambas, al tiempo que lo distancia de ellas. Es así que sus primeras obras asumen la ontología hermenéutica originada en la filosofía heideggeriana y esto es lo que Dreyfus y Rabinow leen en *El nacimiento de la clínica*: un intento por desentrañar la locura como un sentido oculto, una experiencia primigenia irreductible al discurso de la razón. Sin embargo, apoyado en la lectura de Nietzsche, Foucault no tarda en descubrir que la noción de ‘sentido profundo u oculto’ es ella misma una construcción cultural. En consecuencia, basar el método de las ciencias humanas en ella implicaría la adopción de un supuesto fallido como punto de partida. No se trata, sin embargo, de que Foucault considere que deba o pueda haber un supuesto absoluto o ahistórico que guíe el método de las ciencias humanas; se trata de la

⁶⁴ Dreyfus, H., Rabinow, P.: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983 (2da. Ed.). Las citas de este texto serán nuestra traducción de la edición consultada.

⁶⁵ Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. xix.

manifestación de la insatisfacción que el filósofo encuentra en la propuesta hermenéutica así planteada.

En lo sucesivo, pues, este será un tema de divergencia de la mirada foucaultiana (ya se trate de la arqueología o de la genealogía) con respecto a la hermenéutica: ni las ciencias sociales tienen como fin el desentrañamiento de un sentido latente en el mundo cotidiano o en la vida práctica de los hombres o su autocomprensión, ni la crítica de las ciencias sociales tiene como fin el desentrañamiento de un sentido latente en ellas⁶⁶.

Esto, unido al impulso estructuralista que inundó Francia en los años '60 y al que no pudo sustraerse por completo Foucault, tiene como consecuencia que su *Arqueología del saber*⁶⁷ comparta los supuestos fundamentales del estructuralismo, a saber, el abandono ya mencionado de un sujeto ordenador, fuente de sentido objetivo. En consecuencia, tomará las formaciones de enunciados o formaciones discursivas (que son su objeto de análisis por excelencia) por sí mismas, suponiendo su autonomía con respecto a los sujetos que las enuncian, esto es, su autonomía con respecto a los sujetos para los cuales son significativas. En este sentido, la subjetividad es doblemente relegada: en primer lugar, como origen del sentido; en segundo lugar, como 'fenómeno' a partir del cual el sentido pueda emerger. Esto último es, sin dudas, más interesante que lo primero porque implica una abstracción de los enunciados con respecto a su formulación y su circulación en la vida cotidiana. En este punto, la posición foucaultiana es análoga a la adopción por parte de Ricoeur del modelo del análisis estructural de la lingüística para la explicación de los textos. Éste propone también una autonomía de los textos que los hace 'objetivos', que inaugura un "*mundo del texto puede hacer estallar el mundo del autor*"⁶⁸. No obstante, como se revelará a continuación, la autonomía que Foucault supone para los enunciados es más 'erosiva' que la que Ricoeur atribuye a los textos dado que la arqueología hace estallar la noción misma de mundo.

Como es evidente, Foucault manifiesta así una distancia con la hermenéutica al tiempo que un acercamiento al estructuralismo. No está interesado en si los fenómenos que estudia (en este caso, los enunciados) tienen o no un supuesto sentido de 'seriedad' para aquéllos que los utilizan⁶⁹. Seguramente los enunciados de una ciencia son 'serios' para un científico, los enunciados que circulan en una comunidad son 'serios' para ella: hay en tales enunciados un valor de verdad y de referencia objetiva, hay en ellos una significación última y firme alrededor de la cual se desarrollan sus polémicas. Y esta seriedad no puede ser cuestionada sin poner en riesgo el sentido de la ciencia misma, el mundo de la comunidad. Pero no es ni el sentido que tiene para tales científicos o los hablantes ni las condiciones de seriedad que los científicos o las comunidades imponen a sus enunciados lo que interesa a Foucault en su análisis. Y esto es así porque las disciplinas suponen una continuidad en sus objetos y sus problemas que nuestro autor pone en duda. Esta puesta en paréntesis es una suerte de *epoché*: lo que cuenta para el análisis no es el sentido corriente de los enunciados (ya sea corriente para el desarrollo de la ciencia o corriente para la vida cotidiana). La descripción de la arqueología de Jürgen Habermas pone énfasis precisamente en esta suspensión:

"La vieja historiografía se ocupaba de las totalidades de sentido que ella misma hacía accesibles a partir de las perspectivas internas de los participantes. Desde este punto de

⁶⁶ Los diferentes aspectos de su alejamiento de la hermenéutica, no obstante, seguirán definiéndose a lo largo del análisis.

⁶⁷ Foucault, M.: *La arqueología del saber* [1969], México, Siglo XXI, 1985, 11va. edición en español.

⁶⁸ Cf. sección 2. **Síntesis del debate y el problema del distanciamiento.**

⁶⁹ Cf. Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 57.

vista, lo que *constituye* tal mundo discursivo nunca sale a la luz. Sólo una arqueología que desenterra la práctica discursiva hasta sus raíces mismas ve desde adentro como algo particular que también podría ser de otro modo, lo que desde afuera se aparece como una totalidad. Mientras que los participantes se comprenden a sí mismos como sujetos que se relacionan con objetos en general de acuerdo a su criterio universal de validez, sin ser capaces nunca de trascender el patente horizonte de su mundo, el arqueólogo que lo aborda desde el afuera pone entre paréntesis esta comprensión⁷⁰.

Así como una excavación arqueológica deja al descubierto una serie de objetos que no son parte del mundo del arqueólogo, los enunciados, una vez suspendido el sentido inmediato que tienen para una comunidad (científica o social-cultural) aparecen bajo una luz distinta de la de su contexto habitual. Están agrupados o dispersos, completos o incompletos, en lugares que el universo desaparecido podía considerar propio o ajeno para ellos. El arqueólogo puede suponer que esos objetos pertenecían a un universo de sentido ya perdido e intentar desenterrarlo junto con ellos. El Foucault arqueólogo, en cambio, desestima tal supuesto porque desconfía de las pretensiones de esos universos de sentido (sobre todo cuando se trata de las ciencias) y se esfuerza por descubrir ciertas reglas autónomas que rigen las relaciones entre dichos enunciados con respecto a las cuales ese universo de sentido es secundario.

De aquí se podría concluir que este alejamiento de la hermenéutica mediante el recurso a una estrategia estructuralista podría ser interpretado como una superación de la primera mediante la segunda. Sin embargo, probablemente, esto no sea una cuestión de relevancia para Foucault. Ya se dijo que él mismo no se considera ni estructuralista ni hermeneuta, ni es su preocupación defender o criticar a estas corrientes como métodos de las ciencias ni de la crítica de las ciencias sociales (podemos desconfiar, no obstante, de lo que sus afirmaciones significan para él, pero no es el caso ahora). Pero si es correcta la descripción de Dreyfus y Rabinow con respecto a que el estructuralismo se deshizo tanto del sujeto como del sentido, tal vez éste sea efectivamente un medio de superación de una hermenéutica romántica, o de una hermenéutica ingenua que no logra abandonar la subjetividad como fuente del sentido. Por supuesto, esto no implica que el estructuralismo tenga la última palabra para Foucault ni que sea el único camino de superación de la hermenéutica romántica. Pero es la estrategia que Dreyfus y Rabinow leen en la arqueología foucaultiana -estrategia mediante la cual el análisis arqueológico pretenderá descubrir la rareza, la exterioridad y la acumulación que opondrá a la totalidad y la plétora⁷¹.

El sentido que los enunciados de una disciplina tienen para sus agentes los integra como si pertenecieran a una red compacta, plena. La suspensión de tal sentido abre la posibilidad de mostrar, en primer lugar, la rareza, la dispersión y la superficialidad de los enunciados, rasgos contrarios a los que emergen de su interpretación como integrantes de una totalidad. En efecto, dice Foucault:

“Interpretar es una manera de reaccionar a la pobreza enunciativa y de compensarla por la multiplicación del sentido; una manera de hablar a partir de ella y a pesar de ella. Pero analizar una formación discursiva es buscar la ley de esa pobreza, es tomar su medida y determinar su forma específica⁷²”.

⁷⁰ Habermas, J.: “The Critique of Reason as an Unmasking of the Human Sciences: Michel Foucault” en M. Kelly (ed.) *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Massachusetts, The MIT Press, 1994, p. 60, nuestra traducción.

⁷¹ Cf. Foucault, M.: 1985, pp. 200 y ss.

⁷² Foucault, M.: 1985, pp. 203-204.

A esto llama Foucault ‘exterioridad de los enunciados’, que consiste en liberarlos de

“esa otra historia, que corre por debajo de la historia, que se adelanta sin cesar a ella y recoge indefinidamente el pasado, se la puede describir muy bien -de un modo sociológico y psicológico- como la evolución de las mentalidades; se le puede conceder muy bien un estatuto filosófico en la recolección del Logos o la teleología de la razón; se puede muy bien, en fin, emprender la tarea de purificarla en la problemática de un rastro que sería, antes de toda palabra, apertura de la inscripción y desviación del tiempo diferido”⁷³.

En otras palabras, el arqueólogo toma los enunciados como siendo exteriores a una historia o a una tradición que habla en ellos, supone que “no [están] referidos ni a un sujeto individual, ni a algo así como una conciencia colectiva, ni a una subjetividad trascendental, sino que se [los] describe como un campo anónimo cuya configuración define el lugar posible de los sujetos parlantes”⁷⁴. Dicho en otras palabras, la exterioridad significa la no referencia a la subjetividad como fuente de la enunciación y de su sentido dado que, en la perspectiva arqueológica, por el contrario, es la dispersión de los enunciados la que indica el lugar de los sujetos. Pero al mismo tiempo la exterioridad significa la no referencia a un mundo por descubrir que contiene y es contenido en los enunciados. Por su orientación estructuralista, la arqueología no sólo prescinde del sujeto sino también del sentido y las leyes que establece son, por así decirlo, meramente sintácticas.

Por último, en lugar de una red abigarrada de sentidos según la cual unos enunciados siguen a otros, como se dijo más arriba, la arqueología atiende a las formas de acumulación de los enunciados: en cada momento los enunciados son conservados en distintos tipos de soportes y mediante diferentes modalidades, son agrupados según diferentes criterios, reaparecen en nuevos contextos. La *epoché* de la que estamos hablando permite que esta reagrupación no sea una suerte de retorno, de persistencia o de continuidad del sentido sino un resultado de composiciones, anulaciones, exclusiones, complementariedades, olvidos, etc., peculiares en cada caso⁷⁵.

No obstante, Foucault niega expresamente que la arqueología sea una forma del análisis estructural. Se ocupa de aclarar que, a diferencia de este último, a aquélla no le interesan la “estructura formal” de los enunciados, ni “sus leyes de construcción”, ni las “reglas de pura sintaxis” que posibilitan que los mismos sean necesariamente engendrados⁷⁶. Dreyfus y Rabinow se detienen en esta declaración de distanciamiento con respecto al estructuralismo. Para ello toman por separado lo que consideran un análisis estructural atomista y un análisis estructural holista. Con respecto al primero, la diferencia que marca Foucault es más clara, argumentan, que con respecto al segundo. El análisis estructural atomista parte del supuesto de que los elementos que se relacionan en un sistema son aislables y pueden ser definidos con independencia del mismo, como las palabras son aislables de la oración. Es evidente que no es así como Foucault entiende los elementos que constituyen las formaciones discursivas. Ningún elemento, ningún enunciado, ningún objeto, ningún sujeto de enunciación se define por sí mismo, más allá de las relaciones regladas pero únicas que se establecen entre ellos.

En lo que se refiere al análisis estructural holista, por su parte, los norteamericanos consideran que la diferencia es más sutil y compleja: “Foucault, como

⁷³ Foucault, M.: 1985, p. 205.

⁷⁴ Foucault, M.: 1985, p. 207.

⁷⁵ Cf. Foucault, M.: 1985, pp. 209-212.

⁷⁶ Foucault, M.: 1985, p. 48.

los estructuralistas holistas, sostiene que la *individuación* del enunciado depende de un campo [de enunciados] asociado. (...) Pero el holismo pragmático de Foucault es más radical que el estructuralista. Aun la *identidad* del enunciado depende del uso que se haga de él⁷⁷. Dicho en otras palabras, los elementos no sólo se definen por el lugar que ocupan, no sólo son individualizados por la función en el conjunto sino que, además, el lugar asignado en la formación discursiva es el espacio que hace posible que un enunciado aparezca como un elemento suyo; esto es, niega toda forma de preexistencia o de existencia independiente de los enunciados o elementos que constituyen la 'estructura'. Esta negación sugiere que no hay estructuras 'universales' y adelanta la posición que Foucault adoptará en su actitud genealógica: todo andamiaje de análisis es particular, aplicable sólo a la porción de saber que revela.

Esto implica otra diferencia importante con el análisis estructural es que el arqueológico, sostiene Foucault, no es un abordaje formal, ni son las reglas que busca abstractas o ahistóricas, ni le interesa que las mismas puedan explicar todas las formaciones o permutaciones posibles de los enunciados: "el arqueólogo sólo pretende ser capaz de hallar las reglas locales y variables que, en un momento dado y para una formación discursiva en particular, definen lo que cuenta como un enunciado con sentido"⁷⁸. Estas no son condiciones formales ni trascendentales de construcción sino más bien condiciones históricas de *existencia* de los enunciados. Por esta razón, Dreyfus y Rabinow sostienen que la arqueología es puramente descriptiva. Su originalidad exige categorías de análisis propias, a partir de las cuales Foucault construirá su abordaje de las ciencias del hombre mediante la descripción de la formación de objetos, modalidades enunciativas, conceptos y estrategias.

No nos detendremos aquí a describir en detalle el análisis arqueológico de Foucault. Lo que nos interesa es que la arqueología plantea ya la discontinuidad de las sucesivas formaciones discursivas y en consecuencia la fragmentariedad del discurso científico sobre el hombre, así como la exterioridad de los enunciados con respecto a las prácticas compartidas por la comunidad en la que, sin embargo, funcionan y también con respecto a los sujetos para quienes son significativos. De esta manera, la arqueología lleva a cabo el desplazamiento de la búsqueda de *totalidades* hacia el análisis de *lo inusual* o *excepcional*, de la *justificación trascendental* hacia la *descripción de relaciones de exterioridad* y de la búsqueda del *origen* hacia el análisis de las *acumulaciones*⁷⁹.

Sin embargo, la arqueología no es la última palabra de Foucault. Además, los mismos rasgos que definen su originalidad son los que le plantean dificultades: la exterioridad enfatiza tal vez en exceso la idea de que las formaciones discursivas se rigen según reglas autónomas y dificulta la explicación de la articulación de las prácticas discursivas con las no discursivas y, en consecuencia, la explicación del paso de una estrategia discontinua a otra. El principio de dispersión, entonces, resulta solamente la afirmación de la discontinuidad y enfrenta a la arqueología al peligro de un empirismo chato, sin alcance explicativo. Consciente de estas limitaciones, Dreyfus y Rabinow dicen que en lo sucesivo

"Foucault abandona solamente el intento de desarrollar una teoría de sistemas autogobernados de prácticas discursivas. Como técnica, la arqueología sirve a la genealogía. Como un método de aislar los objetos discursivos, sirve para tomar distancia y

⁷⁷ Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 55.

⁷⁸ Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 55.

⁷⁹ Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 52.

desfamiliarizar el discurso serio de las ciencias humanas. Esto, a su vez, permite a Foucault plantear las preguntas genealógicas: ¿Cómo se usan estos discursos? ¿Qué función cumplen en la sociedad?”⁸⁰.

La opción metodológica de Foucault es, según los autores, una combinación de ambos enfoques, una “analítica interpretativa”. Ésta toma del estructuralismo la suspensión del sentido que le permite así mantener una distancia que la hermenéutica (al menos un tipo de hermenéutica, la de la ‘escucha’) no puede percibir y que en cambio es habilitada por la concepción estructuralista al tratar con los discursos como sistemas autónomos gobernados por reglas⁸¹. Pero no se trata de establecer sistemas universales ni ahistóricos. Las reglas que establece la arqueología tienen un carácter trascendental desde el momento en que hacen posible la aparición de objetos y sujetos, la transformación de enunciados y prácticas. Pero estas apariciones y transformaciones son singulares, acontecen en un lugar y un tiempo determinados. A este respecto dice Foucault:

“Estudiar la historia de las ideas, su evolución, no es mi problema tanto como tratar de discernir por debajo de ellas cómo uno u otro objeto pudo conformarse como un objeto posible de conocimiento. ¿Por qué, por ejemplo, la locura llegó a ser, en un momento dado, un objeto de conocimiento que corresponde a un tipo de conocimiento? Al usar la palabra ‘arqueología’ antes que ‘historia’, traté de designar esta desincronización entre las ideas acerca de la locura y la constitución de la locura como un objeto”⁸².

Esas reglas hacen posible el espacio para esos objetos y sujetos, para esas transformaciones y no otras en ese tiempo y en ese lugar, sin suponer un despliegue continuo temporal -y por eso las denomina condiciones de *existencia*. Es debido al interés por establecer estas condiciones que funcionaría como una suerte de *a priori* no universal sino singular que los autores eligen el concepto de ‘analítica’ para definir el método foucaultiano. Aclaran que la elección de tal término “sigue y desarrolla una línea que comienza con la analítica trascendental de Kant y es repensada en la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Kant problematizó la Ilustración mediante la búsqueda de las condiciones de posibilidad y las limitaciones del análisis racional. Heidegger problematizó el intento moderno de encontrar un fundamento trascendental en el sujeto congnovente mediante la investigación de las precondiciones existenciales ahistóricas y transculturales de la autocomprensión humana”. Los autores consideran que Foucault asume el proyecto pero que “rechaza el intento de encontrar un fundamento universal sea en el pensamiento o en el Ser”⁸³. No obstante, su arqueología de las formaciones de enunciados orientada a encontrar las condiciones de existencia de las mismas (las cuales, a su vez, son condición de existencia de subjetividades particulares) puede considerarse una analítica en este sentido.

Con respecto al aspecto ‘interpretativo’, éste nos lleva al terreno de la genealogía, de la interpretación y la historia genealógicas que serán desarrolladas a continuación. Sólo resta resaltar un último punto con respecto a la analítica interpretativa. Es bajo esta perspectiva metodológica, dicen los norteamericanos, que

⁸⁰ Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, xxv.

⁸¹ Téngase en cuenta, como es desarrollado en otra parte de este trabajo, que también Ricoeur recurre a la lingüística estructuralista para facilitar el distanciamiento.

⁸² Foucault, M.: “Critical Theory/Intellectual History” entrevista de Gérard Raulet (1983), en *Michel Foucault. Politic, Philosophy, Culture. Interviews and other writings 1977-1984*, New York, Routledge, 1990, p. 31. La traducción es nuestra.

⁸³ Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 122.

Foucault describe y explica en sus últimos trabajos la organización social y política como ‘biopoder’, esa “estrategia, a la que nadie dirige y en la que todos están cada vez más enredados, cuyo único fin es el aumento del orden y del poder”⁸⁴. Este contenido no es casual si se tiene en cuenta el postulado que recorre la genealogía, según el cual el poder y el saber no son exteriores entre sí y si se le suma el tercer elemento en torno al cual se desarrolla la interpretación genealógica: el cuerpo. En este sentido, Dreyfus y Rabinow subrayan que la originalidad foucaultiana reside en que éste “pretende haber aislado el mecanismo mediante el cual opera el poder: los meticulosos rituales de poder. Pretende haber encontrado el modo en el cual el poder se localiza: las tecnologías políticas del cuerpo. Y también pretende haber revelado la dinámica de cómo funciona el poder: una microfísica del poder”⁸⁵.

2. Foucault, la genealogía, las ciencias

En la entrevista que Gérard Raulet le hiciera a Foucault en 1983, éste declara que el interés que ha guiado sus trabajos es investigar:

“...las formas de racionalidad que el sujeto humano se aplica a sí mismo. Mientras que los historiadores de las ciencias en Francia estaban esencialmente interesados en el problema de cómo era constituido un objeto científico, la pregunta que yo me hacía era esta: ¿cómo es que el sujeto humano se tomó a sí mismo como objeto de conocimiento posible? ¿A través de qué formas de racionalidad y de qué condiciones históricas? Y, por último, ¿a qué precio? Esta es mi pregunta: ¿a qué precio pueden los sujetos decir la verdad sobre sí mismos?”⁸⁶.

Esta declaración es importante para ubicar a Foucault en la problemática más amplia que interesa a esta investigación. Porque, teniendo en cuenta que la cuestión que pretende elucidar es la fuente del interés del hombre por extraer de sí mismo su propia verdad, los métodos que ha implementado para ello, las transformaciones de esta misma preocupación y las condiciones de tales transformaciones, los elementos implicados en este interés y en estos métodos y por último el precio de tal empresa, las discusiones concernientes a la hermenéutica como método, a la posibilidad de la comprensión o la autocomprensión, etc. son secundarias. Esto se debe a que son una más de las formas que ha adoptado la preocupación por sacar a luz la verdad sobre sí y que se afirmó con una fuerza especial a partir del impulso que las técnicas de interpretación recibieran en el siglo XIX por Nietzsche, Freud y Marx.

La forma más ‘acabada’ (se podría decir, circunstancialmente) de la investigación foucaultiana alrededor de este problema es la interpretación genealógica. En una entrevista sostenida con Dreyfus y Rabinow en 1983, Foucault explica es posible identificar tres dominios y, correlativamente, tres ejes de la genealogía. El primer dominio es el de “una ontología histórica del sí mismo en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento”, cuyo eje correspondiente es el de la verdad. El segundo, es el de “una ontología del sí mismo en relación al campo del poder a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros”, cuyo eje correspondiente es, evidentemente, el del poder. Por último, “una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos como agentes morales”, cuyo

⁸⁴ Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, xxvi.

⁸⁵ Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p.110.

⁸⁶ Foucault, M.: 1990, pp. 29-30.

eje es el ético⁸⁷.

Así, la genealogía no se presenta como una solución al problema de definir una metodología adecuada para que las ciencias sociales alcancen el estatus de *ciencias*, ni de evaluar la objetividad o la fiabilidad de los conocimientos obtenidos mediante un método u otro. Al menos, no lo hace desde el interior de esos problemas. En cambio, le interesa mostrar cómo fue posible que los saberes del hombre llegasen a desarrollar la pretensión de ser científicos que tiene una doble consecuencia: por un lado, que llegasen a ser problemas en el marco de la preocupación por la verdad sobre sí, que en otros momentos y en virtud de otras condiciones adoptó rasgos diferentes del de la ciencia.

Así, se verá que la genealogía es crítica de la ciencia. Pero antes de entrar en el desarrollo de la concepción de genealogía, proponemos un excursus referido a esta empresa de decir la verdad sobre sí mismo cuyo precio es, en el fondo, la preocupación central de Foucault.

Excursus: la verdad sobre sí como imperativo

*Tal como es en lo sucesivo,
la verdad no es capaz de salvar al sujeto.*
M. Foucault, “La hermenéutica del sujeto”

a. La modernidad y el ‘conócete a ti mismo’

El conocimiento de sí no es una novedad moderna –al menos si se tiene en cuenta la máxima délfica que Sócrates adopta como mandato del dios y como tarea para su prédica filosófica y que tan largo camino ha recorrido a lo largo de los siglos. Sin embargo, el mandato no tiene el mismo sentido en la antigüedad que en la modernidad. En las clases dictadas por Foucault en el Collège de France durante el curso lectivo 1981-1982 (cuya edición François Ewald y Alessandro Fontana han decidido titular “Hermenéutica del sujeto”), Foucault sostiene que en la antigüedad el *gnothi seautón* (conócete a ti mismo) era un imperativo ético, una *áskeis* (ejercicio) inseparable de la *epimelía heautou*, el cuidado de sí. No hay que pensar, con todo, que este carácter ético excluye la verdad. Por el contrario, el ejercicio que implica una transformación ética del sujeto mediante todas las prácticas propias de la inquietud de sí, tienen como efecto la facilitación del acceso a la verdad. Así lo explica dice Foucault en la primera clase del Curso 1981-1982: “la verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste (...) no puede haber verdad sin una conversión o transformación del sujeto (...) [El acceso a la verdad] es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable...”⁸⁸

Es decir, el acceso a la verdad tenía unas condiciones éticas o ‘espirituales’, como denomina Foucault a este trabajo del sí mismo sobre sí, a este precio que permite alcanzar la verdad. En cambio, la modernidad transforma profundamente el camino de acceso a la verdad -y, en consecuencia, el precio del mismo. En el “momento cartesiano”, dice Foucault, la *epimelía heautou* es desvalorizada y, con ella, las prácticas que constituyen la espiritualidad: “la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a la verdad es el

⁸⁷ Foucault, M. entrevista en Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 237.

⁸⁸ Foucault, M.: *Hermenéutica del Sujeto* (François Ewald, Alessandro Fontana eds.), Buenos Aires, F. C. E., 2006, pp. 33-34.

conocimiento y sólo el conocimiento”⁸⁹.

Así, la fundación de la modernidad se da por la posibilidad de que el sujeto sea objeto para sí mismo y que el acceso a la verdad no suponga como condición un trabajo ético de sí sobre sí mismo sino un acto de puro conocimiento. Ahora bien, esto no implica que el sujeto moderno ya no actuará sobre sí mismo, ni que a partir de Descartes (o él mismo) ya ningún filósofo intente construir alguna forma de la espiritualidad en la filosofía. No obstante, la consecuencia que interesa ahora es la transformación de la condición de acceso a la verdad y la exigencia de un nuevo camino, diferente de la *áskesis*. Y la nueva forma, que no tardará en ser privilegiada en el tramo de la historia de la verdad que corresponde a la modernidad, será las ciencias del hombre.

b. Ciencias del hombre, verdad y subjetividad

Son conocidos los trabajos en los que Foucault desentraña los caminos por los cuales las ciencias del hombre fueron constituyéndose al interior de las instituciones políticas y sociales –dicho con mayor precisión, cómo las ciencias del hombre adquieren un rol fundamental en la conformación de dispositivos de poder. A su vez, estas tecnologías sociales hacen posible un poder productivo de verdad y de subjetividad. Las ciencias del hombre, en consecuencia, no son ajenas al poder, ni éste es ajeno a ellas; por el contrario, son mutuamente constitutivos. Cada uno aporta a la productividad del otro y los productos de esta imbricación jalonan la historia moderna de la verdad.

Vigilar y castigar, las conferencias reunidas en *La verdad y las formas jurídicas*, los ensayos reunidos en *La vida de los hombres infames*, por dar algunos ejemplos, reúnen la productividad del par ciencia/poder orientado a la institución de la sociedad disciplinaria y las formas disciplinarias de constitución de la subjetividad. Y, en efecto, Foucault repite en varias ocasiones que no podría haber sociedad disciplinaria sin la concurrencia de técnicas que obliguen al cuerpo a producir su verdad. Al mismo tiempo, las tecnologías disciplinarias se perfeccionan a partir de la verdad que producen sobre el cuerpo. El ‘examen’ es un ejemplo de estas tecnologías, que es desarrollado en *Vigilar y castigar*:

“el examen se halla en el centro de los procedimientos que constituyen el individuo como objeto y efecto de poder, como efecto y objeto de saber. Es el que, combinando vigilancia jerárquica y sanción normalizadora, garantiza las grandes funciones disciplinarias de distribución y clasificación, de extracción máxima de las fuerzas y del tiempo, de acumulación genética continua, de composición óptima de las aptitudes (...): una modalidad de poder para el que la diferencia individual es pertinente”⁹⁰.

El examen, pues, atraviesa de diversas maneras todas las instituciones disciplinarias y es herramienta de todas las ciencias humanas. Su productividad es clave tanto en la obtención del saber sobre el hombre (constituyendo así al individuo como objeto de conocimiento) como en el disciplinamiento del cuerpo (constituyendo así al individuo como efecto de poder).

Pero no es sólo disciplinario el tipo de poder que producen las ciencias humanas. También el biopoder es ejercido a partir de la productividad que supone el par saber/poder. Según la última clase del Curso del Collège de France 1975-1976⁹¹, el

⁸⁹ Foucault, M: 2006, p. 36.

⁹⁰ Foucault, M.: 1989, p. 197.

⁹¹ Estas clases están reunidas en Foucault, M.: *Defender la sociedad Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Fontana, A. y Bertani, M., eds.), Buenos Aires, F. C. E., 2001.

biopoder sucede y se superpone al poder disciplinario a partir del siglo XVIII. A diferencia de este último, el biopoder no actúa sobre el cuerpo individual sino sobre ‘procesos biológicos’ tales como la natalidad, la mortalidad, la longevidad. Y su objeto no es el de producir un saber individualizado sino el de producir un saber masivo, ‘estadístico’. En consecuencia, sus efectos no apuntan a la individualización (como la técnica del examen) sino los de establecer “mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad”⁹².

De esta manera, las ciencias del hombre, en tanto que herramientas modernas de producción de verdad sobre el sujeto y de institución de tecnologías de poder, son peligrosas. No son malas sino peligrosas. Y ante el peligro urge la decisión política.

Fin del excursus

Con el fin de establecer las características y el aporte que la historia genealógica significa para las ciencias sociales, proponemos ahora un examen de la propuesta genealógica de Foucault. Éste recurrirá a los elementos presentes en su análisis de las técnicas de interpretación del siglo XIX y en sus lecturas de Nietzsche.

2.1. Interpretación

Según Dreyfus y Rabinow, los primeros trabajos de Foucault todavía suponían la concepción del sentido como una verdad oculta que era necesario y posible desentrañar. Ese espíritu sería el que inspiró una obra como *El nacimiento de la clínica*. Sin embargo, una década después, la posición foucaultiana es otra. Ya en la exposición “Nietzsche, Freud, Marx” (1964)⁹³, propone una suerte de genealogía de la interpretación (aunque no la denomine ‘genealogía’) y enuncia los que considera los rasgos principales de la misma a partir del impulso que en el siglo XIX ésta recibe con los autores referidos en el título -los “maestros de la sospecha”, en términos de Ricoeur. Tales rasgos pueden sintetizarse como sigue.

En primer lugar, Foucault sostiene que estos pensadores “han modificado profundamente el *espacio de repartición* en el cual *los signos pueden ser signos*”⁹⁴. Lo que esto significa es que su aporte a las técnicas de interpretación y en consecuencia a las ciencias que se valen de las mismas no reside en haber echado nueva luz sobre la comprensión de signos ya conocidos. Tampoco, y esto es más importante que lo anterior, han simplemente señalado signos que en otros momentos pasaron desapercibidos para los investigadores. Esto último supondría que los signos están siempre a la vista, como una reserva de sentido ya dada, esperando a que los sujetos reparen en ellos y la descubran⁹⁵. En cambio, Foucault sostiene que “la interpretación precede al signo”⁹⁶. Éste es un rasgo que el filósofo extrae a partir del carácter infinito de la interpretación, en el que nos detendremos un poco más adelante. Lo importante a los efectos de percibir el alcance de las bases de la interpretación establecidas por Nietzsche, Freud y Marx es que si la interpretación precede al signo entonces es necesario hacer posible un espacio en el cual los conceptos, los valores, los enunciados, los objetos aparezcan como signos -un espacio de emergencia como el que propone

⁹² Foucault: 2001, p. 223.

⁹³ Foucault, M.: *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1995.

⁹⁴ Foucault, M.: 1995, p. 38, nuestro énfasis.

⁹⁵ Pero ni la arqueología, como se dijo, ni la genealogía, como se verá, suponen tal cosa.

⁹⁶ Foucault, M.: 1995, p. 43.

nuestro autor en *La Arqueología del saber*. Y la operación mediante la cual aquéllos han hecho posible la emergencia de nuevos signos es la de la ‘subversión de la profundidad’ que de ‘interioridad’ han vuelto ‘exterioridad’⁹⁷. En efecto, mientras que Nietzsche denunció la interioridad de la conciencia como el secreto de su superficialidad, Marx denunció la superficialidad de los valores y de la comprensión burguesa de las relaciones sociales (que aparecía como profunda) y Freud diseñó una topología de la conciencia en la cual, a contrapelo de la filosofía moderna, la autoconciencia no resultó ser más que un fenómeno exterior y superficial.

Es interesante observar, en este sentido, el espacio de significación que según Foucault abrió el cristianismo y que produce una inversión similar a la que se acaba de describir. Las palabras y los pensamientos de los individuos que para la ética clásica tenían su sentido en sí mismos, con el cristianismo adquieren una nueva densidad:

“la posibilidad de que Satán pueda entrar en el alma y generar pensamientos que uno mismo no puede reconocer como satánicos sino que los puede interpretar como provenientes de Dios conduce a una incertidumbre acerca de lo que sucede dentro del alma. Uno es incapaz de saber cuál es la verdadera raíz del propio deseo, al menos si no lleva a cabo un trabajo hermenéutico”⁹⁸.

Pero, como fue señalado más arriba, en las técnicas del siglo XIX esta operación no implica el mero señalamiento de nuevos/viejos signos o el desvelamiento de viejos/nuevos sentidos. Con ellos, observa Foucault en segundo lugar, “la interpretación ha llegado a ser al fin una *tarea infinita*”⁹⁹. Siguiendo con el intento de aclarar la transformación que aquí ve Foucault, diremos que la infinitud de la interpretación no se debe a que de ese supuesto reservorio de signos unos remiten a otros conformando una red que no tiene un punto de inicio ni uno de finalización. Esta remisión mutua sería en todo caso la imagen de la concepción de la interpretación en el siglo XVI, esto es, la remisión reversible de la semejanza¹⁰⁰. En cambio, si ya no se supone que la interpretación se opera sobre un tal reservorio de signos, el carácter infinito de la misma debe ser algo diferente de dicha remisión. Foucault explica que éste se hace manifiesto en la medida en que se reconoce la imposibilidad de la interpretación absoluta debido a que ésta no es el develamiento de la verdad sino “algo como la experiencia de la locura”¹⁰¹. A partir, en particular, de Nietzsche y de Freud, la interpretación absoluta no sería el desocultamiento definitivo de la verdad. Por el contrario, dado que la verdad que residía en “lo profundo” no es ya más que un efecto superficial, el punto de la interpretación absoluta ahora adopta el carácter de una situación límite, de lo impensable. Porque esta denuncia sobre la verdad no es la afirmación de que la verdad está “en otra parte” sino que es el vértigo desatado que se sigue de que la verdad no esté “en ninguna parte”. En Marx, por su parte, esta afirmación no es tan radical, y así lo reconoce Foucault. Si hemos de seguir a Bauman, de todos modos, podemos decir que para Marx la interpretación es una tarea orientada no a los sentidos dados ya existentes sino a los sentidos a construir. En efecto, Bauman observa con agudeza que desde este punto de vista la falsedad de la sociología que pretende describir la realidad no reside en

⁹⁷ Cf. Foucault, M.: 1995, p. 38.

⁹⁸ Foucault, M. entrevista en Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 244.

⁹⁹ Foucault, M.: 1995, p. 40, nuestro énfasis.

¹⁰⁰ En efecto, en esta conferencia Foucault propone la semejanza en el siglo XVI como punto de referencia para comprender el sistema de interpretación del siglo XIX y, por extensión, el del siglo XX (cf. Foucault, M.: 1995, pp. 35-37).

¹⁰¹ Foucault, M.: 1995, p. 43.

que su descripción sea distorsionada sino en que la verdad social aún no se ha realizado completamente: “Resumiendo, lo que está equivocado en nuestra comprensión, e impide que nuestro pensamiento sea efectivamente objetivo, es la falta de verdad contenida en el mundo alienado, no la ineptitud de nuestros métodos cognitivos”¹⁰². Así pues, a diferencia de Nietzsche y de Freud, Marx sostiene que la verdad está “en otra parte” que al presente es ‘utopía’, es el futuro que la humanidad llegará a darse a sí misma.

Si nos permitimos cualificar esta verdad y, en consonancia con la preocupación declarada de Foucault nos referimos ahora a ‘la verdad sobre sí mismo’, podemos decir que el hecho de que la interpretación como estrategia para establecerla se vuelva infinita es consecuencia de que estos pensadores intuyeron ya que la tarea es imposible. Nietzsche advirtió a la filosofía que se equivocaba al sostener que la verdad sobre el hombre está en el ‘yo pienso’. En consecuencia, la subjetividad que se construye a partir de él es ‘falsa’, así entre comillas, porque con el mismo gesto Nietzsche vislumbra que es imposible una subjetividad ‘verdadera’, una identidad estable y definitiva. Freud, por su parte, advierte que la verdad de los individuos no está en el nivel de su conciencia, en lo que ellos saben sobre sí. Pero así se encontró, también, con que esta verdad es inalcanzable en cualquier otro nivel o estructura psíquica. Finalmente, Marx considera que la verdad sobre el hombre está por venir, que es una tarea que los hombres pueden abordar en la medida en que, entre otras cosas, sea descubierta la falsedad de la subjetividad presente y de las relaciones económicas en las que se apoya¹⁰³.

Visto desde otra perspectiva -que, no obstante, no cambia la situación-, se puede decir que lo que no hay es un signo absoluto. El carácter infinito de la interpretación indica simplemente que en definitiva ‘nada es signo’, en ningún lugar es posible hallar no ya una referencia última en la interpretación sino un punto cualquiera a partir del cual ésta se despliegue y se ramifique en sus infinitas direcciones. En palabras de Foucault, “si la interpretación no puede acabarse nunca es, simplemente, porque no hay nada que interpretar”¹⁰⁴. Y, en efecto, como tercer rasgo de las técnicas de interpretación que estamos enumerando, del carácter infinito de la interpretación se deriva lo que aparece como primer rasgo ya desarrollado: *la interpretación precede al signo*. No creemos en vano subrayar que el signo puede preceder a la interpretación si y sólo si se considera que existe un *pool* de signos dados y disponibles para ser interpretados por cualquier sujeto. Sin embargo, si se niega la existencia de tal cosa entonces tanto el signo como el sentido se desubstancializan y pasan a ser una función, un emergente contingente e inestable.

La interpretación ya no es la difícil pero constante tarea de descubrir la remisión de un signo a su/s sentido/s históricos¹⁰⁵. Por un lado, los signos son, ellos mismos, ya interpretaciones: “no hay nunca (...) un *interpretandum* que no sea ya *interpretans*”¹⁰⁶.

¹⁰² Bauman, Z.: 2002, p. 51.

¹⁰³ Hay que considerar que esta desconfianza en que la ‘presencia ante sí’ implique la unidad de un yo fundamental tiene una historia rica y extensa, que en el siglo XIX recibe el impulso de las teorías biológicas sobre la constitución de los individuos vivos a partir de unidades autónomas menores, las células. A propósito de estos temas, cf. Bodei, Remo: *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006.

¹⁰⁴ Foucault, M.: 1995, p. 43.

¹⁰⁵ En este sentido, Foucault concluye su exposición declarando que: “La muerte de la interpretación consiste en creer que hay signos, signos que existen originariamente, primariamente, realmente, como señales coherentes, pertinentes y sistemáticas. (...) Me parece que es preciso comprender muy bien esta cosa que muchos de nuestros contemporáneos olvidan: que *la hermenéutica y la semiología son dos enemigos bravíos*” (1995, p. 48, cursivas del autor).

¹⁰⁶ Foucault, M.: 1995, p. 43.

En consecuencia, todo decir es ya un interpretar y todo interpretar es un esfuerzo por instaurar signos antes que por comprenderlos o esclarecerlos. Por otro lado, la interpretación como tarea, como actividad, no es realizada por un sujeto; por el contrario, si la conciencia es un efecto superficial, el sujeto mismo es un emergente inestable más, resultante de la acción de fuerzas ‘anteriores’ a él. Foucault propone la concepción nietzscheana del lenguaje como ejemplo de esta forma desubstancializada de la interpretación:

“[las palabras] no indican un significado: imponen una interpretación. Por consiguiente no es porque haya signos primarios y enigmáticos por lo que estamos consagrados a la tarea de interpretar, sino porque hay interpretaciones, porque nunca cesa de haber por encima de todo lo que habla el gran tejido de las interpretaciones violentas. Es por esta razón que hay signos”¹⁰⁷.

De ahí deriva Foucault un cierto carácter violento de la interpretación que “no aclara una materia que es necesario interpretar y que se ofrece a ella pasivamente; ella [la interpretación] no puede sino apoderarse, y violentamente, de una interpretación ya hecha, que debe invertir, resolver, despedazar a golpes de martillo”¹⁰⁸. En síntesis, no existen signos dados. La interpretación, por tanto, no puede remitirse a ellos sino que, por el contrario, tiene que hacerlos posibles, tiene que abrir un espacio en el cual los signos aparezcan como tales o, lo que es lo mismo, tiene que abrir el espacio en el cual ella misma sea posible. Si nos preguntamos ahora por qué este abrirse un espacio tiene como característica la violencia, podemos suponer que los signos existentes (porque que no sean dados en la interpretación no implica que no sean existentes en un discurso) se resisten a la interpretación novedosa, esto es, a ser desplazados por nuevos signos, por nuevas posibilidades de interpretación.

Por otro lado, en esta descripción del carácter violento de la interpretación se manifiesta una fuerte impronta nietzscheana. Nietzsche utiliza el martillo médico para auscultar los grandes Signos de la filosofía occidental pero, con el mismo martillo, muestra que no son signos que remiten a sentidos profundos sino que ellos mismo son interpretaciones que se han impuesto como verdaderas y, por eso, aparecen como Signos absolutos. Asimismo, si volvemos a pensar en la empresa de la reflexión de decir la verdad sobre sí, imponer una interpretación no es un mero divertimento intelectual sino que implica toda una forma de organizar la vida humana. Y la re-interpretación, la re-organización de la vida no puede ser vista sino como violencia desde el punto de vista del *statu quo*.

En una dirección semejante se aplica, en alguna medida, al carácter revolucionario que para Marx supone la comprensión como problema práctico: si las relaciones burguesas nacidas en el seno del capitalismo son ya interpretaciones consolidadas de las relaciones entre los hombres (al margen del problema de su verdad o falsedad), entonces una nueva interpretación de las mismas deberá coincidir con nuevas prácticas sociales y económicas cuya realización no puede ser pacífica. Así, la interpretación socialista de estas relaciones necesita imponerse sobre la interpretación burguesa y esta imposición es inevitablemente violenta.

Por último, la violencia que Foucault identifica en la interpretación implica un cuarto rasgo de las técnicas que está caracterizando en esta breve genealogía. Se sabe que para la hermenéutica el signo no es transparente sino opaco, esto es, que no remite

¹⁰⁷ Foucault, M.: 1995, p. 44.

¹⁰⁸ Foucault, M.: 1995, pp. 43-44.

unívocamente a un sentido. La opacidad que pretende Foucault es, tal vez, más radical: “a partir del siglo XIX (...) me parece que el signo va a llegar a ser malévolo; quiero decir que hay en el signo una forma ambigua y un poco turbia de querer mal y de ‘malcuidar’”, enuncia¹⁰⁹. Al no ser más que una interpretación que intenta justificarse, el signo necesariamente debe encubrir su ‘superficialidad’, del mismo modo que los conceptos filosóficos o la moneda entre otras concepciones burguesas o el síntoma debían encubrir la suya. Es cierto que, una vez abierto el juego infinito de la interpretación, ésta ya no necesita encubrir su carácter impuesto y superficial. Pero si se piensa que un signo es una forma de orden institucional y político, entonces es comprensible que no pueda abiertamente declarar su arbitrariedad.

La consecuencia es que ese “momento apenas negativo del velo”¹¹⁰ que podía tener el signo en la concepción Renacentista se vuelve ahora “mentira” -por recurrir al texto nietzscheano-, estrategia de imposición. Entiéndase que no es mentira porque encubra una verdad desplazada sino que recurrimos a ese término simplemente para indicar que no hay ‘verdad’. La interpretación siempre es verdadera y siempre es mentirosa; ella misma es la medida de su verdad porque no hay verdad más allá de la interpretación que logre imponerse, al menos hasta tanto se imponga otra. Lo que cuenta es que, en adelante, no hay ‘conciliación’ posible en el enfrentamiento entre interpretaciones siempre que por conciliación se quiera entender de alguna manera un momento de verdad o de superación del conflicto.

Como se dijo ya, el transfondo nietzscheano de esta concepción es claro. Esta descripción de la interpretación coincide con la que Gilles Deleuze¹¹¹ hiciera de la lingüística de Nietzsche: “La transformación del sentido de una palabra significa que algún otro (otra fuerza, otra voluntad) se ha apoderado de ella, la aplica a otra cosa porque quiere algo distinto”¹¹². El énfasis en el querer que supone el sentido, por otra parte, conduce a la transformación de la típica pregunta filosófica por el ‘qué’ en la nietzscheana pregunta por el ‘quién’. Pero no hay que pensar que esta pregunta por el ‘quién’ devuelve al sujeto su primacía en el descubrimiento o el establecimiento del sentido. Ese ‘quién’ no es un sujeto que decide, es una fuerza (una voluntad en términos nietzscheanos) que se apropia de los signos. Foucault también considera el “quién ha planteado la interpretación”¹¹³ como un rasgo central de la hermenéutica contemporánea¹¹⁴. Esto no consiste en un retorno subrepticio del sujeto como fuente de sentido. Significa, en cambio, que si no hay signos dados y sólo hay interpretaciones que buscan imponerse y a su vez éstas son estrategias de organización entonces hay que analizar la configuración de las fuerzas que hagan más o menos probable la imposición de una interpretación en particular: si es la ciencia, si es una institución política, si es (lo más seguramente) una forma de colaboración entre ambas... Y, si ahora somos ‘nosotros’, si es Foucault en su conferencia, ‘quien’ impone esta interpretación, habrá que hacer el examen de esta fuerza y evaluar su alcance en el marco del juego institucional de fuerzas que se enfrentan por establecer su interpretación. De aquí su

¹⁰⁹ Foucault, M.: 1995, p. 46.

¹¹⁰ Foucault, M.: 1995, p. 46.

¹¹¹ Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía* (1967), Barcelona, Anagrama, 1986, 2da. edición.

¹¹² Deleuze, G.: 1986, p. 107.

¹¹³ Foucault, M.: 1995, p. 47.

¹¹⁴ No obstante, Dreyfus y Rabinow señalan una diferencia entre Nietzsche y Foucault a este respecto: “mientras que Nietzsche parece con frecuencia fundar la moralidad y las instituciones sociales en las tácticas de actores individuales, Foucault psicologiza por completo este enfoque y ve todas las motivaciones psicológicas no como la fuente sino como el resultado de estrategias sin estrategias” (Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 109).

carácter ‘circular’: “La interpretación debe interpretarse siempre ella misma y no puede dejar de volver sobre ella misma”¹¹⁵. El juego ha sido abierto pero, justamente por ello, la suerte jamás estará echada. Para mantenerse viva, la interpretación debe recordarse a sí misma su carácter primero, la ausencia de Signos, su carácter conflictivo y confrontativo. La interpretación misma es una sumatoria de fuerzas. Ésa es la tarea que Nietzsche, Marx y Freud han impuesto sobre el siglo XIX y el XX.

En conclusión, pues, a partir de las aportaciones de estos tres pensadores del siglo XIX, la interpretación deja de ser una técnica de remisión de unos signos dados con sus sentidos también dados (aunque más no sea en el devenir histórico) para llegar a ser la fuerza capaz de abrir e imponer un campo de signos nunca últimos. Por eso, adopta un carácter infinito y violento en su intento por mantenerse como orden y como verdad. En tanto que estrategia mediante la cual los hombres intentan extraer la verdad de sí mismos, pues, la interpretación constituye un campo de saber y una estrategia de constitución de la subjetividad, esto es, una estrategia de poder¹¹⁶.

2.2 La matriz nietzscheana: historia del conocimiento

En diferentes ocasiones, Foucault manifestó que prefiere no hablar demasiado sobre Nietzsche. En la entrevista con Raulet, Foucault declara haber escrito muy poco sobre el filósofo alemán a pesar de haber dado conferencias relativas a él y su filosofía. Asimismo, reconoce: “lo que debo a Nietzsche deriva más que nada de los textos cercanos a 1880, en los que el problema de la verdad, la historia de la verdad y de la voluntad de verdad eran centrales en su obra”¹¹⁷. La matriz nietzscheana de su abordaje la interpretación puede ser rastreada en algunos textos en los cuales Foucault no se dedica a explicar lo que Nietzsche quiso decir sino a examinar los elementos que puede tomar de esa filosofía para dar forma a su propio pensamiento, esto es, textos en los que usa los escritos nietzscheanos como ‘caja de herramientas’. Éstos son, específicamente, “Nietzsche, la genealogía, la historia” (de 1971)¹¹⁸ y la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* (de 1978)¹¹⁹.

En el primero de ellos, justamente, aborda el problema de cómo se entiende la historia de la verdad. Si se tiene en cuenta que Foucault rechaza la historia del pensamiento como la evolución de las ideas, entonces es necesario precisar cuál es la

¹¹⁵ Foucault, M.: 1995, p. 47.

¹¹⁶ No es posible pasar sin hacer mención a las dificultades que la noción de “instinto” o “fuerzas” implica para el pensamiento nietzscheano y, en consecuencia, para sus ecos en el pensamiento foucaultiano. En este último, la dificultad se concentra alrededor del concepto de poder. Dicho en otros términos, así como en Nietzsche la interpretación remite a una voluntad, a la cualidad de las fuerzas; en Foucault remite al poder. Y aquí nos enfrentamos con el problema de definir el poder. En este sentido, Habermas lo ha criticado por manifestar un carácter casi “metafísico” (cf. Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989) y, aun cuando no se coincida con éste, es innegable que el uso del concepto de poder es problemático al menos en este contexto. Sin embargo, no será posible abordar la cuestión en toda su amplitud por ahora, si bien en la última parte de esta sección se hará referencia a la concepción de poder que Foucault desarrolla entre fines de 1970 y comienzos de 1980.

¹¹⁷ Foucault, M.: 1990, p. 32. En “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, de 1975, dice: “Ahora permanezco mudo cuando se trata de Nietzsche. Cuando era profesor hice con frecuencia cursos sobre él, pero ahora no lo haría. [...] Yo, a las gentes que amo, las utilizo. Y la única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir si se es o no fiel, cosa que no tiene ningún interés” (en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992. p. 101).

¹¹⁸ En Foucault, M.: *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.

¹¹⁹ Foucault, M.: *La verdad y las formas jurídicas* (1978), Barcelona, Gedisa, 1998.

perspectiva de la historia de la verdad presente en Nietzsche y que es objeto del interés del filósofo francés. Un elemento que ya fue mencionado en el análisis de la interpretación que se desarrolló en la sección anterior, es el del rechazo por el concepto de origen. La búsqueda del origen no es otra cosa que la búsqueda de una identidad originaria dada que se mantiene a lo largo de los cambios y que encierra su esencia y su verdad¹²⁰. Por este motivo, la historia entendida como una evolución desde un origen establece un nexo entre pasado y presente a través de un sentido continuo que dota de significatividad a este último. Sin embargo, los rasgos de la interpretación que se han desarrollado más arriba hacen de esta búsqueda una tarea ímproba. Cuando Foucault se interesa por la historia de la verdad, de un saber en particular o de la subjetividad, no lee intereses, instituciones y políticas del presente en el pasado y, en consecuencia, no pretende descubrir el germen del presente en el pasado¹²¹. En otras palabras, la historia (de un concepto cualquiera) no consiste en el despliegue retrospectivo de los pasos que conducen de manera continua y coherente del pasado al presente de manera que éste se reconozca en aquél como en su forma embrionaria y, viceversa, aquél se reconozca en éste como en su forma desarrollada. De este modo, la foucaultiana tampoco es una concepción finalista, según la cual cada concepto, cada época, cada acontecimiento, están orientados y contenidos en el objetivo final de la historia¹²².

Puesto en otros términos, la genealogía es, en definitiva, una especie de historia. Pero no es la historia del presente que se reconoce en su pasado ni la de ambos que se reconocen en un sentido global y teleológico. Foucault se refiere, en cambio, a la “historia efectiva”, a la que Dreyfus y Rabinow llaman “historia del presente”. Ésta, pues, no se propone remontarse al origen de los conceptos, objetos, prácticas, etc., ni reconstruir el proceso de su constitución. Esta historia no es un ‘remontarse’ a un supuesto origen sino, en todo caso, un ‘sumirse’ en el barro sobre el cual ellas apoyan sus pies. El juego con estas imágenes puede justificarse y aclararse si se recurre a las palabras con las que Foucault describe la ‘historia efectiva’. Por un lado, al renunciar al origen se entiende con todo aquello que, desde la perspectiva de la historia del origen, es ‘malo’, ‘bajo’, ‘sucio’, ‘despreciable’. Metáforas aparte, la renuncia al origen conduce, por usar uno de los tantos ejemplos de Nietzsche, a encontrar la venganza en el seno de la justicia o, como veremos un poco más adelante, a hallar el cuerpo, los ‘instintos’, las pasiones, lo humano en el seno de la historia de la verdad y no la *mens*, la conciencia, el espíritu, o Dios.

Por otro lado, la historia efectiva “se distingue de la de los historiadores en que no se apoya sobre ninguna constancia: nada en el hombre –ni tampoco su cuerpo– es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos”¹²³. Esta ausencia de un suelo fijo para la historia implica su discontinuidad a diferencia de las historias que, mediante el recurso al origen o a la historia por debajo de la historia establecen continuidades que fijarían el ‘devenir’. Una continuidad remite el presente a su origen y le permite reconocerse en su pasado, o bien le indica cuál es su lugar en la orientación finalista. Cualquiera de estas orientaciones implicaría una historia de la verdad que consistiera en su evolución. Pero, como se dijo ya, no es ésta la función de la

¹²⁰ Cf. Foucault, M.: 1992, pp. 9-10: Perseguir el origen es el esfuerzo “por recoger allí [en el origen] la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma (...) ‘lo que ya estaba dado’, lo ‘aquello mismo’ de una imagen exactamente adecuada a sí (...). Es intentar levantar las máscaras para desvelar finalmente una primera identidad”.

¹²¹ Cf. Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 118.

¹²² Cf. Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 118.

¹²³ Foucault, M.: 1992, p. 19.

historia efectiva. Este rasgo ha sido subrayado varias veces en la obra de Foucault; es más, ya la perspectiva arqueológica (que no es desplazada en la genealógica), insiste en la discontinuidad mediante las reglas de rareza, exterioridad y acumulación referidas más arriba.

Dreyfus y Rabinow ilustran los elementos que aísla la historia efectiva (o del presente, como ellos la llaman) mediante el ejemplo de las prácticas de la confesión que Foucault analiza en *La historia de la sexualidad*. Cabe acotar que no podría explicarse mejor que con un ejemplo porque la ‘aplicación’ de la historia efectiva en una investigación es siempre local; en este sentido, Foucault no está ofreciendo un método (o, como se dijo antes, una estructura universal) sino una especie de lente casi *ad hoc* que permite ver ciertos rasgos específicos en ciertos fenómenos, prácticas, enunciados de un momento en especial -un cierto dispositivo particular que permite escrutar ciertos otros dispositivos particulares. Con respecto a la confesión, pues, los autores dicen: “[Foucault] no trata de darnos una historia tradicional y luego proponer la pregunta: Dada esta historia, ¿qué significa para nosotros la confesión? Mejor, está diciendo que la confesión es un componente vital del poder moderno. Entonces, pregunta: ¿Cómo hemos llegado aquí?” Así, cuando Foucault vuelve sobre la historia no es para entenderla, para entender los siglos pasados y su proyección en el presente sino que lo que hace es “aislar los componentes centrales de las tecnologías políticas actuales y rastrearlos en el tiempo”¹²⁴. Por su parte, este ‘rastreo’ no es contradictorio con la discontinuidad porque ésta no excluye los ‘retornos’. Un aspecto de la tarea de la genealogía es, precisamente, “captar su retorno [de los sucesos] pero en absoluto para trazar la curva lenta de su evolución sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles”¹²⁵.

Foucault insiste en la discontinuidad de la historia efectiva en varias oportunidades. No haremos ahora una enumeración de todas ellas. Sólo observaremos que la discontinuidad propia de esta perspectiva está en estrecha relación con el ‘sentido histórico’. Afirmo Foucault que:

“La historia será ‘efectiva’ en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo. No dejará nada debajo de sí que tendría la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se dejará llevar por ninguna obstinación muda hacia un fin milenar. Cavará aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar y se encarnizará contra su pretendida continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos”¹²⁶.

En esta cita, se repite por un lado el énfasis en la discontinuidad, en el rechazo de toda ilusión de unidad supuesta en el devenir. Por otra parte, aparece una suerte de oposición entre el saber -que podemos considerar es el genealógico- y el comprender. No hay ningún elemento, no obstante, que lleve a sospechar que está pensando aquí específicamente en la comprensión hermenéutica. Bien podría ser una oposición análoga a la posición que adopta en la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas*, cuando se pone del lado de la crítica de Nietzsche en la famosa oposición spinoziana entre *intelligere* (entender) por un lado y *ridere* (reír), *lugere* (deplorar) y *detestari* (detestar) por otro¹²⁷. De ser así, el sentido histórico no sería un sentido de asimilación

¹²⁴ Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 119.

¹²⁵ Foucault, M.: 1991, pp. 7-8.

¹²⁶ Foucault, M.: 1991, p. 20.

¹²⁷ Cf. Nietzsche, F.: *La ciencia jovial* §333, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1999.

de la historia de las prácticas, etc., ni tampoco sería aquello que permite rastrear una misma identidad a través de sucesivas transformaciones o de sucesivas capas de sentido. Por el contrario, si hay un sentido, éste consiste en el vértigo del acontecer, de la diferenciación de un momento con respecto a otro, de la singularidad de cada suceso, de la particularidad de las configuraciones específicas que en cada momento son la sexualidad, la locura, la subjetividad. “No debe ser más que esta agudeza de una mirada que distingue, reparte, dispersa, deja jugar las separaciones y los márgenes -una especie de mirada disociante capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de este ser humano que se supone conducirla soberanamente hacia su pasado”¹²⁸.

El sentido histórico es el sentido del distanciamiento propio de la interpretación y propio de todo saber y conocer, como muestra Nietzsche en la crítica referida.

“Antes de ser posible un conocimiento -dice éste-, cada uno de estos instintos ha tenido que proferir previamente su parecer unilateral acerca de la cosa o de un acontecimiento; luego surgió la lucha entre estas unilateralidades y, a partir de ella, alguna vez se alcanzó un punto medio, un apaciguamiento, un dar razón a cada una de las tres partes, una especie de justicia y de contrato: pues cada uno de estos instintos puede afirmarse en la existencia mediante la justicia y el contrato y mantener sus derechos entre sí”¹²⁹.

Entender, pues, no es una acomodación, una adecuación al o del objeto o al o del sentido; es apenas una tregua entre los instintos, una “estabilización momentánea de ese estado de guerra, [en la] que llegan a una especie de estado, de corte en que finalmente el conocimiento aparecerá como ‘la centella que brota del choque de dos espadas’”¹³⁰. Como se ha mencionado más arriba, Foucault rescata la ruptura epistemológica nietzscheana, a la que considera doble: por un lado, la ruptura de la teoría del conocimiento con la teología, siempre que para la modernidad Dios es, de una manera u otra, garantía de la continuidad entre conocimiento y mundo; por otro lado, es la ruptura de la soberanía del sujeto que se apoyaba en la relación entre la naturaleza humana y el conocimiento, entre el deseo y el conocer, entre el cuerpo y la verdad¹³¹. Se observa entonces que la discontinuidad adopta una nueva dimensión. No sólo existe discontinuidad entre las diferentes configuraciones discursivas a lo largo de la historia sino que existe una discontinuidad epistemológica. Mientras que la modernidad, de Descartes a Hegel, apoyaba la posibilidad del conocimiento en la homogeneidad entre la facultad humana, el conocimiento y el mundo, el Nietzsche que retoma Foucault resalta la heterogeneidad, la distancia que existe entre ellos y que, en consecuencia, es constitutiva del conocimiento que ahora sería sólo un efecto de esta distancia. En la descripción del conocimiento que se acaba de citar, Foucault introduce una referencia al texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, del que se vale para problematizar los temas del origen y del conocimiento como efecto. Pero en él también se hace manifiesta la discontinuidad epistemológica cuando Nietzsche se refiere a los saltos metafóricos que constituyen el lenguaje, de un impulso nervioso a una imagen, de la imagen a un sonido y, por supuesto, del sonido a las cosas -por no hablar de la ‘esencia’ de las cosas¹³². Por último, la discontinuidad de la historia efectiva y la discontinuidad epistemológica apuntan a que el conocimiento no es ‘la actividad de un sujeto que

¹²⁸ Foucault, M.: 1991, p. 19.

¹²⁹ Nietzsche, F.: 1999, pp. 191-192.

¹³⁰ Foucault, M.: 1998, p. 27.

¹³¹ Cf. Foucault, M.: 1998, pp. 24-25.

¹³² Nietzsche, F.: “On Truth and Lie in a Nonmoral Sense”, en Breazeale, D. (ed.) *Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, New Jersey, Humanities Press, 1990.

ejercita una facultad'. El sujeto no es lo primero en esta actividad. Y cuando hace la genealogía del sí mismo, debe reconocerse en medio de la lucha de estas pasiones, en términos de risa, desprecio y odio... un espectáculo poco parecido al 'yo pienso', del mismo modo que al hacer la genealogía de la verdad encuentra que "el conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado"¹³³.

Así, la impronta nietzscheana en la genealogía foucaultiana se observa en el carácter efectivo de la historia, que no busca orígenes sino procedencias (esas "marcas sutiles singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él [el conocimiento] y formar una raíz difícil de desenredar"¹³⁴) o emergencias resultantes de juegos de fuerzas¹³⁵. La efectividad, por su parte, configura un sentido histórico que se define por la discontinuidad: el historiador no pretende ni descubrir un hilo secreto en la historia sino desenterrar las raíces enmarañadas de las procedencias, las circunstancias históricas particulares con sus estrategias y cruces de fuerzas que son condición de que germine una configuración y no otra en ese momento y no otro. Por último, la discontinuidad está imbricada en una concepción del conocimiento y de la subjetividad. Ambas rupturas son de fundamental importancia al evaluar la aportación foucaultiana al examen de las ciencias sociales.

Pero hay todavía un elemento más a tener en cuenta, que también está presente en el sentido histórico y que es otro aspecto de la impronta nietzscheana en la genealogía de Foucault, a saber, el cuerpo. Cuando Foucault dice que el sentido histórico "multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo" parece una mención casi al pasar pero no se trata, por cierto, de una mención arbitraria. Si volvemos sobre la referencia a la procedencia del lenguaje según Nietzsche, lo que se encuentra en su raíz son 'impulsos nerviosos'. No es éste un dato secundario, si se considera que para la modernidad, el problema del conocimiento se concentraba en el la naturaleza y la dirección de la *mens*, tanto para los racionalistas como para los empiristas. El cuerpo podía ser obstáculo de la razón en el peor de los casos, o receptor de impresiones, en el mejor; pero en rigor, el conocimiento o bien tiene su fuente excluyente en las ideas (como para el racionalismo) o bien consiste en la relación de las ideas entre sí (como para Locke)¹³⁶. Más aún, el cuerpo como procedencia toma el lugar del origen del conocimiento, conllevando la inversión valorativa de todos conocida que Nietzsche se esfuerza por realizar¹³⁷. Evocando a Nietzsche pues, Foucault recuerda que "la procedencia se enraíza en el cuerpo". Y afirma a continuación: "La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia y a la historia como destructor

¹³³ Foucault, M.: 1998, p. 30.

¹³⁴ Foucault, M.: 1992, p. 12.

¹³⁵ Cf. Foucault, M.: 1992, p. 15.

¹³⁶ El lugar del cuerpo en las teorías del conocimiento modernas es un problema interesante que no se puede desarrollar aquí. Si bien el dominio propio del conocimiento suele ser el de las ideas (sin importar su origen) hay que reconocer, no obstante, que en el empirismo y el spinozismo —que se pueden emparentar con el "materialismo" hobbesiano— el cuerpo tiene un lugar importante como receptor de las impresiones o afecciones que dan lugar a las ideas para los primeros y al lenguaje y la memoria en el segundo.

¹³⁷ Sin intención de negar la originalidad de la posición nietzscheana, valga recordar una vez más las investigaciones médicas sobre la identidad individual y la conciencia de fines del siglo XIX que releva Bodei: "Ribot (...) excava, desciende en profundidad, para recomenzar luego a construir el yo *ab imis fundamentalis*, desde las *formes élémentaires* hasta los más altos niveles de complejidad [fisiológica]. No busca 'la luz de la conciencia', sino sus presupuestos; no quiere comprender la razón en sí misma, sino en el cuerpo" (2006, p.135). Se sabe, por otra parte, que el mismo Nietzsche manifiesta su interés por la fisiología en el periodo de comienzos de 1880.

del cuerpo”¹³⁸. El cuerpo, procedencia y destino del conocimiento. Porque el cuerpo no queda fuera del nudo de saber y poder sino que es objeto de la estrategia que ellos desarrollan, así como la subjetividad es su emergente. El conocimiento de sí, la extracción de la verdad de sí mismo que aparentemente es sólo la actividad reflexiva de la razón, implicó siempre una acción sobre el cuerpo. En efecto, sus trabajos sobre la locura y sobre la sociedad disciplinaria han mostrado cómo el conocimiento de sí pasa muy centralmente por la acción institucional sobre el cuerpo. De esto nos ocuparemos más adelante.

Hasta aquí, pues, se ha visto que la posición foucaultea con respecto a la interpretación y a la historia del pensamiento y las ciencias manifiesta una matriz profundamente nietzscheana. Foucault mismo reconoce la importancia que sus lecturas del filósofo del siglo XIX tuvieron en la formación de su propio pensamiento¹³⁹.

2.3. Foucault y las ciencias del hombre

Dreyfus y Rabinow ofrecen la siguiente síntesis descriptiva de la analítica interpretativa, esto es, el abordaje que propone Foucault para analizar una ciencia:

“es necesario (...) observar la formación discursiva específica, su historia y su lugar en el contexto de poder para ser capaz de evaluar su pretensión de describir la realidad. (...) sustituimos su aparente inteligibilidad interna por una inteligibilidad diferente, a saber, su lugar dentro de la formación discursiva. Esta es la tarea de la arqueología. Pero dado que la arqueología ha puesto entre paréntesis la verdad y el sentido, no puede decirnos nada más. (...) Cuando agregamos la genealogía, sin embargo, se introduce un tercer nivel de inteligibilidad y diferenciación. (...) el genealogista puede preguntar acerca de las funciones históricas y políticas que estas ciencias desarrollan. (...) ésta [proporciona] un dispositivo diagnóstico mediante el cual podemos empezar a diferenciar y localizar las funciones de diferentes tipos de discurso”¹⁴⁰.

Así, el análisis diferencia tres niveles de inteligibilidad: el que tienen los enunciados para los que los usan (los ‘científicos’ en cada caso), el que responde a las leyes propias de las condiciones de existencia de la formación discursiva, y el que adoptan estas condiciones a partir del sentido histórico que se suma a estas condiciones. El primer nivel es el que, ya se dijo, pone entre paréntesis el arqueólogo. El segundo es el que muestra los enunciados en su dispersión (a diferencia de la plenitud que tienen en el primero) y en sus transformaciones discontinuas. El tercero, por fin, es aquél en el cual es posible describir las relaciones internas de esas formas de saber con determinadas formas de poder.

Uno de los resultados de mirar la historia del pensamiento en estos términos es, muy posiblemente, las ‘críticas locales’ a las que Foucault se refiere en su clase del 7 de enero de 1976, la primera del curso en el Collège de France 1975-1976¹⁴¹. El conjunto de dichas críticas comprende no sólo sus propios trabajos sino también los de otros contemporáneos suyos como Deleuze, Derrida, Guattari. Por crítica local entiende “una especie de producción teórica autónoma, no centralizada, vale decir, que no necesita,

¹³⁸ Foucault, M.: 1992, pp. 14-15.

¹³⁹ Es verdad que la hermenéutica y Gadamer en particular suponen también la lectura de Nietzsche. La comparación entre las recepciones gadamereana y foucaultiana será profundizada más adelante.

¹⁴⁰ Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 117.

¹⁴¹ En *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Fontana, A. y Bertani, M., eds.), Buenos Aires, F. C. E., 2001.

para establecer su validez, el visado de un régimen común”¹⁴². En este sentido, la crítica prescinde del supuesto metahistórico ya sea teleológico o simplemente evolucionista. Pero el interés de este tipo de crítica no radica sólo en la coherencia con la perspectiva de la historia efectiva. Foucault subraya que ésta se caracteriza por haberse efectuado “a través de lo que podríamos llamar *retornos de saber*”¹⁴³. ¿Qué saberes son los que retornan a la luz de las críticas locales? Pues, los saberes “sometidos”, entendiendo por éstos

“por una parte, (...) contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales. (...) En segundo lugar, (...) toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos. Y por la reaparición de esos saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados (...) que yo llamaría, si lo prefieren, *saber de la gente* (y que no es en absoluto un saber común, un buen sentido sino, al contrario, un saber particular, un saber local, regional, un saber diferencial, incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza al filo que opone a todos los que lo rodean)”¹⁴⁴.

Dicho en otros términos, los saberes sometidos son por un lado aquéllos ‘aprobados’ y contenidos en las ciencias pero enmascarados mediante las estrategias de formalización exigidas para que puedan ser considerados científicos.

Por otro lado, son todos esos saberes ‘desaprobados’, los que perdieron la batalla por imponerse como interpretación y, en consecuencia, como estrategia de saber y poder. Como observa Foucault, esta insurrección de saberes sometidos es un acoplamiento de erudición y algo menos que el sentido común.

Por supuesto, el retorno de estos saberes no tiene el valor en sí mismo de contar la verdadera historia de los saberes ni la función del reconocimiento del presente en continuidad con el pasado sino la función genealógica de indicar la raíz, la procedencia de las estrategias presentes. Tampoco tiene por fin el de sugerir ‘alternativas’ a las formas de subjetividad contemporáneas¹⁴⁵. Foucault propone llamar provisoriamente genealogía “al acoplamiento de los conocimientos eruditos y la memorias locales (...) que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales”¹⁴⁶. En consecuencia, la genealogía no sería otra cosa que una historia efectiva de las ciencias sociales desarrollada a la manera de críticas locales como historia de la locura, historia de las instituciones disciplinarias, historia de la sexualidad... En síntesis, historias de las técnicas que los hombres aplicaron sobre sí mismos para extraer de sí su verdad y, consecuentemente, historia de esta verdad¹⁴⁷. Ambas dependen de una cierta solidaridad entre la arqueología y la genealogía dado que mientras que la primera “sería el método propio del análisis de las discursividades locales”, la segunda sería “la táctica que, a partir de esas discursividades locales así

¹⁴² Foucault, M.: 2001, p. 20.

¹⁴³ Foucault, M.: 2001, p. 20, cursivas del autor.

¹⁴⁴ Foucault, M.: 2001, p. 21.

¹⁴⁵ En entrevista con Dreyfus y Rabinow, Foucault responde enfáticamente a una tal sugerencia: “¡No! No estoy buscando una alternativa; no es posible encontrar la solución a un problema en la solución dada a otro problema en otro momento y por otras personas” (en Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 231).

¹⁴⁶ Foucault, M.: 2001, p. 21.

¹⁴⁷ Cabe aclarar que una tal historia de la verdad descansa sobre los supuestos que han sido desarrollados hasta aquí. En este sentido, dice Foucault que: “Una historia de la verdad sólo será posible si nos desembarazamos de estos grandes temas del sujeto de conocimiento, al mismo tiempo originario y absoluto, utilizando eventualmente el modelo nietzscheano” (1998, p. 32).

descriptas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprende de ellas”¹⁴⁸.

Sin embargo, la descripción empirista o positivista no es el objeto de estas historias que, a la vez, son críticas de los saberes en general y de las ciencias del hombre en particular¹⁴⁹. En cambio, Foucault explica que en el análisis genealógico “se trata (...) de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían”¹⁵⁰. Es por esto que considera que la genealogía es una ‘anticiencia’. Pero no hay que entender este estatuto de anticiencia en un sentido ingenuo, como un rechazo de todo conocimiento, como una reivindicación de esos saberes sometidos cuya liberación pondría frente a nosotros un nuevo horizonte de sentido y una nueva forma de vida. Esto último, en especial, supondría una concepción de la historia del pensamiento que ya ha sido rechazada, una historia que revelaría una verdad postergada pero disponible y que llegaría para ‘poner las cosas en su lugar’ y acabar con la violencia de la mascarada científica.

Es verdad que, en un sentido, la genealogía se subleva contra el orden de cosas presente. Como anticiencia, ella se subleva y subleva con ella a los saberes sometidos “contra los efectos de poder centralizantes que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra”¹⁵¹. Pero esto no implica que les devuelva a aquéllos su valor de conocimiento verdadero, ni que el descubrimiento de tales efectos derribe a la ciencia como estrategia. Sería igualmente ingenuo, por otra parte, pensar que la genealogía no tiene ningún efecto práctico. De hecho, considera que las herramientas que ofrecen los dispositivos, las técnicas, las ideas y los procedimientos descubiertos en la historia genealógica pueden constituir herramientas útiles para cambiar el presente¹⁵².

En el excursus desarrollado más arriba, apareció la idea foucaultiana de peligro. Las ciencias del hombre no son malas, sino peligrosas, se dijo. Asimismo, se concluyó que ante el peligro urge una actitud política. Pues bien, la genealogía es una actitud filosófico-política que Foucault adopta y que está contenida en los últimos trabajos de su vida. La caracterización de la genealogía como anticiencia, antes que a una discusión puramente epistemológica, hace referencia a la relación intrínseca entre saber y poder contenida en la verdad. Si la historia de las ciencias del hombre es la historia del discurso del hombre sobre su propia verdad, entonces también es la historia de dicha relación. Y Foucault se interesa por rastrear esta historia. Con la fenomenología como formación y, en consecuencia, punto de partida a superar, con el marxismo, el estructuralismo y la hermenéutica como clima de época y por último con Nietzsche como aliado, como ‘caja de herramientas’, Foucault emprende su tarea filosófico-política. Pero, como se dijo más arriba y especialmente por la presencia de estas últimas herramientas, Foucault no busca en la genealogía la verdad del hombre, a pesar de que

¹⁴⁸ Foucault, M.: 2001, p. 24.

¹⁴⁹ Foucault, M.: 2001, p. 22: “no se trata de manera alguna de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos; no se trata de manera alguna de descalificar lo especulativo (...). Lo que atraviesa el proyecto genealógico no es un empirismo; lo que lo sigue no es tampoco un positivismo, en el sentido corriente del término”.

Cabe agregar que estas historias son, ellas mismas, interpretaciones, porque el genealogista no puede escapar a las reglas del juego que descubre en la constitución del saber.

¹⁵⁰ Foucault, M.: 2001, p. 22.

¹⁵¹ Foucault, M.: 2001, p. 22.

¹⁵² Cf. Foucault, M. entre vista en Dreyfus, H. y Rabinow, P.: 1983, p. 236.

es una historia de la verdad sobre el hombre. Lo que hace, en cambio, es rastrear los dispositivos, las prácticas (que, a partir del siglo XIX se apoyan en discursos científicos), los saberes que el sujeto pone en operación para ‘extraer’ de sí mismo su verdad. Por supuesto, Foucault no considera que eso sea lo que efectivamente hace, extraer su verdad, sino que el resultado es la constitución misma de un tipo de subjetividad.

En los procedimientos de extracción de la verdad del sujeto, por su parte, y en esta configuración en particular que son las ciencias del hombre modernas, convergen tres elementos primitivos: el sujeto, la verdad y el poder. Con respecto a este último, en la entrevista con Raulet, Foucault sostiene que no es una historia del poder lo que le interesa, que no es el poder por sí mismo el objeto de sus investigaciones. En cambio, sostiene lo siguiente:

“...lo que quiero saber es cómo están ligados entre sí la reflexividad del sujeto y el discurso de la verdad -¿Cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo?’- y creo que las relaciones de poder que ejercen el uno sobre el otro constituyen uno de los elementos determinantes en esta relación que intento analizar. (...) En varias ocasiones me vi conducido a abordar la cuestión del poder sólo en la medida en que el análisis político del poder ofrecido [por las teorías disponibles] no me parecían adecuados para los fenómenos más sutiles y minuciosos que yo deseaba evocar cuando planteaba el problema de decir la verdad acerca de sí mismo”¹⁵³.

Cabe aclarar, también, que la preocupación por el problema del poder es la orientación que adoptó la genealogía foucaultiana en los últimos trabajos del filósofo. Ya en las clases de 1975-1976 anuncia esta ‘apuesta’ teórica cuyo fin es nutrir a la genealogía. Allí diferencia tres formas de entender el poder: el de la teoría jurídica clásica propia de los siglos XVII y XVIII según la cual “el poder es el poder concreto que todo individuo posee y que, al parecer, cede, total o parcialmente, para constituir un poder, una soberanía política”¹⁵⁴. El sistema de este poder sería el del ‘contrato/opresión’, siendo el contrato su modelo y la opresión su límite. En segundo lugar, está la concepción marxista del poder, un análisis económico del mismo que lo entiende, además, como “mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas”¹⁵⁵. Por último, Foucault propone un análisis no económico del poder como relación de fuerza, como ejercicio. Este ejercicio es a veces entendido como represión, otras veces como guerra. Ambos, darían lugar a un sistema de poder diferente del contrato/opresión, cuyo modelo sería la guerra o la lucha y su clausura (no su abuso, como en la opresión), la represión. En este sistema, dice Foucault, se enmarcan los trabajos que desarrolló hasta los años de dicho curso y es el esquema que se propone aplicar al análisis del poder político como biopoder.

De manera semejante, en “El sujeto y el poder”¹⁵⁶, Foucault afirma que “lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no se ejerce directa e inmediatamente sobre otros. En cambio, se ejerce sobre sus acciones: una acción sobre una acción, sobre acciones existentes o sobre las que puedan aparecer en el presente o en el futuro” y que supone una cierta libertad de parte de los actores¹⁵⁷. Existen, en la extensa obra de Foucault, muchas referencias a este tipo de poder que es fuerte

¹⁵³ Foucault, M.: 1990, pp. 38-39.

¹⁵⁴ Foucault, M.: 2001, p. 26.

¹⁵⁵ Foucault, M.: 2001, p. 27.

¹⁵⁶ Foucault, M.: “The Subject and Power”, Epílogo a Dreyfus y Rabinow: 1983.

¹⁵⁷ Foucault, M.: 1983, p. 220-221.

precisamente porque “lejos de estorbar al saber, lo produce” y se ocupa muy especialmente del saber sobre el cuerpo¹⁵⁸. Por su parte, *La historia de la sexualidad*¹⁵⁹ (cuya fecha de edición es coincidente con los cursos de 1976) entiende ya en esos términos al poder y hace su “apuesta” por definir “el dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo”¹⁶⁰. La pregunta que allí guía la investigación es una instanciación del problema más general que Foucault enuncia en la entrevista de 1983:

“en tal tipo de discurso sobre el sexo, en tal forma de extorsión de la verdad que aparece históricamente y en lugares determinados (en torno al cuerpo del niño, a propósito del sexo femenino, en la oportunidad de prácticas de restricciones de nacimientos, etc.), ¿cuáles son las relaciones de poder, las más inmediatas, las más locales, que están actuando? ¿Cómo tornan posibles esas especies de discursos, e, inversamente, cómo esos discursos les sirven de soporte? ¿Cómo se ve modificado el juego de esas relaciones de poder en virtud de su ejercicio mismo (...) de tal suerte que no ha habido, dado de una vez por todas, un tipo estable de sujeción? ¿Cómo se entrelazan unas con otras las relaciones de poder, según la lógica de una estrategia global que retrospectivamente adquiere el aspecto de una política unitaria y voluntarista del sexo?”¹⁶¹.

La frase subrayada muestra cómo entran en juego las ciencias sociales dentro de la preocupación central de Foucault: como una forma en particular de discurso que hace posible obtener la verdad sobre el sujeto al tiempo que lo constituye según una subjetividad determinada. El aporte ‘metodológico’ de Foucault a las ciencias es, pues, uno con su genealogía y su crítica. Ambas, por supuesto, con carácter local, particular, incapaces de abarcar a las ciencias sociales en un discurso epistemológico englobante y totalizador más allá, tal vez, de ese supuesto característico de la interioridad -aunque no de la identidad- del poder con respecto al saber.

La manera de hacer su crítica y su aporte, por lo demás, es haciendo él mismo ciencia social al modo genealógico. Como dice, hay una historia de la verdad y es su genealogía; hay una historia de las ciencias sociales y es su genealogía. Una genealogía que no es ajena a las técnicas de interpretación y sus exigencias, que el siglo XX hereda del anterior. Y aquí es posible una evaluación de la relación de Foucault con la hermenéutica.

3. Foucault y la hermenéutica

En primer lugar, se puede decir que la relación es de tipo tangencial. Foucault se formó en la fenomenología y compartió el clima intelectual en el cual la hermenéutica y el estructuralismo se desarrollaron como consecuencias y superaciones de aquella y del que fueron protagonistas también el marxismo y el freudismo. Pero a diferencia de pensadores como Ricoeur, no se ocupa de desarrollar el pensamiento hermenéutico ni de hacer su crítica específicamente. No obstante, lejos de ser indiferente a los problemas que plantea la hermenéutica y los que se plantean en ella, asume esas dificultades en la construcción de su mirada particular.

La genealogía, por su parte, aborda el problema de la interpretación y, en este sentido, realiza las mismas críticas a la hermenéutica ingenua o romántica que se pueden

¹⁵⁸ Foucault, M.: “Poder-Cuerpo” (1975) en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992b.

¹⁵⁹ Foucault, M.: *La historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

¹⁶⁰ Foucault, M.: 1998, p. 100.

¹⁶¹ Foucault, M.: 1998, pp. 118-119, nuestro énfasis.

encontrar en otros autores como Ricoeur o Gadamer. Más aún, al analizar las formas propias del psicoanálisis realiza una crítica a un tipo de hermenéutica de la subjetividad. Pero esto, siempre en el marco de otra preocupación: las estrategias que los hombres han aplicado sobre sí para obtener la verdad de sí mismos. La hermenéutica es una de estas estrategias, tal vez la estrategia que actualmente podemos denominar ‘superadora’ de las demás en cuanto a las formas de la subjetividad que supone y a las que da lugar. Sin embargo, este juicio no es de Foucault, ni se infiere de sus textos. Porque, como se citó más arriba, hay otra preocupación más fundamental que la recién citada: el precio de esta voluntad de verdad sobre sí. Y si bien la hermenéutica denuncia también algunos aspectos de la actitud científica en este sentido, para Foucault es no obstante insuficiente. La mirada genealógica abarca la relación del saber con el poder de manera más acabada; la mirada genealógica es la posición política a la que urge el peligro que entraña ese precio, la que devela plenamente que la verdad es incapaz de salvar al sujeto.

CAPÍTULO 3

LA COMPRENSIÓN COMO LÓGICA PROPIA DE LA POLÍTICA EN JACQUES RANCIÈRE

1. El objeto de la política

¿Qué es la política? ¿En qué consiste? Existen diversas respuestas a estas preguntas desde las teorías contemporáneas: 1) Una posición, supuesta tanto en el liberalismo económico como en el marxismo, afirma que la política consiste en el ordenamiento de los recursos. *La función de la política sería servir de medio para que los recursos producidos por una sociedad se distribuyan en la forma más justa posible.* En este sentido, la política sería una especie de *acuerdo* entre los distintos grupos e individuos de una sociedad para determinar qué se hace con los bienes o los recursos comunes. 2) Una segunda posición, cercana a la perspectiva del liberalismo político proveniente de Locke, sostiene que la política no tiene que ver con la distribución de los recursos, sino con *el ejercicio de las libertades*. Los recursos se distribuyen en proporción a las propiedades o en relación con las fuerzas o las capacidades productivas que tiene cada quién. Si alguien dedica determinado tiempo de trabajo a hacer ciertas cosas por las cuales he reunido cierto dinero, eso le pertenece naturalmente. La distribución de los recursos se hace de forma natural por el trabajo, la producción y la propiedad. *El problema de la política sería cuáles son los derechos o libertades que todos debieran respetar y hasta dónde puede ir un poder con su fuerza en contra o a favor de esos derechos y de esas libertades.* 3) Una tercera posición es la que sostiene J. Rancière, para quien la política es la instauración de un *desacuerdo*, que no tiene que ver con lo económico o con los derechos, sino que *tiene que ver con las partes de una sociedad* (aunque no se trata de partes naturales sino de unas partes que deben ser siempre redefinidas de acuerdo con las condiciones que hacen a una sociedad determinada. A veces tienen que ver con lo económico, a veces con lo cultural, otras con una identidad étnica o sexual, etc.). *Cuando hay una parte en la sociedad que es reconocida pero no totalmente y esa parte actúa y habla para demandar reconocimiento, entonces, se instaura lo político.* O sea que lo político es siempre *una especie de fractura en el orden social*. Dada una división de las partes que ya está instaurada, la política siempre viene a romper con esta estructura dada y a plantear una reestructuración.

“La política –dice Rancière– es la *actividad* que tiene por principio *la igualdad*, y el principio de la igualdad se transforma en distribución de las partes de la comunidad en el modo de el cual ésta se convierte en un aprieto para la filosofía, un objeto de la filosofía un aprieto [o problema]: ¿de qué cosas hay y no hay igualdad entre cuáles y cuáles? ¿Qué son esas «qué», quiénes son esas «cuáles»? ¿Cómo es que la igualdad consiste en igualdad y desigualdad? Tal es el aprieto [o problema] propio de la política por”¹⁶².

La ‘política’ así entendida produce una subversión de la totalización diferencial ideológica o hegemónica: el conflicto político es la tensión entre el cuerpo social estructurado en el cual cada parte tiene un lugar y ‘la parte de ninguna parte’ que perturba ese orden en nombre del principio vacío de la universalidad, de lo que Balibar denomina *égaliberté* [igualibertad], la igualdad de principio de todos los hombres en cuanto seres hablantes¹⁶³.

¹⁶² Rancière, J.: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, pp. 7-8.

¹⁶³ Žižek, S.: *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2001, p. 201.

La filosofía y el pensamiento surgen a partir de un *desacuerdo* propio de la política. ¿Qué significa ‘desacuerdo’? Por desacuerdo no hay que entender ni desconocimiento ni malentendido¹⁶⁴, sino aquella situación de habla en la que “uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro”. No se trata de un desacuerdo puramente lingüístico, sino que, en general, “se refiere a la *situación misma de quienes hablan*”¹⁶⁵. Es una situación en la que dos interlocutores hacen referencia a un mismo término, pero no lo entienden con el mismo significado a causa de que *no hay acuerdo en “lo que quiere decir hablar”*¹⁶⁶. Los interlocutores del desacuerdo hablan desde *racionalidades distintas*, comparten y no comparten un mismo *logos*. Existen distintos *motivos* de desacuerdo, por ejemplo: alguien entiende lo que el otro dice, pero no *ve* aquello de lo que el otro le habla, o ve y quiere hacer ver otro objeto bajo la misma palabra, otra razón en el mismo argumento. Rancière cita como ejemplo el primer libro de la *República* de Platón: el desacuerdo se produce sobre una *definición de justicia* en la que todos están de acuerdo. No se trata de crear un lenguaje especial para nombrar un objeto específico, sino de “tomar las palabras de los demás para decir que dice una cosa completamente distinta”.

El desacuerdo es propio de la esencia de un ser que se sirve de la palabra para discutir, es constitutivo del ser humano. En el desacuerdo, la discusión remite tanto “al sobre el objeto de la discusión como sobre la calidad [esencia] de quienes hacen de él un objeto”¹⁶⁷. *El desacuerdo no es sólo sobre qué significa hablar sino también quiénes pueden y tienen derecho a hablar*. Esta “lógica del desacuerdo es propia de la racionalidad política”¹⁶⁸. No sólo se discute sobre el lugar de cada uno, sino sobre el criterio para determinar los lugares. Cuando ya están determinados los lugares o las partes en la comunidad, no hay política sino [lo que Rancière llama *police*] ‘policía’. La política siempre plantea no solamente el lugar de las piezas en el tablero sino también el orden mismo del tablero, el escenario de la interlocución. Esto es lo que busca instituir aquel grupo que no tiene parte y que trata de ser escuchado; porque mientras no hay escenario común, en primer lugar, ése, que es la parte que no tiene parte, *no es nadie, no existe* como parte para aquél que tiene parte. *No es un igual*, sino alguien que está en una inferioridad de condición. La política busca una situación de interlocución en un escenario común, donde se considere que el que tiene un título o una parte reconocida y real en la sociedad, acepte que aquél que le habla es igual, que puede comprender lo que se le dice y que puede ser comprendido y escuchado; que lo que está diciendo es ‘lenguaje’ y no es ‘ruido’ y, por lo tanto, que sea tenido en cuenta. Rancière dice que el *logos* es la palabra que uno escucha, pero también es *la cuenta de la palabra*; o sea, no sólo la que uno puede entender, sino también *aquella que se toma en cuenta*.

Aquí hay algo que marca la diferencia con todas las posiciones llamadas ‘contractualistas’. Para éstas, lo que constituye la comunidad es el pacto o contrato. Sin este acuerdo no hay sociedad sino guerra. En cambio, en la posición de Rancière, *lo que constituye a la comunidad no es el acuerdo sino el desacuerdo*. Es a partir de ese conflicto o litigio que se puede constituir una comunidad ‘política’.

¹⁶⁴ El desconocimiento se remedia con un complemento de saber, mientras que el malentendido se resuelve con una definición que delimite un significado unívoco.

¹⁶⁵ Rancière, J.: 1996, p. 10.

¹⁶⁶ Rancière, J.: 1996, p. 9.

¹⁶⁷ Rancière, J.: 1996, p. 11.

¹⁶⁸ Rancière, J.: 1996, p. 12. Nótese que hay una lógica del desacuerdo que difiere de la lógica como ordenamiento del discurso. La lógica del desacuerdo coincide con lo que Laclau llama “lógica de la equivalencia” y a la que Tocqueville concebía como la lógica democrática de la igualación de las condiciones, cuyo principio es la igualdad.

2. El desacuerdo y el nacimiento de la política

El análisis de Rancière parte de la *Política*¹⁶⁹ de Aristóteles donde se define la *naturaleza política* del hombre. Aristóteles diferencia al hombre del resto de los animales en que éstos sólo tienen voz como medio para indicar el dolor o placer pero carecen de palabra. Los hombres tienen la palabra (*logos*), que les permite “manifestar lo útil y nocivo, y por consiguiente, lo justo y lo injusto”. Por eso el hombre tiene una *naturaleza política*.

‘Nocivo’ traduce la palabra griega βλαβερὸν (*blaberon*), que no tiene un único significado. Puede entenderse como cualquier desagrado, la consecuencia negativa que un individuo recibe de lo hecho por otro o por él mismo, o se puede entender como un perjuicio objetivamente determinable que hace un individuo a otro (en la que hay una relación implicada). También puede significar ‘interrupción de lo corriente’. Por ‘útil’ (συμφέρον) (*sympheron*) se entiende la ventaja que un individuo o comunidad puede obtener u obtiene de una acción, lo cual *no implica* necesariamente una relación con otro.

La *justicia* como principio de la comunidad “sólo comienza donde el *quid* es lo que los ciudadanos poseen en común y donde éstos se interesan en la manera en que son repartidas las formas de ejercicio y control del ejercicio de ese poder común”¹⁷⁰. La *justicia política* es “el orden que determina la distribución de lo común”¹⁷¹. La *justicia* como virtud es la elección de la medida misma según la cual cada parte sólo toma lo que le corresponde antes que el mero equilibrio de los intereses particulares o la reparación de los perjuicios que unos individuos causan a otros. Cómo se da el pasaje de lo ‘útil’ a lo ‘justo’ se ve en que la *justicia* es que cada uno no tome más ni menos de la parte que le corresponde de las cosas ventajosas. Pero esto no define un orden político.

La *política para Aristóteles* es repartir las partes de lo común; armonizar, más allá de un intercambio económico. Para que haya *política* tiene que haber una igualdad geométrica, que en pro de la armonía común, establece la porción que cada parte de la comunidad debe tener según su aporte (las *axiai*¹⁷²) al bien común¹⁷³. Tiene que haber un arreglo de las ‘partes’ de la *polis* o ciudad. Entonces, para la teoría clásica, la *política* es una cuenta de reparto entre las partes de la comunidad (la cual, como se verá más abajo, es siempre errónea); y no relaciones entre individuos o de estos con la comunidad¹⁷⁴.

Aristóteles señala tres *axiai* o títulos de la comunidad: “la riqueza de los pocos (ὀλιγοί); la virtud o la excelencia (ἀρετή) que da su nombre a los mejores (ἀριστοί); y la libertad (ἐλευθερία) que pertenece al pueblo (δῆμος)”¹⁷⁵. Cada una de las *axiai* considerada unilateralmente da origen a un régimen particular: la oligarquía, la aristocracia y la democracia, mientras que la exacta combinación de los tres procura el bien común. La *cuenta errónea* fundamental se revela cuando se trata de determinar el

¹⁶⁹ Aristóteles: *Política*, I, 1253 a 9-18.

¹⁷⁰ Rancière, J.: 1996, p. 17.

¹⁷¹ Rancière, J.: 1996, p. 18.

¹⁷² Las *axiai* son los aportes, los títulos o los valores con que cada parte contribuye a lo común.

¹⁷³ Cf. Rancière, J.: 1996, p. 18.

¹⁷⁴ Cf. Rancière, J.: 1996, p. 19.

¹⁷⁵ Rancière, J.: 1996, p. 19. No obstante, Rancière señala que estas tres partes se reducen a dos (los ricos y los pobres), ya que las gentes de bien o de excelencia no son distinguibles de los ricos o sólo son los sueños de los filósofos. Sin embargo, la historia social es muy rica en la descripción de la nobleza guerrera o sacerdotal que no se identifica sin más con ‘los ricos’.

título propio del *demos* (libertad) y en qué medida le es propio. La libertad no es una *propiedad positiva determinable*, como es la riqueza o la virtud, sino la pura facticidad¹⁷⁶ de haber nacido en una *polis* donde se ha abolido la esclavitud por deudas¹⁷⁷ y donde todos los ciudadanos participan de los asuntos comunes. Tampoco la libertad es exclusiva y *propia* del *demos*. Las gentes del *demos* son libres como también lo son los otros (los que poseen riqueza o virtud).

“El *demos* se atribuye como parte propia la igualdad que *pertenece a todos* los ciudadanos. Y a la vez, esta parte que no lo es identifica su *propiedad impropia* con el principio exclusivo de la comunidad, y su nombre -el nombre de la masa indistinta de los hombres sin cualidades- con el nombre mismo de la comunidad. Puesto que la libertad -que es simplemente la cualidad de quienes no tienen ninguna otra: ni mérito, ni riqueza- se cuenta al mismo tiempo como *la virtud común*. Permite al *demos* -es decir, al agrupamiento fáctico de los hombres sin cualidades, de esos hombres que, nos dice Aristóteles, «no tenían parte en nada»- identificarse por homonimia con el todo de la comunidad”¹⁷⁸.

Esta cuenta doblemente errónea crea las condiciones para que el *demos* aporte a la comunidad *el litigio* en un doble sentido: El título que aporta es una propiedad litigiosa ya que estrictamente no le pertenece.

“Pero esta propiedad litigiosa no es en verdad más que la institución de un común-litigioso. La masa de los hombres sin propiedades se identifica con la comunidad en nombre del *daño* que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tienen por efecto natural empujarla a la inexistencia de quienes no tienen ‘parte en nada’. *Es en nombre del daño que las otras partes le infligen que el pueblo se identifica con el todo de la comunidad*”¹⁷⁹. Lo que no tiene parte no puede, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo¹⁸⁰. Pero también es a través de la existencia de esta parte de los sin parte, de esa nada que es todo, que la comunidad existe como *comunidad política*, es decir *dividida por un litigio fundamental*¹⁸¹, por un litigio que se refiere a la cuenta de sus partes antes incluso de referirse a sus ‘derechos’. El pueblo no es una clase entre otras. Es la clase de la distorsión/daño que perjudica a la comunidad y la instituye como ‘comunidad’ de lo justo y de lo injusto”¹⁸².

“Hay política -y no simplemente *dominación*- porque hay un cómputo erróneo en las partes del todo”¹⁸³, ya que el todo (lo común) está en las partes y una parte se identifica con el todo¹⁸⁴. “*Hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte,*

¹⁷⁶ “Facticidad” es el mero hecho, lo que se da simplemente y no es, por lo tanto, mérito alguno.

¹⁷⁷ En otro lugar, Rancière dice que fue Solón el que promulgó esa ley. No obstante, sería interesante investigar: ¿Cómo y en qué circunstancias se llegó a abolir la esclavitud por deudas? ¿Se hizo primero en Atenas y después se extendió a las otras polis? ¿Se realizó como consecuencia del enriquecimiento de Atenas por el comercio o por la hegemonía lograda después de las guerras contra los persas? ¿Se alcanzó como consecuencia de las guerras médicas o como una necesidad para afrontarlas?

¹⁷⁸ Rancière, J.: 1996, p. 22.

¹⁷⁹ ¿Qué identifica distorsión y daño? ¿Por qué el *demos* es dañado? El pueblo reclama al sentirse dañado por las otras partes de la comunidad. El daño que padece es la exclusión, el no ser considerado una parte en el reparto.

¹⁸⁰ Al no tener parte y no poder identificarse con una parte, el pueblo sólo puede identificarse con la nada (ninguna parte, por falta) o el todo (ninguna parte, por exceso).

¹⁸¹ La comunidad política es posible por el antagonismo o el conflicto y se define por él. No hay comunidad sin antagonismo.

¹⁸² Rancière, J.: 1996, p. 23. Desde la perspectiva liberal se podría argumentar que la concesión de la libertad (o la abolición de la esclavitud por deudas) es un beneficio y lo contrario de un daño.

¹⁸³ Rancière, J.: 1996, p. 24.

¹⁸⁴ Que una parte haga pasar sus intereses como universales es lo que Marx llama ‘ideología’. Esto mismo es a lo que Laclau llama ‘hegemonía’: que una clase o una parte se identifique con lo universal.

una parte o un partido de los pobres. No hay política simplemente porque los pobres se opongan a los ricos”¹⁸⁵, sino cuando es reconocida una parte de los sin parte. “La política existe cuando el orden natural de la dominación es *interrumpido*¹⁸⁶ por la institución de una parte de los que no tienen parte. Esta institución es el todo de la política como forma específica del vínculo. La misma define lo común de la comunidad como comunidad política, es decir *dividida*¹⁸⁷, fundada sobre la distorsión que escapa a la aritmética de los intercambios y las reparaciones”¹⁸⁸. Y más adelante agrega: “Hay política cuando la lógica supuestamente natural de la *dominación* es atravesada por el efecto de esta igualdad”¹⁸⁹ de los que mandan y obedecen¹⁹⁰.

El universalismo izquierdista propiamente dicho –escribe S. Žižek– no supone ningún tipo de retorno a algún contenido universal neutral (una concepción común de la humanidad, etcétera); se refieren a un universal que sólo entra en la existencia (en términos hegelianos, que deviene ‘*para sí*’) en un elemento particular estructuralmente desplazado, dislocado: *dentro de un todo social dado, es precisamente el elemento al que se le impide realizar la plena identidad particular el que representa la dimensión universal*. El *demos* griego no representaba la universalidad por incluir a la mayoría de la población, ni porque ocupara el lugar más bajo en la jerarquía social, sino porque *no tenía ningún lugar propio en esa jerarquía*: era un sitio de determinaciones conflictivas que se anulaban entre sí, o, para decirlo en términos contemporáneos, era sede de contradicciones performativas (a los miembros del *demos* se les hablaba como a iguales que participaban en la comunidad del *todos*, para informarles que estaban excluidos de esa comunidad)¹⁹¹.

¹⁸⁵ Rancière, J.: 1996, p. 25. Como ejemplo de una guerra de pobres contra ricos o de esclavos contra dominadores, Rancière cita el relato efectuado por Herodoto (*Historias*, IV, 3) sobre la rebelión de los esclavos de los escitas.

¹⁸⁶ S. Žižek diría que hay una irrupción de lo Real en el Orden Simbólico, constituyendo a un Sujeto que responde a esa irrupción.

¹⁸⁷ Para P. Clastres, a diferencia de Rancière, la división de la comunidad funda el Estado y la dominación, que eran inexistentes en las sociedades primitivas indivisas.

¹⁸⁸ Rancière, J.: 1996, pp. 25-6.

¹⁸⁹ Rancière, J.: 1996, p. 31.

¹⁹⁰ La política no consiste simplemente en la lucha por la igualdad, sino en la traducción de esa igualdad en libertad. “Lo que no pueden hacer [los esclavos de los escitas rebelados] es transformar la igualdad guerrera en libertad política” (Rancière, J.: 1996, p. 27). Lo que no explica Rancière es cómo se instituye la igualdad y cómo, a partir de esa condición, surge el sujeto de la política.

¹⁹¹ Žižek, S.: 2001, p. 244. El texto sigue así: “Para tomar el ejemplo clásico de Marx: el ‘proletariado’ representa la humanidad *universal*, no porque sea la clase inferior o la más explotada, sino porque su existencia es ‘una contradicción viva’: encarna el desequilibrio y la inconsistencia fundamentales del todo social capitalista. Podemos ver ahora en qué sentido preciso la dimensión de lo universal se opone a lo global: la dimensión universal resplandece a través del elemento desplazado sintomático que pertenece al todo sin ser una de sus partes. Por esta razón, la crítica del funcionamiento ideológico posible del concepto de hibridez no debe abogar en modo alguno por un retorno a las identidades sustanciales. Se trata precisamente de afirmar *la hibridez como la sede de lo universal*.”

[...] Desde una perspectiva marxista verdaderamente radical, aunque existe un vínculo entre ‘la clase obrera’ como grupo social y el ‘proletariado’ como la posición del militante que lucha por la verdad universal, ese vínculo no tiene las características de una conexión causal determinante, y es preciso distinguir estrictamente los dos niveles: ser un ‘proletario’ supone asumir una cierta *posición subjetiva* (de lucha de clases destinada a alcanzar la redención a través de la revolución) que en principio puede adoptar *cualquier individuo*. Para decirlo en términos religiosos, sean cuales fueren sus (buenas) obras, cualquier individuo puede ser ‘tocado por la gracia’ e interpelado como sujeto proletario. La línea que separa los dos lados opuestos en la lucha de clases no es por lo tanto *objetiva*, no es la línea divisoria entre dos *grupos sociales positivos*, sino en última instancia *radicalmente subjetiva*: involucra la posición que los individuos asumen respecto del acontecimiento-verdad. La subjetividad y el universalismo no sólo no se excluyen, sino que son las dos caras de la misma moneda: precisamente porque la ‘lucha de clases’ interpela a los individuos para que adopten la posición subjetiva de ‘proletarios’, su llamado es universal, apunta a todos sin excepción. La división movilizadora no es la división entre dos grupos sociales bien

“El litigio sobre la cuenta de los pobres como pueblo –aclara Rancière-, y del pueblo como comunidad, es el litigio sobre la existencia de la política, por el cual hay política. La política es la esfera de actividad de un común que no puede sino ser litigioso, la relación entre partes que no son partidos y entre títulos cuya suma nunca es igual al todo”¹⁹². En consecuencia, “*la institución de la política es idéntica a la institución de la lucha de clases*”¹⁹³ o de lo que E. Laclau llama el antagonismo o de lo que S. Žižek conceptualiza como la ‘irrupción de lo Real’. “La política es la institución del litigio entre *clases que no lo son verdaderamente*”¹⁹⁴. Lo que funda la política es “la introducción de una inconmensurabilidad en el corazón de la distribución de los cuerpos parlantes”¹⁹⁵. Esta inconmensurabilidad es que un sector de la comunidad no tiene unidad de medida, no tiene parte con su virtud correspondiente, porque no se puede medir lo que no tiene parte. Esto se ve en la ausencia de canales de participación, ya que los canales los tienen los sectores reconocidos. Esta inconmensurabilidad arruina el proyecto platónico –concebido antes por Solón- de la *polis* ordenada según la proporción del *cosmos*.

3. El fundamento de la política: contingencia y universalidad

La perspectiva antidemocrática de Platón supo ver cuál es la esencia de lo político: “el mal no es el *siempre más* sino el *cualquiera* [la igualdad de cualquiera con cualquiera], la revelación brutal de la *anarquía* [ausencia de *arkhé*, la contingencia del orden social¹⁹⁶] última sobre la que descansa toda jerarquía. (...) El fundamento de la política no es más la convención (*νομος*) que la naturaleza (*φύσις*): es la ausencia de fundamento de todo orden social. Hay política simplemente porque ningún orden social se funda en la naturaleza, ninguna ley divina ordena las sociedades humanas”¹⁹⁷. Solo hay política cuando aparece el supuesto de igualdad de cualquiera con cualquiera, lo que pone de manifiesto la *contingencia* de todo orden. Cuando el principio de lo político ha

definidos, sino la división que atraviesa las fronteras sociales en el orden del ser, y distingue entre quienes se reconocen en el llamado del acontecimiento-verdad, convirtiéndose en sus seguidores, y quienes niegan o ignoran ese llamado. En términos hegelianos, la existencia del verdadero universal (en tanto opuesto a la falsa universalidad ‘concreta’ del orden del ser global omnímodo) es una lucha interminable y sin cesar divisionista; en última instancia, es la división entre los dos conceptos (y prácticas materiales) de la universalidad: entre quienes abogan por la positividad del orden del ser como horizonte último del saber y la acción, y quienes aceptan la eficacia de la dimensión del acontecimiento-verdad irreductible al orden del ser, e imposible de explicar en los términos de ese orden” (Žižek, S.: 2001, pp. 247).

¹⁹² Rancière, J.: 1996, p. 29.

¹⁹³ Cf. Rancière, J.: 1996, p. 35. “En la edad democrática moderna, la división des-clasificadora ha tomado una forma privilegiada, cuyo nombre está completamente desprestigiado, pero que es necesario, sin embargo, para saber en qué punto nos encontramos, mirar cara a cara. Forma privilegiada que se ha llamado *lucha de clases*. [...] ¿Cómo pensar al operador de esta acción de des-clasificación? ¿Cómo nombrarlo si no, aún, en términos de clase? Ese nombre querrá decir así dos cosas contradictorias. Por una parte, designará la disolución en acto de las clases -es decir, también, la disolución por sí misma de la clase obrera (...). Pero, al mismo tiempo, fijará en su sustantividad a la clase que opera la desclasificación, resucitando de esta manera el fantasma de una buena repartición de las funciones sociales, es decir, en último término, la nueva figura del Uno bien ordenado” (Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 29).

¹⁹⁴ Rancière, J.: 1996, p. 33. A diferencia de Marx, para quien las clases están constituidas a partir de la estructura productiva de la sociedad, para Rancière la constitución de las clases siempre está en litigio, *mientras hay política*.

¹⁹⁵ Rancière, J.: 1996, p. 34.

¹⁹⁶ Rancière coincide con Rorty en la afirmación de la contingencia última del orden social.

¹⁹⁷ Rancière, J.: 1996, pp. 30-1.

surgido ya no es posible encontrar un fundamento ni tradicional ni nuevo. “Cuando a uno se le ocurre fundar en su principio la proporción de la *polis*, es que la democracia ya pasó por allí. (...) Quien quiera curar a la política de sus males no tendrá más que una solución: la mentira que inventa [es decir, la ideología] una naturaleza social para dar una *arkhé* a la comunidad”¹⁹⁸.

“En cambio el primer modelo, el paradigma comunitario por excelencia, la *República* platónica no presenta, eso lo sabemos, una sociedad de amos sino de guardianes. Pero lo importante es que tampoco los guardianes platónicos son iguales. Su comunidad no se funda para nada en una propiedad que les sea común: por el contrario, ésta se basa en que no tienen de propio más que lo común. La oposición célebre de la verdadera igualdad -la igualdad geométrica- y de la falsa igualdad -la igualdad aritmética- implica esto: la verdadera igualdad, la igualdad de proporción, aquella que merece el nombre de *amistad* (*φιλία*), sólo se obtiene rechazando por completo la falsa: aquella de los artesanos-ciudadanos que muestran sus títulos de igualdad al mismo tiempo que sus mercancías en la balanza. La comunidad de los guardianes es ante todo la recusación de toda pertenencia o co-pertenencia, de toda forma de comparación o de reunión entre *unos* que tendrían cada uno un título de igualdad para hacer valer, tanto en la asamblea como en el mercado. La comunidad sólo se entiende como esta no posesión o más exactamente como esta no pertenencia a sí, que es el corolario del dominio. En este sentido, es significativa la polémica del Libro IV contra el concepto ‘ridículo’ de dominio de sí. El dominio no se reflexiona, se ejerce. La rara expresión de dominio de sí debe ser llevada a su verdadero sentido: el gobierno del superior sobre el inferior, del mejor sobre el menos bueno: del alma sobre el cuerpo, de la inteligencia sobre las pasiones, de los guardianes sobre los artesanos. No hay, propiamente hablando, ‘amo de sí mismo’, esto quiere decir: no hay iguales. Sólo la ciudad bien ordenada responde a la categoría de *isotés*. La ciudad hace gozar a cada cual el bienestar de su *isotés*. Pero ella no sabe de iguales y ella misma no es igual a nada, sólo semejante al modelo divino”¹⁹⁹.

Hay orden en la sociedad (es decir, hay sociedad) –argumentan los clásicos– sobre la base del mando y la obediencia. “*Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome el orden natural [de la dominación]*”²⁰⁰.

La política tiene un efecto desnaturalizador y desclasificador, que es al mismo tiempo humanizador. “En efecto –dice Rancière–, *lo propio de la igualdad reside menos en el unificar que en el desclasificar*, en el deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes para remplazarla por las figuras polémicas de la división. Poder de la división inconsistente y siempre renaciente que arranca a la política de las diferentes figuras de la animalidad: el gran cuerpo colectivo, la zoología de los órdenes, justificada por los círculos de naturaleza y función, la reunión colectiva de odios de la jauría. La división in-consistente de la polémica igualitaria ejerce esta potencia de humanización a través de figuras históricas específicas”²⁰¹.

S. Žižek se pregunta:

“¿Qué es para Rancière la política propiamente dicha? A su juicio, es un fenómeno que apareció por primera vez en la antigua Grecia, cuando los miembros del *demos* (es decir, las personas que no tenían ningún lugar firmemente determinado en el edificio social jerárquico) exigieron que se los escuchara contra quienes ejercían el poder y el control social. No sólo protestaron contra la *tort* (lo indebido, el agravio, el crimen) que sufrían, sino que además pretendían que su voz se escuchara, fuera reconocida en la esfera

¹⁹⁸ Rancière, J.: 1996, p. 31.

¹⁹⁹ Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 57.

²⁰⁰ Rancière, J.: 1996, p. 31. Énfasis nuestro.

²⁰¹ Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 29.

pública, a igual título que la voz de la oligarquía y la aristocracia gobernantes. Incluso más: ellos, los excluidos, que no tenían ningún lugar fijado en el edificio social, se presentaron como los representantes, los sustitutos del todo social, de la verdadera universalidad ('Nosotros, la nada no contada en el orden, somos el pueblo, somos el todo, contra los otros que sólo representan sus intereses privilegiados particulares'). En síntesis, el conflicto político es la tensión entre el cuerpo social estructurado en el cual cada parte tiene un lugar, y '*la parte de ninguna parte*' que perturba ese orden en nombre del principio vacío de la universalidad, de lo que Balibar denomina *égaliberté*, la igualdad de principio de todos los hombres en cuanto seres hablantes. De modo que la política propiamente dicha siempre involucra una especie de cortocircuito entre el universal y lo particular: la paradoja de un *singular universal*, un singular que aparece como sustituto del universal, desestabilizando el orden funcional «natural» de las relaciones en el cuerpo social. *Esta identificación de la no-parte con el todo, de la parte de la sociedad sin ningún lugar adecuadamente definido en su seno* (o que se resiste a ocupar el lugar subordinado que se le asigna), *con lo universal, es el gesto elemental de la politización*, discernible en todos los grandes acontecimientos democráticos, desde la Revolución Francesa (en la cual *le troisième état* se proclamó idéntico a la nación como tal, contra la aristocracia y el clero), hasta el derrumbe del llamado «socialismo real» en Europa (en el cual los «foros» disidentes se proclamaron representantes de toda la sociedad contra la *nomenklatura* del Partido).

En este preciso sentido, *política y democracia son sinónimos*: la meta básica de la política antidemocrática siempre y por definición es y fue la despolitización, es decir, la exigencia incondicional de que «las cosas vuelvan a la normalidad», y cada individuo se dedique a su tarea... Además, como Rancière lo demuestra contra Habermas, la lucha política propiamente dicha no es un debate racional entre intereses múltiples, sino que apunta a lograr que la propia voz sea escuchada y reconocida como la voz de un asociado legítimo: cuando los «excluidos», desde el *demos* griego hasta los obreros polacos, protestaron contra la élite gobernante (aristocracia o *nomenklatura*), no sólo estaban en juego sus demandas explícitas (salarios más altos, mejores condiciones de trabajo, etcétera), sino su derecho a ser escuchados y reconocidos en el debate en pie de igualdad. En Polonia, la *nomenklatura* perdió en cuanto tuvo que aceptar a Solidaridad como un asociado en igualdad de condiciones.

Estas súbitas intrusiones de la política propiamente dicha socavan el orden que Rancière llama *police*, el orden social establecido en el que cada parte tiene su razón de ser. Por supuesto, Rancière subraya que la línea de separación entre la policía y la política es siempre cuestionada y está desdibujada: por ejemplo, en la tradición marxista, por «proletariado» puede entenderse la subjetivización de la «parte de ninguna parte» que convierte la injusticia que sufre en la prueba definitiva de su universalidad y, al mismo tiempo, como el operador que generará el establecimiento de una sociedad racional pospolítica. A veces el pasaje desde la política propiamente dicha a la policía consiste sólo en reemplazar el artículo definido por el artículo indefinido, como en el caso de las multitudes de Alemania Oriental que se manifestaban en las calles contra el régimen comunista en los últimos días de la República Democrática Alemana. Primero gritaban «¡Nosotros somos el pueblo!» («*Wir sind das Volk!*»), realizando de tal modo el gesto de politización en su forma más pura: ellos, la escoria contrarrevolucionaria excluida del todo oficial del pueblo, sin ningún lugar propio en el espacio celestial (o, más precisamente, con los únicos títulos de 'contrarrevolucionarios', 'pandilleros', o en el mejor de los casos, 'víctimas de la propaganda burguesa'), pretendían ser los representantes de 'el pueblo', de 'todos'. Pero un par de días más tarde, el lema pasó a ser: «¡Somos un pueblo!» («*Wir sind ein Volk!*»), con lo cual quedaba claramente indicado el cierre de la auténtica apertura política momentánea y la reapropiación del ímpetu democrático por el impulso a la tecnificación de Alemania, que significaba pasar a formar parte del orden policial/político liberal-capitalista de la Alemania Occidental²⁰².

Rancière encuentra en los griegos una determinación precisa del problema político, aunque su enunciación no se produjo hasta la modernidad con Hobbes. La

²⁰² Žižek, S.: 2001, pp. 202-203.

razón por la que los griegos se sustrajeron al enunciado de la igualdad que está a la base de la política es que definían la libertad en relación con su contrario específico que es la esclavitud, es decir, el supuesto de las diferencias naturales es todavía demasiado ‘obvio’ y no permite una distancia crítica que posibilitaría la enunciación. De acuerdo con nuestra hipótesis, este distanciamiento sólo se hará posible con el advenimiento del principio cristiano de la igualdad de todos los hombres por la redención de Cristo.

4. El acto (violento) subyace al orden de la comunidad que supone lógicas heterogéneas

Platón considera al *demos* un animal con voz pero sin palabra²⁰³. Por su parte, Aristóteles define a los esclavos como seres capaces de obedecer la palabra de los amos, pero no de deliberar y mandar. Estas divisiones son consideradas ‘naturales’. Rancière retoma la discusión a partir del comentario que Pierre-Simon Ballanche publicó en 1829 al relato hecho por el historiador romano Tito Livio sobre la secesión de los plebeyos en el monte Aventino. El comentarista resitúa el problema en el marco de una discusión sobre la cuestión de la palabra misma. Según esta interpretación los patricios sostienen la postura platónica que “no sabe de *logos* que pueda ser articulado por seres privados de *logos*, ni de *palabra* que puedan proferir unos seres sin nombre, unos seres de los que no hay *cuenta*”²⁰⁴. Para los patricios, no hay escena política *puesto que* no hay partes, no hay partes dado que los plebeyos, al no tener *logos*, no *son*.

“Frente a ello, ¿qué hacen los plebeyos reunidos en el Aventino? No se atrincheran a la manera de los esclavos de los escitas. Hacen lo que era impensable para éstos: *instituyen otro orden*, otra división de lo *sensible* al constituirse no como guerreros *iguales* a otros guerreros sino como seres parlantes que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan. (...) Se conducen como seres con nombre”²⁰⁵.

Para que Menenio Agripa haya compuesto esta fábula, primero hizo falta que los plebeyos se retirasen al Aventino, pero también que hablen, que se nombren, que hagan comprender que ellos mismos son seres parlantes, con los que conviene hablar. La presuposición igualitaria, la invención comunitaria del discurso, presupone una fractura primera por la que se introducen en la comunidad de seres parlantes aquellos que no estaban incluidos. Fractura que induce otra economía de la presuposición igualitaria. *La comunidad de seres parlantes funda su efectividad en una violencia previa*. La esencia de esta violencia -extraña a toda cuenta de muertos o heridos- es el *hacer visible lo invisible, el dar un nombre a lo anónimo*, el dar a entender una palabra ahí donde sólo se percibía ruido. Pero esta *violencia inaugural que crea la separación*, el lugar polémico de una comunidad, sólo es posible al *proyectar hacia atrás* la presuposición igualitaria”²⁰⁶.

“La política –dice Rancière en *El desacuerdo*- es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él”. Es un conflicto en el que “*las partes no preexisten* al conflicto que

²⁰³ El *demos* es para Platón la facticidad insostenible del gran animal que ocupa la escena de la comunidad política, sin que por ello llegue a constituirse en un sujeto uno. El nombre que lo califica es ciertamente *ochlos*: turba popular, entendiéndose, la turbulencia infinita de esas colecciones de individuos siempre diferentes de sí mismos que viven la intermitencia entre el deseo y el desgarramiento de la pasión (Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 11).

²⁰⁴ Rancière, J.: 1996, pp. 38-9.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 67. Énfasis nuestro.

nombran y en el cual se hacen contar como partes²⁰⁷. No es una lucha o un intercambio o una negociación entre partes ya constituidas²⁰⁸. “Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común *la distorsión*, que no es otra cosa que *el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo*: el mundo en que *son* y aquel en que *no son*, el mundo donde *hay algo* «entre» ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde *no hay nada*”²⁰⁹. Se trata de la contradicción de dos mundos del ‘ser-juntos humano’, de dos lógicas: (a) una lógica que cuenta las partes de las meras partes, y (b) otra que “suspende esta armonía por el simple hecho de actualizar la contingencia de la igualdad, ni aritmética ni geométrica²¹⁰, de unos seres parlantes cualesquiera”²¹¹. E. Laclau y Ch. Mouffe llaman a estas dos lógicas: ‘lógica de las diferencias’ y ‘lógica de la equivalencia’. La actividad que se corresponde con la primera lógica, Rancière propone llamarla ‘policía’, mientras que el nombre de ‘política’²¹² debe reservarse a la *praxis* de la relación y la contradicción entre las dos, “que rompe la configuración *sensible* donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte”²¹³. La finalidad de la policía consiste en constituir un sistema ordenado de diferencias, donde cada parte tenga su lugar y donde el antagonismo y el conflicto se disuelven.

“La actividad política es siempre un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial mediante la puesta en acto de un supuesto que por principio es heterogéneo, el de una parte de los que no tienen parte, la que, en última instancia, manifiesta en sí misma *la pura contingencia del orden*, la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante. Hay política cuando hay un lugar y unas formas para el encuentro entre dos procesos *heterogéneos*”²¹⁴. Y más adelante agrega: Es así como la puesta en relación de dos cosas sin relación se convierte en la medida de lo inconmensurable entre dos órdenes”²¹⁵.

Como M. Foucault y G. Deleuze, Rancière advierte que lo que constituye el carácter político de una acción no es el lugar donde se ejerce (supuesto de la localización) ni el objeto “sino únicamente su forma, la que inscribe la verificación de la

²⁰⁷ Rancière, J.: 1996, p. 41.

²⁰⁸ Rancière establece aquí una diferencia respecto de la conceptualización tradicional del marxismo, para el que las clases están constituidas a partir de la misma estructura productiva de la sociedad.

²⁰⁹ Rancière, J.: 1996, p. 42.

²¹⁰ [Nota nuestra] ¿Por qué no es ni aritmética ni geométrica? No es aritmética si por tal se entiende el cambio de uno por uno como ocurre con los intercambios mercantiles en el mercado (pongo una parte y me corresponde una parte igual a la que puse) ni es la geométrica donde a cada uno corresponde una cantidad proporcional a la puesta por él. No es ni idéntica ni proporcional porque el pueblo no aportó nada y reclama igualdad con todos.

²¹¹ Rancière, J.: 1996, p. 43. “Más precisamente, él los advertía del anudamiento imposible de dos lógicas contradictorias: la lógica igualitaria implicada en el acto de la palabra y la lógica desigualitaria inherente a la relación social. Jamás podrían coincidir las maneras diferentes en que el ser hablante es cogido por un doble arbitrario: aquel de la lengua y aquel de la relación social” (Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 64).

²¹² Rancière desecha el concepto de «poder» porque anula la heterogeneidad de los mundos que son conectados por la política. “Para que una cosa sea política, es preciso que de lugar al encuentro de la lógica policial [diferencial] y a la lógica igualitaria [equivalencial], el cual nunca está preconstituido” (Rancière, J.: 1996, p. 48).

²¹³ Rancière, J.: 1996, p. 45.

²¹⁴ Rancière, J.: 1996, pp. 45-6. “El acto político de la huelga consiste entonces en construir la relación entre esas cosas que no tienen relación, en ver juntas como objeto del litigio la relación y la no relación” (p. 58).

²¹⁵ Rancière, J.: 1996, p. 60.

igualdad en la institución de un litigio, de *una comunidad que sólo existe por la división*. La política se topa en todos lados con la policía. No obstante, es preciso pensar este encuentro como encuentro de los heterogéneos²¹⁶. Para que haya política tiene que constituirse un lugar donde coincidan los heterogéneos, que no puede ser sino una ‘propiedad vacía’ o (en términos de Laclau) un ‘significante flotante’. Es vacía porque el orden social no puede tener vacíos, es pleno, hay pesos y contrapesos, diferencias. El lugar vacío es el lugar del *antagonismo*.

5. El sujeto de la política

Después de la crítica estructuralista y althusseriana a la noción de sujeto, Rancière revaloriza su papel para la política y la filosofía política. “La política –dice- es asunto de sujetos, o más bien de *modos de subjetivación*. Por subjetivación se entenderá la producción mediante una serie de *actos* de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia. (...) La subjetivación política produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula como contradictoria con la lógica policial²¹⁷.”

Toda subjetivación política es la manifestación de una distancia entre la parte como función social constituida (policial, diferencial) y la ausencia de parte de esas subjetividades en la definición de lo común de la comunidad. “*Toda subjetivación es una desidentificación*, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta de la relación de una parte y una ausencia de parte²¹⁸”. Si en la teoría política anterior, los sujetos quedan definidos por y sujetos a la estructura que los constituye, para Rancière la acción política abre un ámbito nuevo en el que cada uno ejerce y manifiesta su igualdad con todos. Indudablemente, esta acción introduce un desorden en la realidad estructurada e instituida.

“La diferencia que el desorden político viene a inscribir en el orden policial – continúa Rancière- puede, en un primer análisis expresarse como diferencia de una *subjetivación* a una *identificación*. La misma inscribe un nombre de sujeto como diferente a toda parte identificada de la comunidad²¹⁹”. Rancière pone el ejemplo del revolucionario francés Auguste Blanqui, quien respondió a la pregunta del presidente del tribunal por su profesión diciendo: ‘proletario’ y de Jeanne Deroin, quien se presentó a sufragar en 1849, en unas elecciones a las que no había sido convocada. La subjetivación es “la mera cuenta de los incontados²²⁰”.

La política debe distinguirse de otras formas de distorsión como el derecho, la religión o la guerra, que hacen desaparecer la política reduciéndola al orden policial. La distorsión política no es zanjable, pero es sin embargo ‘tratable’. Se diferencia así de la guerra inexpiable y de la deuda religiosa irrescatable²²¹.

²¹⁶ Rancière, J.: 1996, p. 47. Énfasis nuestro.

²¹⁷ Rancière, J.: 1996, p. 52.

²¹⁸ Rancière, J.: 1996, pp. 52 y 53.

²¹⁹ Rancière, J.: 1996, p. 54.

²²⁰ Rancière, J.: 1996, p. 55.

²²¹ Cf. Rancière, J.: 1996, p. 57.

6. La comprensión como forma de la argumentación política

En el capítulo titulado ‘La razón del desacuerdo’, Rancière señala sus diferencias con la teoría de Habermas: mientras que para éste lo común es mensurable en un marco ideal de comunicación, para Rancière lo común es siempre litigioso.

“Es la diferencia entre dos acepciones de ‘comprender’ la que instituye la racionalidad de la interlocución política y funda el tipo de ‘éxito’ que le es propio: no el acuerdo de los interlocutores sobre la repartición óptima de las partes, sino *la manifestación óptima de la partición*. [...] ‘Comprender’ significa tanto comprender un problema como comprender una orden. Es un designador de la partición de lo sensible, que realiza, sin tener que conceptualizarla, la distinción aristotélica entre los que sólo tienen la *esthesis* del *logos* y quienes tienen su *hexis*”²²².

Habermas insiste en la tensión entre dos tipos de actos de lenguaje: los lenguajes ‘poéticos’ de apertura del mundo y las formas intramundanas de argumentación y validación. (...) Pero precisamente la demostración propia de la política siempre es al mismo tiempo argumentación y apertura del mundo donde la argumentación puede ser recibida y hacer efecto, argumentación sobre la existencia misma de ese mundo. [...] El reconocimiento se produce por actos del lenguaje que *al mismo tiempo* son argumentaciones racionales y metáforas ‘poéticas’²²³.

La forma de la acción política “consiste en crear un escenario donde se pone en juego la igualdad o la desigualdad de los interlocutores del conflicto como seres parlantes”. Respecto de los obreros se sostiene que el hecho de que hablen no tiene relación con el de que trabajen. No se ve

“de qué manera la parte recibida por un obrero con el nombre de salario podría convertirse en un asunto de la comunidad, en el objeto de una discusión pública.

(...) Se supone que el mundo del trabajo es un universo *privado* donde un individuo propone condiciones a *n* individuos que, cada uno por su propia cuenta, las aceptan o las rechazan. A partir de ello, los argumentos no pueden admitirse porque son dirigidos por sujetos que no existen a sujetos que tampoco existen a propósito de un objeto común igualmente inexistente. De modo que allí sólo hay una revuelta, un ruido de cuerpos irritados. Y basta con esperar que se termine o rogar a la autoridad que lo haga cesar”²²⁴.

Este es *el primer momento* de la *forma de argumentación política*: Lo que es tomado como una diferencia inmanente a la totalidad, delegada a una esfera particular o privada, se manifiesta como un problema a discutir en común. *El segundo momento* de la argumentación consiste en señalar la evidencia de un mundo común de la razón y la argumentación que es negado por una parte.

“En toda discusión social donde hay efectivamente algo que discutir, está implicada esta estructura, esta estructura en la que el lugar, el objeto y los sujetos mismos de la discusión están en litigio y en primer lugar tienen que ser probados. Antes de toda confrontación de intereses y valores, antes de todo sometimiento de afirmaciones a peticiones de validez entre interlocutores constituidos, está el litigio sobre el objeto del litigio, el litigio acerca de la existencia del litigio y de las partes que se enfrentan en él.

(...) La política moderna obedece a la multiplicación de las operaciones de subjetivación que inventan mundos de comunidad que son mundos de disentimiento, a los dispositivos de demostración que son, en cada momento, al mismo tiempo argumentaciones y aperturas de mundo, la apertura de mundos comunes -lo que no quiere decir consensuales-, de mundos donde el sujeto que argumenta se cuenta como argumentador.

²²² Rancière, J.: 1996, p. 63.

²²³ Rancière, J.: 1996, pp. 76-7. Énfasis nuestro.

²²⁴ Rancière, J.: 1996, pp. 71 y 72.

(...) La política moderna existe por la multiplicación de los mundos comunes/litigiosos previos en la superficie de las actividades y los órdenes sociales²²⁵.

7. La filosofía política como negación de la Política

La filosofía política es el nombre de un encuentro polémico donde se expone la paradoja de la política: su ausencia de fundamento propio, su fundamento en la isonomía, es decir, el sentido de la ley consiste en representar la igualdad de todos los seres parlantes. Para la filosofía política la igualdad geométrica del *kosmos* es apta para armonizar el alma de la *polis*, oponiéndose a la igualdad democrática rebajada a la igualdad aritmética. “El principio de la política de los filósofos es la identificación de su principio como actividad con el de la policía como determinación de la partición de lo sensible que define las partes de los individuos y las partes. [...] La *politeia* es el régimen de la comunidad fundado en su esencia, aquel donde todas las manifestaciones de lo común dependen del mismo principio. [...] La *politeia* de los filósofos es la identidad de la política y la policía²²⁶.”

Las tres grandes *figuras* de la filosofía política son la arquipolítica (Platón), la parapolítica (Aristóteles, Hobbes) y la metapolítica (marxismo).

(1) El gran invento de Platón fue la república en oposición a la democracia. “La arquipolítica, cuya fórmula brinda Platón, se resume así en el cumplimiento integral de la *physis* en *nomos*. Este supone la supresión de los elementos del dispositivo polémico de la política, su reemplazo por las formas de sensibilización de la ley comunitaria²²⁷.” La arquipolítica de Platón da solución a la paradoja cambiando la configuración democrática de la política. En la república, la ley existe como ‘*logos* viviente’, como *ethos* (costumbres, carácter, maneras de ser) de cada miembro. Ese *ethos* anima a los cuerpos y dirige los comportamientos y pensamientos de espíritu. Por eso, la política de Platón comienza con el espíritu de la ley, el *kosmos* que ordena la *polis* haciendo que el ciudadano actúe no según la ley, sino según el espíritu de la ley. La ley no lo refrena, lo convence. Por eso, la arquipolítica concilia maneras de ser y de pensar. Platón sustituía el régimen de la distorsión y la democracia por la república, en la cual la *paideia* es central para armonizar a los individuos.

Por ‘arquipolítica’ se entiende todo intento ‘comunitario’ tendiente a definir un espacio tradicional cerrado, homogéneo, orgánicamente estructurado, sin ningún vacío que permita la emergencia del acto propiamente político²²⁸.

(2) La parapolítica parte del reconocimiento de que el orden platónico es imposible en una *polis* en la que “todos son iguales por naturaleza²²⁹”. Aristóteles creía que lo mejor sería el gobierno de los mejores, pero ello es imposible si se supone la igualdad por naturaleza. Por eso, más allá de lo bueno o malo, es justo que todos participen en el mando alternando el lugar de gobernante y gobernado. Platón confunde el orden de la familia con el orden de la *polis*. “Es inútil preguntarse por qué es natural esta igualdad y por qué esa naturaleza está presente en Atenas más que en Lacedemonia. [...] El bien de la política comienza por romper la mera tautología según la cual lo que es bueno es que lo mejor se imponga sobre lo menos bueno”.

“El problema de la parapolítica consistirá entonces en conciliar las dos

²²⁵ Rancière, J.: 1996, pp. 75 y 79.

²²⁶ Rancière, J.: 1996, p. 86.

²²⁷ Rancière, J.: 1996, p. 93.

²²⁸ Cf. Žižek, S.: *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2001, pp. 204-6.

²²⁹ Aristóteles: *Política*, II, 1261 b 1.

naturalezas y sus lógicas antagónicas: la que quiere que lo mejor de todo sea el mando del mejor y la que quiere que lo mejor en materia de igualdad sea la igualdad”. Aristóteles propone “la realización de un orden natural de la política como orden constitucional *a través de la inclusión misma de lo que obstaculiza* toda realización de ese género: el *demos*”²³⁰.

El fin de la parapolítica es “transformar a los actores y las formas de acción del litigio político en partes y formas de distribución del dispositivo policial”. El centro de la parapolítica es el dispositivo institucional de las *arkhai* y la relación de dominación que se juega en él, lo que los modernos llamarán poder”. La instancia que dirige y mantiene a la *polis*, el gobierno, es siempre el gobierno de una de las partes, la que paradójicamente no puede gobernar sino atendiendo a los intereses de la otra parte²³¹. La política de Aristóteles “suscita ese social en el que lo privado y lo público se armonizan en su distancia, en el ejercicio separado de las pasiones públicas del honor [propias de los *aristoi*] y las pasiones privadas de la ganancia [propias de los *oligoi*]”²³².

La democracia en América de Tocqueville actualiza, en la modernidad, el pensamiento aristotélico que busca realizar una política que lleve al fin de lo político. La realización del programa aristotélico no se logra por medio de una clase social (clase media) sino mediante cierto estado social que promueva la igualación de las condiciones. Esta nueva sociabilidad consigue la regulación de las relaciones entre lo político y lo social, entre lo público y lo privado: una sociabilidad autorregulada. La igualación de las condiciones asegura la pacificación de los afectos políticos mediante una extensión ilimitada de las satisfacciones privadas. El término clave aquí es ‘costumbres suaves’, es decir, el apaciguamiento de las pasiones violentas de la distancia.

La consumación de la política tiene un límite y una condición. El límite, como en Aristóteles, se sitúa en el advenimiento del despotismo, de ese poder tutelar que domina

²³⁰ Rancière, J.: 1996, p. 95.

²³¹ La *Política* de Aristóteles presenta así dos orígenes de lo político: por una parte, el buen origen, expuesto al comienzo del Primer libro, la distinción entre la *phónē* (*phone*) animal y el *logos* humano, el poder propio al *logos* de proyectar en el seno de la comunidad el sentimiento de lo útil (*sympheron*) y lo perjudicial (*blaberon*), y de abrir así al reconocimiento de lo justo y lo injusto. Por otra parte, ese mal origen expuesto en el Cuarto libro, que vincula la lógica del principio de contradicción con la facticidad de un estado de cosas. En toda ciudad hay ricos y pobres, los que constituyen por excelencia los elementos o las partes de la *polis* en cuanto designan los únicos principios no acumulables: podemos siempre imaginar que los agricultores se conviertan en guerreros o que los artesanos participen en la *Boulé*; sin embargo, ningún régimen puede lograr que se sea rico y pobre a la vez. La cuestión política se inicia en toda ciudad con la existencia de la masa de los *aporoí*, aquellos que no poseen los medios y con el reducido número de los *euporoí*, que los poseen.

Toda *polis* comprende estos dos componentes irreductibles, siempre en guerra virtual, siempre presentes y representados por los nombres que se atribuyen y por los principios en que se reconocen y que reclaman para sí: libertad (*eleutheria*), para la masa de pobres; virtud (*areté*), para el pequeño número de ricos. Así, ricos y pobres cogen constantemente la cosa común, la cosa del medio, en la tenaza de la ganancia y los honores, de los intereses materiales y las inversiones imaginarias. Esto es un hecho. Desde que Solón aboliera en Atenas la esclavitud por deudas toda ciudad comporta esa masa de pobres impropios para el ejercicio de la ley y el mando y que sin embargo se encuentran igualmente en la *polis*. Hombres libres, que reclaman para sí el nombre común, el título común de la comunidad política: la libertad. De allí procede una segunda determinación del arte político; éste es, en términos modernos, el arte de *contar con*: contar con los inconciliables, con la co-presencia entre los ricos y los pobres que ya no pueden ser lanzados por la borda y que permanecen ligados al centro de la *polis* (Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 12).

²³² Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 16.

pacíficamente, “dejando a la sociedad en su estado de igualdad, de satisfacción de lo privado y autorregulación de las pasiones”. La condición es la existencia de una Providencia o su secularización en la idea de Progreso y su actualización postmoderna en la que el sistema se vive como medio ambiente natural. “Un mundo en que todo el mundo tiene necesidad de todo el mundo, en el que está permitido todo cuanto se anuncie bajo el emblema del goce individual, en el que todo y todos se mezclan, y que sería el de la multiplicidad autopacificada. La razón se realizaría allí en su forma menos expuesta: no en tanto disciplina permanentemente amenazada de trasgresión y deslegitimación por parte del hecho, sino en cuanto racionalidad producida por el mismo desarrollo, por la autorregulación consensual de las pasiones. Pluralidad; ese sería hoy el nombre del punto de concordancia, punto de utopía entre la embriaguez de los placeres privados, la moral de la igualdad solidaria y la sabiduría política republicana.”²³³

Hobbes reformula el modelo de la parapolítica en la modernidad. Paradójicamente, para refutar a Aristóteles, no hace más que trasponer su razonamiento (la victoria del deseo razonable de conservación sobre la pasión propia del demócrata, del oligarca o del tirano). “Lo desplaza del plano de las partes en el poder al de los individuos, de una teoría del gobierno a una teoría del origen del poder. Este doble desplazamiento tiene una función bien específica: *liquida inicialmente la parte de los sin parte*. Así, la politicidad sólo existe por la alienación inicial y total de una libertad que es únicamente la de los individuos. La libertad no podría existir como parte de los sin parte, como la propiedad vacía de algún sujeto político. Debe ser todo o nada. Sólo puede existir de dos formas: como propiedad de los puros individuos asociales o en su alienación radical como soberanía del soberano”²³⁴.

“La parapolítica moderna comienza por inventar una naturaleza específica, una ‘individualidad’ estrictamente correlacionada con el absoluto de una soberanía que debe excluir la disputa de las fracciones, la disputa de las partes y sus partes. [...] Es así como las formas modernas de la distorsión agregarán al litigio sobre la cuenta de las partes de la comunidad el nuevo litigio que relaciona a cada uno con el todo de la soberanía²³⁵. Con Hobbes la igualdad se constituye como el principio último de lo político, lo que supone que “no hay ningún principio natural de dominación de un hombre sobre otro. En última instancia el orden social descansa sobre la igualdad que es del mismo modo su ruina”. Por un lado, la libertad se convirtió en lo propio de los individuos como tales, (...) el *título* de cualquiera a poner en cuestión al Estado o a servir de prueba de la infidelidad de su principio. Por otro lado, el pueblo, al que se trataba de suprimir en la tautología de la soberanía, aparecerá como el personaje que debe ser presupuesto para que la alienación sea pensable y, en definitiva, como el verdadero sujeto de la soberanía”²³⁶.

Rancière coincide con nuestra hipótesis de que la lucha contra la dominación tiene lugar a partir de la modernidad en el ámbito del derecho, de lo jurídico-político: “El derecho, cuya determinación filosófica se había producido para desatar el nudo de lo justo con el litigio, se convierte en el nuevo nombre, el nombre por excelencia de la distorsión [política]”²³⁷.

“Al denunciar los compromisos de la parapolítica aristotélica con la sedición que

²³³ Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 20.

²³⁴ Rancière, J.: 1996, pp. 101-2. Énfasis nuestro.

²³⁵ Rancière, J.: 1996, pp. 102-3.

²³⁶ Rancière, J.: 1996, pp. 104-5.

²³⁷ Rancière, J.: 1996, p. 105. Corchetes nuestros.

amenaza el cuerpo social, y al descomponer al *demos* en individuos, la parapolítica del contrato y la soberanía reabre una separación más radical que la vieja separación política de la parte tomada por el todo. Dispone la separación del hombre con respecto a sí mismo como fondo primero y último de la del pueblo consigo mismo²³⁸. Como Hegel, Rancière conceptualiza el terror como la solución necesaria a la contradicción entre el principio de soberanía del pueblo y la individualidad como sujeto irreductible de la libertad²³⁹.

La parapolítica es el intento de despolitizar la política (de traducirla a la lógica de la policía); se acepta el conflicto político, pero reformulándolo como una competencia, dentro del espacio representacional, entre las partes/agentes reconocidos, que luchan por la ocupación (temporaria) del lugar del poder ejecutivo²⁴⁰.

La metapolítica señala una distorsión absoluta que arruina toda conducción política. *Esa distorsión absoluta es lo social*. Lo social convierte a la política en una ‘falsedad radical’. La verdad de la política está por debajo o por detrás de la política, en lo que ésta oculta y no está hecha sino para ocultar. “La metapolítica es el discurso sobre la falsedad de la política que viene a redoblar cada manifestación política del litigio, para probar su desconocimiento de su propia verdad al señalar en cada ocasión la distancia entre los nombres y las cosas, la distancia entre la enunciación de un *logos* del pueblo, del hombre o de la ciudadanía y la cuenta que se hace de ellos, distancia reveladora de una injusticia fundamental, en sí misma idéntica a una mentira constitutiva. Si la arquipolítica antigua proponía una medicina de la salud comunitaria, la metapolítica moderna se presenta como una sintomatología que, en cada diferencia política, por ejemplo la del hombre y el ciudadano, detecta un signo de no verdad²⁴¹”.

La relación tirante de la política y la metapolítica se jugó en la interpretación de la diferencia del hombre y el ciudadano, del pueblo sufriente/trabajador y del pueblo de la soberanía. Hay en efecto dos grandes maneras de pensar y tratar esa separación. La primera es la de la metapolítica. Ésta ve en ella la denuncia de una identificación imposible, el signo de la no verdad del pueblo ideal de la soberanía. Define como democracia formal el sistema de las inscripciones jurídicas y las instituciones gubernamentales fundado sobre el concepto de la soberanía del pueblo²⁴².

La metapolítica marxista (o socialista utópica) es el conflicto político se afirma sin reservas, pero como un teatro de sombras en el cual se despliegan acontecimientos cuyo lugar propio está en ‘otra escena’ (la de los procesos económicos); la meta final de la ‘verdadera’ política es entonces su autocancelación, la transformación de la ‘administración del pueblo’ en la ‘administración de las cosas’, en el seno del orden de la voluntad colectiva, racional y perfectamente transparente para sí mismo²⁴³.

“Estas tres lógicas (la del amo tradicional, la de la lucha democrática regulada por el lugar vacío de poder, y la del amo totalitario) concuerdan con los tres modos de renegación de la política conceptualizados por Rancière: el amo tradicional funciona dentro del espacio de la arquipolítica; la democracia involucra la parapolítica, es decir, la domesticación de la política propiamente dicha en una lucha regulada (las reglas de las elecciones y la democracia representativa, etcétera); el amo totalitario solo es posible

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ Cf. Rancière, J.: 1996, p. 106.

²⁴⁰ Cf. Žižek, S.: 2001, pp. 204-6.

²⁴¹ Rancière, J.: 1996, pp. 107-8. Énfasis nuestros.

²⁴² Rancière, J.: 1996, p. 113.

²⁴³ Cf. Žižek, S.: 2001, pp. 204-6.

dentro del espacio de la metapolítica²⁴⁴.

La metapolítica identifica el agente con el saber, y esta identidad legitima la violencia totalitaria, la que sería diferente del terrorismo jacobino, tal como lo analiza Hegel, y del terror comunista leninista²⁴⁵.

A estas tres²⁴⁶ variantes de la filosofía política, entendida como “el proyecto filosófico de realizar la política mediante su supresión”²⁴⁷ se contraponen la política.

“Hay política desde el momento en que existe la esfera de apariencia de un sujeto *pueblo* del que lo propio es ser diferente de sí mismo. (...) El problema no es señalar la diferencia de esta igualdad existente con respecto a todo lo que la desmiente. No es desmentir la apariencia sino, al contrario, confirmarla. (...) El problema consiste entonces en extender la esfera de ese aparecer, aumentar ese poder.

Aumentar ese poder quiere decir crear casos de litigio y mundos de comunidad del litigio por la demostración, bajo tal o cual especificación, de la diferencia del pueblo consigo mismo. (...) El problema, en consecuencia, consiste en construir una relación visible con la no relación, un efecto de un poder al que se atribuye no surtir efecto. (...) La política consiste en interpretar esa relación, es decir constituir en primer lugar su dramaturgia, inventar el argumento en el doble sentido, lógico y dramático, del término, que pone en relación lo que no la tiene²⁴⁸.

En política, un sujeto no tiene cuerpo consistente, es un actor intermitente que tiene momentos, lugares, apariciones, y del que lo propio es inventar, en el doble sentido lógico y estético de estos términos, *argumentos* y *demonstraciones* para poner en relación la no relación y dar lugar al no lugar. [...] La demostración exhibe a la vez el texto igualitario y la relación desigualitaria²⁴⁹.

En el capítulo titulado ‘Democracia o consenso’ busca diferenciar la democracia consensual o postdemocracia de la democracia verdadera. La democracia que ha triunfado sobre los totalitarismos es una reducción a un *cierto estado de las relaciones sociales*. “Su éxito consistiría en consecuencia en el hecho de que, en nuestras sociedades, [la democracia] encuentra una coincidencia entre su forma política y su ser sensible”²⁵⁰.

Rancière define la democracia en general como “el modo de subjetivación de la política, (...) el modo de lo que viene a interrumpir el buen funcionamiento de ese orden

²⁴⁴ Žižek, S.: 2001, p. 209.

²⁴⁵ Cf. Žižek, S.: 2001, p. 208.

²⁴⁶ A las tres formas planteadas por Rancière, Žižek agrega una cuarta: “la versión más astuta y radical de la renegación (no mencionada por Rancière) es lo que me siento tentado de denominar *ultrapolítica*: el intento de despolitizar el conflicto, llevándolo a un extremo por medio de la militarización directa de la política, reformulándolo como *la guerra* entre ‘nosotros’ y ‘ellos’, nuestro ‘enemigo’, sin ninguna base común para el conflicto simbólico; es profundamente sintomático que, en lugar de *lucha* de clases, la derecha radical hable de *guerra* de clases (o de los sexos).”

Estos cuatro casos tienen en común el intento de domesticar la dimensión propiamente traumática de lo político: algo surgió en la antigua Grecia y tomó su nombre del *demos* que exigía sus derechos, pero, desde el principio mismo (es decir, desde la *República* de Platón) hasta la reciente reactivación de la ‘filosofía política’ liberal, la ‘filosofía política’ intentó suspender el [potencial] desestabilizador de lo político, renegararlo, regularlo, o ambas cosas, de un modo u otro; desde el principio se trató de provocar el retorno al cuerpo social prepolítico, fijando las reglas de la competencia política, etcétera, etcétera” (Žižek, S.: 2001, pp. 204-6).

²⁴⁷ Rancière, J.: 1996, p. 119.

²⁴⁸ Rancière, J.: 1996, pp. 114-5.

²⁴⁹ Rancière, J.: 1996, pp. 115 y 116.

²⁵⁰ Rancière, J.: 1996, p. 124.

a través de un dispositivo singular de subjetivación²⁵¹. El dispositivo de subjetivación se resume en tres aspectos:

1. La democracia se define por “la existencia de una esfera de *apariencia*²⁵² (no entendida como ilusión ni como opuesta a lo real) específica del pueblo. (...) Es la introducción en el campo de la experiencia de un visible que modifica el régimen de lo visible”. Un ámbito donde se manifiesta la ‘opinión pública’.

Žižek agrega que el concepto postmoderno de *simulacro* debe ser diferenciado del de *apariencia*.

“Hay *apariencia* cuando una parte no incluida en el todo del cuerpo social (o incluida/excluida de un modo contra el cual protesta) simboliza su situación como un agravio, sosteniendo contra las otras partes que ella representa la universalidad de la *égaliberté*. [...] La *apariencia* no es entonces el dominio de los fenómenos, sino también el de esos ‘momentos mágicos’ en los cuales otra dimensión, la dimensión noumenal, momentáneamente ‘aparece’ en (brilla a través de) algún fenómeno contingente/empírico. [...] Volvamos a Hegel: ‘Lo suprasensible es la aparición de la *apariencia*’ (...) significa también que lo suprasensible solo es efectivo como *apariencia* redoblada, autorreflejada, autorreferencial: lo suprasensible entra en la existencia con la *apariencia* de otra dimensión que interrumpe el orden normal y corriente de las *apariencias* como fenómenos”²⁵³.

La tolerancia postmoderna del multiculturalismo en realidad imposibilita, tal como ya lo advertía Marcuse, el gesto de la politización propiamente dicha. “Una vez más vemos confirmada la antigua regla hegeliana: el único modo de que una universalidad entre en la existencia, el único modo de ‘ponerse como tal’, es adoptar la forma de su opuesto, de lo que necesariamente aparece como un capricho ‘irracional’ excesivo. (...) El único modo de contrarrestar esos estallidos excesivos irracionales consiste en encarar la cuestión que sigue forcluida a pesar de la lógica postpolítica omnimoda/tolerante, y actualizar esa dimensión forcluida en algún nuevo modo de subjetivación política. [...] La situación se politiza cuando esa demanda particular comienza a funcionar como condensación metafórica de la oposición global a ‘ellos’, a quienes están en el poder, de modo que la protesta deja de referirse solo a la demanda, para adquirir la dimensión universal que resuena en el reclamo particular. [...] La violencia étnica del *skinhead* neonazi no es ‘el retorno de lo reprimido’ en la tolerancia multiculturalista liberal, sino que esta tolerancia *genera directamente esa violencia*, que es su propio y verdadero rostro oculto”²⁵⁴.

2. El pueblo no se define por alguna propiedad particular (ética, sociológica, funcional) sino que es la institución de una parte de los que no tienen parte. “La democracia es la institución de sujetos que no coinciden con las partes del Estado o la sociedad, *sujetos flotantes* que desajustan toda representación de los lugares y las partes”²⁵⁵.

3. El lugar de la *apariencia* del pueblo es el lugar de la conducción de un litigio. No es un conflicto de intereses entre partes constituidas sino un conflicto sobre la cuenta

²⁵¹ Rancière, J.: 1996, p. 126.

²⁵² “La *apariencia*, en efecto, y en particular la *apariencia* política, no es lo que oculta la realidad sino lo que la duplica, lo que introduce en ella unos objetos litigiosos, unos objetos cuyo modo de presentación no es homogéneo con el modo de existencia corriente de los objetos que allí se identifican” (p. 132).

²⁵³ Žižek, S.: 2001, p. 213. En la página 214 se distinguen cuatro niveles de la *apariencia*: ilusión, ficción simbólica, aparición de lo suprasensible, *apariencia* que llena el vacío.

²⁵⁴ Žižek, S.: 2001, p. 221-22.

²⁵⁵ *Ibidem*.

misma de las partes.

Las formas de la democracia son las formas de manifestación del dispositivo ternario. “Las formas de la democracia son las formas de manifestación de esta apariencia, de esta subjetivación no identitaria y de esta dirección del litigio”²⁵⁶. No se trata de un régimen de vida, ni de un conjunto de instituciones, ni el equilibrio de los poderes. “Las formas de la democracia no son otra cosa que formas de constitución de la política como modo específico de un ser-juntos humano. (...) Es la institución de la política misma”²⁵⁷. La postdemocracia, en cambio, es reducible al mero juego de los dispositivos estatales y las armonizaciones de energías e intereses sociales. Es la práctica y el pensamiento de una adecuación total entre las formas del Estado y el estado de las relaciones sociales. La postdemocracia implica la desaparición de la política.

La postdemocracia habría logrado suprimir el lugar de la manifestación pública del litigio. “Hoy en día, el Estado se legitima al declarar imposible a la política. Y esta demostración de imposibilidad pasa por la demostración de su propia impotencia”²⁵⁸.

“¿No será necesario volver a ese momento inaugural en que la filosofía, para conjurar el desorden del *οχλος* y el mal de la división, inventaba, para sí misma y para los políticos a venir, la política del fin de lo político? En ese punto primero la filosofía se equivocaba, en cierto sentido, de mal radical, desconociendo la verdadera figura del *ochlos*, que no es la turbulencia desordenada de lo múltiple, sino la reunión de odios en torno a la pasión de lo Uno que excluye.”²⁵⁹

En su principio el *ochlos* no es la pura adición desordenada de los apetitos, sino la pasión del Uno que excluye - la aterradora reunión de los hombres aterrados -

La democracia no es ni la autorregulación consensual de la pluralidad de pasiones de la multitud de individuos ni el reino de la colectividad unificada por la ley y amparada por las declaraciones de Derechos. En una sociedad habrá democracia siempre que el *demos* exista como poder de división del *ochlos*. Ese poder de división se realiza a través de un sistema histórico contingente de acontecimientos, discursos y prácticas, mediante las cuales una multitud cualquiera se declara y manifiesta como tal, denegando, al mismo tiempo, su incorporación al Uno de una colectividad que distribuye rangos e identidades (...). Para que haya democracia no es suficiente que la ley declare que los individuos son iguales y que la colectividad es dueña de sí misma. Es necesario, además, ese poder del *demos* que no es ni la adición de los *partenaires* sociales ni la colección de las diferencias, sino, todo lo contrario, el poder de deshacer los *partenariats*, las colecciones y ordenaciones. Potencia de lo múltiple anónimo como tal que el genio de Platón ha concebido con justeza como la rebelión de lo cardinal contra lo ordinal.”²⁶⁰

Como señala Žižek, Rancière identifica el gesto singular de la subjetivización política democrática como el núcleo de la tradición política europea. Lo propiamente político es el momento en que la negociación no aborda solo una demanda particular, sino que apunta a algo más, y comienza a funcionar como la condensación metafórica de la reestructuración global de todo el espacio social.

“Hoy en día, más que nunca, hay que insistir en que el único camino abierto a la emergencia de un acontecimiento es el que quiebra el círculo vicioso de la globalización-con-particularización, (re)afirmando la dimensión de la universalidad *contra* la globalización capitalista, (...) un gesto que socava la globalización capitalista

²⁵⁶ Rancière, J.: 1996, p. 127.

²⁵⁷ Rancière, J.: 1996, p. 128.

²⁵⁸ Rancière, J.: 1996, p. 139.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 28.

desde el punto de vista de la verdad universal”²⁶¹.

8. Los significados de la democracia

Hay dos concepciones de la democracia moderna. Una la representa como un régimen de desigualdad consensuado que garantice una parte del poder y bienestar suficientes para los menos favorecidos. La otra, ligada al socialismo, la concibe como un sistema igualitario, que supone al demos como ‘sujeto presente a sí mismo a lo largo de todo el cuerpo social’. En síntesis: liberalismo y socialismo, individualismo y participación²⁶².

El “texto que inaugura la reflexión democrática sobre sí misma”, dice Rancière, es la oración fúnebre pronunciada por Pericles en el libro II de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides. “Ese discurso plantea desde la partida un concepto, el concepto de *libertad*, entendido como unidad entre dos cosas: cierta idea de lo *común* y cierta idea de lo *propio*. Pericles, según el lenguaje que le atribuye Tucídides, dice más o menos esto: nosotros conducimos en común los asuntos de la ciudad y en lo que concierne a lo propio, a los asuntos de cada cual, dejamos que cada uno los resuelva a su modo. El concepto de libertad unifica lo propio y lo común, pero los unifica respetando su distanciamiento. Nuestro régimen político, dirá en substancia Pericles, no es el de la movilización. Nosotros no nos preparamos para la guerra como hace Esparta. Nuestra preparación militar es nuestra vida, una vida sin coerción y sin secreto. El sujeto político democrático tiene un denominador común en la distancia misma de un modo de vida caracterizado por dos grandes rasgos: la ausencia de coerción y la ausencia de sospecha. *Sospecha*, en el griego de Tucídides, se dice *hypopsia*, mirar por debajo. Lo que caracteriza a la democracia es el rechazo de ese *mirar por debajo* que los saberes sociales de la época moderna elevarán al rango de virtud teórica, capaz de percibir bajo una apariencia común la verdad que la desmiente”.

“(…) La democracia enlaza de partida cierta práctica de la comunidad política con un estilo de vida caracterizado por la *intermitencia*. El hombre de la ciudad democrática no es un soldado *permanente* de la democracia”²⁶³. Éste es para Platón un ‘defecto’ de la *polis* como señala en el libro VII de la *República*.

Para Platón y Aristóteles, la democracia es el menos malo de los malos regímenes. Pero, para Aristóteles, la *politeia* es un régimen mixto, una desviación que siempre busca autocorregirse, ya que un régimen cimentado en un principio único está condenado a la guerra civil²⁶⁴. Para Aristóteles, la política es el arte (artificio) de la vida en común, cuyo principio es la amistad.

“De esta rápida revisión de algunos de los enunciados fundadores de la democracia y la república –concluye Rancière- yo extraería dos observaciones:

La democracia - el poder del *demos* - no puede ser identificado a un principio de unidad y ubicuidad. El poder del demos es también el de un estilo de vida que da cabida a lo propio y a lo común.

Este arte o artificio de la vida en común - la manera en que un régimen debe hacerse desemejante a sí mismo - tiene quizás aún algo que ver con la práctica y el pensamiento democráticos en las democracias modernas. Puede que haya una relación por descubrir

²⁶¹ Žižek, S.: 2001, p. 229.

²⁶² Cf. Macpherson: *The Life and Times of liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

²⁶³ Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, pp. 32-33.

²⁶⁴ Cf. Aristóteles: *Política*, libro IV.

entre este arte de la desemejanza teorizado por Aristóteles y ese principio de división que Claude Lefort percibe como la esencia de la democracia moderna, el lugar de un poder sin cuerpo dividido en diversas instancias de legitimidad - en particular, en las del derecho, la ley y el saber.”²⁶⁵

Hay un discurso de la sospecha –que según Rancière proviene del ‘pensamiento teocrático contrarrevolucionario’- que subyace a toda reflexión sobre la democracia. Rancière se propone analizar la idea y la práctica de la emancipación de los trabajadores en Francia en el siglo XIX, a las que no subyace aquella sospecha, para poder determinar algunos aspectos de la forma de vida democrática. Uno de estos aspectos es el uso de las palabras, por el que se procede a una verificación de la igualdad. El otro aspecto es el uso de las formas.

8. 1. El uso de las palabras

Después de 1830, la multitud de publicaciones obreras parece plantear una misma cuestión: ¿son o no son iguales los franceses? Estos textos presentan la forma de un silogismo, cuya premisa mayor es lo que dice la ley, la Constitución (la igualdad de todos los franceses), y cuya premisa menor señala un hecho o un discurso en el que se niega esa igualdad. De estas dos premisas contradictorias, se puede derivar la falsedad de la mayor (la igualdad de la ley es pura apariencia formal), pero (y esto es lo que hacen esas publicaciones) “la conclusión a que llegan éstos es generalmente la siguiente: o se cambia la premisa mayor o bien la menor. Si el señor Persil o el señor Schwartz tienen razón en decir aquello que han dicho y hacer aquello que han hecho, hay que suprimir el preámbulo de la Carta. Decir: los franceses no son iguales. Si, por el contrario, mantenemos la premisa mayor, si se mantiene el preámbulo, el señor Schwartz o el señor Persil deberán necesariamente hablar o conducirse de otro modo.

“Lo interesante de esta manera de pensar radica en que ya no se opone la frase al hecho o la forma a la realidad: se opone más bien la frase a la frase y el hecho al hecho. A partir de lo que ordinariamente es pensado como distancia o no lugar se crea precisamente un *lugar (topos)** en el doble sentido del término: en cuanto sistema de razones y en cuanto espacio polémico. La frase igualitaria no es simplemente una pura *nada*. Una frase posee el poder que se le confiere. *Ese poder es antes que nada el poder de crear un lugar en el que la igualdad pueda reclamarse de ella misma*: en alguna parte hay igualdad; está dicho, está escrito. Y por lo tanto puede ser verificado. Quien se asigna como tarea el verificar esa igualdad puede fundar, a partir de allí, una práctica.

“Esta igualdad *social* no es ni una simple igualdad jurídico-política ni una nivelación económica. Es la igualdad que se encuentra en potencia en la inscripción jurídico política traducida, desplazada y maximizada en la vida de todos los días. Igualdad social que no constituye la totalidad de la igualdad; es una manera de vivir la relación de la igualdad con la desigualdad; de vivirla y al mismo tiempo desplazarla positivamente”²⁶⁶. Esto es lo que Laclau llama lógica de la equivalencia.

“Con ello se define un trabajo de la igualdad que no puede consistir, en ningún caso, simplemente en una exigencia al otro, o en una presión ejercida sobre él; pues debe consistir siempre, al mismo tiempo, una prueba que uno se impone a sí mismo. Ese es el sentido de la *emancipación*: emanciparse es salir de la minoría. Pero nadie sale de

²⁶⁵ Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, pp. 34-35.

²⁶⁶ Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 39.

la minoría social sino es por sí mismo. Emancipar a los trabajadores no consiste en mostrar el trabajo como principio fundador de la sociedad nueva, sino sacar a los trabajadores del estado de minoría, probar que efectivamente pertenecen a la sociedad, que efectivamente se comunican con todos en un espacio común, que no son solamente seres de necesidad, de queja o de grito, sino seres de razón y discurso, que pueden oponer razón a las razones y esgrimir su acción como una demostración. Por eso se constituye la huelga como un sistema de razones: demostración de la justicia de las tarifas que se proponen, comentario de los textos de los adversarios para demostrar su falta de razón, organización económica de la huelga mediante la creación de un taller administrado, menos como germen de un 'poder obrero' del futuro que como extensión del principio republicano a un terreno que hasta ahora le era ajeno, el del taller. Ya que, en realidad, tal vez no sea necesario que los trabajadores posean sus fábricas y que las hagan funcionar por su cuenta para que sean iguales: quizá basta que demuestren, llegado el caso, que son capaces de hacerlo. Se trata, antes que fundar un contra-poder que legisle en nombre de una sociedad futura, de hacer una demostración de comunidad. Emanciparse no es escindirse, es afirmarse como copartícipe de un mundo común, presuponiendo, incluso si las apariencias dicen lo contrario, que se puede jugar el mismo juego que el adversario. De ahí la proliferación, en la literatura de la emancipación obrera - y de la emancipación femenina - de argumentos que tienden a demostrar que los que piden igualdad tienen con justicia derecho a ella, que participan en un mundo común en el que pueden probar que tienen razón y que es necesario que ello sea reconocido por el otro.

“Naturalmente, el hecho de probar que se tiene razón nunca ha obligado al otro a reconocer su error, y siempre ha sido necesario recurrir a otro tipo de argumentos para respaldar la propia razón. Puesto que ese derecho adquiere su potencia de afirmación en la violencia de su inscripción. La argumentación razonable de los huelguistas de 1833 es audible y su demostración es visible porque el evento de 1830, recordando el de 1789, los ha arrancado del inframundo de ruidos oscuros y los han instalado por efracción contingente en el mundo del sentido y de la visibilidad. La repetición de la frase igualitaria es la repetición de esta efracción. Es por esto que el espacio de sentido común que ella abre no es un espacio de consenso. La democracia es la comunidad de reparto, en el doble sentido del término: pertenencia al mismo mundo que no puede decirse más que en la polémica, reunión que no puede hacerse más que en el combate. El postulado del sentido común es siempre transgresivo. Supone una violencia simbólica en relación al otro como hacia sí mismo. El sujeto de derecho que ningún texto basta para fundar sólo puede existir en esta doble violencia. Es, primeramente, ante sí mismo que cada uno debe demostrar que no existe sino un solo mundo y que en él puede dar razón de sus actos. Hannah Arendt plantea que el primer derecho es el derecho a tener derechos. Podría agregarse que sólo tiene derechos aquel que puede plantear la obligación racional que el otro tiene de reconocerlos. Que la mayoría de las veces el otro se escurra es algo que no cambia para nada el problema. El que por principio declara que el otro no lo comprenderá, que no hay un lenguaje común, pierde fundamento para reconocerse derechos para sí mismo. Al contrario, aquel que hace como si el otro escuchara todo el tiempo su discurso, aumenta su propio poder y no solamente en el plano discursivo. La existencia de un sujeto de derecho supone que la frase jurídica es verificable en un espacio de sentido común. Que este espacio sea virtual no significa que sea ilusorio. Quien confunde lo virtual con lo ilusorio se desarma, de la misma manera que aquél que confunde comunidad de reparto y comunidad de consenso. La igualdad se manifiesta sólo trazando las líneas de su propio espacio. El estrecho camino de la emancipación

pasa entre el asentimiento a mundos separados y la ilusión del consenso. Es la misma tensión que caricaturizan los análisis que oponen lo formal a lo real o los arrepentidos que cambian una posición por la posición contraria. Esos análisis de ayer, que oponían la libertad y la igualdad reales a su declaración formal, o los análisis del mañana, que oponen las buenas y sabias revoluciones de la libertad a las utópicas y cruentas revoluciones de la igualdad, olvidan por igual este hecho: igualdad y libertad son potencias que se engendran y crecen por un acto que les es propio. Es precisamente lo que se comprende en la idea de emancipación, al afirmar que no hay libertad o igualdad ilusoria, que tanto la una como la otra son una potencia de la que conviene verificar los efectos”²⁶⁷.

“La experiencia democrática resulta ser así la de una cierta estética de la política. El hombre democrático es un ser de palabra, es decir es también un ser poético, capaz de asumir una distancia entre las palabras y las cosas que no significa ni decepción ni engaño, sino humanidad, humanidad capaz de asumir la irrealidad de la representación. Virtud poética que es una virtud de confianza. Se trata de partir del punto de vista de la igualdad, de afirmarla, trabajar presuponiéndola para ver todo cuanto puede producir, para maximizar todo lo que pueda darse de libertad y de igualdad. Quien parte, por el contrario, de la desconfianza; quien parte de la desigualdad y se propone reducirla, jerarquiza las desigualdades, jerarquiza las prioridades, jerarquiza las inteligencias y reproduce indefinidamente la desigualdad.”

8. 2. El uso de las formas

“La democracia no sería de hecho otra cosa que lo que veía Platón en ella: el desorden del dominio, la discordancia entre sus formas. Los compromisos y desórdenes en el dominio son ‘democráticos’ sólo cuando son el efecto de la división igualitaria, de las configuraciones históricas contingentes en que ésta puede demarcar un terreno propio y reafirmar su poder, el poder de la desclasificación.

“Pero la fuerza de ese silogismo no reside en nada parecido a la superioridad del realismo sobre la utopía o la superioridad de las vías pacíficas por sobre los medios violentos. Lo propio del silogismo de la igualdad no está en el remplazar el combate por la palabra, sino en el crear un espacio común en tanto espacio de división.

“La verdadera participación es la invención de ese sujeto imprevisible que ocupa hoy las calles, ese movimiento que no nace sino de la democracia misma. La garantía de la permanencia de la democracia no pasa por el substituir todos los tiempos muertos o los espacios vacíos por formas de participación o contrapoder sino por la renovación de los actores y sus formas de actuar; reside en la posibilidad, siempre abierta, de una emergencia de ese sujeto elíptico. El control de la democracia no puede sino ser a su imagen y semejanza, versátil e intermitente, esto es, lleno de confianza.

“La superioridad está arruinada en su fundamento cuando el superior debe explicar a los inferiores por qué son inferiores. Ese decir supone un entender igual a su propósito. Diseña otra comunidad que la que éste narra, una comunidad donde la igualdad es la ley.”

²⁶⁷ Rancière, J.: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, pp. 39-40.

CAPÍTULO 4

COMPRENSIÓN Y SOCIEDAD EN PIERRE BOURDIEU

Una interpretación sociológica de la ontología de Heidegger

1. La Hermenéutica vista desde las Ciencias Sociales

La consideración del análisis que realiza Pierre Bourdieu de la ontología de Heidegger nos sitúa ante una *interpretación* realizada desde una de las ciencias sociales, en este caso la sociología, de un discurso que puede considerarse fundacional para la Hermenéutica contemporánea (el de Heidegger). Su consideración puede constituir una ‘vuelta de tuerca’ significativa en el desarrollo de nuestra investigación, ya que se ocupa de un análisis inverso al indicado en su título. A saber, del examen de las contribuciones de la Hermenéutica a las Ciencias Sociales pasamos al de la contribución de las Ciencias Sociales a la Hermenéutica. Acotamos el mismo a la contribución de una de ellas: la Sociología. De modo más específico (y deliberado) a la sociología de Pierre Bourdieu, debido a que se trata de un pensamiento sociológico que habitualmente trasciende la disciplina e incursiona, peculiarmente, en terrenos filosóficos.²⁶⁸

2. La sociología como crítica de la razón

El pensamiento de Pierre Bourdieu intenta trascender tanto un reduccionismo “objetivista” (el del positivismo, el marxismo o el análisis estructural en la línea de Lévy Strauss), según el cual la comprensión subjetiva es determinada, mecánica, dialéctica o relacionalmente, por estructuras objetivas, como un reduccionismo “subjetivista” (el de la fenomenología social en la línea de Schütz, el existencialismo de Sartre o la Etnometodología de Garfinkel), según el cual la comprensión pre-reflexiva, el conjunto de representaciones de los sujetos, es el piso, el cimiento originario, sobre el que se construye la reflexión “objetiva”.

El primero supone un conocimiento “objetivo” de una “realidad objetiva”. El segundo una comprensión pre-reflexiva que construye, social o culturalmente una realidad a la que considera objetiva.

Bourdieu desarrolla una *crítica* en el sentido de *examen de las condiciones de constitución* de *ambas* comprensiones: la pre-reflexiva y la reflexiva. No hay primacía de una ni de otra, porque no hay una escisión tal. La distinción misma es equívoca. Cada una por sí sola se muestra insuficiente para dar cuenta de los discursos o las prácticas sociales.

“Mediante la aplicación rigurosa de un relacionismo metodológico cuya fuente puede rastrearse hasta Marx y Durkheim, y verificarse también más tarde en Levi-Strauss o Jakobson, Bourdieu se orientó siempre en una búsqueda destinada a superar las viejas antinomias (contradicciones, N. de la R.) que ponían freno al desarrollo de la sociología, incapaz de trascender el antagonismo entre modos de conocer objetivistas y subjetivistas, entre el análisis de lo simbólico y lo material, y el problema —más grave aún— del divorcio entre teoría y metodología científica. Su búsqueda se orientó hacia la construcción de una

²⁶⁸ Bourdieu, P.: 1988, p. 11. El lema de *Meditaciones pascalianas*, por ejemplo, es una afirmación de Pascal: “La verdadera filosofía se ríe de la Filosofía”.

‘ciencia social total’ como superación del metodologismo, siempre dispuesto a separar el método científico de las reflexiones que le incumben, tanto como de la ‘teoría teorcionista’, con su aberración por la investigación empírica”.²⁶⁹

El intento tiene precedentes significativos y trabajos comparables. Nos referimos, respectivamente, a Dilthey y a Max Weber, entre otros, y al Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* o *El idiota de la familia*, a Karen Kosik (*Dialéctica de lo concreto*), al Hábermas de *La teoría de la acción comunicativa* y, acaso fundamentalmente, a *La institución imaginaria de la sociedad*, de C. Castoriadis.

La distinción de Dilthey entre “explicación” y “comprensión” no excluye la *explicación* en las Ciencias del Espíritu, pero la subordina a la *comprensión*. El proyecto de Dilthey era una *Crítica de la razón histórica*, es decir, un examen de las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, de una ciencia de lo social.

Algo similar sucede con la *Verstehen* en el pensamiento sociológico (y filosófico) de Max Weber. En ambos, sobre todo en Weber, la “comprensión” no tiene un carácter *ontológico* sino *metodológico*. (Lo ontológico es considerado metafísico, nouménico, “especulativo”).

3. *Campo y habitus*

Lo que permite una mirada teórica que supere, y de algún modo integre, tales reduccionismos, son las nociones de *campo* y de *habitus*. Ambas son dimensiones, (o, dicho *more spinociano*, “modos”), de una misma realidad que no es sustancial, ni un conjunto o sistema de sustancias, sino eminentemente *relacional* y *conflictiva*. Los campos son sistemas de relaciones. Los sujetos son “agentes” que se mueven dentro de esas relaciones según sus *habitus* (sistemas de creencias y disposiciones, producto de la internalización de los patrones sociales en los que se han formado). Objetos y sujetos, cosas y discursos, varían según su cambiante posición en ese sistema dinámico de relaciones. Las relaciones son conflictivas, los agentes disputan o luchan por un determinado “capital”, material o simbólico. Son entonces, relaciones de *poder* y *sometimiento* y, en ese sentido, relaciones *políticas*.

Su teoría de los campos permite reconfigurar las perspectivas sociológicas y filosóficas sobre los intelectuales. La producción de conocimiento es realizada por los mismos en tanto *agentes sociales* ya que sus prácticas se realizan dentro de un campo específico (con relaciones de fuerza propias) y autónomo (con leyes de funcionamiento propias), a saber: el *campo intelectual*, pero relacionado con el *campo del poder*.

La investigación, sobre todo la investigación de las condiciones sociales de producción de conocimiento, procura “objetivar al sujeto objetivante”; el investigador ha de considerarse a sí mismo como parte del proceso de investigación; en la medida en que los investigadores “tomen conciencia de lo social dentro de ellos mismos, otorgándose un dominio reflexivo de sus categorías de pensamiento, menos probabilidades tendrán de ser actuados por la exterioridad que habita en ellos”.²⁷⁰

Su teoría del *habitus* complementa la de los campos. El *habitus* es el sistema social de disposiciones vivenciadas como individuales.²⁷¹

²⁶⁹ Perfil intelectual de Pierre Bourdieu. Resumen y anotaciones: Víctor Manuel Caamaño Cano. Tomado del Diccionario de pensadores contemporáneos, dirigido por Patricio Loizaga, Primera edición, Emecé editores, Barcelona, 1996.

²⁷⁰ Bourdieu-Wacquant, 1995: 36.

²⁷¹ “Paradigmáticos de esa apuesta epistemológica son dos conceptos acuñados por Bourdieu, en los que

4. Antecedentes

Los antecedentes inmediatos y explícitamente reconocidos de esta concepción son Max Weber, Durkheim, Cassirer y Bachelard. Los más lejanos: Pascal y Marx. Uno de los pensamientos de Pascal: “La verdadera filosofía se ríe de la filosofía”, recorre, como un eje vertebrador, las *Meditaciones pascalianas*, acaso la más filosófica de las obras de Bourdieu, que puede interpretarse como una profunda y minuciosa glosa al espíritu de ese pensamiento.

Algunas categorías de la hermenéutica son así integradas por Bourdieu a su visión de las ciencias sociales y los estudios culturales, en lo que se denomina “socioanálisis”.

“La estrategia consiste en objetivar al propio objetivador (etnólogo, sociólogo, lingüista) de manera que salgan a la luz los sesgos introducidos por su visión intelectualista de las prácticas sociales”.²⁷²

Su intento de examinar la ontología de Heidegger desde esa perspectiva relacional-integral, a diferencia de los enfoques que separan su discurso filosófico de su discurso político y de los que hacen derivar ambos de su posición política, considera las condiciones sociales de producción de ese discurso a la vez filosófico y político. Lo que permite que ese examen no se reduzca a una análisis inmanente de la obra, ni la reduzca a las condiciones sociales, es la consideración minuciosa de los *campos* en los que lucha

se apoya en cierto modo su teoría: *campo* y *habitus*.

La teoría del campo constituye el presupuesto teórico y punto de partida de todas sus investigaciones sociológicas, y es a la vez instancia mediadora entre lo individual y lo social, entre estructura y superestructura. En toda sociedad moderna diferenciada, la vida social, para Bourdieu, se reproduce en campos que funcionan con verdadera independencia y que operan como un sistema estructurado de fuerzas objetivas. Según la esfera en la que esta configuración relacional de individuos e instituciones se desenvuelve, podemos hablar de campo político, intelectual, económico, etcétera. El análisis sociológico, consiste, precisamente, en el estudio de la dinámica interna de cada campo, así como de las relaciones que entre esos campos se establecen. Es, por otra parte, en la teoría de los campos donde se hace más transparente la influencia del estructuralismo y el marxismo en este autor, si pensamos que un campo es por un lado un sistema estructurado, y por otro que está constituido por dos elementos: un capital común y la lucha por su apropiación. Respecto del marxismo tradicional, hay un giro desde la visión puramente economicista a otra más bien simbolista; en cuanto al estructuralismo clásico, hay en la teoría de los campos un plus de dinamismo y maleabilidad histórica que marcan la diferencia.

El otro de los conceptos centrales mediante los cuales puede hacerse inteligible la dinámica de la vida social, el de *habitus*, puede dar, en cierta forma, respuesta a una interrogante que atraviesa la reflexión sociológica desde sus orígenes: ¿por qué la vida social es tan regular? Podemos contestar que es el *habitus*, en tanto que mecanismo estructurador, lo que permite responder a las demandas del campo de manera coherente. Mediante la internalización, desde la infancia, de la multiplicidad de estructuras externas inherentes a un sistema concreto de relaciones sociales, se genera una “lógica práctica” que permite “preconocer” e interpretar las respuestas que se esperan del sujeto en cada caso. No hay que sobrestimar, sin embargo, el papel de las estructuras externas en la conformación de ese *habitus*; no determinan por sí solas las actitudes de los receptores, aunque proveen, sí, de un esquema básico de percepción y pensamiento para la acción. El *habitus*, si bien es generado por estructuras objetivas, opera desde el interior estableciendo relaciones de sentido no conscientes. Necesidades y gustos son, en definitiva, el reflejo de la coherencia de elecciones que genera un *habitus*, formas de elegir — paradójicamente— determinadas.

(Perfil intelectual de Pierre Bourdieu. Resumen y anotaciones: Víctor Manuel Caamaño Cano. Tomado del Diccionario de pensadores contemporáneos, dirigido por Patricio Loizaga, Primera edición, Emecé editores, Barcelona, 1996).

²⁷² Vázquez García, F., 2002.

el “agente” Heidegger, fundamentalmente el campo intelectual (específicamente el *filosófico*, en el cual innova revolucionariamente integrando de modo original espacios del campo *ensayístico* y del *académico – universitario*) y el campo del poder (específicamente el político y el de la política académica – universitaria) y cómo incide en esa lucha su *habitus* (la formación social y, sobre todo, “escolástica” de sus disposiciones prácticas y el modo en que se expresan como opciones éticas y políticas). En las *Meditaciones pascalianas* encontramos un examen general de las condiciones institucionales (principalmente académicas, universitarias) de producción, a las que llama “escolásticas”, de los discursos académicos. El discurso de Heidegger en *La ontología política*, o la narrativa de Flaubert en *Las reglas del arte*, pueden tomarse como aplicaciones específicas de lo desarrollado allí.

Excurso 1: La “comprensión” en *Las reglas del arte*

En *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*, Bourdieu parte del análisis crítico de los estudios literarios que fundamentan la comprensión de una obra literaria mediante argumentos que suponen las nociones de lo inefable y de lo inconmensurable, de lo irreductible e infinito del proceso semiótico de la literatura. Una comprensión cabal requiere, en cambio, para Bourdieu, el examen de la génesis y la estructura del campo estético y literario dentro del que se constituye la obra.

Bourdieu recurre a una cita, de connotación kantiana, de Goethe: “Nuestra opinión es que conviene al hombre suponer que existe algo incognoscible, pero que no debe poner límites a su búsqueda”.²⁷³

La lectura de *La educación sentimental* que hace Bourdieu no pretende sólo “preparar al lector para penetrar en un análisis sociológico del mundo social en el que ha sido escrita y que pone de manifiesto”, sino que “obliga a plantearse *desde qué condiciones sociales específicas surge la lucidez especial de Flaubert*, y también *cuáles son los límites de su lucidez*”. (Por lo cual, la comprensión adecuada de la ‘fórmula generadora’ y su ‘puesta en marcha’, requiere el estudio analítico de la génesis del campo literario en el cual se constituyó el proyecto estético de Flaubert: “saber escribir lo mediocre”).²⁷⁴

En Bourdieu el método de investigación de las obras culturales trasciende las alternativas tradicionales dentro del campo de la crítica literaria, configuradas en tomas de posición organizadas por parejas de oposiciones:

- a) La lectura interna
- b) La lectura externa

La primera tradición se vincula con los análisis *formalistas e inmanentistas* y consiste en el desmontaje de textos descontextualizados y destemporalizados. La segunda reduce la comprensión y la interpretación a factores extraliterarios, económicos y sociales.

Bourdieu cuestiona la lectura interna que circunscribe el estudio de las obras culturales a los límites autorreferenciales y ahistóricos y la lectura externa (Lukács y

²⁷³ Hélver Gonzalez, Z., Reseña de Bourdieu, Pierre, *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*, Traducción de Thomas Kauf, Barcelona, 1995, Departamento de Lenguas. Universidad Pedagógica Nacional, www.pedagogica.edu.co/storage/folios/articulos/fo106_15rese.pdf

²⁷⁴ Hélver Gonzalez, Z., 1995.

Goldmann) que ve las obras literarias como reflejos o expresiones simbólicas de un grupo social.

Hélver Gonzalez plantea si, en última instancia, el “reduccionismo” de la sociología de la literatura clásica, cuestionado por Bourdieu, no es su propio reduccionismo en la medida que no asume la complejidad de los planteamientos de Goldmann y Lukács:

“¿Pueden los conceptos de *conciencia colectiva*, *visión de mundo* y *estructura significativa* (desde el punto de vista de la mediación) invalidar cualquier consideración de una esquemática teoría del reflejo?”²⁷⁵

Para Bourdieu, la noción de *campo intelectual* permite trascender las alternativas y acceder a los sistemas de relaciones estructurados por los agentes sociales, vinculados con la producción y divulgación de las obras. Se trata de un espacio social con una lógica y una organización estructural específicas que dispone de una autonomía relativa en el interior de la sociedad, en tanto se constituye en términos de relación entre sus miembros. Éstos disputan posiciones específicas dentro del campo y configuran una toma de posición, resultado de una formación cuyo núcleo principal lo constituyen la familia, la escuela y las instituciones: el *habitus*.

En *El sentido práctico*, el *habitus* es una categoría que permite hacer análisis más claros que la de “conciencia de clase”. De este modo, la presencia, en el individuo, de la historia y la sociedad, hace que la subjetividad socializada conlleve cambios y transformaciones frente a nuevas experiencias y contextos. El ámbito donde acontecen las luchas por el poder simbólico se ve desde la perspectiva del proceso, en el sentido de *red conflictiva de relaciones objetivas entre posiciones*. En esas luchas participan agentes en busca de posiciones privilegiadas en el campo.

La noción de *campo* permite trascender otra antinomia: la supuesta entre la estructura sincrónica y la histórica. El paso de una estructura a otra se realiza mediante la dinámica de la oposición dentro del campo.

Otro aspecto fundamental es el análisis de la posición del *campo intelectual* en relación con el *campo del poder*. También se considera el análisis interno del campo intelectual y las relaciones entre los agentes que detentan el capital simbólico y los que buscan acceder a una posición privilegiada en el campo; por último, Bourdieu propone el análisis del origen de las disposiciones que permiten el acceso al campo: los *habitus*.

Bourdieu encuentra, entonces, una interacción peculiar entre lo económico y lo simbólico, entre las fuerzas y los significados, entre el campo del poder y el campo intelectual, pensada en términos de campo, es decir en términos de relaciones, que no desconocen lo incognoscible del arte ni ponen límites a su búsqueda.

5. Pureza y ontología

El discurso *filosófico* de Heidegger pretende situarse en un plano *puro* no ya en el sentido *trascendental* sino en un sentido *ontológico* derivado de la diferencia entre el ser y el ente, entre lo ontológico, referido al ser, y lo óntico, referido al ente. Esa *diferencia ontológica* le permite restituirle a la filosofía una autonomía invulnerable a cualquier reduccionismo científico. De ese modo sitúa su pensamiento en una dirección crítica con respecto a las concepciones neopositivistas de la filosofía. Dirección en la que lo preceden Bergson, Dilthey, las escuelas neokantianas y su maestro Edmund

²⁷⁵ Hélver Gonzalez, Z., 1995.

Husserl. Dirección que su crítica al neokantismo (pero también las dirigidas, explícita o implícitamente, a su maestro) bifurcarán radicalmente, situando su pensamiento en una posición crítica *nueva* con respecto al positivismo (y al ‘neopositivismo’), a la ‘filosofía como ciencia estricta’ de Husserl y a los neokantismos. El nuevo rumbo implica la distinción fundamental entre filosofía y ciencia, que se fundamenta en la ‘diferencia ontológica’. Así devuelve a la filosofía su clásico prestigio, (y al cuerpo de profesores tradicionales su viejo rango, deteriorado durante la República de Weimar) y logra un puesto hegemónico en el campo académico²⁷⁶.

Ahora bien, esa filosofía pura, ontológica, consiste, según Bourdieu, en la integración magistral de una urdimbre erudita de categorías clásicas, etimologías dudosas, expresiones populares y, sobre todo, eufemismos. La forma misma en que trama esa urdimbre es eufemística. En ella el contenido es la forma, pero esa forma, examinada analíticamente por una lectura crítica, que considere sus condiciones de producción y la mediación del campo filosófico, nos remite a otro contenido, velado, que se refiere a los entes, que es óntico, con lo cual la *ontología* de Heidegger sería, paradójicamente, *óntica*. Ese contenido óntico es precisamente su contenido *político*. De allí que el título mismo del texto de Bourdieu indique una doble dimensión que conlleva una deliberada contradicción en sus términos.

Examinaremos con más detalle el análisis que le permite a Bourdieu llegar a esas conclusiones y, de modo más específico, qué puesto encuentra el concepto de ‘comprensión’ (*Verstehen*) utilizado por Heidegger.

Bourdieu advierte que su texto *La ontología política de Heidegger* fue concebido como un ‘ejercicio de método’. Sus capítulos iniciales introducen un contexto histórico e ideológico significativo para la comprensión de los capítulos finales, centrados en el “análisis del lenguaje heideggeriano y de la lectura que requiere”²⁷⁷.

Excurso 2: Sobre la “diferencia ontológica”

Según Heidegger, desde Platón la filosofía confundió al Ser con el Ente, trató al ser como si fuese tal o cual ente. No supo realizar la *diferencia ontológica*. Pero el mismo Heidegger cae en una equivocación inversa: anula al ente atendiendo sólo a su ser, es decir a su nada, ya que *ser* y *nada*, en el discurso heideggeriano, se identifican debido a su *ontología negativa*: el ser es lo que no es, lo que se oculta, lo no ente, etc. Deliberadamente contra Parménides y Platón, alusivamente, aunque también contra el pensamiento de Hegel, ya que la temporalidad y la historicidad de Heidegger no son dialécticas.

La ontología de Heidegger es así paradójicamente *nihilista*, su objeto de indagación es lo que Nietzsche llamó “el último humo de la realidad”, lo que, tal vez, explica la índole nebulosa, inasible y huidiza de su estilo, al cual Borges se refirió como “un nuevo dialecto del alemán”. Consecuentemente, el nuevo rumbo instaurado por Heidegger en el campo filosófico, mantuvo su hegemonía en el campo académico en diversos desarrollos, desestimados por Heidegger (un ejemplo paradigmático es *El ser y la nada*, de J. P. Sartre), lo que permite conjeturar que el rumbo correcto se interna en los “*holzwege*”.

Cabe considerar, entonces, una “diferencia” cuyo fundamento es una *identidad*. También una posición práctica (ética y política), que une lo profesoral a lo profético, lo

²⁷⁶ Bourdieu, P.: 1991, p. 24.

²⁷⁷ Bourdieu, P.: 1988, p. 11.

académico a lo marginal, situándose en el trono de la extrema altura²⁷⁸, inaccesible no sólo a cualquier crítica, sino también a cualquier interpretación o desarrollo, en notoria contradicción con la identidad entre *comprensión* e *interpretación*. Lo cual, cabe conjeturar legítimamente, desvirtúa el *círculo virtuoso* de la *comprensión* como *existenciarío*.

Más allá de las pertinentes objeciones neopositivistas (Carnap) o falsacionistas (Popper), encontramos contradicciones *inmanentes* que no son sólo lógicas (a las cuales el discurso heideggeriano es impermeable) sino *ontológicas*. Instaurar el *ser* como nada traduce la posición política de justificar la *desaparición*. No sólo la desaparición de personas secuestradas y deportadas a campos de “concentración” (de concentración del exterminio), sino la desaparición de la persona en la obediencia a un *Führer* que encarna la tradición, el destino, la tierra y la sangre, etc.

La *diferencia ontológica* es, entonces, una *diferencia política* enmascarada, disfrazada o, notoriamente, *ocultada*.

6. El lenguaje de la filosofía de Heidegger

Según la interpretación de Bourdieu, los requisitos para la lectura del lenguaje de la filosofía de Heidegger se derivan de las características del mismo. Las interpretaciones habituales de la filosofía de Heidegger no se han detenido en esa lectura, sino que la han separado de su contexto social e histórico y, fundamentalmente, del campo académico en el que surgió y alcanzó una posición hegemónica. Esa separación permitió numerosas y diversas críticas y apologías. Las que explican el pensamiento de Heidegger como reflejo o derivado de la clase social o del contexto político de la Alemania nazi y las que lo hacen desvinculándolo absolutamente del mismo o de cualquier “referencia externa”. Ambas presentan el supuesto de que hay dos planos, uno intelectual o simbólico y otro material o socio político. En una el plano simbólico depende mecánicamente del material, en otra es independiente de las contingencias políticas.

La de Bourdieu es una sociología muy peculiar, con dimensiones notoriamente filosóficas, entre otras razones porque extiende la noción de ‘crítica’ kantiana al *examen de las condiciones sociales e históricas de la producción del conocimiento*, y en la cual una de sus estrategias consiste en “la lectura de la obra misma, de sus dobles sentidos y de sus sobreentendidos”.

“Lo que requiere” la lectura propuesta por Bourdieu es considerar atentamente la ambigüedad, la sublimación y la eufimistización inherentes al lenguaje de la filosofía de Heidegger. Estas características funcionan como condiciones de posibilidad para que esa filosofía se presente como “pura” y se la interprete de modo ahistórico, aún en las críticas o denuncias, que no buscaron “en los mismos textos” los indicadores que permiten develar su dimensión política.

7. La filosofía de Heidegger y la ensayística de Spengler y Jünger

La sola comparación del pensamiento de Heidegger con otros, coetáneos, que expresan de modo menos erudito y elaborado, las mismas ideas o ideas similares (como las de Sombart, Spengler o Jünger) es irrelevante, pues, demuestra tanto la *dependencia* como la *independencia* de su pensamiento con respecto a su contexto. La autonomía

²⁷⁸ Mallarmé: “la extrema altura / y el desierto trono” (*Tombeau*).

relativa del campo de la producción filosófica es lo que torna irrelevante esa comparación, desvinculada de la configuración peculiar del discurso heideggeriano. Ese campo es lo que confiere fundamento objetivo a la “pureza” o autonomía absoluta del discurso de Heidegger, a diferencia de los de Spengler, Jünger y otros²⁷⁹.

El análisis adecuado, según Bourdieu, se articula sobre un doble rechazo:

1. La pretensión del texto filosófico a la autonomía absoluta (y su consecuente negación de toda referencia externa).
2. Su reducción a las condiciones más generales de su producción.

Su “independencia” no consiste en otra cosa que en su dependencia con respecto a las leyes específicas del funcionamiento interno del campo filosófico. Por lo cual, según Bourdieu, hay que trascender una lectura exclusivamente política o una exclusivamente filosófica y abordar mediante una *doble lectura*, inescindiblemente *política y filosófica*, a un discurso caracterizado fundamentalmente por su *ambigüedad*, es decir, por su referencia a dos espacios sociales (que corresponden a dos espacios mentales).²⁸⁰

La mediación ineludible de la autonomía relativa del campo filosófico torna al pensamiento de Heidegger irreductible a las lecturas que lo explican como derivación de una clase social (como las de Adorno o Ringer)²⁸¹.

“Detractores que recusan la filosofía en nombre de la afiliación al nazismo o laudatorios que separan la filosofía de la dependencia al nazismo, todos están de acuerdo en ignorar que la filosofía de Heidegger podría ser sólo la *sublimación filosófica*, impuesta por la censura específica del campo de producción filosófica, de los principios políticos o éticos que determinaron la adhesión del filósofo al nazismo”.²⁸²

Al no relacionar los acontecimientos biográficos con la estructura interna de su discurso los críticos de Heidegger ceden a sus defensores la distinción que los mismos vindican explícitamente entre el establecimiento de los hechos y la hermenéutica de los textos, entre la biografía fáctica y la intelectual, desvinculada de la anterior. El pensador es identificado con su pensamiento. Lo relevante de su vida es el desarrollo de su obra, no el de sus circunstancias y decisiones. Su obra sería la dimensión *ontológica* de su vida, en tanto que sus avatares y compromisos temporales serían una dimensión meramente *óptica*.

Señala Bourdieu que sus biografías intelectuales suelen omitir su discurso al

²⁷⁹ Sería interesante ver qué pasa con C. Schmitt, al que Bourdieu no menciona demasiado o no examina en profundidad, tal vez porque a diferencia de los otros se presente, en el campo de la teoría jurídica y política, como impermeable a la refutación, y aún al rechazo, que ratificaría su posición. Incluso habría que ver si no sucede algo similar con algunos de los otros, como Spengler o Jünger, a los que Bourdieu, acaso, subestima. H. G. Gadamer en su texto *Heidegger y la sociología*, que consideraremos más adelante, señala estos flancos débiles de la lectura de Bourdieu. Esos discursos se inscriben, además, en un campo que se extiende más allá del académico, en el campo intelectual, (de modo similar al de Voltaire o al de E. Zola). La prosa de Spengler es estilísticamente superior a la de Heidegger.

²⁸⁰ Bourdieu, P.: 1988, p. 14.

²⁸¹ Sería interesante analizar los movimientos de la lectura de Lukács. No parecen presentar, a primera vista, ni formas ni contenidos similares en obras como *El alma y las formas* y *El asalto a la razón*. L. Goldman señala la relación entre el pensamiento de *Ser y tiempo* y el de *Historia y conciencia de clase* y ve en esos momentos de Heidegger y Lukács el nacimiento de un pensamiento nuevo. No menos importante sería examinar la lectura de los pensadores que intentaron algún tipo de síntesis entre fenomenología y marxismo: Carlos Astrada, Tran-Duc-Tao, Dessanti, Neri.

²⁸² Bourdieu, P.: 1988, p.15.

asumir el rectorado, sus escritos políticos²⁸³, sus enseñanzas entre 1915 y 1958, particularmente, su seminario sobre *El trabajador* de Ernst Jünger, dictado durante el invierno de 1939-1940, (integrante junto a Spengler, von Salomon, Sombart, Schmitt de la corriente política denominada “Revolución conservadora”, radicalmente nacionalista y antiliberal).

Bourdieu omite mencionar al menos que la “revolución conservadora” toma un rumbo diferente al del nazismo y que Jünger, precisamente a partir de *El trabajador*, publicado en 1932, es descalificado por el nazismo como “bolchevique”. Pero reitera que no puede situarse a Heidegger en un espacio puramente político o en uno puramente filosófico (en la historia relativamente autónoma de la filosofía). La ontología política de Heidegger opera una doble puesta en relación “en calidad de toma de posición política que se enuncia sólo filosóficamente”²⁸⁴.

8. Los campos en el análisis de las condiciones de producción del discurso heideggeriano

El análisis de Bourdieu intenta actualizar el sistema completo de las relaciones que dan su razón de ser al discurso erudito (*savant*) de Heidegger, lo cual supone la reconstrucción del campo de producción filosófica, la historia de la que proviene, la estructura del campo universitario, que asigna a los filósofos su función, la estructura del campo del poder, que define el lugar de los profesores y su futuro y la estructura social de la Alemania de Weimar. Ese análisis se diferencia del que considera sólo la estructura interna de la obra y también del que lo considera sólo como reflejo de una estructura económica.

El discurso filosófico de Heidegger expresa la crisis de Alemania y de la Universidad alemana desde la Primera Guerra Mundial hasta la gran depresión de 1929.²⁸⁵ Durante la República de Weimar las masas adquirieron un protagonismo político inédito en la historia alemana. En Berlín se desarrolla una intensa cultura urbana y se diversifican las formas de vida, lo que encuentra su expresión en la producción poética, cinematográfica y plástica expresionistas. Crece una conciencia cada vez mayor de la incidencia del avance científico y tecnológico en la alteración de los valores y las formas tradicionales de vida. Una doble crisis, política y universitaria, caracteriza a la cultura de Weimar. En el plano político aparece un discurso conservador (el *Völkisch*, cuyos representantes más notorios son Spengler y Jünger), que señala el desarraigo y la artificialidad de la vida urbana, la impersonalización y estandarización que provocan el crecimiento de la técnica y de la democracia de masas. A la vez elogia el regreso a las raíces, a la tierra natal, a la autenticidad de la vida campesina en su relación con la Naturaleza por contraposición con el abrumamiento moral de las grandes ciudades y exalta, contra la mediocridad y el materialismo burgueses, el heroísmo de las trincheras.

La pérdida de influencia política y cultural de los profesores universitarios de

²⁸³ El “llamamiento a los estudiantes” (03-11-1933), el “llamamiento a los alemanes” (10-11-1933), el “llamamiento al Servicio del trabajo” (23-01-1934), la “autoafirmación de la Universidad Alemana” (27-05-1933).

²⁸⁴ Bourdieu, P.: 1988, p.17.

²⁸⁵ La Revolución de 1918, los asesinatos políticos, el golpe de Estado de Kapp, la derrota, el Tratado de Versalles, la ocupación del Ruhr por los franceses, las amputaciones territoriales que desgarran al Deutschland como comunidad de lengua y de sangre, la inflación enorme entre 1919 y 1924, el breve período de prosperidad que introduce abruptamente la obsesión por la técnica y la racionalización del trabajo son experiencias traumatizantes que marcan, en diversos grados, la visión del mundo social de una generación entera de intelectuales. (Bourdieu, P., 1991).

Humanidades acercó a muchos de ellos al nuevo discurso conservador.

Ahora bien, según Bourdieu, la filosofía de Heidegger no puede ser legítimamente derivada sin más de esta constelación de circunstancias. La crisis política y universitaria sólo pudo expresarse en ella luego de una minuciosa transfiguración de los problemas políticos e ideológicos en problemas filosóficos, operación realizada merced a la existencia de un campo filosófico, peculiar del momento, con una estructura específica y relativamente autónoma.

9. Aclaración sobre los “campos”

Bourdieu caracteriza los campos como prismas o filtros, que refractan según su estructura, los acontecimientos de la historia política y social y lo relacionado con la posición del agente en el espacio de las clases sociales. El coeficiente de refracción del campo será mayor cuanto mayor sea su grado de autonomía con respecto a otros campos, fundamentalmente el campo del poder. Un grado alto lo presenta, por ejemplo, el campo de las matemáticas, por disputar un capital específico y cuyos productos son evaluados por los propios productores a partir de criterios constituidos dentro de una historia crecientemente propia. Tal refracción consiste en una alquimia que transforma lo “exterior” en “interior”.²⁸⁶

Los campos poseen, por esto, una autonomía relativa en relación con la historia social. Los acontecimientos económicos, políticos, técnicos, la pertenencia de los agentes a determinada clase social sólo inciden sobre el campo mediados por una transfiguración que los traduce al lenguaje, los debates y las posiciones que estructuran el campo.

La ontología política de Heidegger ilustra particularmente esta mediación de los campos, que permite un examen que logra superar la reducción a la obra misma o su derivación mecánica del contexto social y económico.

10. La alquimia heideggeriana

La analítica del *Dasein* se diferencia del idealismo trascendental de Husserl y las escuelas neokantianas y de los reduccionismos historicistas y materialistas. Intenta una restauración de lo originario que supere la alternativa entre el racionalismo epistemocéntrico de la epistemología y del neokantismo y el relativismo historicista o psicologista. Puede decirse que trata de mantener lo *trascendental* bajo la modalidad de la *finitud*, evitando, a la vez, su disolución en la historia empírica y su hipóstasis en teoría del conocimiento. Inicia al mismo tiempo una filosofía *revolucionaria* que altera radicalmente el dominio académico de los neokantianos, pero también conservadora, al promover un regreso a la autenticidad primigenia de la tradición mediante una reinterpretación de los presocráticos o una relectura anti-ilustrada de Kant, instala una posición simultáneamente *populista*, en oposición, por ejemplo, al intelectualismo cosmopolita y liberal de Cassirer, y *aristocrática*²⁸⁷ despectiva del objetivismo y la reducción al número típicos del positivismo y el sociologismo marxista.

Heidegger, empeñando su capital específico en el campo filosófico, consiguió transformar en problemas filosóficos los que Spengler y Jünger plantearon en términos políticos. Pudo hacerlo porque los campos comprometidos (político, universitario y

²⁸⁶ “Como cuando la realidad física de la velocidad es transformada por el lenguaje de las matemáticas en una derivada”. (Vázquez García, F., 2002, p.130).

²⁸⁷ “... Con tono solemne y cuasiwagneriano”. (Vázquez García, F., 2002, p. 132).

filosófico) se estructuraban en escisiones semejantes. El discurso de la “revolución conservadora” pretendía superar la escisión entre el marxismo y el liberalismo burgués, que era el eje del campo político. En el campo universitario la crítica al cientificismo y al “imperio de la máquina” transfiguraba el intento de superar el conflicto entre las Letras en declive y las Ciencias naturales y sociales reconocidas por el rendimiento técnico de sus descubrimientos y cada vez más impersonales debido a la hegemonía de procedimientos empíricos de investigación (expresado académicamente en la polémica entre ‘explicación’ y ‘comprensión’). La escisión del campo filosófico (que presentaba un extremo dominante, el neokantismo, y otro dominado, el positivismo y el marxismo) era homóloga a las anteriores.

Eso permitía elaborar conversiones temáticas de un campo a otro por medio de un trabajo de traducción que se presentaba legítimo dado el capital filosófico depositado en el mismo.

Los campos disponen de una historicidad y un ritmo específicos, no reductibles a la temporalidad de las estructuras económicas y sociales. El régimen de transfiguración es, entonces, asincrónico: un campo puede presentar un cambio revolucionario sin que los demás campos de producción cultural se alteren al mismo tiempo. El ritmo de los campos se configura entre la “larga duración” (Braudel) propia de las estructuras económicas y demográficas y el tiempo corto, abrupto, típico de los “episodios”.

11. El espacio de los posibles en el campo filosófico

Las opciones fundamentales de Heidegger se determinan en relación a un campo filosófico ya constituido que reproduce en su lógica propia la red de posiciones sociales de la crisis alemana señalada anteriormente.

“Contemporáneo de Spengler y de Jünger en el tiempo exotérico de la política, Heidegger es el contemporáneo de Cassirer y de Husserl en la historia autónoma del campo filosófico. Si (...) *está situado* en un determinado momento de la historia política de Alemania, *se sitúa* en un momento de la historia interna de la filosofía”²⁸⁸.

La mediación de esta referencia a la dinámica de las posiciones posibles del campo filosófico permite la transfiguración filosófica de las opciones ético-políticas. Es a través de esa mediación que se imponen los problemas y el “universo estructurado de las soluciones posibles”²⁸⁹.

El eje de esa dinámica es la serie de los retornos sucesivos a un Kant cada vez diferente. Fundamentalmente, el de Cohen y la Escuela de Marburgo, que se construye a partir de la crítica a la lectura fichteana. Heidegger construye otro Kant a partir de la crítica a la lectura de Cohen. En esa dinámica, la formalización filosófica tiende a volver irreconocible la relación entre el producto final y los determinantes sociales que se encuentran en su base, lo cual torna a una toma de posición filosófica el homólogo de una toma de posición ético-política “ingenua”²⁹⁰.

La posición del filósofo se define por una doble inserción: en el espacio social (campo del poder) y en el campo de la producción filosófica. Esa doble inserción determina la “homología” mencionada. El producto final depende de los mecanismos

²⁸⁸ Buordieu, P., 1991, p. 49.

²⁸⁹ Bourdieu, P., 1991, p. 50.

²⁹⁰ Bourdieu, P., 1991, p. 51.

inconscientes del funcionamiento del campo, retraducidos por el *habitus*, y de las estrategias conscientes de sistematización. De este modo la relación de Heidegger con las posiciones más notorias del campo político (el liberalismo y el socialismo, el marxismo o el pensamiento “revolucionario conservador”) se constituye a través de la doble inserción señalada, que homologa y transfigura filosóficamente esa relación. Su doble rechazo a la aristocracia del espíritu amenazada por el bajo nivel universitario y a los movimientos sociales que definen ellos mismos sus objetivos ignorando su autoridad moral. Tal rechazo se manifiesta filosóficamente en la relación que la filosofía mantiene con otras disciplinas, amenazada en sus pretensiones a la dominación intelectual por el desarrollo de una ciencia natural autónoma y el surgimiento de ciencias sociales que tienden a apropiarse de los objetos tradicionales de la reflexión filosófica.

Contra la posición dominante del neokantismo se definen las otras posiciones: la fenomenología husserliana, las “filosofías de la vida” y las de la cultura, el positivismo lógico y las corrientes que parten de Wittgenstein y Popper. Tal es el “espacio de los posibles” que encuentra Heidegger en un campo filosófico recusado por dos movimientos rechazados: el marxismo y la metafísica reaccionaria de los “revolucionarios conservadores”.

“¿Cómo superar la filosofía de la conciencia trascendental sin caer en el realismo o en el psicologismo de un sujeto empírico o, peor, en una forma cualquiera de reducción ‘historicista’?”²⁹¹

La singularidad de la filosofía de Heidegger reside en instalar una posición que desplaza la hegemonía del kantismo y ante la cual se deben redefinir el resto de las posiciones.

12. La “revolución conservadora” y el campo filosófico

Los tópicos fundamentales del discurso *völkisch* o de la “revolución conservadora” encuentran su transfiguración filosófica en el pensamiento de Heidegger, bajo la forma de una posición original frente a la problemática kantiana. Heidegger rechaza, en *Kant y el problema de la metafísica*, el enfoque que plantea las condiciones de derecho en referencia a una ciencia constituida como un *factum*, invierte la relación de subordinación de la filosofía con respecto a la ciencia que el neokantismo, cercano en ese aspecto al positivismo, pretende instaurar con el riesgo de reducir la filosofía a una reflexión sobre la ciencia. La inversión consiste en instituir a la filosofía como ciencia del fundamento, que funda y no puede ser fundada y, a la vez, hace de la cuestión ontológica del sentido del ser la cuestión previa a toda interrogación sobre la validez de las ciencias positivas.

Cohen había privilegiado el problema del juicio en relación al problema de la imaginación trascendental, aunque sin llegar hasta las últimas consecuencias (el idealismo absoluto). Redujo la intuición al concepto y la estética a la lógica, dejó suspendida la cuestión de la cosa en sí, e intentó sustituir la síntesis acabada de la Razón (establecida por Hegel) por la síntesis inacabada del Entendimiento.

Heidegger reinstaura la preeminencia de la intuición y de la Estética y coloca a la temporalidad existencial como fundamento trascendental de una razón pura sensible.

“La estrategia filosófica es inseparablemente una estrategia política en el seno

²⁹¹ Bourdieu, P., 1991, p. 54.

del campo filosófico: descubrir la metafísica en el fundamento de la crítica kantiana de toda metafísica, es desviar hacia el beneficio del “pensamiento esencial” (*das wesentliche Denken*), que percibe en la razón, ‘tan glorificada durante siglos’, ‘el adversario más encarnizado del pensamiento’, el capital de autoridad filosófica ligado a la tradición kantiana. Estrategia soberana que permite combatir a los neokantianos, pero en nombre del kantismo, por consiguiente acumular los beneficios de la contestación del kantismo y de la autoridad kantiana: lo que no es poca cosa en un campo donde toda legitimidad emana de Kant”.²⁹²

Cassirer no encuentra legítima esta operación de Heidegger. Durante las entrevistas de Davos señala que nadie tiene derecho de ilusionarse con la certidumbre dogmática de poseer la filosofía kantiana y que Heidegger intenta “reapropiársela” de ese modo.

“Heidegger no habla aquí como comentador, sino como usurpador que, podría decirse, penetra a mano armada en el sistema kantiano para someterlo y utilizarlo para los fines de su propia problemática. Ante esta usurpación debe exigir restitución”.²⁹³

La reinterpretación heideggeriana del kantismo se une a la reintegración de la fenomenología y a la “superación” del pensamiento de Husserl. Kant reinterpretado sirve para superar a Husserl que, en otro aspecto, sirve para superar a Kant. El problema puramente fenomenológico de la relación entre una experiencia pura (como intuición de una objetividad antepredicativa) y el juicio como intuición formal fundando la validez de la síntesis, encuentra en la teoría de la imaginación trascendental una solución que Husserl postergó al centrarse en la investigación de la lógica trascendental. Husserl no logra conciliar una concepción platónica de las esencias con una concepción kantiana de la subjetividad trascendental. Heidegger postula una *ontología de la temporalidad*, es decir, de la *finitud trascendental*, lo cual excluye la eternidad del horizonte de la existencia humana y sitúa en la base del juicio y en el fundamento de la teoría del conocimiento una intuición no intelectual.

“La verdad de la fenomenología, que la fenomenología ignora, y la verdad de la *Crítica de la razón pura*, que los neokantianos ocultaron, residen en el hecho de que ‘conocer es primitivamente intuir’. La subjetividad trascendental en tanto se trasciende para hacer posible el encuentro objetivante, la abertura al ente (*étant*), no es completamente distinta del tiempo que encuentra su principio en la imaginación y que constituye así la fuente del ser como ser”.²⁹⁴

Heidegger afirma el ser del tiempo como principio del ser mismo. La verdad queda sumergida en la historia y su relatividad. De este modo funda una ontología de la historicidad inmanente, una ontología historicista.

“Inscribir la historia en el ser, constituir la subjetividad auténtica como finitud asumida y por tanto absoluta, instituir en el corazón del ‘Yo pienso’ un tiempo ontológico y constituyente, es decir, reconstituyente, es invertir la inversión kantiana de la metafísica, hacer la crítica metafísica de toda crítica de la metafísica, en resumen, realizar la ‘revolución conservadora’ (*die conservative*

²⁹² Bourdieu, P., 1991, p. 66.

²⁹³ Cassirer, E., Heidegger, M., *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Davos, 1929.

²⁹⁴ Bourdieu, P., 1991, p. 67.

Revolution) en la filosofía”.²⁹⁵

La operación mediante la que se realizan estas inversiones es, según Bourdieu, típica de los integrantes de la “revolución conservadora” (particularmente de Jünger) y consiste en la unión o conciliación verbal de los contrarios. Lo cual permite afirmaciones como la de que la metafísica no puede ser más que una metafísica de la finitud y que sólo la finitud conduce a lo incondicionado o que el existente no es temporal porque es histórico pero que es histórico porque es temporal.

“La inversión verbal que permite escapar al historicismo afirmando la historicidad esencial del existente e inscribiendo la historia y la temporalidad en el Ser, es decir en lo antihistórico y lo eterno, es un paradigma de todas las estrategias filosóficas de la revolución conservadora en materia de filosofía”.²⁹⁶

Tales estrategias, que tienen como principio la “superación radical”, permiten “conservar todo bajo la apariencia de cambiar todo”, reúnen los contrarios en un pensamiento de doble cara, “indeformable”, capaz de hacer frente a las críticas en cualquiera de sus flancos.²⁹⁷

Buscar en la historicidad radical, principio del relativismo y del nihilismo, la superación del nihilismo, es poner la ontología historicista al abrigo de la historia, eludiendo, por la eternización de la temporalidad y de la historia, la historicización de lo eterno. El “fundamento ontológico” de la existencia temporal se aproxima, tangencialmente, a una visión historicista del sujeto trascendental que daría un papel real a la historia considerando el proceso de constitución empírica del sujeto cognoscente (tal como lo analizan las ciencias sociales desde las “sociologías del conocimiento” y la propia sociología de Bourdieu) y del papel constituyente del tiempo y del trabajo histórico en la génesis de las “esencias”, *pero* mantiene una diferencia radical con toda especie de antropología (que estudiaría al hombre como un objeto “ya ahí”), incluso con formas más “críticas” de antropología, como las de Cassirer o Scheler.

El mismo movimiento que funda la reducción de las verdades al tiempo, a la historia y a la finitud (privando a las verdades científicas de la eternidad que ellas se conceden y que les reconoce la filosofía clásica)²⁹⁸, la ontologización del tiempo y de la historia sustrae de la historia (y de las ciencias sociales) la verdad eterna de la constitución ontológica del *Dasein* como temporalización e historicidad, es decir, como principio *a priori* de toda historia (tanto como de toda historiografía). Fundamenta (en sus términos) la verdad de la filosofía transhistórica que postula enunciativamente, fuera de toda determinación histórica, la verdad transhistórica del *Dasein* como historicidad.

Del mismo modo funda la ontologización del *Verstehen* (o la clasificación de la “comprensión” como “existencial”), ya que la misma es inseparable de la de la historicidad y la temporalidad. Instituir la *historicidad* o la *comprensión* en estructura fundamental del *Dasein* mediante una tautología fundadora que deja todo en las mismas condiciones es, según Bourdieu, plantear la cuestión a un nivel más fundamental, de

²⁹⁵ Bourdieu, P., 1991, p. 68.

²⁹⁶ Bourdieu, P., 1991, p. 69.

²⁹⁷ Acaso no sea inadecuado intentar un análisis comparativo de este “pensamiento de doble cara” con lo que G. Orwell llama, en 1984, el “doble pensar” directamente relacionado con la “neolengua”.

²⁹⁸ Cabe considerar que esto cambia después del criterio de científicidad de Popper, incluyendo los giros de Lakatos, Kuhn, Feyerabend o Laudan.

manera más radical, dejando entender, sin decirlo explícitamente, que las “ciencias particulares” no pueden decirlo todo al respecto. Cabe destacar la pregunta que aquí formula Bourdieu, ya que puede ser una línea fructífera del desarrollo posible de nuestra investigación: “¿En qué la ontología del comprender (*Verstehen*) hace comprender mejor el comprender?”.²⁹⁹

²⁹⁹ Bourdieu, P., 1991, p. 70.

CAPÍTULO 5

LA COMPRENSIÓN DE LA EXPERIENCIA DE LA HISTORIA EN HANS GEORG GADAMER

El problema de la historia en la experiencia hermenéutica

En su obra capital, *Verdad y método*, Gadamer despliega la hermenéutica en las dos esferas básicas de la experiencia, a saber, en el arte y en la historia. La tercera parte de la obra está dedicada a la exposición del carácter lingüístico de toda experiencia.

Su propuesta hermenéutica pretende ser el desarrollo de la ontología heideggeriana y la aplicación del círculo de la comprensión como hecho fundamental de nuestra condición de existentes humanos. De ahí que no detente un carácter ni teórico ni técnico, ya que la hermenéutica es *praxis*, que se superpone con la vida misma.

El modelo hermenéutico es para este autor la conversación, en el curso de la cual oyentes y hablantes tejen alrededor de alguna cuestión; por consiguiente, el acuerdo o desacuerdo se establece en relación con 'la cosa' de la que se habla y no con sus intérpretes; de esa manera, cuando no hay comprensión, no se trata de que uno no entienda al otro, sino que no entiende lo que el otro dice respecto 'de algo'. Este aspecto es principal, pues este autor ha procurado des-subjetivizar la comprensión. No es un sujeto el que comprende, sino que la comprensión acontece en aquello que ha convocado el diálogo, trátese de un problema, de un relato o de una obra.

En el polo opuesto de la relación sujeto-objeto, Gadamer ha intentado también des-objetivizar la comprensión, sobre todo en el campo de las llamadas ciencias del espíritu. Estas ciencias se ocupan de lo humano. El reino de lo humano es, como había enfatizado Kant, el ámbito de la acción libre del hombre: "(...) la libertad no puede captarse ni demostrarse con las posibilidades teóricas del conocimiento. La libertad no es un *factum* de la naturaleza sino que, como él [Kant] lo formulaba en una provocativa paradoja, es un *factum* de la razón"³⁰⁰. El *ethos*, el mundo de la libre acción de los hombres en comunidad, como llamaron los griegos al mundo que los hombres forjaron para sí, en contraposición a la *physis*, se resiste a la objetivación.

Pretender que los problemas de los que se ocupan las ciencias del espíritu devengan objeto tiene como consecuencia necesaria la pérdida de la condición más propia de éstos, que es la pertenencia (*Zugehörigkeit*), a la cual se opone el extrañamiento alienante (*Verfremdung*) que produce la objetivación. Es en esa dirección que el autor enfatiza la *praxis* de la comprensión en el elemento del lenguaje ordinario:

“La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*”³⁰¹.

Por consiguiente, tiene particular relevancia en el proyecto filosófico gadameriano, el lugar central que pasa a ocupar la tradición, como aquello que constituye la distancia, pero a la vez, la salva. Sin embargo, no es ésta un mero espacio vacío, sino la sustancia que nos constituye a nosotros mismos proyectada en el pasado vivido, porque como ya había advertido Dilthey la vida contiene en sí su propia reflexión.

³⁰⁰ H-G. Gadamer, *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 129.

³⁰¹ H-G. Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1996, p. 365 (subrayado del autor).

El saber que abarca como un suelo todo lo atinente a estas ciencias es la historia, en su doble sentido de acontecimientos pasados que constituyen una tradición y del relato de los mismos por parte de la historiografía. La tarea de la hermenéutica es salvar la distancia entre uno y otro sentido. Su interlocutor es en esta cuestión Wilhelm Dilthey, quien procuró otorgarle rango científico y planteó la cuestión en terreno epistemológico, postulando la comprensión (*Verstehen*) como el método propio de las ciencias del espíritu, en contraposición a la explicación (*Erklärung*), que era el método de las ciencias naturales. En el siglo XIX, con el imperio del positivismo, y en polémica con ellos, el historicismo intenta legitimar estas ciencias asignándoles un método propio, independiente del usado por las ciencias de la naturaleza, entendiendo que de esa manera era posible finalmente superar el déficit que de inicio parecían presentar aquéllas ciencias.

Como Schleiermacher lo había pensado, la comprensión se desarrolla en dos momentos. Uno es objetivo y gramatical. El otro, el fundamental, consiste en el análisis del discurso emergente del primero. Es psicológico y subjetivo. Se trata de la llamada congenialidad. En ella, el intérprete reitera la experiencia del autor de la obra o el texto o la acción y llega a comprenderla incluso mejor que éste.

De ahí que más tarde, Dilthey instaurara la psicología como canon de las ciencias del espíritu. De ahí también la deficiencia estructural de su programa hermenéutico, la comprensión entendida como ese acto puntual de coincidir con la vivencia (*Erlebnis*) del autor, en que es captado el significado, no podía constituirse en objeto de investigación científica (no, al menos con las exigencias epistemológicas de la época).

Es en este cruce de vivencia y sentido que Gadamer cuestiona el historicismo decimonónico como una especie de positivismo aplicado al pasado. No es posible repetir la vivencia del autor, sino que el significado de la obra (acción o texto de que se trate), emerge de la cosa misma, ya sea lenguaje, obra o acción: “Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunicación misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario”³⁰² y sólo puede ser comprendido, vale decir, interpretado, en conexión con nuestro propio mundo presente y aplicado a nuestra situación.

Conciencia expuesta a los efectos de la historia³⁰³

A partir de esta crítica, Gadamer forja la noción de conciencia expuesta a los efectos de la historia (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) para dar cuenta del carácter irrebalsable de la historia en relación a su saber. La comprensión, entonces, en su movimiento circular, es un proceso infinito, inacabado, en el que no se termina nunca de agotar el sentido de lo que se procura entender. De lo contrario, se estaría en el fin del proceso de una captura perfecta de la historia, se habría cumplido el saberse de la conciencia en su historia, al modo del ‘saber absoluto’ de Hegel. El concepto de Gadamer es así un concepto límite, creado para patentizar la finitud humana, que se pone de manifiesto en la historicidad de la comprensión.

Es, en principio, conciencia de la situación hermenéutica y, como dijo Jaspers, no es posible iluminar totalmente la situación que nos envuelve. Sin embargo, Gadamer agrega: “esto no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser

³⁰² Gadamer, H-G.: 1996, pp. 361 ss.

³⁰³ Seguimos la traducción dada por P. Ricoeur al concepto de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* forjado por Gadamer.

histórico que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*³⁰⁴.

El concepto de *situación* hace referencia a los límites de la visibilidad. A este concepto pertenece el concepto de *horizonte*, que enfatiza la horizontalidad constitutiva a la comprensión; es decir, no se abarca o comprende desde una posición más elevada que la que nos vincula con el mundo a nuestro alrededor. Así, el horizonte abarca todo lo que se hace visible desde una determinada situación: “La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición”³⁰⁵.

No hay sin embargo dos horizontes distintos, el del pasado que se pretende comprender y el del presente desde el que se comprende. Ni el presente ni el pasado histórico son bloques fijos, sino que están en permanente fluir:

“El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento (...) En realidad es un único horizonte histórico el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica”³⁰⁶.

Ni hay horizontes del presente independientes del pasado, ni horizontes históricos separados del presente. De esta reflexión surge el concepto de *fusión de horizontes* para expresar el modo en que opera la comprensión: “*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos*”³⁰⁷.

El tercer momento de la comprensión: la aplicación

La proyección de un horizonte histórico constituye un momento en el proceso de la comprensión, pero no se queda enajenado en una conciencia pasada, sino que se reactiva en el horizonte del presente, en esta reactualización se destaca el tercer momento de la experiencia hermenéutica, a saber, la *aplicación* (la secuencia es: 1. comprensión; 2. interpretación o desarrollo de la comprensión y 3. aplicación).

La interpretación no es un acto adicional a la comprensión sino su desarrollo. Es así como el lenguaje y los conceptos de la interpretación deben ser reconocidos como esenciales a la comprensión. Esto explica que el problema del lenguaje haya ocupado, a partir de los descubrimientos de Heidegger, el centro de la reflexión filosófica.

En la hermenéutica jurídica y en la bíblica, se lleva a cabo una aplicación a lo particular; pero no se trata de algo que se pueda entender en general y después se aplique al caso, sino que sólo se ha comprendido cabalmente cuando se ha comprendido el caso. La tesis del autor es que ocurre lo mismo con la hermenéutica histórica: sólo se comprende cuando se comprende el significado que alberga el hecho singular.

El historiador busca una parte del pasado en los textos y testimonios transmitidos, pero en tanto el pasado no es acabado, no puede completar la comprensión. El historiador va más allá de la tarea hermenéutica o mejor dicho, en su trabajo, la interpretación alcanza su máxima expresión. Porque la interpretación no se orienta solamente al sentido expresado sino al sentido oculto y por consiguiente necesitado de interpretación: “Es aquí donde el concepto de interpretación llega a su plenitud”³⁰⁸.

Es en esta dirección que la hermenéutica histórica, al igual que la filológica, se

³⁰⁴ Gadamer, H-G.: 1996, p. 372 (subrayado del autor).

³⁰⁵ Gadamer, H-G.: 1996, p. 373.

³⁰⁶ Gadamer, H-G.: 1996, p. 375.

³⁰⁷ Gadamer, H-G.: 1996, p. 377 (subrayado del autor).

³⁰⁸ Gadamer, H-G.: 1996, p. 409.

acerca más al modelo de la hermenéutica jurídica que al de las ciencias naturales:

“En ambos casos el testimonio es un medio para establecer hechos. Sin embargo, tampoco éstos son el verdadero objeto sino únicamente el material para la verdadera tarea: en el juez, hallar el derecho; en el historiador, determinar el significado histórico de un proceso en el conjunto de su autoconciencia histórica.”³⁰⁹

En ambas disciplinas, filología e historiografía, es capital el momento de la aplicación, pero entonces, ¿hay una diferencia estructural entre la comprensión de una y otra? El historiador observa los textos desde otro punto de vista a como lo hace el filólogo, lo comprende junto con otras fuentes buscando la unidad de la tradición, esta unidad es el objeto de la hermenéutica, y debiera ser entendida por él, del mismo modo en que el filólogo entiende el texto. Por eso, para Gadamer, “la comprensión histórica se muestra como una especie de filología a gran escala”³¹⁰.

Sin embargo, Gadamer no comparte la concepción de la escuela histórica, en particular la de Dilthey, que concibe la historia como un gran texto y que compone una unidad de sentido tan acabada como si fuera un texto, esto iría contra la condición infinita e inacabada de la historia y sobre todo, de nuestra comprensión de ella: “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. El mismo pertenece también al texto que entiende”³¹¹. El lector tiene que reconocer que su lectura no es ni la única ni la definitiva, la historicidad de la comprensión abarca y debe abarcar la apertura al futuro.

Lo común a ambas disciplinas entonces es que ambas llevan a cabo un trabajo de aplicación, cada una con su propio patrón. No se trata ya ni en una ni en otra disciplina de la prosecución de un saber objetivante separado de quien sabe, sino más bien de un saber que va a la zaga de lo que intenta alcanzar, aunque lo vaya alcanzando en parte y nunca de manera acabada. Como subraya el autor: “*La vieja unidad de las disciplinas hermenéuticas recupera su derecho si se reconoce la conciencia de la historia efectiva en toda tarea hermenéutica, tanto en la del filólogo como en la del historiador*”³¹². La aplicación no es un momento posterior a una comprensión más general, sino que sólo en ella se alcanza verdaderamente la comprensión.

Fuerza y debilidad de la reflexión

En el Capítulo 11 Gadamer analiza el concepto de conciencia expuesta a los efectos de la historia (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*):

La idea de fusión de horizontes trataba de ilustrar el modo como opera esta dialéctica de saber y efecto, es decir, el modo como se desenvuelve la comprensión. Cabe preguntarse entonces acerca de esta conciencia. El problema a desentrañar estriba en que, si bien se ha dicho que la conciencia misma es efecto de la historia, sin embargo toda conciencia aparece como elevándose por encima de lo ponderado. Esto obedece a que la estructura de la reflexividad está dada en principio para toda forma de conciencia y por lo tanto, es válida también para la conciencia expuesta a los efectos de la historia. ¿Acaso la reflexión no excluye toda afección inmediata como puede ser el ‘efecto’ que en la conciencia ejerce la historia? Este pensamiento nos enfrenta con Hegel: “¿No tendremos que admitir como fundamento de la hermenéutica la *mediación absoluta de*

³⁰⁹ Gadamer, H-G.: 1996, p. 412.

³¹⁰ Gadamer, H-G.: 1996, p. 413.

³¹¹ Gadamer, H-G.: 1996, pp. 413-4.

³¹² Gadamer, H-G.: 1996, p. 414.

historia y verdad tal como la pensaba Hegel?”³¹³

Ante la pregunta de si el historicismo ha conseguido refutar satisfactoriamente la posición de Hegel en su crítica a la filosofía de la reflexión, Gadamer responde negativamente: “Ni el kantismo de Schleiermacher ni el de Humboldt representan, pues, una afirmación autónoma y sistemática frente a la perfección especulativa del idealismo en la dialéctica absoluta de Hegel. La crítica a la filosofía de la reflexión, por lo mismo que alcanza a Hegel, les alcanza también a ellos”³¹⁴. Lo que cabe determinar es si su propio proyecto hermenéutico puede enfrentar esa crítica y liberarse del destino metafísico de la filosofía de la reflexión justificando como legítima la experiencia hermenéutica y concediendo como válida la crítica de los neohegelianos contra Hegel.

Gadamer elige transitar el idealismo hegeliano procurando captar toda la verdad contenida en él, en lugar de rechazarlo *a priori*. De lo que se trata es de concebir la mencionada conciencia expuesta a los efectos de la historia como una conciencia del efecto en la cual la inmediatez que lo provoca no vuelva a disolverse en la “simple realidad reflexiva”³¹⁵. Es decir, pensar una realidad capaz de ponerle límites a la omnipotencia de la reflexión. El concepto de conciencia expuesta a los efectos de la historia (*wirkungsgeschliches Bewusstsein*) es un concepto último que aspira a poner límites a las pretensiones de la reflexión. A este absolutismo de la razón se habían dirigido las críticas al idealismo hegeliano y en el que la reflexión había no obstante afirmado su triunfo frente a las críticas que se le formulaban.

Gadamer pone en evidencia a la debilidad especulativa de la noción de ‘límite’, recordando cómo Hegel refuta la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, mostrando que precisamente ese límite para las pretensiones de la razón, no es un límite real sino que se mantiene él mismo dentro de la razón:

“La dialéctica del límite es que sólo es en cuanto se supera. (...) Lo que en la dialéctica del límite aparece en su generalidad lógica se especifica para la conciencia en la experiencia de que el ser en sí diferenciado por ella es lo otro de sí misma, y que sólo es conocido en su verdad cuando es conocido como sí mismo, es decir, cuando en la acabada autoconciencia absoluta viene a saberse a sí mismo”³¹⁶.

El idealismo absoluto ha sido criticado desde las más diversas posiciones, pero Gadamer considera que éstas quedan por debajo de la contundencia de la automediación dialéctica de conciencia e historia tal como ha sido desarrollada en la *Fenomenología del Espíritu*, la ciencia que describe la experiencia de la conciencia en su saberse.

La objeción de que en el sistema se desconoce al ‘otro’ no es válida, ya que no hay nada tan decisivo en el proceso dialéctico como el problema del reconocimiento del otro, sólo entonces la autoconciencia alcanza su verdad. En las sucesivas figuras del derrotero de la conciencia ya fueron pensadas las objeciones que formularían más tarde Feuerbach y Kierkegaard. Por consiguiente, ninguna objeción formulada desde la reflexión puede conmover al sistema, pues no hay ninguna posición de la reflexión que no haya sido pensada por Hegel. Las críticas al sistema que aluden a la inmediatez (la naturaleza corporal, el tú y sus pretensiones, el azar histórico o las relaciones de producción), se refutan a sí mismas, ya que no son una realidad (cosa en sí) inmediata sino un hacer reflexivo.

Sin embargo, a pesar de la ‘superioridad dialéctica’ de la filosofía de la reflexión,

³¹³ Gadamer, H-G.: 1996, p. 415, subrayado del autor.

³¹⁴ Gadamer, H-G.: 1996, p. 416.

³¹⁵ Gadamer, H-G.: 1996, p. 417.

³¹⁶ *Íbidem*. El autor deja para más adelante el análisis y la decisión acerca de la justicia de este argumento.

cabe preguntar si dicha superioridad se corresponde con una verdad objetiva o si sólo se trata de una apariencia. Por irrefutable que sea la filosofía de la reflexión desde el punto de vista dialéctico, no puede desconocerse la verdad que alienta las críticas al pensamiento especulativo desde el punto de vista a la finitud del saber humano.

En las antípodas del idealismo absoluto nos encontramos con el relativismo y el escepticismo que, en su intento por refutar toda verdad absoluta termina refutándose a sí mismo en su pretensión de verdad. Gadamer desestima sin embargo lo irreprochable de este argumento, porque a pesar de su incuestionable corrección lógica no va al fondo de las cosas ni ofrece una perspectiva más superadora ni más fecunda.

Lo que en definitiva queda en entredicho es, dice el autor, “la pretensión de verdad del argumentar formal en general”³¹⁷, la autosuficiencia de la lógica. La debilidad del *logos* había sido denunciada ya por Platón en su debate con la sofística, quien había visto también que no hay ningún criterio suficiente para diferenciar el uso verdaderamente filosófico del uso sofístico; razón por la cual no refuta a los sofistas lógica sino míticamente³¹⁸. Al respecto, dice Gadamer:

“Si el sofisma quedase sin refutar –y argumentativamente no es refutable- este argumento desembocaría en resignación. Es el argumento de la ‘razón perezosa’ y posee un alcance verdaderamente simbólico en la medida en que la reflexión vacía conduce pese a su triunfo aparente al descrédito de cualquier reflexión”³¹⁹.

Podemos entender a la luz de estas palabras algunas de las razones que provocaron la pérdida del prestigio social de que gozaban los sofistas en el siglo V a.C.

Pero en la modernidad ya no tiene eficacia explicativa el mito. En Hegel, es la razón la que se fundamenta a sí misma, aunque colocándose por encima de la argumentación formal: “Su dialéctica no es menos polémica que la del Sócrates platónico contra la argumentación vacía del entendimiento que él llama ‘reflexión externa’”³²⁰. La dialéctica de Hegel hunde sus raíces en la sustancia misma de la historia viviente, procurando la mediación total de historia y conciencia, por eso es tan importante la confrontación con él para la hermenéutica. La mediación la lleva a cabo la conciencia no de manera formal, sino que la autoenajenación del espíritu es *experiencia*. Este concepto es central para comprender la dialéctica del espíritu hegeliana.

Experiencia y experiencia hermenéutica

Al igual que para Hegel, la conciencia expuesta a los efectos de la historia tiene, dice Gadamer, la estructura de la experiencia. Se propone entonces llevar a cabo un análisis de este concepto que considera, paradójicamente, uno de los más oscuros. El concepto de experiencia ha empobrecido y estrechado su contenido en la esquematización epistemológica a la que fue sometida por el empirismo inglés, al que ya Dilthey le criticaba su falta de sentido histórico. En verdad, la insuficiencia de la teoría de la experiencia es que ha estado determinada por la ciencia y por lo tanto ha desconocido su historicidad interna, porque “el objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico”³²¹. En las ciencias de

³¹⁷ Gadamer, H-G.: 1996, p. 419.

³¹⁸ Gadamer cita al diálogo *Menón*, en el que se polemiza cómo se puede preguntar por algo que no se conoce, Platón recurre entonces al mito de la reminiscencia y de la preexistencia del alma.

³¹⁹ Gadamer, H-G.: 1996, p. 420.

³²⁰ *Íbidem*.

³²¹ Gadamer, H-G.: 1996, p. 421.

la naturaleza la deshistorización de la experiencia se logra por el experimento, que puede repetirse cuantas veces se desee. En las ciencias del espíritu, el experimento ha sido reemplazado por la crítica de las fuentes. En ambos casos se busca liberar la historicidad de la experiencia mediante alguna forma de organización metodológica. Siendo así, la experiencia como el *desideratum* de todo conocimiento objetivo, sólo vale en tanto se la puede confirmar y en ese sentido, reproducir. Lo que “significa que por su propia esencia la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada”³²².

La principal objeción de Gadamer a la teoría de la experiencia es que el planteo se rige por el objetivo que persigue, que es el conocimiento verdadero de las cosas; es decir, la consideración teleológica de la cuestión, que pasa por alto el proceso mismo de la experiencia. Edmund Husserl ha cuestionado la estrechez de la noción empirista de experiencia e intentado una genealogía de la experiencia hallando su origen en la percepción sensible, procurando así superar la idealización científica de la experiencia. Pero, para Gadamer, Husserl continúa proyectando “el mundo idealizado de la experiencia científica sobre la experiencia original del mundo en cuanto que hace de la percepción, como cosa externa y orientada a la mera corporalidad, el fundamento de toda experiencia ulterior”³²³. Además, pasa por alto el carácter lingüístico de toda experiencia. La pregunta que surge es, entonces, si es posible un uso puro de la razón, siguiendo un procedimiento riguroso y evitando cuidadosamente la precipitación y la prevención, como había advertido Descartes en el *Discurso del método*.

Es mérito de Francis Bacon el haber llamado la atención sobre los condicionamientos antropológicos en el proceso de la experiencia, presentando una lógica de la inducción, que marca el comienzo de la era científica. La inducción va de lo particular a lo general, pero sólo paulatinamente, a medida que quien va experimentando, tratando de evitar el extravío de la razón, marcha al compás de sus observaciones. Para Gadamer sin embargo, el aporte de Bacon se queda en lo programático. Su verdadero hallazgo es su teoría de los *ídola*, el señalamiento minucioso y sistemático de los prejuicios que condicionan la razón humana. Por ejemplo, los ídolos de la tribu, que alude a la tendencia de los hombres a ver las cosas desde sí mismos, a su inclinación a retener lo positivo y a olvidar lo negativo, como ocurría en la interpretación de las sentencias de los oráculos: se recuerdan los aciertos y se olvidan los desaciertos. O los *ídola fori*, en los que se trata de las perturbaciones generadas por las convenciones del lenguaje. De todas maneras, dice Gadamer, no podemos dejar de reconocer que el lenguaje a la par que condiciona, también orienta positivamente la experiencia.

Analiza a continuación la concepción aristotélica de la experiencia. Para Aristóteles la experiencia aparece cuando en una serie de observaciones se ha detectado algo común. Se trata de la generalidad de la experiencia, que es diferente de la generalidad del concepto, aunque su antecedente necesario. La experiencia se cumple en la observación individual, es decir, no hay una generalidad que la precede. Esto alude a la apertura constitutiva de toda experiencia. Aristóteles lo explica con la metáfora del ejército en fuga, también las observaciones son fugaces, pero cuando en esta fuga alguna observación es confirmada, entonces se detiene. La metáfora del ejército en fuga de Aristóteles muestra, por un lado, que la experiencia es un ‘acontecer sin dueño’ y por otro, cómo la generalidad sin principios de la experiencia lleva no obstante a una

³²² Gadamer, H-G.: 1996, p. 422.

³²³ *Íbidem*.

unidad, a una *arché*. Aunque en su análisis Aristóteles simplifica un proceso que no se produce linealmente y sin rupturas. También el punto de vista de Aristóteles es teleológico, el de la consideración de la experiencia como el presupuesto para la formación de los conceptos.

Hablamos de experiencia en dos sentidos: 1) la experiencia cumple nuestra expectativa y se confirma; 2) la experiencia que se ‘hace’, ésta última, la experiencia que incrementa nuestro saber, es siempre negativa. La negatividad de la experiencia tiene sin embargo sentido positivo. La negación de la experiencia es una negación determinada. Es lo que Gadamer llama ‘dialéctica’.

Su interlocutor es ahora Hegel, quien piensa la experiencia como realización del escepticismo. Con la experiencia se ha producido un progreso por el cual lo que era inesperado ha devenido previsto. El que ‘tiene’ experiencia es llamado ‘experto’, ha ampliado su horizonte para incorporar nuevas experiencias. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel describe la experiencia que recorre la conciencia para llegar a su propia certeza. En ese proceso lo que era ‘en-sí’ (el objeto) deviene ‘para nosotros’.

Heidegger presta particular atención a la definición de experiencia de Hegel en el § 7 de la *Enciclopedia*, que dice:

“El movimiento dialéctico que realiza la conciencia consigo misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que para ella el nuevo objeto verdadero surge precisamente de ahí*, es en realidad lo que llamamos *experiencia*”³²⁴.

Para Heidegger, no es que Hegel interprete dialécticamente la experiencia, sino que piensa la dialéctica desde la esencia de la experiencia. En el proceso de la experiencia se opera una inversión conforme la cual al final del mismo, ni el objeto ni el saber son lo que eran al comienzo. El objeto del final contiene la verdad del objeto inicial, que se revela como falso. Hegel describe el movimiento en que la conciencia llega a la certeza de sí y la inversión consiste en que llega a reconocerse como lo otro de sí.

Para Hegel la culminación de la experiencia de la conciencia es la ciencia en sentido mayúsculo, la certeza de sí en el saberse, donde se ha alcanzado la unidad de saber y objeto, y el espíritu se ha reconciliado después de haberse extraviado. Es así que la dialéctica del llegar a saberse de la conciencia deja atrás la experiencia y se consume en saber absoluto al cabo de su recorrido histórico. La absorción de la historia por la autoconciencia filosófica quiebra la experiencia como experiencia hermenéutica, porque la experiencia está pensada desde su superación. De ahí que si bien Hegel ha pensado la historia hasta el fondo de la experiencia humana en su negatividad dialéctica, al convertirla en un momento de la ciencia, la ha anulado como tal experiencia.

No es así para la conciencia hermenéutica que, como se sabe histórica y finita, está siempre abierta a nuevas experiencias. Dice Gadamer que “el hombre experimentado es el más radicalmente no dogmático”³²⁵. A la luz de estas reflexiones, la noción de experiencia ha cobrado una nueva dimensión: no se trata de la experiencia en lo que ésta nos enseña y nos orienta, sino más bien hace referencia a la experiencia en su conjunto, la experiencia que cada cual debe vivir y que nadie puede vivir por otro. Vista así, la experiencia constituye la esencia histórica del hombre.

La experiencia supone la decepción cuando nuestras expectativas no se cumplen. Se trata de la negatividad esencial de toda experiencia: “El ser histórico del

³²⁴ Gadamer, H-G.: 1996, p. 430, cita a Heidegger en *Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege*, 105-192. que analiza el §7 de la *Enzyklopädie*.

³²⁵ Gadamer, H-G.: 1996, pp. 431 ss.

hombre contiene así como momento esencial una negatividad fundamental que aparece en esta referencia esencial de experiencia y buen juicio”³²⁶. El autor resume este aspecto de la experiencia en la célebre fórmula en la que Esquilo expresó el significado metafísico de la experiencia: “aprender del padecer” (*páthei máthos*) Lo que se aprende por la experiencia es el amargo darse cuenta de los límites de ser hombre.

El siguiente paso será buscar en la experiencia hermenéutica estos momentos que han sido descriptos y que resumimos a continuación: 1) La experiencia se muestra como un acontecer ‘sin dueño’. En este rasgo percibimos la insistencia del autor en des-subjetivizar la comprensión pero sobre todo, insistir en que la cosa, como en la síntesis pasiva de Husserl, se va ofrendando a la mirada atenta y al oído que saber escuchar. 2) El enfoque teleológico, con vistas solamente al resultado (por ejemplo, la experiencia vista como lo que precede a la formación de conceptos, como en Aristóteles), se ha revelado como insuficiente. Se busca lo típico, que no se da nunca sin contradicciones y rupturas, y que es permanentemente refutado. 3) Hegel aporta al examen de la noción de experiencia la idea de que se trata de un proceso que se corrige a sí mismo incesantemente. Se produce una inversión según la cual, cambia el objeto y cambia el saber de éste. Se trata de la negatividad esencial de la experiencia. Pero en el análisis de Hegel la experiencia es mutilada, en virtud de que se consume en la ciencia, que es su contrario. Para la conciencia hermenéutica la verdad de la experiencia lleva siempre la referencia a nuevas experiencias. 4) La experiencia da cuenta de la esencia histórica de los hombres. Lo que nos enseña no es este o aquel nuevo saber sino la percepción de los límites de ser hombre. Por eso, la verdadera experiencia es la que nos hace conscientes de nuestra condición finita, lo que incluye también los límites de todo plan y de toda expectativa. El análisis desarrollado da cuenta del modo de ser de la conciencia expuesta a los efectos de la historia en tanto la experiencia ha sido contemplada como acontecer histórico.

A la luz del análisis del concepto de experiencia, Gadamer va a considerar la experiencia hermenéutica. Comienza señalando que ésta se ocupa de la *tradición*, pero la tradición no es un objeto sino un acontecer; es lenguaje y habla por sí misma, como nos hablaría un tú. No se trata sin embargo de escuchar la tradición como si escuchara la opinión de un tú en el pasado, sino como “un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo o al tú”³²⁷. La tradición no es objeto sino que se comporta respecto de objetos, es persona y por lo tanto, es un fenómeno moral, y el saber adquirido es la comprensión del otro, del tú o de la tradición.

Hace luego una analogía entre la experiencia del tú y la experiencia hermenéutica, ambas presentan tres niveles: el primero, para la experiencia del tú es el que se denomina con la expresión ‘conocimiento de gentes’, es cuando conocemos el comportamiento del otro que es un tú y sabemos lo que podemos esperar de él y lo que no, presumimos de predecir sus acciones y deseos. El correlato de esta posición para la experiencia hermenéutica es la fe ciega en el método y la objetividad que garantiza. La tradición se convierte en este caso en objeto, es el remedo para las ciencias humanas de Hume del conocimiento de la naturaleza. Se buscará así en la historia lo típico y regular, no lo propiamente ‘histórico’.

El segundo nivel en la experiencia del tú es cuando es reconocido como persona, en su diferencia, pero sigue siendo referenciado al yo. En este nivel tenemos la dialéctica del reconocimiento que describe Hegel en el capítulo IV de la *Fenomenología*

³²⁶ Gadamer, H-G.: 1996, p. 432.

³²⁷ Gadamer, H-G.: 1996, p. 434.

del Espíritu, quien ha visto con acierto que la relación yo-tú no es inmediata sino reflexiva. La lucha por el reconocimiento lleva a los dos extremos de señorío y servidumbre. Pero aquí ocurre lo que observa Gadamer: “Cuando se comprende al otro y se pretende conocerle se le sustrae en realidad de toda legitimación de sus propias pretensiones”³²⁸. El correlato de este nivel para la experiencia hermenéutica es lo que se ha llamado ‘conciencia histórica’, que no busca tipificar el pasado sino dar con el hecho único, pero en tanto este reconocimiento pretende soslayar su propio condicionamiento, queda atrapado en la ilusión dialéctica y busca hacerse ‘señor del pasado’. Esta crítica vale desde luego no sólo para Hegel, que captura la historia en la razón, sino también para Dilthey, quien intenta llegar al pasado histórico mismo sin tener en cuenta que el que contempla e intenta comprender el pasado, está igualmente condicionado por ese pasado y por su propio presente.

El tercer nivel para la experiencia del tú consiste entonces en no sustraerse de las pretensiones del otro sino hacerlas valer incluso contra sí mismo. El mejor modo de la experiencia hermenéutica, si quiere alcanzar la tradición es no confiarse en la crítica de fuentes y en la objetividad de un procedimiento riguroso como si este encuadre metodológico pudiera librarla del influjo de los propios prejuicios, una experiencia verdaderamente hermenéutica tiene que poder pensar también su propia historicidad. La tradición no es una sustancia inmóvil sino un flujo permanente, también lo es nuestra comprensión de ella. Esta apertura a la tradición es el principal rasgo de la conciencia expuesta a los efectos de la historia.

Primacía de la pregunta en la experiencia hermenéutica

La estructura lógica de la apertura es la pregunta, que como se ha dicho, es el modo de trabajo de la conciencia hermenéutica. En toda experiencia hay encerrada una pregunta: ¿así? o ¿de otro modo? La pregunta extrema llevada a su radicalidad conduce a la *docta ignorantia* socrática. Buscamos llegar entonces a la esencia de la pregunta:

1) Algo esencial a la pregunta es que nos indique un sentido, que nos dé una orientación. La pregunta siempre hiere al ser de lo preguntado, si es una pregunta genuina.

2) Esto nos lleva a distinguir el habla auténtica del habla inauténtica. El que pregunta verdaderamente quiere sinceramente saber y reconoce por lo tanto su no saber. Platón nos enseñó que “una conversación que quiera llegar a explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esta cosa a través de una pregunta”³²⁹. Preguntar es abrir, poner de manifiesto la cuestionabilidad de lo preguntado, dejarlo indeciso para que se sopesen el pro y el contra, por eso las preguntas que se formulan en un examen no son verdaderas preguntas y tampoco lo son las preguntas retóricas, que juegan como un adorno o un énfasis del discurso.

3) Pero hay sin embargo límites, que están dados por el horizonte abierto por la pregunta. Es lo que significa que la pregunta tiene que ser ‘planteada’, lo que “implica una fijación expresa de los presupuestos que están en pie y desde los cuales se muestra la cantidad de duda que queda abierta”³³⁰. La decisión respecto de una pregunta se toma porque ocurre que predominan los argumentos a favor de una posibilidad más que de otra u otras. El saber es dialéctico porque contiene siempre la posibilidad de su contrario.

³²⁸ H-Gadamer: 1996, p. 436.

³²⁹ Gadamer, H-G.: 1996, p. 440.

³³⁰ *Íbidem*.

4) No existe método para aprender a preguntar. Se pregunta porque no se sabe y este no saber es un no saber determinado. La pregunta abre un horizonte dentro del cual buscar, pero la pregunta también es determinada.

5) Las opiniones que suelen aparecer en el curso de un diálogo perturban la marcha de la conversación y reprimen la pregunta, que no puede profundizarse entre los hablantes. Las ‘ocurrencias’ suponen también, por su parte, preguntas. Las preguntas son también algo que ocurre, que surge, y no es que nosotros las planteemos sino que aparecen casi siempre como un impulso que nos lleva a dudar de las opiniones consagradas. Por eso dice Gadamer que el preguntar “es más un padecer que un hacer. La pregunta se impone; llega un momento en que ya no se le puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada”³³¹.

6) También se diferencia la pregunta de la lógica de la dialéctica como arte de la discusión. El que discute quiere tener razón; el que pregunta quiere saber acerca de la cosa preguntada. Esta diferencia es evidente en los diálogos platónicos en su confrontación con la sofística. El Sócrates platónico persigue implacablemente su pregunta hasta que la cosa sale a la luz; eso es la mayéutica, cuyo primer momento (la refutación) es deshacerse de todo saber falso. Lo que sale a la luz en la mayéutica es el *logos*, que no es de nadie sino de la cosa preguntada y por eso sobrepasa las opiniones subjetivas hasta el punto que el que dirigía el diálogo (Sócrates), queda sorprendido.

¿Qué ocurre con el texto escrito?

El texto se convierte en objeto de interpretación porque plantea una pregunta al lector. De allí que comprender un texto sea comprender la pregunta a la que responde. Cuando se gana el horizonte hermenéutico, esto es, el horizonte abierto por la pregunta, surgen nuevas preguntas posibles. La lógica de las ciencias humanas es la lógica de las preguntas. Esta observación nos conduce a R. G. Collingwood. Este autor que se ha ocupado especialmente del carácter de las ciencias humanas o ciencias históricas, es quien ha afirmado lo indicado en el párrafo precedente, a saber, que sólo se comprende cabalmente un texto cuando se ha comprendido la pregunta de la que el mismo es respuesta:

“Para Collingwood este es el nervio de todo conocimiento histórico. El método histórico requiere la aplicación de la lógica de pregunta y respuesta a la tradición histórica. Los acontecimientos históricos sólo se comprenden cuando se reconstruye la pregunta a la que en cada caso quería responder la actuación histórica de las personas”³³².

Collingwood pone como ejemplo la Batalla de Trafalgar y la actuación de Nelson e interpreta que el curso de los acontecimientos revela el plan de Nelson, ambos procesos, el desarrollo de la batalla y el del plan de Nelson coinciden, se trata así de un único proceso.

Pero tenemos que reconocer que sería éste un caso extremo, como el de los héroes u hombres históricos que menciona Hegel, en el que las expectativas del actor histórico y el acontecer son la misma cosa. Casi nunca sucede así en la vida de los hombres, nuestras expectativas y anhelos son frustrados una y otra vez, por lo tanto, hay dos preguntas a dilucidar, la que pregunta acerca del desenvolvimiento del hecho y la que lo hace respecto de los planes de los hombres que lo realizaron. Hay una tercera

³³¹ Gadamer, H-G.: 1996, p. 444.

³³² Gadamer, H-G.: 1996, p. 449.

conexión, que es la del historiador mismo, que a veces confunde su propia comprensión del acontecimiento con la evaluación de aquellos que lo llevaron a cabo. En este caso, no se funden los horizontes del pasado y del presente, sino que se confunden. Y la confusión tiene lugar porque el intérprete no ha reconocido su propia condición histórica.

El ejemplo con el que Collingwood ilustra su idea de las cosas vendría a darle la razón a la concepción hegeliana de la historia. Pretender que plan y acontecimiento coincidan es una extrapolación que seriamente no puede sostenerse, ya que no dominamos el curso de la historia y la razón incesantemente fracasa en su propósito de controlarlo. Por eso es importante recordar que el sentido de los hechos poco tiene que ver con las vivencias y deseos de los hombres que los llevaron a cabo, sino que debe buscarse en el texto mismo. Es un error del historicismo el creer que el sentido del acontecimiento o del texto, consiste en retrotraerse a su génesis en el alma de su autor. Este modo de ver las cosas en nada se diferencia de la teoría de la experiencia del empirismo inglés del siglo XVIII, que garantizaba la objetividad del conocimiento que proporcionaba la experiencia en la posibilidad de su reproducción.

La conciencia hermenéutica se comporta respecto de la tradición de manera muy diferente, porque no cierra el horizonte de sentido, es decir, no cierra la pregunta, sino que la mantiene abierta. La comprensión es un flujo en permanente transformación, nuestra comprensión es ella misma un acontecer afectado por la tradición, la cual tampoco es algo fijo e inamovible. Si queremos ser fieles a la esencial historicidad y finitud que nos signa, tenemos que mantener la apertura al futuro intrínseco a todo suceder; contemplar que en el futuro los acontecimientos puedan ser vistos bajo una mirada distinta, como seguramente ha ocurrido en el pasado histórico. Lo mismo ocurre con el trabajo del filólogo, su interpretación del texto se engarza con las que la preceden y con las subsiguientes:

“Lo que hay al principio es más bien la pregunta que el texto nos plantea a nosotros, nuestra propia afección por la palabra de la tradición, de modo que su comprensión implica siempre la tarea de la automediación histórica del presente con la tradición”³³³.

Así es como la relación entre pregunta y respuesta que había señalado Collingwood, queda invertida, en realidad, es el decir de la tradición la que nos plantea una pregunta y ubica nuestra respuesta en el espacio abierto por el horizonte de la pregunta. Para poder responder, nosotros, los interpelados, debemos a su vez hacer preguntas, ya que la pregunta no puede ya encontrarse en el escenario originario. Es lo que ha sido denominado ‘fusión de horizontes’.

Se revela así la íntima relación existente entre comprender y preguntar. Querer comprender implica suspender el propio juicio acerca de las cosas y saber escuchar la voz de la tradición: “preguntar permite siempre ver las posibilidades que quedan en suspenso”³³⁴.

Gadamer desestima el enfoque del *problema permanente* en los clásicos de la filosofía desarrollado por los realistas de Oxford y el de la *historia de los problemas* propuesto por el neokantismo, porque entiende que suponer que haya identidad de los problemas desgajados de la situación histórica en que surgieron es una abstracción arbitraria: “Pues en realidad no existe un punto exterior a la historia desde el cual pudiera pensarse la identidad de un problema en el cambio de los intentos históricos por

³³³ Gadamer, H-G.: 1996, p. 452.

³³⁴ Gadamer, H-G.: 1996, p. 453.

resolverlo”³³⁵. Si bien no se puede negar la continuidad y persistencia de ciertos temas en el curso de la historia del saber, esto no autoriza a declarar su identidad, sólo nuestra ‘miopía histórica’ los toma por el mismo. El problema se formula como una abstracción, a saber, la escisión del contenido de una pregunta respecto de la pregunta misma que lo planteó por vez primera. El ‘problema’ abstraído de la pregunta que lo motivó y le dio vida daría la ilusión de un sentido unívoco: “Por eso es tan insoluble como una pregunta de sentido equívoco, porque no está realmente motivado ni realmente planteado”³³⁶. Esto nos ayuda a entender porqué Platón a pesar de su rechazo a la escritura, y quizás en razón de ese mismo rechazo, escribió en el género del diálogo, para no privar al pensamiento de su vitalidad dialéctica.

El mismo origen del concepto ‘problema’ no proviene de la búsqueda honesta de la verdad, sino de la dialéctica como instrumento para vencer en las discusiones desconcertando al adversario. Aristóteles usa el concepto de ‘problema’ para aludir a aquellas preguntas cuya respuesta puede ser tanto esa como su contraria. Es decir, los problemas no son verdaderas preguntas, sino que son alternativas de opinión cuya resolución queda siempre abierta. Kant había reservado la noción de ‘problema’ exclusivamente para la dialéctica de la razón pura (paralogismos, antinomias y sofismas). Es decir, los problemas son producidos por la razón misma en un uso no cognoscitivo fuera de la conexión con el mundo. El historicismo otorga al concepto de ‘problema’ validez universal, lo cual es un síntoma de que se ha perdido la conexión con las preguntas en la filosofía:

“La historia de los problemas tal como la cultiva el neokantismo es un hijo bastardo del historicismo. (...) La crítica al concepto de problema, realizada con los medios de una lógica de pregunta y respuesta, tiene que destruir la ilusión de que los problemas están ahí como las estrellas en el cielo”³³⁷.

La dialéctica de pregunta y respuesta que constituye la estructura de la experiencia hermenéutica nos permitirá precisar la que hemos denominado conciencia sujeta a los efectos de la historia. La mencionada dialéctica de pregunta y respuesta pone de manifiesto la relación de la comprensión con la relación recíproca que conocemos con el nombre de conversación. Quien pregunta al texto es interpelado por la misma tradición: “Esta es la verdad de la conciencia histórico efectual”³³⁸.

Finalmente, el autor conecta su análisis de la experiencia de la historia con la tercera parte de *Verdad y método*: la afirmación del carácter lingüístico de toda comprensión.

“Esta comprensión de la cosa ocurre necesariamente en forma lingüística, pero no en el sentido de revestir secundariamente con palabras una comprensión ya hecha; la realización de la comprensión, ya se trate de textos o de interlocutores que le presentan a uno el tema, consiste justamente en este llegar a hablar la cosa misma”³³⁹.

Para una más precisa caracterización del concepto gadameriano de conciencia expuesta a los efectos de la historia (*wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein*), exponemos seguidamente el relevamiento que hace Paul Ricoeur³⁴⁰ en su propia consideración de la

³³⁵ Gadamer, H-G.: 1996, p. 454.

³³⁶ Gadamer, H-G.: 1996, p. 455.

³³⁷ Gadamer, H-G.: 1996, pp. 455 ss.

³³⁸ Gadamer, H-G.: 1996, p. 456.

³³⁹ Gadamer, H-G.: 1996, p. 457.

³⁴⁰ Ricoeur, P.: *Del texto a la acción*, traducción de Pablo Corona, Buenos Aires, F.C.E., 2000.

hermenéutica como canon de las ciencias del espíritu.

Esta noción marca para Ricoeur, la “cumbre de la reflexión de Gadamer sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu”³⁴¹. Esta categoría da cuenta de esta conciencia que se percata de su propia condición histórica y, visto desde el otro lado, que la acción de la historia sobre su saber no se deja objetivar. Consecuentemente, este concepto no sólo es un nombre más de la finitud del estar humano, sino el que señala la cualidad esencial de la misma: su historicidad radical.

Ricoeur destaca la concurrencia de cuatro temas a partir de esta noción:

Primero: diferencia *distancia* histórica de distanciamiento; la primera es un hecho, lo segundo es un comportamiento metodológico. Allí radica la ilusión contra la cual lucha Gadamer: la distancia, al romper nuestra convivencia con el pasado, provoca una sensación de objetividad. La paradoja consiste en que el pasado es otro y lo mismo, en tanto nos constituye. La historia ejerce su eficacia en la distancia.

Segundo: no se puede abarcar el conjunto de esos efectos, es decir, nos ubicamos en una ontología de la finitud, la noción gadameriana es pareja con la de *proyecto arrojado* y la de *situación* en la ontología de Heidegger, como dice Ricoeur: “el ser histórico es el que no entra nunca en el saber de sí”³⁴². La conciencia histórica remonta la fenomenología de la conciencia de Hegel sin llegar a su culminación en el saber absoluto; no totaliza.

Tercero: la imposibilidad de sobrevolar los efectos de la historia sobre la conciencia revela el carácter horizontal de nuestro saber en relación con lo que somos. Que haya *horizonte*, quiere decir que se puede ampliar o estrechar y que se puede jerarquizar la mirada entre lo más lejano y lo más cercano. La hermenéutica romántica creyó ingenuamente que podía alcanzar la exigida objetividad que demanda la ciencia, abandonando el punto de vista de su presente y adoptando el que corresponde al pasado estudiado.

Cuarto: rescatada la tensión entre lo propio y lo ajeno, alcanzamos la idea más fecunda de *fusión de horizontes*, concepto dialéctico –para Ricoeur-, que deviene de un doble rechazo: del objetivismo por un lado y del saber absoluto por otro.

³⁴¹ Ricoeur, P.: 2000, p. 319.

³⁴² Ricoeur, P.: 2000, p. 320.

CAPÍTULO 6

HERMENÉUTICA Y CRÍTICA DE LA MODERNIDAD EN GIANNI VATTIMO

Los límites de la modernidad

En 1985 el filósofo italiano G. Vattimo publicó *Le avventure della differenza*³⁴³ reuniendo varios ensayos escritos en la década anterior cuyo hilo conductor es la noción de la *diferencia*. Para este autor, Nietzsche y Heidegger (“los teóricos de la hermenéutica”³⁴⁴) han modificado profundamente la noción misma de pensamiento, a tal punto que “después de ellos ‘pensar’ asume un significado distinto del que antes tenía”³⁴⁵.

Vattimo se propone analizar las consecuencias de estos cambios producidos por la hermenéutica y evaluar hasta qué punto han logrado superar la modernidad y su conciencia (a la que Nietzsche caracterizaba como ‘enfermedad histórica’). Para el pensador italiano el intento de la hermenéutica no logra su objetivo acabadamente, pero podría complementarse con algunos ensayos realizados por lo que Sartre llama la ‘razón dialéctica’.

Nietzsche había caracterizado a la conciencia moderna como sigue: 1. Hay un exceso de conciencia historiográfica que tiene como correlato una incapacidad para actuar y crear³⁴⁶. 2. Como consecuencia del rasgo anterior, es necesario reivindicar la inconsciencia y el irracionalismo como tendencias positivas e incluso revolucionarias en el enfrentamiento de la ‘enfermedad histórica’. 3. Sin embargo, no se trata de propiciar la acción ciega o la exaltación de los poderes ‘oscuros’, sino que se trata de una acción caracterizada por “un equilibrio entre inconsciencia y conciencia, entre puro responder a las exigencias de la vida y la reflexión ‘objetiva’”³⁴⁷, es decir, ‘la unidad de estilo artístico’. 4. Como conclusión de lo anterior, “la esencia de la acción histórico-creativa es vista en la capacidad de actuar de modo antihistórico; antihistórico es el acto con el cual el hombre instituye el horizonte estable dentro del cual la acción es posible”³⁴⁸.

¿Cómo se define la ‘ontología hermenéutica’ de Gadamer que pretende superar los límites de la conciencia moderna afectada por la ‘enfermedad histórica’? Vattimo cree que en la noción básica de *círculo hermenéutico* están contenidos los tres elementos que la definen: 1. El rechazo del modelo de las ciencias positivas y de la ‘objetividad’ como ideal del conocimiento histórico. 2. La generalización de la hermenéutica a todo conocimiento, incluso el de las ciencias naturales³⁴⁹. 3. La lingüisticidad y comprensibilidad del ser³⁵⁰. Respecto de este último, dice Vattimo que

³⁴³ Vattimo, G.: *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Ediciones Península, 1986.

³⁴⁴ Vattimo, G.: 1986, p. 16.

³⁴⁵ Vattimo, G.: 1986, p. 5.

³⁴⁶ “La exasperada conciencia historiográfica del siglo XIX (posteriormente desarrollada en el XX) contrastaba con los intereses de la vida, puesto que implicaba una incapacidad de ‘digestión’ del material cognoscitivo y la consiguiente imposibilidad de actuar en base a estos conocimientos, con unidad de estilo” (Vattimo, G.: 1986, p. 31).

³⁴⁷ Vattimo, G.: 1986, p. 19.

³⁴⁸ Vattimo, G.: 1986, p. 22.

³⁴⁹ “Universalidad de la hermenéutica e historicidad del conocimiento significan para ellos simplemente que la historia crece sobre sí misma como un perpetuo proceso interpretativo; conocer es interpretar, pero interpretar es también producir una nueva historia” (Vattimo, G.: 1986, p. 28).

³⁵⁰ Cf. Vattimo, G.: 1986, p. 25.

“el principio en el que se resume la ontología hermenéutica de Gadamer, ‘el ser que puede ser comprendido es lenguaje’, configura, con estas implicaciones suyas, una visión de la historia como transmisión de mensajes, como diálogo de preguntas y respuestas, en la cual el lenguaje es el modo fundamental de acontecer del ser. Nosotros pertenecemos ya a la cosa que nos es transmitida, somos *angesprochen* por la llamada que la tradición nos dirige y no porque, antes y más allá de la experiencia lingüística, pertenezcamos ya al ‘mundo’ que en ella se expresa; el ser no es algo más vasto y que anteceda al lenguaje. La pertenencia preliminar al ser es preliminar y originaria pertenencia al lenguaje: el ser es historia, e historia del lenguaje”³⁵¹.

De aquí se desprende que la perspectiva hermenéutica no conciba al conocimiento como un ‘proceso de desciframiento’, como remitirse desde los signos hacia los significados, entendidos como cosas, como referentes, como objetos extralingüísticos, sino como un diálogo en el que se busca integrar o fusionar los mundos de los interlocutores (incluso cuando los ‘otros’ pertenecen a la misma tradición histórica). Y esto, como señala Vattimo, implica dos cosas: (a) El modelo dialógico debe sustituir al modelo ‘objetivo’ de las ciencias positivas (incluso en las ciencias naturales). (b) “La interpretación es un proceso *in(de)finido* en el cual cada respuesta, en la medida en que toca al ser mismo del apelante como el ‘otro’ del diálogo, cambia y modifica el carácter de la llamada y, además de cerrar el discurso, hace surgir nuevas preguntas”³⁵². La pretensión de autotransparencia del conocimiento ‘objetivo’ tiene que ser rechazada para dar lugar a una “visión de la historia como historia del lenguaje y como diálogo abierto”³⁵³.

Sin embargo, teniendo en cuenta que el problema del objetivismo historiográfico es sólo un aspecto de la separación teoría-praxis que caracteriza a la ‘enfermedad histórica’, el intento de la ontología hermenéutica no logra completamente su cometido ya que no explicita la mediación que permitiría superar la separación. A esto se le agrega, como señala Vattimo, que como todo acto de conocimiento es ya hermenéutico por su misma naturaleza, no puede ser ‘objetivo’ en el sentido del método científico y consecuentemente, la hermenéutica se abstiene de suministrar indicaciones metodológicas para el trabajo interpretativo concreto.

“Gadamer no quiere enseñarnos nada que no sepamos ya hacer y, de hecho, no hagamos ya; sólo explicita lo que ya ocurre en cualquier tipo de conocimiento, a partir del historiográfico, llegando a una redefinición de la experiencia *en lo que de hecho ella ya es*”³⁵⁴.

En consecuencia, la hermenéutica ontológica de Gadamer parece caer en una ‘nueva teoría metafísica’ y, por lo tanto, manteniendo rasgos de la ‘enfermedad’. Pareciera que se pierde la conciencia de la problematicidad del círculo hermenéutico y de la relación entre el ser y el lenguaje, al convertirse la hermenéutica en “descripción del ser, teoría de la estructura de la condición humana, de la finitud de la existencia”³⁵⁵. Como consecuencia, el hecho de que la sociedad tardo-metafísica o tardo-capitalista (‘época de la imagen del mundo’, ‘dominio de la razón instrumental’, ‘despliegue de la esencia de la técnica’) derivada de la tradición occidental nos haya transmitido “una concepción del lenguaje como signo, medido por su efectiva capacidad de referencia

³⁵¹ Vattimo, G.: 1986, pp. 29-30.

³⁵² Vattimo, G.: 1986, p. 30.

³⁵³ Vattimo, G.: 1986, p. 31.

³⁵⁴ Vattimo, G.: 1986, p. 32.

³⁵⁵ Vattimo, G.: 1986, p. 33.

‘objetiva’, es decir, ofreciéndose a una experiencia que es primeramente desciframiento”³⁵⁶ no llega a ser tematizado como problema³⁵⁷.

En resumen:

“El dominio de la objetividad es, completamente, un hecho de dominio –de cualquier modo que Heidegger lo explique y teorice– que no puede, como tal, ser sometido mediante el reconocimiento teórico de un error de método. Si la enfermedad histórica se caracteriza fundamentalmente por la escisión de teoría y praxis, por lo cual no hay adecuación entre hacer y saber, y la acción histórica está condenada a ser inconsciente o a no ser acción, la ontología hermenéutica no representa su auténtica superación, en la medida en que olvida precisamente el problema de la unidad de teoría y praxis *como problema*”³⁵⁸.

Desde la perspectiva de Vattimo, la hermenéutica de Gadamer con su insistencia en la finitud del hombre y la infinitud de la interpretación, queda atrapada como un momento interno de la época de la metafísica, a la que no puede superar. Sin embargo, el pensador italiano cree poder vislumbrar en la noción sartreana de la razón dialéctica una superación del problema de la ‘enfermedad histórica’ más cercana a la orientación que tomó el pensamiento de Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*. Mientras que para la hermenéutica de Gadamer cualquier reivindicación de la totalidad necesariamente acarrea el peligro de la absolutización del monólogo y el fin de la historia, para Vattimo el experimento anunciado por Nietzsche, el esfuerzo de construir un nuevo sujeto que sea capaz de vivir “la unidad de ser y significado, de hacer y saber” ofrece una forma de superación de aquel problema. No obstante, no debe olvidarse que “la totalización (...) es siempre algo futuro, pero quizá sólo ella sea capaz de conferir a los tiempos de la historia un carácter distinto de aquel puro transcurrir (el transcurrir de lo no esencial, separado de su sentido) que la constituye como enfermedad”³⁵⁹.

Interpretación del nexo entre Nietzsche y la hermenéutica filosófica

Vattimo llama ‘hermenéutica ontológica’ a la orientación filosófica que considera central el fenómeno de la interpretación como modo de ser del existente humano, desde esta posición Heidegger ha llevado a cabo la crítica y ‘destrucción’ de la historia de la metafísica. Los autores mencionados como pertenecientes a esta tradición son: Schleiermacher y Dilthey en el siglo XIX, Heidegger, Gadamer, Ricoeur y Pareyson, Jauss, Apel, Habermas y Rorty (tomándola en un sentido amplio, incluiría también a Foucault y a Derrida). Nietzsche es ubicado en esta tradición no solamente como un antecedente de Heidegger, sino como un punto de inflexión. La apreciación de Vattimo no se limita a señalar en el pensamiento de Nietzsche múltiples cuestiones que atañen a la hermenéutica. Su posición es mucho más radical al respecto: “Lo que pretendo es que el único modo posible de situar a Nietzsche en la historia de la filosofía moderna es considerarlo como perteneciente a la ‘escuela’ de la hermenéutica

³⁵⁶ Vattimo, G.: 1986, p. 34.

³⁵⁷ “El problema que la ontología hermenéutica deja sin discutir es el siguiente: ¿la infinitud de la interpretación, que ella piensa de modo sustancialmente inescindible de la finitud de la existencia, no implica también, necesariamente, una separación permanente de existencia y significado, de hacer y saber, por lo cual la infinitud de la interpretación no es otra cosa, en definitiva, que la vieja disociación hegeliana entre sí mismo y para sí mismo que pone en movimiento todo el proceso fenomenológico y la historia del espíritu?” (Vattimo, G.: 1986, p. 36).

³⁵⁸ Vattimo, G.: 1986, p. 35.

³⁵⁹ Vattimo, G.: 1986, p. 39.

filosófica”³⁶⁰.

Para Vattimo la ubicación historiográfica de un pensador no es sólo de interés docente, sino que es de importancia para la comprensión y formación de una conciencia hermenéutica, lo cual se verifica con mayor énfasis en el caso de Nietzsche, en el que la versatilidad y ambigüedad de su pensamiento han dado lugar a tesis contrapuestas. Es decir, que su vitalidad tiene como contrapartida un estado de confusión que requeriría, de ser posible, un esfuerzo de esclarecimiento.

El autor reseña las primeras recepciones del pensamiento de Nietzsche, y las interpretaciones sucesivas a partir de la posguerra, las que lo vinculaban al nazismo y la más célebre de Heidegger, que lo ve como la culminación del olvido de la pregunta por el ser en el horizonte de la metafísica moderna del sujeto; en esa línea de interpretación cita también a Löwith y a Jaspers. Para Vattimo el pensamiento de Nietzsche se encuadraría en el desarrollo de lo que denomina hermenéutica ontológica, y sugiere contrastar esta tesis con la interpretación de la llamada ‘escuela francesa’, por ejemplo, por parte de Foucault y Deleuze.

Ante el multicolor espectro de posibilidades, Vattimo responde porqué elegiríamos al Nietzsche hermenéutico, advirtiendo que esta perspectiva tiene la ventaja de incluir más aspectos de la filosofía de Nietzsche que las otras y evita las contradicciones que las invalidan. La objeción más fuerte que Vattimo encuentra contra la tesis del Nietzsche hermenéutico, es que ni Heidegger ni Gadamer lo consideran un pensador hermenéutico. Para Vattimo, este hecho es solidario de este otro, a saber, que “ni Gadamer, ni, de modo más sutil, Heidegger parezcan ser conscientes de las implicaciones nihilistas de la hermenéutica ontológica”³⁶¹ y agrega que, cuando Heidegger habla de “dejar caer el ser como fundamento” (*das Sein als den Grund fahren zu lassen*) está rozando claramente los confines del nihilismo. Esto lo lleva a preguntarse si acaso hay una profunda conexión entre nihilismo y hermenéutica, tan profunda que ni los mismos maestros de la hermenéutica ontológica han podido evidenciar. Desarrolla a continuación lo que se podría denominar la ‘hermenéutica nietzscheana’ y en segundo lugar, el análisis de su actualidad para la hermenéutica filosófica actual.

Para definir la hermenéutica de Nietzsche señala las contradicciones o ‘tensiones polares’ que la caracterizan; éstas resultan también cruciales para la filosofía hermenéutica contemporánea.

La primera contradicción se da entre el ideal del conocimiento histórico y la filosofía de las máscaras. El aporte de Nietzsche en su crítica al historicismo es el descubrimiento de la condición histórica del conocimiento. Para expresarlo de manera más simple: para comprender de manera fecunda el pasado tenemos que vitalizarlo y actualizarlo a fin de que no se convierta en una visita al museo. Concluye diciendo que “el pasado debe ser interpretado desde un punto de vista capaz de olvidar con el fin de crear”³⁶².

En el otro extremo de la contradicción encontramos que a pesar de su radical antihistoricismo, hay un reconocimiento de la inexorabilidad de la gravitación del pasado, aun cuando se trate de máscaras y apariencias que configuran la individualidad. La única manera de conciliar estos dos polos es afirmar el ‘espíritu libre’ (*Freigeist*) como “la capacidad de jugar con las formas históricas asumidas como máscaras, al

³⁶⁰ Vattimo, G.: *Diálogo con Nietzsche*, traducción de Carmen Revilla, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 128.

³⁶¹ Vattimo, G.: 2002, p. 131.

³⁶² Vattimo, G.: 2002, p. 133.

menos en cuanto que no tienen ningún orden intrínseco ni ninguna necesidad”³⁶³.

En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche presenta su crítica al sujeto moderno, y lo describe como el efecto superficial de un juego de fuerzas en conflicto. Además, su afirmación de que ‘no hay hechos sino sólo interpretaciones’, tampoco significa que la interpretación es un acto *del sujeto*, sino que él mismo forma parte de este juego; esto es, jugar con formas históricas tomadas como máscaras. Aunque, Nietzsche demanda todavía un ‘centro’ de interpretación, porque el mundo descrito como interacción de fuerzas en conflicto puede ser el mundo industrial que somete al hombre a esa maquinaria anónima; se necesita un contramovimiento, ideal que señalaría el *Übermensch*.

Segunda contradicción: se trata de la oposición entre la *escuela de la sospecha* y la desmitificación de la propia idea de verdad. La incongruencia estriba en que la idea misma de verdad queda a merced del desenmascaramiento. Desde esta radicalidad, la destrucción de la noción de verdad se sitúa más allá de cualquier crítica de la ideología, “porque la misma idea de verdad está entre los valores que desenmascaramos como ‘humanos, demasiado humanos’. Incluso la idea de que al final del proceso de desenmascaramiento podamos encontrar la ‘vida’ o el impulso de autoconservación, o algo similar, debe ser abandonada: no hay un ‘sujeto’ que pueda tener una voluntad de autoconservación; ni hay algo como la ‘vida’, sino que sólo hay formas de vida históricamente determinadas, ellas mismas ‘producidas’, no ‘originarias’”³⁶⁴ Por eso Vattimo sostiene la tesis de que no podemos encontrar en Nietzsche la afirmación de ninguna verdad y que la tarea del pensamiento es la de desenmascarar ilusiones como tales ilusiones.

Tercera contradicción: contrapone la afirmación nietzscheana de que no hay hechos sino sólo interpretaciones y la metafísica de la voluntad de poder y del eterno retorno. Esta tercera tensión polar agudiza las dos anteriores y podría resumirse diciendo que hay una tendencia a concebir la cualidad interpretativa de la realidad en sentido metafísico. Esta contradicción parece avalar la interpretación heideggeriana de Nietzsche como el último pensador de la metafísica.

Se trata ahora de pensar estas tres contradicciones con referencia a la hermenéutica contemporánea: Vattimo propone reconocer la actualidad de la primera contradicción (la oposición entre el *Übermensch* y la disolución de la subjetividad), pues la encuentra expresada en la hermenéutica de H. G. Gadamer, que termina sosteniendo una noción de verdad como desarrollo de la precomprensión (de los prejuicios) heredados en el lenguaje, toda vez que es el lenguaje la única realidad posible de lo que ha sido llamado *logos* por la tradición. La consecuencia de semejante “licuación” de la noción de verdad hace que los individuos que integran cada comunidad, tengan que “decidir” en cada caso, como dice Heidegger en *Ser y Tiempo*, lo que tiene que ser entendido como verdad. Por eso, dice Vattimo, “la hermenéutica no puede simplemente identificar el *logos* con el lenguaje histórico de una comunidad; también la verdad y el *logos* necesitan referirse a la evidencia interior de la conciencia”³⁶⁵.

En cuanto a la segunda polaridad, el desenmascaramiento de la misma noción de verdad, su cercanía con la hermenéutica contemporánea se percibe en la recurrencia en asociar la hermenéutica con la crítica de la ideología, que paradójicamente persigue la completa autotransparencia del sujeto.

Y en lo relativo a la tercera contradicción, entre la universalidad de la

³⁶³ Vattimo, G.: 2002, p. 135.

³⁶⁴ Vattimo, G.: 2002, p. 137.

³⁶⁵ Vattimo, G.: 2002, p. 139.

hermenéutica y el sentido metafísico de las nociones de voluntad de poder y del eterno retorno, presenta también su analogía con la hermenéutica contemporánea. Vattimo lo percibe en el rechazo a incluir a Nietzsche en la tradición hermenéutica, lo cual pone de manifiesto el ya mencionado no reconocimiento de sus propias consecuencias nihilistas y por lo tanto, una insistencia en interpretar esta ontología (de la voluntad de poder y el eterno retorno) en sentido metafísico.

Hermenéutica: verdad y arte

Vattimo recuerda que *Verdad y Método* de Gadamer comienza tratando de poner en claro el problema de la verdad sobre la base de la experiencia del arte. Su objetivo es recuperar el problema de la verdad del arte devaluado o suprimido en la concepción hegemónica de las ciencias positivas y en el objetivismo. Para ello desarrolla una fuerte crítica de la conciencia estética y procura eliminar todas las significaciones nihilistas de la ontología de Heidegger. Sin embargo, el pensador italiano cree necesario mostrar los rasgos nihilistas de la hermenéutica de Heidegger, para poder rescatar la conciencia estética como experiencia de la verdad³⁶⁶.

Las bases de la hermenéutica heideggeriana se encuentran en la afirmación de la conexión entre el ser y el lenguaje, el análisis del *Dasein* como totalidad hermenéutica y el esfuerzo por definir el pensamiento ‘ultrametafísico’, atendiendo a la rememoración y a la relación con la tradición. Estos elementos, según Vattimo, permiten calificar el nexo entre ser y lenguaje como nihilista.

La analítica del *Dasein* en *Ser y Tiempo*, muestra que el estar en el mundo del existente humano se articula en la estructura de los ‘existenciaros’: disposicionalidad, comprensión-interpretación y discurso. Heidegger advierte claramente que esta estructura no se identifica con un esquema de categorías o con alguna estructura a priori de tipo kantiano. “El mundo siempre está ya dado al *Dasein* en una *Geworfenheit* (en un estado de yecto) histórico cultural profundamente vinculada con su mortalidad (...) El *Dasein* puede ser una totalidad únicamente anticipándose para la muerte”³⁶⁷. La posibilidad pura de la propia muerte, el vivir continuamente la posibilidad de no ser más ahí, es el ‘fundamento’ de la totalidad hermenéutica que es el *Dasein*. Por eso, como bien señala Vattimo, “podríamos describir esta condición diciendo que el fundamento del *Dasein* coincide con su ‘falta de fundamento’”³⁶⁸.

Esta analítica es nihilista en el sentido atribuido por Nietzsche al concepto cuando dice que el nihilismo es aquella situación en la cual ‘el hombre se aparta del centro hacia la X’.

“Para Nietzsche esto significa que nihilismo es la situación en la que el hombre reconoce explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su propia condición. Ahora bien, la no identificación de ser y fundamento constituye uno de los puntos más explícitos de la ontología heideggeriana. El ser no es fundamento, toda relación de fundación se da siempre en el interior de épocas particulares del ser”³⁶⁹.

En uno de los sentidos que Nietzsche había dado al nihilismo, como ausencia de fundamento constitutiva de la propia condición, Heidegger concibe su propia ontología

³⁶⁶ Cf. Vattimo, G.: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (1985), Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1994, p. 103.

³⁶⁷ Vattimo, G.: 1994, p. 104.

³⁶⁸ Vattimo, G.: 1994, pp. 104-5.

³⁶⁹ Vattimo, G.: 1994, pp. 105-6.

y por esa razón Vattimo atribuye a ésta un rasgo nihilista. Sin embargo, como este mismo autor observa, el nihilismo es entendido por Nietzsche y Heidegger no sólo como pérdida del fundamento sino también como olvido del ser. De allí que se pregunte si se puede llamar nihilista a la ontología de Heidegger también en este último sentido. Para justificar su posición hace referencia a la concepción heideggeriana del pensamiento como *An-denken*, como recordar.

“El *An-denken*, es decir, el recordar, que se contrapone al olvido del ser que caracteriza a la metafísica, se define pues como un saltar al abismo de la mortalidad o, lo que es lo mismo, como un entregarse confiado al vínculo liberador de la tradición. El pensamiento que se sustrae al olvido metafísico no es pues un pensamiento que tenga acceso al ser en sí, que pueda representarlo y hacerlo presente; esto es precisamente lo que constituye el pensamiento metafísico de la objetividad. (...) En cierto sentido es, pues, cierto también en el caso del pensamiento recordante lo que dice Heidegger del nihilismo, es decir, que, en ese pensamiento, del ser como tal ‘ya no queda nada más’³⁷⁰.”

Si el nihilismo se caracteriza por la desfundamentación y la ausencia del ser, entonces, como observa Vattimo, el mismo pensamiento recordante heideggeriano tiene los rasgos constitutivos del nihilismo. El trabajo de la hermenéutica heideggeriana no consiste en reconstruir los orígenes para alcanzar el verdadero fundamento de la época presente, sino en una “especie de remontarnos *in infinitum* en el cual se hace fluido el presunto carácter definitivo y contundente de los horizontes históricos en los cuales nos encontramos y el orden presente de los entes”³⁷¹. En este sentido puede decirse que la genealogía nietzscheana, tal como la entiende Foucault, avanza en una misma dirección³⁷².

Consecuentemente, Vattimo propone llamar ‘pensamiento débil’ al que se corresponde con los rasgos anteriormente señalados.

“En virtud de este remontarse *in infinitum* y del carácter fluido de los horizontes históricos lo que se recuerda es el sentido del ser. Este sentido, que se nos da vinculado con la mortalidad, con la transmisión de mensajes lingüísticos entre las generaciones, es lo opuesto de la concepción metafísica del ser entendido como estabilidad, como fuerza, como *energeia*; trátase de un ser *débil*, declinante, que se despliega desvaneciéndose, es ese *Gering*, eso insignificante, irrelevante, de que nos habla la conferencia sobre *La Cosa*”³⁷³.

En este punto, Vattimo vuelve a la concepción gadameriana de la experiencia hermenéutica señalando que difícilmente pueda entenderse en el mismo sentido que en Heidegger. Gadamer critica duramente la concepción de la experiencia estética elaborada por la filosofía neokantiana, caracterizada por una cualidad estética abstracta e históricamente desarraigada, coleccionable en los museos y susceptible de contemplación. Dicha cualidad es vivenciada por los individuos en una “experiencia vivida, puntual, momentánea y, en el fondo, epifánica”³⁷⁴, desligada de la experiencia histórica. Para los individuos del siglo XX la vivencia es totalmente subjetiva y carece de legitimación ontológica: “en un verso poético, en un cuadro de un panorama de la naturaleza, en una obra musical, el sujeto soberano vierte de una manera enteramente casual y arbitraria una totalidad de significación que carece de toda conexión orgánica

³⁷⁰ Vattimo, G.: 1994, p. 107.

³⁷¹ Vattimo, G.: 1994, p. 108.

³⁷² Cf. Capítulo 2, especialmente el párrafo 2.2 La matriz nietzscheana: historia del conocimiento.

³⁷³ Vattimo, G.: 1994, p. 108.

³⁷⁴ Vattimo, G.: 1994, p. 109.

con la situación histórico-existencial del sujeto y con la ‘realidad’ en la cual vive”³⁷⁵. Contra la concepción neokantiana, Gadamer busca recuperar el arte como experiencia de la verdad, lo cual implica sustituir el concepto de verdad como conformidad o adecuación del discurso con la cosa por uno más comprensivo y general. En dicha concepción la obra es un “evento histórico y evento es también nuestro encuentro con ella, encuentro del que salimos modificados; y también la obra, con la nueva interpretación que le demos, experimenta un acrecentamiento de su ser. Todo esto configura la experiencia estética como auténtica experiencia histórica”³⁷⁶.

Vattimo cree, sin embargo, que Heidegger pensaba que en la obra de arte se da, precisamente, un momento singular de ausencia de fundamento de la historicidad y que “la puntualidad de la conciencia estética es el modo en que el sujeto vive el salto al *Abgrund* de su propia mortalidad”³⁷⁷. En toda obra de arte hay un elemento terrestre, oscuro, inefable, que alude a la mortalidad y que es vivenciado, pero no a la manera del subjetivismo. La obra de arte “funda el mundo mientras exhibe su falta de fundamento”³⁷⁸.

Hermenéutica: verdad y retórica

Vattimo señala que, desde la publicación de *Verdad y método*, la conexión heideggeriana de ser y lenguaje se encamina en una dirección que cada vez más enfatiza al lenguaje frente al ser (“si no ya disolviendo, por lo menos implícitamente, el polo del ser”³⁷⁹). Este énfasis es acompañado por *un interés ético* que guía la hermenéutica de Gadamer.

“No se trata para Gadamer principalmente de señalar que toda experiencia que el individuo tiene del mundo es posible en virtud de disponer del lenguaje; el lenguaje no es en primer lugar aquello que el individuo habla, sino que es aquello por lo cual el individuo es hablado”³⁸⁰. El lenguaje obra como mediación total de la experiencia del mundo sobre todo en cuanto lugar de realización concreto del *ethos* común de una determinada sociedad histórica. De manera que más que de lenguaje se podría hablar de una *lingua* históricamente determinada”³⁸¹.

En la lengua materna está contenida la experiencia del mundo que poseemos y compartimos, abarcando tanto la experiencia del presente como la pasada, a partir de la cual cada uno articula los discursos que dirige a los otros. Gadamer se vale del antiguo concepto griego del *logos* para hacer explícitos los caracteres de la racionalidad contenidos en la lengua. El *logos*, hace referencia tanto al lenguaje como a la racionalidad de lo real, incluyendo la lengua natural, la racionalidad de la naturaleza y la de la historia. Para describir este ámbito lingüístico-ético, Gadamer se vale de los conceptos griegos de *theoría* (no en el sentido de especulación o contemplación, sino en el de participación comunitaria en la procesión del dios) y *kalón* (lo bello que no designa solamente las creaciones del arte y del culto sino también “aquello que es deseable sin

³⁷⁵ Vattimo, G.: 1994, p. 110.

³⁷⁶ Vattimo, G.: 1994, p. 111.

³⁷⁷ Vattimo, G.: 1994, p. 111.

³⁷⁸ Vattimo, G.: 1994, p. 114.

³⁷⁹ Vattimo, G.: 1994, p. 116.

³⁸⁰ Nota de Vattimo: H. G. Gadamer rinde un explícito homenaje a J. Lacan en uno de los ensayos posteriores a *Verdad y método*; véase *Kleine Schriften*, op. cit. I. p. 129.

³⁸¹ Vattimo, G.: 1994, p. 117.

sombra de dudas y que no era necesario justificar mostrando su utilidad”³⁸²). El *logos* viviente es la participación en el tejido viviente de la tradición, en un *ethos*, como entendimiento social (*sozialer Einverständnis*) y conciencia social.

En este contexto se puede señalar una relación específica entre verdad y retórica, ya que ahora se comprende que el arte sea experiencia de la verdad, puesto que la experiencia de lo verdadero “es experiencia de pertenecer al lenguaje como lugar de la mediación total de la existencia en la conciencia común viva”³⁸³. La verdad del arte es posibilitada por el encuentro con la obra de arte, que no consiste en el descubrimiento de la verdad manifiesta en la obra, sino en la experiencia de pertenecer nosotros y pertenecer la obra al *ethos* común representado por el lenguaje y por la tradición que por su medio se prolonga. “La evidencia y la fuerza de convicción con que se impone el patrimonio de la conciencia común, lo *kalón*, es una evidencia de tipo retórico”³⁸⁴.

Si se entiende a la retórica como arte de la persuasión mediante discursos, se puede comprender la relación con la verdad: “Convencer y explicar sin aducir pruebas – dice Gadamer- son evidentemente la finalidad y la condición tanto de la comprensión de la interpretación como del arte del discurso y de la persuasión retórica”³⁸⁵. Sin embargo, hay que advertir que no se trata de otro tipo de verdad, diferente al propio de las ciencias. La verdad de la retórica no solamente no se subordina a la de la ciencia sino que hace valer sus derechos sobre ella no sólo porque los resultados de las ciencias tienen que transferirse al lenguaje cotidiano y a la conciencia común sino que además “los derechos del *logos*-conciencia común se ejercen como orientación ética en los usos y desarrollos de los resultados de las ciencias”³⁸⁶. Vattimo sintetiza los resultados:

“El momento de la verdad de las ciencias no es ante todo el momento de la verificación de sus proposiciones y de las leyes que ellas descubren, sino que es el momento del ‘informe’ a la conciencia común, y por lo tanto también él está caracterizado en términos esencialmente retóricos (con profundos coloridos pragmáticos, como es evidente). Es también en este sentido como debe entenderse la tesis heideggeriana según la cual la ciencia no piensa. Su momento de verdad no es el que ella cree, la verificación y la demostración”³⁸⁷.

La hermenéutica ofrece así una concepción de la verdad completamente nueva, que produce una radicalización de la índole esencialmente retórica de la ciencia misma, ejemplificada por Thomas Kuhn con su concepto de paradigma: las teorías científicas se prueban sobre la base de observaciones y experiencias cuya posibilidad y sentido se determinan al interior de los paradigmas y que no pueden excederlos o trascenderlos. La teoría kuhniana de la historia del progreso científico puede ser entendida como una dependencia de la lógica científica respecto de la retórica. En consecuencia,

“la verdad de una proposición científica no está en su verificación controlable atendiendo a reglas públicamente estipuladas y adoptadas idealmente por todos, lo cual sería un modo de reducir a una significación puramente formal el nexo de lógica y retórica, sino que en última instancia es, en cambio, la aceptación de las reglas de verificación vigentes en los ámbitos científicos particulares por parte de una esfera pública, que es el *logos*-lenguaje común, tejido y retejido continuamente en términos retórico-hermenéuticos,

³⁸² Gadamer, H. G.: *Die Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Francfort, 1976, p. 50, citado por Vattimo, G.: 1994, p. 117.

³⁸³ Vattimo, G.: 1994, p. 119.

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ Gadamer, H. G.: *Kleine Schriften*, p. 117, citado por Vattimo, G.: 1994, p. 120.

³⁸⁶ Vattimo, G.: 1994, p. 120.

³⁸⁷ Vattimo, G.: 1994, p. 121.

porque su sustancia es la continuidad de una tradición que se mantiene y se renueva mediante un proceso de reapropiación (del objeto tradición por parte de los sujetos y viceversa) que se desarrolla sobre la base de ‘evidencias’ de tipo retórico”³⁸⁸.

Resumamos algunos de los resultados obtenidos hasta aquí. Vattimo analiza los avances de la hermenéutica en el siglo XX siguiendo centralmente el desarrollo de la obra de Nietzsche, Heidegger y Gadamer. En la lectura de estos autores descubre y construye su propia concepción de la hermenéutica, de sus límites y de sus tareas. Como se dijo, la hermenéutica puede caracterizarse por tres elementos distintivos: un rechazo del modelo objetivista y matemático de las ciencias, una generalización del modelo hermenéutico a todas las ciencias y la lingüisticidad del ser. Tales elementos conducen al abandono de la concepción tradicional de las ciencias, que supone que el conocimiento consiste en el descubrimiento, la descripción y la explicación de los hechos dados, para reemplazarlo por un modelo dialógico abierto y situado. Al mismo tiempo, se advierte que la pretensión de autotransparencia del conocimiento ‘objetivo’ tiene que ser abandonada, pues el círculo hermenéutico echa por tierra toda pretensión de superar la opacidad constitutiva del lenguaje. No obstante, Vattimo no deja de señalar que la hermenéutica gadameriana deja sin resolver el problema la mediación entre la teoría y la praxis. Es precisamente este problema el que le orienta en la relectura de la obra de Nietzsche en su relación con la hermenéutica y es este autor el que le ayuda a comprender las implicaciones nihilistas de la hermenéutica.

La sociedad de la comunicación y las ciencias humanas

Se puede caracterizar a la época ‘moderna’ como aquella en la cual se instaura ‘lo nuevo’ como valor. La Ilustración, durante el siglo XVIII, asimilará el valor de lo nuevo a la idea de progreso, dando por supuesto que la historia se desarrolla en un proceso unitario e irreversible desde lo menos racional hasta lo más racional, desde una dependencia de las fuerzas exteriores y naturales hacia una autonomía y emancipación por el trabajo de la cultura, desde la falta de libertad hacia la libertad efectiva. A partir de estos supuestos se consolida la idea de que la historia es un proceso único, ya que, de hecho, los resultados de cada época o de cada cultura son comparables entre sí.

La hipótesis de Vattimo consiste en afirmar que la postmodernidad se inicia cuando “deja de ser posible hablar de la historia como algo unitario”³⁸⁹, con la existencia de un centro, alrededor del cual se ordenan los acontecimientos. La disolución de la idea de historia como proceso unitario implica: (1) La crisis de la idea de progreso, puesto que si no hay una única historia no es posible medir la mejoras (los progresos) en el ámbito de la razón, de la emancipación o de la libertad³⁹⁰. (2) El cuestionamiento del ideal de

³⁸⁸ Vattimo, G.: 1994, pp. 122-23.

³⁸⁹ Vattimo, G.: 1990, p. 75.

³⁹⁰ Los europeos –escribe Vattimo– “pensamos la historia ordenándola en torno al año cero del nacimiento de Cristo, y, más concretamente, como el concatenarse de las vicisitudes protagonizadas por los pueblos de la zona ‘central’: el Occidente, que representa el lugar de la civilización, fuera del cual quedan los ‘primitivos’, los pueblos ‘en vías de desarrollo’. La filosofía, a lo largo de los siglos XIX y XX, ha sometido a una crítica radical la idea de una historia universal, justo viniendo a desvelar el carácter *ideológico* de tales representaciones. Así, Walter Benjamin, en un breve escrito de 1938 (*Tesis sobre la filosofía de la historia*), sostiene que la historia como curso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y clases sociales dominantes. ¿Qué es en realidad, lo que se transmite del pasado? No todo aquello que ha ocurrido, sino sólo lo que parece ser relevante. En la escuela, por ejemplo, hemos estudiado mil fechas de batallas, de tratados de paz, o de revoluciones, pero nunca se nos ha hablado de las transformaciones relativas al modo de alimentarse, al modo de vivir la sexualidad, o a cosas parecidas. Lo que narra la

hombre (que, en la modernidad, coincide siempre con el varón, blanco, moderno, europeo), que ha guiado la historia como su destino o meta última; es decir, la crisis del ‘humanismo’³⁹¹.

Dos factores han resultado determinantes en la crisis de la historia como proceso unitario: (a) La irrupción (en el siglo XX) de una multiplicidad de pueblos y regiones que demandan condiciones de mayor equidad (sobre todo a partir de sus participaciones en las dos grandes guerras) y la multiplicación de los movimientos de descolonización (sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial). (b) El advenimiento de la sociedad de la comunicación, a partir del surgimiento y multiplicación de los medios de comunicación masiva, que han cumplido un rol determinante en la disolución de los puntos de vista centrales o ‘grandes relatos’. Los medios de comunicación se han convertido en los elementos de una explosión y multiplicación generalizada de visiones del mundo.

Según Vattimo, las sociedades tardo-capitalistas se caracterizan por la intensificación del intercambio de informaciones y por la tendencia mediada por la televisión a identificar acontecimiento y noticia y, en ese sentido, son sociedades postmodernas. Esta identificación consiste en la tendencia a considerar real sólo lo que se ‘mediatiza’, lo que se manifiesta en los *medios masivos*. El mundo tardo-capitalista se manifiesta como un caótico panorama en el que culturas, subculturas, etnias y minorías toman la palabra a través de los medios de comunicación.

Sin embargo, no solamente los puntos de vista se han multiplicado sino que el mismo principio de realidad se “erosionado”:

“De hecho, la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de *una* realidad. Quizá se cumple en el mundo de *mass media* una ‘profesía’ de Nietzsche: el mundo verdadero, al final, se convierte en fábula. Si nos hacemos hoy una idea de la realidad, ésta, en nuestra condición de existencia tardo-moderna, no puede ser entendida como el dato objetivo que está por debajo, o más allá, de las imágenes que los *media* nos proporcionan. ¿Cómo y dónde podríamos acceder a una tal realidad ‘en-sí’? Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del ‘contaminarse’ (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación ‘central’ alguna, distribuyen los *media*”³⁹².

La sociedad de la comunicación posibilita la expresión de las racionalidades locales, de las ‘diferencias’, produciendo un efecto emancipador (no en el sentido de alcanzar una mayor cercanía al modelo ideal de hombre) consistente en que cada uno se manifieste como es y en su propio idioma. La proliferación de las diferencias ha incrementado de manera significativa la cantidad de ‘ironistas’ (en el sentido de Rorty³⁹³).

historia son los avatares de la gente que cuenta, de los nobles, de los monarcas, o de la burguesía cuando se convierte en clase de poder: los pobres, sin embargo, o aquellos aspectos de la vida que se consideran ‘bajos’ no ‘hacen historia’”.

“En cuanto se desarrollan observaciones como éstas (según una vía iniciada, antes que por Benjamin, ya por Marx y Nietzsche), se desemboca en la disolución de la idea de historia única, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes (tal sería el de ‘la historia’ que englobaría a la historia del arte, de la literatura, de las guerras, de la sexualidad, etc.)” (Vattimo, G.: 1990, pp. 75-6).

³⁹¹ “El ideal europeo de humanidad se ha ido desvelando como un ideal más entre otros, no necesariamente peores, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del hombre, de todo hombre” (Vattimo, G.: 1990, p. 77).

³⁹² Vattimo, G.: 1990, p. 81.

³⁹³ Cf. Rorty, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Editorial Paidós, 1991.

La relación entre las ciencias humanas³⁹⁴ y las sociedades tardo-capitalistas o sociedades de la comunicación es “mucho más estrecha y orgánica de lo que generalmente se cree”³⁹⁵. Las ciencias naturales no se reducen a explorar y descubrir una realidad ya dada, constituida y ordenada, sino que *constituyen* un ámbito de objetividad dentro del cual sus objetos se dan como objetos de ciencia. Lo mismo ocurre y de manera especial con las ciencias humanas, que

“no se limitan a afrontar de un modo distinto un fenómeno ‘externo’: el hombre y sus instituciones, dado desde siempre; sino que, además, resultan ellas mismas posibles, tanto por lo que se refiere a su metodología propia, como por cuanto concierne a su ideal cognoscitivo, sólo por el modificarse de la vida individual y social; por el darse concreto de un modo de existir social que se plasma, por su parte, directamente, en las modernas formas de comunicación”³⁹⁶.

La hipótesis de Vattimo es que las ciencias humanas se hallan en una relación recíproca de determinación con la sociedad tardo-capitalista o sociedad de la comunicación, cuyo carácter *esencial* radica en la intensificación de los fenómenos comunicativos y en el incremento de la circulación de la información, al punto de hacerse instantánea y planetaria. A cada momento sabemos lo que ocurre en todo lugar. La sociedad tardo-capitalista es una sociedad tecnocrática, no solamente en el sentido de que los productos técnicos median toda relación del hombre con la naturaleza y con los otros hombres, sino en tanto se define esencialmente por los sistemas de recolección y transmisión de información. La sociedad tecnocrática es una sociedad de la información³⁹⁷.

Que la sociedad tardo-capitalista es una sociedad de la comunicación significa que (a) “el ‘sentido’ en que se mueve la tecnología no es tanto el dominio de la naturaleza por las máquinas, cuanto el específico desarrollo de la información y de la comunicación del mundo como ‘imagen’”; y que (b) “esta sociedad en la que la tecnología alcanza su cima en la ‘información’ es también, esencialmente, la sociedad de las ciencias humanas -en el doble sentido, objetivo y subjetivo, del genitivo: la que se conoce y construye, como su objeto adecuado, por las ciencias humanas; y la que se expresa, en estas ciencias, como su aspecto determinante”³⁹⁸.

Estas hipótesis se corroborarían en tanto permiten entender la importancia de la comunicación y la informática en la dirección de la sociedad actual y en tanto permiten

³⁹⁴ ‘Ciencias humanas’ tiene aquí un significado impreciso en cuanto a la determinación de sus objetos, sus límites y su ámbito de comprensión. Son saberes que surgen en la época moderna y van “desde la sociología a la psicología, pasando por la antropología. [...] Se puede globalmente convenir en que llamamos ciencias humanas a todos aquellos saberes que ingresan (o tienden a ingresar: por ejemplo, la psicología) en el ámbito de lo que Kant ha llamado antropología pragmática -esto es que ofrecen una descripción ‘positiva’ del hombre, pero a partir no de lo que éste sea por naturaleza, sino de lo que haya hecho de sí mismo; a partir, pues, de las instituciones, de las formas simbólicas, y de la cultura” (Vattimo, G.: 1990, p. 92).

³⁹⁵ Vattimo, G.: 1990, p. 89.

³⁹⁶ Vattimo, G.: 1990, p. 89.

³⁹⁷ “Cuando Heidegger habla (como en *Sendas perdidas*) de ‘época de las imágenes del mundo’ para definir a la modernidad, no usa una expresión metafórica, ni describe sólo un rasgo, entre otros, del moderno complejo ciencia-técnica, como fundamento de la mentalidad moderna; por el contrario, define con exactitud la modernidad como aquella época en la cual el mundo se reduce a -o mejor se constituye en- imágenes; más que *cosmovisiones* como sistemas de valores; imágenes construidas y verificadas por las ciencias, que se despliegan tanto en la manipulación del experimento como en la aplicación de sus resultados a la técnica, y que, sobre todo (lo cual, por otra parte, no explicita Heidegger), se concentran al final en la ciencia y la tecnología de la información” (Vattimo, G.: 1990, p. 94).

³⁹⁸ Vattimo, G.: 1990, p. 95.

definir la ‘contemporaneidad’ como el mundo en que la historia (antes concebida como decurso y desarrollo) comienza a definirse como simultaneidad.

Desde la perspectiva contemporánea, cuando la información se hace instantánea y planetaria a través de los medios masivos de comunicación, se hace clara la unilateralidad y unidireccionalidad del proyecto moderno de la Ilustración. El avance de tal proyecto, consistió en haber extendido el método científico a nuevos ámbitos de estudio (como son la psicología, la moral, la sociedad, las instituciones, la cultura, etc.) y el consecuente desarrollo de las ciencias humanas, pero también y al mismo tiempo, haber profundizado la confianza en la razón para transformar y reordenar la sociedad de acuerdo a sus propios fundamentos. “La Ilustración –dice Vattimo- no es sólo una etapa o un momento preparatorio de la emancipación, sino su esencia misma. La sociedad de las ciencias humanas es aquella en la que, finalmente, lo humano ha llegado a ser objeto de conocimiento riguroso, válido, verificable”³⁹⁹. La época de la Ilustración es el momento en que Hume busca los principios de la ciencia del hombre así como Newton había sentado los de la ciencia de la naturaleza; es el momento en que Kant declara la mayoría de edad de la razón, asumiendo que una sociedad libre o emancipada es aquella en la que el hombre puede lograr perfecta autoconciencia mediante la libre y desprejuiciada discusión pública.

Desde la perspectiva de la Ilustración, la historia fue concebida como un progreso encaminado a la consumación de la razón y por eso, concebida como historia universal. El modelo de la racionalidad ilustrada no sólo guió los avances en el campo de la ciencia, extendiéndolos al ámbito de las realidades humanas y de la historia, sino también y como inherente a la razón misma, representó un modelo de organización de la sociedad humana. La utopía de la *absoluta autotransparencia* ha guiado todos los ideales de la modernidad ilustrada.

Este ideal de autotransparencia, que asigna a la comunicación social y a las ciencias humanas un carácter decisivo en la emancipación del hombre reaparece en la teoría social actual, en autores como J. Habermas y K.O. Apel. Este último, por ejemplo, “construye toda su visión de la sociedad y de la moral en torno al ideal (...) de la ‘comunidad ilimitada de la comunicación’”⁴⁰⁰. Los actos de pensamiento en tanto que son actos lingüísticos (y todo uso del lenguaje supone la responsabilidad de cada hablante ante las reglas) implican la exigencia de veracidad y de eliminación de los obstáculos a la transparencia de la comunicación. Todo discurso está regido, en el fondo, por un ideal de perfecta transparencia cognoscitiva. Un momento decisivo -según Apel- para la realización de este ideal son las ciencias humanas y sociales, puesto que éstas son “la condición positiva que hace posible una autoconciencia social que supere los límites del determinismo materialista”⁴⁰¹. Es en la comunidad de la comunicación que el sujeto y el objeto de la ciencia social logran sintetizarse y unificarse, superando la alienación y la opacidad inherentes a toda la historia anterior. “La sociedad de la comunicación ilimitada, aquella en la cual se realiza la comunidad del ‘socialismo lógico’ [al decir de Peirce], es una sociedad transparente que, justamente en la liquidación de los obstáculos y de las opacidades, (...) llega incluso a reducir radicalmente los motivos de conflicto”⁴⁰².

¿Están las sociedades tardo-capitalistas en condiciones de realizar el ideal de la Ilustración? “¿Marca, entonces, el ideal de la autotransparencia, la dirección hacia la que se encamina hoy la conexión entre sociedad en la comunicación y ciencias sociales?; es decir: ¿estamos finalmente en condiciones de realizar un mundo en el que, como dice

³⁹⁹ Vattimo, G.: 1990, pp. 96-7.

⁴⁰⁰ Vattimo, G.: 1990, p. 98.

⁴⁰¹ Vattimo, G.: 1990, p. 100.

⁴⁰² Vattimo, G.: 1990, pp. 100-101.

Sartre en *Cuestiones de método*, el sentido de la historia se disolverá en aquellos que la hacen en concreto?”. Ya a mediados de la década del '60, Marcuse había mostrado que las ‘sociedades industriales avanzadas’ estaban en condiciones técnicas y materiales de alcanzar la emancipación; pero, al mismo tiempo, alertaba con pesimismo sobre los condicionamientos ideológicos, de intereses económicos particulares, de irracionalidad global, etc., que obturaban las posibilidades técnicas. Vattimo recoge la misma objeción:

“De hecho, una tal posibilidad parece estar ya al alcance de la mano: bastaría que los *mass media*, que son las formas en que la autoconciencia de la sociedad se transmite ahora a todos sus miembros, no se dejasen condicionar por las ideologías, los intereses particulares, etc., y se convirtiesen, de algún modo, en ‘órganos’ de las ciencias sociales, se sometiesen a la exigencia crítica de un conocimiento riguroso y difundieran una imagen ‘científica’ de la sociedad, aquella que precisamente las ciencias humanas están ahora en condiciones de construir”⁴⁰³.

No solamente el objetivo de la emancipación no se realiza cuando se dan sus condiciones materiales, sino que el ideal de la autotransparencia parece diluirse justamente en el momento en que el desarrollo de la comunicación y la transmisión de las informaciones culturales hacían posible una historia mundial. En lugar de integrarse en la unidad de la historia universal, la proliferación de los localismos y regionalismos pone seriamente en cuestión todo intento de unificación. Visto desde el ideal de la autotransparencia, la proliferación de informaciones, la intensificación de las comunicaciones y el desarrollo de las ciencias humanas, parecen producir el efecto contrario al esperado: la opacidad.

Vattimo se pregunta si ello se debe solamente a la tendencia que habría en la tecnología de servir al poder de hecho, no pudiendo dejar de ser dependiente de la propaganda, de la publicidad y de la ideología dominante. Deleuze propone, a nuestro modo de ver, una hipótesis más consistente al identificar el *marketing* con la forma del poder en la sociedad actual, del mismo modo que Foucault había identificado a las disciplinas como la forma del poder en las sociedades de los dos últimos siglos. Sin embargo, la imposibilidad de lograr una autotransparencia mediante la realización de la historia universal no parece estar limitada por las objeciones recién planteadas, sino por la multiplicación misma de los centros de recolección, unificación y transmisión de la información.

“La idea de una historia mundial, desde esta perspectiva, se revela como lo que de hecho ha sido siempre: la reducción del curso de los acontecimientos humanos a una perspectiva unitaria, que, asimismo, se da siempre también en función de algún dominio, sea éste dominio de clase, dominio colonial, etc. Algo parecido vale también para el ideal de autotransparencia de la sociedad: que funciona sólo desde el punto de vista de un sujeto central, que, sin embargo, cuando su realización resultaría efectivamente ‘posible’ en el plano técnico, se vuelve cada vez más impensable”⁴⁰⁴.

Desde la perspectiva del derrumbamiento de los ideales de la Ilustración, Vattimo se propone leer el debate histórico “sobre la ‘cientificidad’ o no de las ciencias humanas y de la historiografía”. Cita la distinción de Windelband entre ciencias naturales nomotéticas y ciencias humanas ideográficas; y la diferenciación de Dilthey en ciencias de la naturaleza, que proceden por explicación causal, y ciencias del espíritu, que lo hacen por ‘comprensión’, para mostrar que en nuestros días son ya insatisfactorias. Ello es así,

⁴⁰³ Vattimo, G.: 1990, pp. 102-3.

⁴⁰⁴ Vattimo, G.: 1990, pp. 104-5.

“no sólo porque no se podían dejar las ciencias del espíritu en manos de una comprensión casi exclusivamente intuitiva y empática; sino también, y sobre todo, porque las mismas ciencias de la naturaleza han ido revelándose progresivamente como determinadas, en su constituirse, por modelos interpretativos de tipo histórico-cultural entre los cuales termina por ingresar también el pretendido carácter ‘neutral’ de la explicación causal”⁴⁰⁵.

Por otro lado, los modelos de racionalidad que se imponen en las ciencias humanas muestran que el sujeto de conocimiento está siempre y desde comienzo inmerso en el mundo de los símbolos y del lenguaje, dentro del cual también se encuentran sus ‘objetos’, lo que hace imposible la ‘neutralidad’ y la mera ‘contemplación desinteresada’. Estos modelos muestran el carácter intrahistórico del esquema de interpretación, que antes llamamos ‘círculo hermenéutico’. Al mismo tiempo, las ciencias humanas han permitido reconocer que el ideal ilustrado de autotransparencia como el proceso unitario de la ‘historia universal’, no expresa la naturaleza humana o la esencia de la razón, sino que son un proyecto histórico limitado.

“El ideal de la comunidad ilimitada de la comunicación de Apel y Habermas se modela, sin duda, sobre aquel de la comunidad de investigadores y científicos al que Peirce remitía cuando hablaba de socialismo lógico. Pero, ¿es legítimo modelar el sujeto humano emancipado, y eventualmente la propia sociedad, de acuerdo con el ideal del científico en su laboratorio, cuando su objetividad y desinterés están guiados por un interés tecnológico de fondo, desde el cual se piensa la naturaleza como objeto sólo en cuanto se la prefigura como un lugar de dominio posible -implicando, entonces, una serie de ideales, de expectativas y de motivos hoy tan ampliamente sujetos a crítica?”⁴⁰⁶.

En lugar de dirigirse hacia el ideal de autotransparencia, la sociedad de la comunicación parece orientarse hacia una multiplicación de los modelos, de las historias, de los relatos, de las imágenes. Como resultado, la ciencia, la verdad, el discurso de los científicos se convierte en *un relato más* dentro de la proliferación de perspectivas y visiones del mundo. Desaparece con ello, la distinción entre ‘realidad’ (científica, verdadera) y ‘apariencia’ (supersticiosa, falsa). No hay otra realidad y objetividad del mundo que la que ofrecen las imágenes de los medios de comunicación masiva. Este proceso plantea la tarea prioritaria de las ciencias humanas: tematizar la realidad del mundo que sirve de marco y contexto a la multiplicidad de relatos e imágenes. Es desde esta tarea, que el debate metodológico actual adquiere importancia, ya que ayuda a desdogmatizar las ciencias, les hace tomar conciencia de ser sólo un relato o una imagen y a suprimir sus intenciones de constituirse en la verdad de la realidad. El mundo aparece así como “el lugar de producción de sistemas simbólicos”, que al ser conscientes de su historicidad, toman distancia crítica de toda fundamentación dogmática o mítica.

La extensión de las imágenes del mundo hace urgente la investigación y discusión sobre la criticidad del pensamiento y las condiciones de tal crítica, que ya no puede pretender fundamentarse en la correspondencia o no de los enunciados con los hechos. Vattimo, como Feyerabend, abogan por el ‘principio de proliferación’ por el cual se trata de “inventar y elaborar teorías que sean inconsistentes con el punto de vista comúnmente aceptado, aun en el supuesto de que éste venga altamente confirmado y goce de general aceptación”⁴⁰⁷. De esa manera es posible conservar lo que puede llamarse la libertad de creación artística y utilizarla al máximo como un medio necesario para descubrir y quizás

⁴⁰⁵ Vattimo, G.: 1990, p. 106.

⁴⁰⁶ Vattimo, G.: 1990, p. 107.

⁴⁰⁷ Feyerabend, P.: 1994, p. 22.

incluso cambiar las propiedades del mundo en que vivimos. Construir una metodología pluralista que permita erosionar la rigidez de las teorías dogmáticas.

“La autotransparencia, a la que el conjunto de los medios masivos de comunicación y las ciencias humanas parece conducir, por ahora, da la impresión de reducirse únicamente a ésta: poner de manifiesto la pluralidad de los mecanismos y armazones internos con que se construye nuestra cultura. El sistema *media*-ciencias humanas funciona, cuando mejor funciona, como emancipación, sólo por cuanto nos coloca en un mundo menos unitario, menos cierto, y, por tanto, también bastante menos tranquilizador que el del mito”⁴⁰⁸.

Vattimo articula el texto de *La sociedad transparente* en cinco partes:

1. Posmoderno: ¿una sociedad transparente?
2. Ciencias humanas y sociedad de la comunicación.
3. El mito reencontrado.
4. El arte de la oscilación.
5. De la utopía a la heterotopía.

Se procurará desentrañar su entramado, recorriendo alternativamente los aspectos salientes de dichas partes, sin seguir un orden cronológico sino de relevancia creciente y en función de los aportes a los cambios de significado de la ‘comprensión’, que es el concepto central de la presente investigación.

El mismo Vattimo señala que, en el título de la primera parte, ha introducido la expresión (que corresponde también al título del libro) entre signos de interrogación, y aclara:

“Lo que intento sostener es: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los *mass media* desempeñan un papel determinante; b) que éstos caracterizan tal sociedad no como más ‘transparente’, más conciente de si misma, más iluminada, sino como una sociedad más compleja, caótica incluso; y finalmente c) que precisamente en este ‘caos’ relativo residen nuestras esperanzas de emancipación”⁴⁰⁹.

La importancia de este texto radica en que constituye una de las líneas unificantes, desde el prefacio⁴¹⁰ hasta el final del libro⁴¹¹, en el marco de una revalorización y una nueva vivencia de la experiencia estética⁴¹².

Ahora bien, es un hecho que vivimos en una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los *mass media*, y que es ésta, precisamente, una de las claves del fenómeno posmoderno. Pero, antes del advenimiento de la posmodernidad, se consideraba a la historia como dotada de un sentido unitario y progresivo, más aún, sólo admitiendo una historia era posible hablar de progreso.

El progreso era entendido como la realización cada vez más perfecta del hombre y de la civilización, es decir, del hombre europeo moderno. Esta idea es hoy insostenible, y se comprende, naturalmente, que la crisis de la concepción de la historia implica, al mismo tiempo, la del progreso. En los siglos XIX y XX se puso de relieve el carácter ideológico de la idea de una historia unitaria, en tanto ésta aparece como una construcción del pasado llevada a cabo por las clases dominantes y, por tanto, sólo de lo que dichas clases consideraban relevante. Al desarrollarse otros aspectos históricos diferentes (por ejemplo, los modos de alimentación, la

⁴⁰⁸ Vattimo, G.: 1990, p. 110.

⁴⁰⁹ Vattimo, G.: 1990, p. 78.

⁴¹⁰ Alusión a la ‘jaula de hierro’ weberiana en la página 69.

⁴¹¹ Donde se apunta a una posible vía de salida. Cf. p. 172.

⁴¹² Que se tratará en referencia a la última parte: ‘De la utopía a la heterotopía’, pp. 155-172.

sexualidad, los pobres, etc.), se desemboca en “la disolución de la idea de historia como curso unitario”⁴¹³. El ideal europeo de hombre aparece como uno más entre otros y que, solamente con el uso de la violencia, podría pretender una posición superior y única respecto de los demás.

Pues bien, la crisis de la concepción histórica, y de la consiguiente idea de progreso, que marcan también el fin de la modernidad, incluyendo el fin de imperialismos y colonialismos, tiene otro factor esencial con la aparición de la sociedad de la comunicación. De hecho, resulta fundamental para la disolución de los puntos de vista centrales a los que acabamos de hacer referencia. A pesar del temor de algunos teóricos, acerca de que los diarios, la radio y la televisión podrían favorecer una homologación general de la sociedad, ocurrió exactamente lo contrario, pues dichos medios se han convertido en integrantes de una explosión y multiplicación generalizada de visiones del mundo. A través de los medios han tomado la palabra minorías de todo tipo, ya que la naturaleza misma de la información exige que todo se convierta en objeto de comunicación, siendo éste el efecto más evidente de los medios masivos de comunicación social y constituyendo el tránsito de la sociedad moderna a la posmoderna. Por ello, puntualiza Vattimo:

“Occidente vive una situación explosiva, una pluralización que parece irrefrenable y que torna imposible concebir el mundo y la historia según puntos de vista unitarios”⁴¹⁴. Y también: “...muchos pueblos y culturas han entrado en la escena del mundo y han tomado la palabra... [de modo que] se ha vuelto imposible que la historia sea un proceso unitario, dotado de una línea continua dirigida hacia un *telos*”⁴¹⁵.

Al mismo tiempo, se constata que la sociedad de los *mass media* es todo lo contrario de una sociedad más ilustrada, más instruida, más transparente o, incluso (hegelianamente), más autoconsciente. Antes bien, la aparición de tantas culturas y minorías, gracias a los medios, hace impensable la transparencia. Dicho de otro modo, no tendría sentido la existencia de multiplicidad de diarios, emisoras de radio y canales de televisión, si fuera posible la reproducción exacta de una única realidad. Es que, justamente, esa multiplicidad de medios testimonia, de manera elocuente, que es cada vez menos concebible la idea misma de una realidad. Solamente captamos fragmentos o partes diferentes y sería, más que arduo, imposible alcanzar algo que esté por debajo, una supuesta realidad en sí. En todo caso, si aún hablamos de ‘realidad’, será –para nosotros- el resultado del entrecruzamiento de múltiples imágenes, reconstrucciones e interpretaciones que, sin coordinación alguna, son emitidas por los medios masivos de comunicación social.

“La tesis que estoy intentando proponer –escribe Vattimo- es que, en la sociedad de los medios, en lugar de un ideal emancipador, modelado sobre la autoconciencia desplegada sobre el perfecto conocimiento (sea éste el Espíritu Absoluto de Hegel o el hombre que ya no es esclavo de la ideología tal como lo piensa Marx), se abre camino un ideal de emancipación a cuya base misma están, más bien, *la oscilación, la pluralidad, la erosión del propio ‘principio de realidad’*”⁴¹⁶.

A este respecto, señala el autor que nos ocupa, debido a la naturaleza de las cuestiones tratadas, la importancia de la enseñanza filosófica de autores tales como

⁴¹³ Vattimo, G.: 1990, p 76.

⁴¹⁴ Vattimo, G.: 1990, p. 80.

⁴¹⁵ Vattimo, G.: 1990, p. 127.

⁴¹⁶ Vattimo, G.: 1990, pp. 81-82. Énfasis nuestro.

Nietzsche y Heidegger, ya que nos brindan instrumentos para procurar entender el sentido emancipador del fin de la modernidad, por tanto también del paso a la posmodernidad, y el cambio en el concepto de historia. En línea con lo dicho, se comprende que al multiplicarse las imágenes del mundo se produzca, por así decirlo, una cierta pérdida del sentido de realidad. Sin embargo, teniendo en cuenta que el mundo de los objetos se ha convertido en un mundo de imágenes, por un lado, y de mercancías, por el otro, tal vez no sea una pérdida tan negativa, y hasta tenga un sentido liberador. La pregunta siguiente es obvia pero indispensable: ¿cuál podrá ser el alcance del sentido liberador de esa pérdida, e incluso de la erosión del principio de realidad?

Vattimo delinea la respuesta:

“Aquí la emancipación consiste, más bien, en un *extrañamiento* que es, al mismo tiempo, un liberarse de las diferencias, de los elementos locales, de todo lo que podríamos llamar, globalmente, el *dialecto*”⁴¹⁷.

En otras palabras, una vez neutralizada la idea de un discurso central y único de la historia, con el advenir de la ‘sociedad tardo-moderna’ (otro nombre, según Vattimo, para la sociedad posmoderna), el mundo de la comunicación generalizada hace eclosión en una multiplicidad de posibilidades: minorías étnicas, religiosas, sexuales, sociales, culturales, estéticas, etc., dejando de lado la aparente ausencia y silencio en que se hallaban. La liberación o emancipación de las diferencias o diversidades es, entonces, una manifestación de éstas por medio de la cual toman la palabra y hacen acto de presencia. Pero no acaba en esto último la irrupción de minorías y diversidades, sino que hay, aún, algo más importante:

“El sentido emancipador de la liberación de las diferencias y los ‘dialectos’ está, más bien, en el efecto añadido de *extrañamiento* que acompaña al primer efecto de identificación. Si hablo *mi dialecto* en un *mundo de dialectos*, seré conciente también de que la mía no es la única ‘lengua’, sino precisamente un dialecto más entre otros. Si profeso *mi sistema de valores* –religiosos, éticos, políticos, étnicos– en este *mundo de culturas plurales*, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos estos sistemas, *empezando por el mío*”⁴¹⁸.

Por ello, también, agrega a modo de ejemplo –pero que luego analizará en detalle, en la última parte: ‘De la utopía a la heterotopía’– el valor de la experiencia estética que ofrece Dilthey. Según este autor, el encuentro con las obras de arte, aunque esto también es extensivo al saber histórico, constituye una manera de experimentar, de vivenciar otros modos de vida diferentes a aquel que corresponde a nuestra cotidianidad concreta. De hecho, tanto la vivencia estética como la histórica nos permiten captar otros mundos posibles y distintos del nuestro, descubriendo simultáneamente la contingencia y relatividad de éste, ya que los otros mundos y, por lo tanto, posibilidades de existencia están, literalmente, a la vista. Hay que señalar que, además de la historia y el arte, también la antropología y la etnología cumplen la misma función en cuanto a presentarnos y permitirnos, por lo tanto, conocer otros múltiples universos culturales. Afirma, entonces, Vattimo que: “Vivir en este mundo múltiple significa experimentar la *libertad* como *oscilación* continua *entre la pertenencia y el extrañamiento*”⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Vattimo, G.: 1990, p. 84. Énfasis nuestro.

⁴¹⁸ Vattimo, G.: 1990, p. 85. Énfasis nuestro.

⁴¹⁹ Vattimo, G.: 1990, p. 86.

Todo lo dicho avala, para nuestro autor, que la relación entre las ciencias humanas y la sociedad de la comunicación, incluyendo –y no es un dato menor- la identificación televisiva entre noticia y acontecimiento, es mucho más estrecha de lo que se cree. Más aún, que las ciencias humanas (antropología, psicología, sociología, etc.) y la sociedad de la comunicación están, por cierto, mutuamente condicionadas en una relación de determinación recíproca y ello, precisamente, en el mismo constituirse de la sociedad moderna como sociedad de la comunicación generalizada. Cabe aclarar que, en este contexto, las ciencias humanas hacen referencia a la positividad y concreción de la existencia, por tanto, a lo que el hombre ha hecho y hace de sí mismo: formas simbólicas, instituciones, manifestaciones de la cultura, etc. Esto se amplía señalando que, según puede fácilmente verificarse, la tendencia a la simultaneidad de la crónica televisiva y en directo (“...estamos aquí, transmitiendo para ustedes en el momento mismo en que ocurren los hechos, para que estén informados...”), tendencia creciente, por lo demás, no representa un aspecto más sino el centro mismo, e incluso el sentido, del actual proceso de comunicación generalizada. Esta última, que abarca, desde luego, las tecnologías de la comunicación, incluyendo hoy en día hasta sofisticados satélites, se vincula de modo esencial con el mundo tecnocrático en general. No es que la tecnología actual no utilice, como en otras épocas, aparatos, herramientas y complejas maquinarias, sino que, y sobre todo, se define esencialmente por los sistemas de recolección y transmisión de la información. Por eso, subraya Vattimo:

“En consecuencia, cuando Heidegger habla (como en *Holzwege*, en el ensayo *Die Zeit des Weltbildes*) de ‘época de las imágenes del mundo’, para definir la modernidad, no usa una expresión metafórica, (...) por el contrario, define con exactitud a la modernidad como aquella época en la cual el mundo se reduce a –o mejor, se constituye en- imágenes; (...) imágenes construidas y verificadas por las ciencias”⁴²⁰.

Todo lo cual permite verificar que, si bien la tecnología afianza el dominio de la naturaleza, también apunta, de modo esencial, al desarrollo de la información y a la comunicación del mundo como imagen; y, al mismo tiempo, dicha sociedad de la tecnología de la información es, esencialmente, la sociedad de las ciencias humanas. Por otro lado, esto lleva naturalmente a la consideración de lo que, en sentido propio, puede llamarse ‘contemporaneidad del mundo contemporáneo’, no según un criterio de mera proximidad cronológica, sino según una dimensión más profunda, como puntualiza Vattimo:

“...se trata de un mundo en el cual se delinea y comienza a actuar concretamente la tendencia a que la historia se reduzca al plano de la *simultaneidad* a través de técnicas como la *crónica televisiva en directo*”⁴²¹.

En relación directa con lo cual, por cierto, se vincula otra idea importante, a saber, que los ideales de la modernidad aparecen o se muestran guiados por la *utopía de la absoluta autotransparencia*. Es decir, que una sociedad verdaderamente libre, a la cual ya tendía con toda claridad la Ilustración, sería aquella en la cual el hombre puede hacerse plenamente libre en la esfera pública: en la cual no interfiriesen dogmas, prejuicios ni supersticiones. Entonces, podría plantearse si el ideal de la autotransparencia marca, acaso, la dirección hacia la que se estaría encaminando hoy

⁴²⁰ Vattimo, G.: 1990, p. 94.

⁴²¹ Vattimo, G.: 1990, p. 96. Énfasis nuestro.

la conexión entre la sociedad de la comunicación y las ciencias humanas. De hecho, parecería que tal posibilidad está al alcance de la mano, desde un punto de vista técnico. Sin embargo, un análisis más cuidadoso muestra que el ideal mencionado sólo podría funcionar desde el punto de vista de un sujeto central, como muestra de un ideal de dominio y no de emancipación. Además, parece que también en el interior mismo del sistema de comunicación surgen, paradójicamente, mecanismos - como el surgir de nuevos centros de historia - que terminan por hacer imposible la realización de un ideal semejante. Señala Vattimo:

“En lugar de avanzar hacia la autotransparencia, la sociedad de las ciencias humanas y de la comunicación generalizada parece orientarse a lo que de un modo aproximado se puede denominar ‘*fabulación del mundo*’. Las imágenes del mundo que nos ofrecen los *media* y las ciencias humanas, aunque en planos diferentes, constituyen la objetividad misma del mundo y no sólo interpretaciones diversas de una ‘realidad’ de todos modos ‘dada’. ‘No hay datos, sino sólo interpretaciones’, según las palabras de Nietzsche, quien también escribió: ‘El mundo verdadero, al final, se ha convertido en *fábula*’⁴²².

Esta metáfora no lleva, necesariamente, a un escepticismo relativista, sino más bien a una disposición menos ideológica respecto de la experiencia del mundo que, en vez de ser objeto de saberes objetivos, se muestra como el lugar de la producción de sistemas simbólicos, que a su vez se distinguen de los mitos por ser históricos. Entonces, desde esta perspectiva, la ‘realidad del mundo’ se constituye como un contexto de las múltiples fabulaciones que, a través de un debate metodológico que contribuye a desdogmatizarlas, se vuelven fábulas concientes de ser tales. Por ello, una vez reconocido el proceso de fabulación en el sentido indicado, se convierte en urgente el problema de la criticidad del pensamiento. Para este problema, sin duda, es esencial la hermenéutica en el sentido nietzscheano de ‘escuela de la sospecha’, a saber: aunque no podamos ya ilusionarnos con desenmascarar las mentiras de las ideologías, no podemos invocar un fundamento último, podemos al menos explicitar el carácter plural de los relatos. Precisamente, a esto parecería reducirse la autotransparencia: a poner de manifiesto la pluralidad de mecanismos con los cuales se construye nuestra cultura y nuestro mundo. Entonces, el sistema de los medios y de las ciencias humanas puede funcionar como emancipador al neutralizar el pretendido carácter unitario del mundo (unitario que coincidiría con la visión mítica) y revelarnos la pluralidad del mismo: “... y a tal mundo corresponde la filosofía con lo que ya se puede llamar en rigor *el giro hermenéutico*”⁴²³.

Se acaba de hacer referencia a la visión mítica y precisamente, luego de tomar conciencia de la fabulación del mundo operada por la combinación de los *media* con las ciencias humanas, se convirtió en un problema relevante para la sociedad contemporánea el redefinir su posición en relación al mito. A Vattimo le parece imprescindible para no desembocar, como les ocurre a muchos, en la idea de que en un renovado reencuentro con el mito se pudiera hallar una respuesta apropiada al problema de qué significa pensar en la sociedad tardo- moderna, otro de los nombres para la posmodernidad. Nuestro autor señala que, en nuestra cultura, el mito se da más bien como contrapuesto al pensamiento científico, ya que tiene un carácter narrativo, fantástico, impregnado de emociones, sin pretensión de objetividad, vinculado esencialmente con la magia, el rito, la religión y el arte. La ciencia, en cambio, nace como desmitificación, como desencanto del mundo, y, desde luego, con

⁴²² Vattimo, G.: 1990, pp. 107-108.

⁴²³ Vattimo, G.: 1990, p. 110.

total apetencia de objetividad. También señala Vattimo que, en la filosofía contemporánea, no hay ninguna teoría del mito totalmente satisfactoria. Analiza de todos modos tres grandes grupos de actitudes que determinan el uso del concepto de mito, a modo de tipos ideales weberianos, y que él denomina arcaísmo, relativismo cultural e irracionalismo moderado.

El análisis de las tres lo conduce a la misma insatisfacción mencionada, ya que: “las tres actitudes corrientes en la cultura moderna a propósito del mito dejan de lado, demasiado alegremente, el problema de su propia contextualización histórica: no declaran dónde se ubican ellas mismas en cuanto posiciones teóricas”⁴²⁴. Los problemas que las tres posturas presentan y que no pueden resolver por su falta de contextualización histórica, los resolvía la metafísica de la historia: pero ésta ya es inviable a partir de que ya no es posible aceptar a la historia como un proceso unitario, con progreso y finalidad. Para complejizar aún más la cosa, la desmitificación misma ha terminado revistiéndose de mito. No obstante, develar el carácter mítico de la desmitificación, no legitima ni avala ninguna de las actitudes anteriores; el hecho de desmitificar la desmitificación, sólo es válido para preguntarse por qué motivo habríamos de reconocer una legitimidad a los mitos de la razón y su progreso. En todo caso, la presencia del mito en nuestra cultura actual, no constituye una alternativa u oposición a la modernidad que si, a pesar de la secularización, conserva elementos míticos, sobre todo religiosos, una vez desvelada la desmitificación como mito, hace que nuestra relación con la dimensión mítica no permanezca intacta sino marcada por dicha experiencia. Efectivamente: “El momento de la desmitificación de la desmitificación, se puede considerar como el momento en que propiamente se pasa de lo moderno a lo posmoderno”⁴²⁵. Es en Nietzsche donde este tránsito se da en forma más explícita, en su desmitificación radical que pone de relieve que ya no hay verdad absoluta ni fundamento último; por eso:

“... (si) el sujeto posmoderno busca (...) alguna certeza primera, no encuentra la seguridad del *cogito* cartesiano, sino las intermitencias del corazón proustiano, los relatos de los *media*, las mitologías evidenciadas por el psicoanálisis...”⁴²⁶.

En las dos últimas secciones, entre otros elementos, se entrecruzan el arte y la experiencia estética. De hecho, señala Vattimo:

“La transformación más radical que se ha producido entre los años sesenta y hoy, en lo que respecta a la relación entre arte y vida cotidiana, se puede describir como paso de la *utopía* a la *heterotopía*”⁴²⁷.

En forma explícita, la versión utópica se halla en el marxismo, pero también en otros autores y movimientos, por ejemplo Dewey, y en la filosofía y la crítica de los años cincuenta. El denominador común de esos diversos puntos de vista, siempre consistió en perseguir una compleja unificación entre significado estético y significado existencial: a este intento de unificación, que procuraba ser lo más riguroso posible, se lo designó como utopía. De esta gran utopía unificante no queda mucho hoy en día, sobre todo teniendo en cuenta cómo se va desarrollando la experiencia estética, es decir, la eclosión de una multiplicidad de lo bello a través del arte, lo cual en

⁴²⁴ Vattimo, G.: 1990, pp 126-127.

⁴²⁵ Vattimo, G.: 1990, p. 131.

⁴²⁶ Vattimo, G.: 1990, p. 132.

⁴²⁷ Vattimo, G.: 1990, p. 157.

sintonía con el fin de los sistemas unitarios, no hace sino revelar, desde otro ángulo, la multiplicidad de mundos diversos. Experimentamos que el mundo no es uno sino muchos, como son múltiples y diversas las minorías que los constituyen y manifiestan: por eso es que "...la utopía estética actúa sólo desplegándose como heterotopía"⁴²⁸. Por otra parte, la experiencia estética contemporánea revela dramáticamente el extrañamiento y desarraigo del hombre en la sociedad tardo-moderna, y ya no como elementos provisionales o pasajeros sino constitutivos y esenciales, y es por eso que se sostiene, incluso desde diversas posturas, que la obra de arte, sin dejar de ser bella, no es nunca tranquilizadora. Siguiendo ideas de Heidegger y de Benjamin, matiza nuestro autor su análisis de la experiencia estética. En el caso de este último, valorizando esta forma de arte contemporáneo que es el cine. En sintonía con el primero, en tanto la obra de arte funciona como apertura de la verdad porque es un acontecer del ser: "cuya esencia de evento reside (...) en el juego de espejos del mundo (tal como Heidegger expone en el ensayo sobre 'La cosa')"⁴²⁹. Por su parte, Benjamin compara la disposición perceptiva que debe tener el espectador de cine con la que necesitan tanto el peatón como el automovilista, con respecto al tránsito y sus riesgos, ya que apenas se ha formado una imagen aparece otra, y la mente debe readaptarse rápidamente.

De modo que, en ambos autores, señala Vattimo que se ponen de relieve los aspectos de ambigüedad, desarraigo y extrañamiento que, en última instancia, remiten a la angustia y a la experiencia de la mortalidad. Por eso, puntualiza Vattimo:

"La experiencia de la ambigüedad es, como oscilación y desarraigo, constitutiva para el arte; son éstas las únicas vías a través de las cuales, en el mundo de la comunicación generalizada, el arte puede configurarse (no aún, pero sí quizás finalmente) como creatividad y libertad"⁴³⁰.

Y por ello, también dirá:

"Filósofos... como Nietzsche y Heidegger... como Dewey y Wittgenstein, al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el *evento*, el *consenso*, el *diálogo* y la *interpretación*, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia de *oscilación del mundo posmoderno* como *chance* de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano"⁴³¹.

⁴²⁸ Vattimo, G.: 1990, p. 165.

⁴²⁹ Vattimo, G.: 1990, p. 147.

⁴³⁰ Vattimo, G.: 1990, p. 154.

⁴³¹ Vattimo, G.: 1990, p. 87.

CONCLUSIONES

El concepto de comprensión es central para la tradición hermenéutica. En él se focalizan los aportes que esta corriente de pensamiento ha hecho tanto en el ámbito de la filosofía como en el de las ciencias sociales. En cada uno de los capítulos de la investigación se ha procurado desarrollar el aporte específico de los autores estudiados a la comprensión en las ciencias sociales. Señalaremos ahora, a modo de conclusión, los resultados obtenidos en cada caso.

En el capítulo primero se desarrolló la perspectiva de Paul Ricoeur, cuya obra se ocupó de temáticas tan disímiles como el estudio de los mitos, de la ideología, de la acción o de la metáfora, y de disciplinas tan diversas como la filosofía, la teología, la teoría literaria y la sociología. A partir de los temas desarrollados es posible concluir en varias direcciones, a saber:

Primero.- El programa hermenéutico de Ricoeur pone en diálogo e integra las pretensiones epistemológicas para las ciencias del espíritu presentes en las investigaciones de Dilthey, aunque no ya bajo las mismas bases. Si se atiende a su declarada filiación a la filosofía de la reflexión, la exigencia de la objetivación no puede ser declinada, pues resulta imprescindible para despejar de la tarea hermenéutica toda “ocurrencia” que pudiera contaminarla. Ricoeur parece valerse para este propósito del “distanciamiento” que le proporciona el momento de la *explicación* en el proceso de lo que ha denominado el “arco hermenéutico”. Dicho momento se desenvuelve tomando como modelo el análisis estructural de inspiración saussuriana, reformulado por el autor y aplicado al discurso escrito, es decir, al texto.

Segundo.- Su teoría del texto se constituye en el punto axial que concilia términos que hasta ahora habían aparecido como antitéticos: explicación – comprensión; pertenencia (*Zugehörigkeit*) – distanciamiento (*Verfremdung*); estructuralismo – hermenéutica. El nuevo concepto de interpretación mantiene ligados en tensión dialéctica uno y otro extremo en que se dinamiza la tarea hermenéutica, cuya piedra de toque radica en que la autocomprensión o, lo que es lo mismo, la “reflexión concreta” consiste y coincide con la comprensión del texto.

Tercero.- La mencionada teoría del texto ofrece así una inflexión más para la noción heideggeriana de *ser-en-el-mundo*, en tanto la literatura aparece a los ojos del lector e intérprete como un mundo posible que amplía y enriquece su mundo y su yo en esa proyección. La interpretación alcanza así la misma cualidad que el símbolo (encontramos aquí el propósito que perseguía Ricoeur en su análisis de la metáfora y el símbolo), es decir, produce nuevos sentidos que se arraigan en lo más profundo de la experiencia del mundo.

Cuarto.- Se ha dejado para el final un comentario acerca del debate de fondo entre la propuesta hermenéutica de Ricoeur y la hermenéutica filosófica de Gadamer. Si bien en muchos puntos coinciden, hay desacuerdos importantes que llevan a dos maneras divergentes de concebir la hermenéutica y también, si se quiere, la filosofía. Ricoeur se preocupa por el alcance científico de la hermenéutica en su carácter del canon de las ciencias del espíritu. Por el contrario, Gadamer se ubica en las antípodas, diferenciando de manera tajante el modelo metodológico y objetivante de la ciencia moderna, de las ciencias del espíritu y de la filosofía misma. A partir de esta orientación preeminente, la hermenéutica no es una técnica ni un método sino que es una *praxis* en el sentido aristotélico de la palabra, es decir, que se empareja con la experiencia de la vida misma.

En el capítulo segundo se ha desarrollado el aporte realizado por Michel

Foucault a la hermenéutica del sujeto. En primer lugar se ha buscado esclarecer el tema a partir de lo que el autor llama ‘análisis arqueológico’, que busca descubrir la rareza, la exterioridad, la dispersión, suspendiendo el sentido pleno que los enunciados tienen para los agentes en una totalidad. La arqueología plantea la discontinuidad de las formaciones discursivas y, consecuentemente, la fragmentariedad del discurso científico sobre el hombre y la exterioridad de los enunciados con respecto a las prácticas compartidas por la comunidad y con respecto a los sujetos para quienes son significativos. La arqueología lleva a cabo el desplazamiento de la búsqueda de totalidades hacia el análisis de lo inusual o excepcional, de la justificación trascendental hacia la descripción de relaciones de exterioridad y de la búsqueda del origen hacia el análisis de las acumulaciones.

Para la perspectiva arqueológica, la dispersión de los enunciados es la que indica el lugar de los sujetos y la exterioridad implica suspender la referencia a la subjetividad como fuente de sentido de la enunciación y también la suspensión de la referencia a un mundo que contiene y es contenido en los enunciados. La comprensión en la arqueología foucaultiana no sólo prescinde del sujeto sino también del sentido.

El extrañamiento arqueológico logra que el sentido sea construido como resultado de exclusiones, olvidos, anulaciones y composiciones, evitando el retorno o la continuidad. El análisis arqueológico niega también toda forma de preexistencia de los enunciados o elementos de la estructura como también la existencia de estructuras universales. En consecuencia, toda plataforma de análisis es particular y es aplicable sólo al fragmento de saber que revela. La arqueología pretende ser puramente descriptiva de las condiciones históricas de *existencia* de los enunciados. Sus categorías de análisis permiten a Foucault construir un abordaje de las ciencias del hombre mediante la descripción de la formación de objetos, modalidades enunciativas, conceptos y estrategias.

En relación con el tema de esta investigación, la cuestión central que Foucault pretende elucidar es la fuente del interés del hombre por extraer de sí mismo su propia verdad. Dicho interés adquirió una fuerza inédita hacia fines del siglo XIX, con los aportes de Nietzsche, Freud y Marx. Esta cuestión está directamente vinculada con los ejes de la genealogía: la verdad, el poder y la ética. Desde el primer eje se muestra que el acceso a la verdad se convierte, desde la fundación de la modernidad, en un acto de puro conocimiento y no supone ya como condición un trabajo ético del sujeto sobre sí mismo. Al mismo tiempo, desde el segundo eje, Foucault muestra que las ciencias del hombre y el poder no son ajenos entre sí sino que se constituyen mutuamente. El excursus ha puntualizado brevemente la genealogía del poder disciplinario y la invención del biopoder.

A partir del carácter infinito de la interpretación, Foucault insiste en que la interpretación precede al signo. No es posible una interpretación absoluta o un desocultamiento definitivo de la verdad, ya que la verdad no es ya más que un efecto superficial. Los signos mismos son ya interpretaciones. Todo decir es ya un interpretar y todo interpretar es un esfuerzo por instaurar signos antes que por comprenderlos o esclarecerlos. No se trata entonces de descubrir la remisión de un signo a su/s sentido/s históricos, pues no existen signos dados. La interpretación, por tanto, no puede remitirse a los signos supuestamente dados sino que tiene que abrir un espacio en el cual los signos aparezcan como tales o, lo que es lo mismo, tiene que abrir el espacio en el cual ella misma sea posible. De aquí se deriva que toda interpretación es un acto violento y toda verdad es el resultado (parcial y provisorio) de una lucha. Para mantenerse viva, la interpretación debe recordarse a sí misma su carácter su carácter conflictivo y

confrontativo.

Foucault no pretende construir un método universal sino un dispositivo particular que permite escrutar ciertos otros dispositivos particulares, buscando las procedencias o emergencias resultantes de juegos de fuerzas y no los orígenes. El historiador pretende desenterrar las circunstancias históricas particulares con sus estrategias y cruces de fuerzas que son condición de que germine una configuración y no otra en ese momento y no otro.

El capítulo tercero estudia el aporte de Jacques Rancière a la comprensión en la política. La obra de este autor introduce una profunda perturbación en la manera tradicional de pensar la filosofía política clásica y la teoría política moderna. Mientras que éstas no dejan de poner el fundamento y el acento en el consenso, en el pacto, en el contrato y en el acuerdo, aquélla señala a través de ejemplos tomados de los distintos momentos del desarrollo de la política en la historia de occidente que lo constitutivo es el desacuerdo, la ruptura, la irrupción de una parte de los que no tienen parte. El litigio que surge de tal irrupción inaugura un modo de la comprensión que es irreductible a cualquiera de las formas anteriores, incluidas dentro de lo que Rancière llama *police* [el orden de policía, que no debe confundirse con el Estado policíaco].

La conceptualización de la comprensión que Rancière define, inaugura un nuevo modo de hacer filosofía de la política y de comprender lo político. La lógica política de la comprensión se constituye cuando se rompe un sistema de exclusión. Como han mostrado M. Foucault y G. Deleuze, entre otros, un sistema (también el sistema ‘político’) se establece a partir de una “máquina binaria” que corta los límites de un plano demarcando un interior y un exterior, un normal y un anormal, un incluido y un excluido, un civilizado y un bárbaro. “Los segmentos –escribe Deleuze- dependen de *máquinas binarias*, muy diversas según las necesidades. Máquinas binarias de clases sociales; de sexos, hombre-mujer; de edades, niño-adulto; de razas, blanco-negro; de sectores, público-privado; de subjetivaciones, en nosotros-fuera de nosotros. Máquinas binarias complejas en la medida en que se cortan o chocan unas con otras, se enfrentan, y nos cortan a nosotros mismos en todos los sentidos. (...) Los segmentos implican también dispositivos de poder, muy diversos entre sí, fijando cada uno el código y el territorio del segmento correspondiente. Foucault, después de analizar a fondo estos dispositivos, se ha negado a verlos como simples emanaciones de un aparato de Estado preexistente. Cada dispositivo de poder es un complejo código-territorio (no te acerques a mi territorio, aquí mando yo...). (...) Al descubrir esta segmentariedad y esta heterogeneidad de los poderes modernos, Foucault ha podido romper con las abstracciones vacías del Estado y de «la» ley, renovando así todos los presupuestos del análisis político”⁴³².

El aporte de la obra de Rancière es decisivo para conceptualizar la *comprensión* y determinar su lógica de funcionamiento. Las dos lógicas de la política como acuerdo y como desacuerdo son análogas a las dos lógicas de la comprensión. Cuando se pide ‘comprensión’ de la situación de los marginados, de los excluidos, de los pobres, etc. se está apelando a las teorías tradicionales, para las que comprender significa ‘contener’, ‘incluir’, ‘entender’. Se puede ‘contener’ al que tiene parte en común con los demás. Se puede ‘incluir’ al que está dentro del mismo sistema. Se puede ‘entender’ al que se encuentra dentro de la misma lógica o fundamento. Pero el aporte de Rancière consiste precisamente en mostrar que la comprensión pone en relación dos sistemas o códigos completamente heterogéneos, que la comprensión es la puesta en común de un litigio.

⁴³² Deleuze, G.-Parnet, C.: *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980.

La lógica tradicional de la comprensión desde Platón y Aristóteles hasta Taylor y Habermas insiste en que es necesario un marco racional (en sentido amplio) y un criterio común para que haya comprensión y justicia, mientras que para Rancière “es la diferencia entre dos acepciones de ‘comprender’ la que instituye la racionalidad de la interlocución política y funda el tipo de ‘éxito’ que le es propio: (...) *la manifestación óptima de la partición*”⁴³³. Mientras que las epistemologías dictaminan que se debe diferenciar el contexto de descubrimiento del contexto de justificación y Habermas insiste en que no deben confundirse las formas intramundanas de argumentación y validación con los lenguajes ‘poéticos’ de apertura del mundo, Rancière advierte que la comprensión supone que “el reconocimiento se produce por actos del lenguaje que *al mismo tiempo* son argumentaciones racionales y metáforas ‘poéticas’”⁴³⁴, descubrimiento y justificación, demostración y creación.

Tanto en la lógica como en la lingüística la incompreensión surge cuando se da una incoherencia o un sinsentido, problema que se resuelve aplicando las reglas metodológicas adecuadas a cada caso particular. La resolución de la incompreensión como mero ‘error’ es posible sobre la base de la aceptación de las reglas, del código, del *logos* (ya sea entendido como ‘razón’ –en la lógica- ya sea entendido como ‘palabra’ o ‘lengua’ –en la lingüística-). El *logos* común permite la comprensión, la solución de los problemas y el señalamiento de las aporías. La incompreensión y sus posibles soluciones se plantea dentro de un ámbito o plano común, que es la misma condición de posibilidad del conflicto y su mediación. El aporte significativo de Rancière consiste en haber señalado un lugar de ruptura del plano, lugar en el que se plantea el litigio propio de la política. En realidad se trata de una triple ruptura del plano común: 1) Hay un litigio acerca de la mediación, sobre el mismo *logos*, entendido a vez como razón y como lengua. Que ciertos ruidos o voces hayan de ser considerados razones y palabras es un primer objeto de litigio. 2) Hay un litigio sobre los sujetos litigantes. Que ciertos animales vociferantes, cierta plebe indisciplinada y rebelde o cierta masa popular clamorosa y hedionda hayan de ser considerados partes reconocidas de la comunidad es un segundo objeto de litigio. 3) Hay un litigio sobre la misma existencia del litigio y sobre el objeto del mismo. Que ciertos crímenes, ciertas acciones ilegítimas o ciertos desórdenes sociales hayan de ser considerados como discutibles u objeto de interés comunitario es un tercer objeto de litigio.

Lo interesante y a la vez perturbador del aporte de Rancière consiste en señalar que estos tres objetos de litigio se producen en una cierta falla o disyunción de planos por la cual ni el escenario, ni los sujetos ni el objeto se encuentran preconstituidos, sino que surgen de la ruptura misma. El escenario, los sujetos y los objetos se constituyen al mismo tiempo que el litigio del cual son objeto. Como consecuencia de lo anterior, la comprensión política resulta inalcanzable para las lógicas diferenciales tradicionales. Desde lo que Rancière define como política, la comprensión exige siempre una disrupción y un desborde de la racionalidad sistémica y de las metodologías positivistas.

La comprensión política exige lo que R. Rorty llama ‘nuevos léxicos’⁴³⁵, que son

⁴³³ Rancière, J.: 1996, p. 63.

⁴³⁴ Rancière, J.: 1996, pp. 76-7. Énfasis nuestro.

⁴³⁵ “No obstante, una vez que planteamos la pregunta acerca del modo en que pasamos de un léxico a otro, del dominio de una metafórica al de otra, la distinción entre razones y causas comienza a perder utilidad. Los que hablan el viejo lenguaje y no desean cambiarlo, los que consideran señal de racionalidad o de moralidad el hablar precisamente ese lenguaje, considerarán enteramente irracional el atractivo de las nuevas metáforas, esto es, del nuevo juego de lenguaje que los radicales, la juventud, y la vanguardia están jugando. Se considerará la popularidad de las formas de hablar nuevas como una cuestión de «moda», de «la necesidad de rebelarse», o de «decadencia». Se considerará la cuestión de por qué la gente habla de esa

—para este último autor— la creación de los ‘poetas vigorosos’ y de los ‘revolucionarios utópicos’. Rancière acordaría en que la política implica un tipo de comprensión que exige la creación de nuevos léxicos, aunque discreparía en estos sean inventados por ciertos individuos o minorías ya que los concibe como el producto de la irrupción de la parte de los que no tienen parte, de la masa popular y amorfa del demos.

El capítulo cuarto desarrolla los aportes hechos por la sociología de Bourdieu a la hermenéutica, particularmente en el caso de la ontología heideggeriana. Bourdieu realiza un examen de las condiciones de constitución de los modos de comprensión aceptados (pre-reflexivo y reflexivo), sin conceder primacía a uno u otro, ya que cada uno por sí solo se muestra insuficiente para dar cuenta de los discursos o las prácticas sociales. Lo que permite la comprensión y la superación de los modos anteriores son las nociones de *habitus* y *campo*, entendidas como dimensiones de una realidad relacional y conflictiva. Los agentes actúan dentro de los sistemas dinámicos de relaciones (*campos*) según los sistemas de creencias y disposiciones que han internalizado (*habitus*).

La comprensión no puede reducirse a un espacio meramente político o meramente filosófico, por lo que ni el “objetivismo” ni el “subjetivismo” logran alcanzar sus objetivos. La comprensión sólo puede lograrse poniendo en relación mutua estos ámbitos. El sistema de relaciones puede ser comprendido a partir de la noción de “campo”. Los campos poseen una autonomía relativa en relación con la historia social, el contexto socioeconómico o la producción específica de un autor. El análisis de los campos supera tanto al que considera sólo la estructura interna de la obra como al que la considera sólo como reflejo de una estructura económica de la sociedad.

La sociología de Bourdieu extiende la noción de “crítica” al examen de las condiciones sociales e históricas de la producción del conocimiento. Sus análisis hacen un aporte sustantivo a la comprensión en las ciencias sociales. Analizando el caso concreto de la ontología de Heidegger muestra que la “diferencia ontológica” oculta una “diferencia política” que nunca se manifiesta, pero que no consiste en el nazismo subyacente a su filosofía ni el extrañamiento del pensamiento puro, autonomizado de la “politiquería”.

El quinto capítulo desarrolla el concepto de comprensión en la obra principal de Hans Georg Gadamer, focalizando en el problema de la comprensión histórica. A partir de dicho desarrollo llegamos a preguntarnos si la relación de las ciencias (principalmente de las ciencias humanas) con la filosofía se circunscribe sin más a un problema de orden epistemológico (análogo al de las ciencias de la naturaleza, que requieren de la reflexión filosófica para pensar su objeto y método de acceso para su conocimiento). Gadamer responde que la reflexión acerca de estas ciencias no está fuera sino dentro de la filosofía: “Si las ciencias humanas están en una relación determinada con la filosofía no es únicamente en razón de un esclarecimiento puramente epistemológico. Ellas no son sólo un problema para la filosofía, ellas representan por el contrario un problema de la filosofía. En efecto, todo lo que se podría decir de su estatuto lógico o epistemológico, de su independencia epistemológica frente a las ciencias naturales, es muy poco para medir la esencia de las ciencias humanas y su

manera como si se hallase por debajo del nivel del diálogo: un tema que hay que trasladar a los psicólogos o, si es necesario, a la policía. Inversamente, desde la perspectiva de los que intentan emplear el nuevo lenguaje, de los que intentan literalizar las nuevas metáforas, se considerará irracionales a los que se adhieren al viejo lenguaje, víctimas de la pasión, del prejuicio, de la superstición, como una fuerza inerte del pasado, etcétera. Podrá contarse con los filósofos de uno y otro bando para apoyar las opuestas invocaciones a la distinción entre razón y causa mediante la elaboración de una psicología moral, una epistemología o una filosofía del lenguaje que contemplan bajo una luz negativa a los que están en el otro bando” (Rorty, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Buenos Aires, Paidós, 1991, capítulo 3).

significado propiamente filosófico”⁴³⁶.

Desde esta perspectiva se hace claro que Gadamer piensa la tarea de estas ciencias desde el suelo de la ontología de la facticidad de Heidegger, y que en ese sentido se distancia del enfoque epistemológico en que se habían mantenido la hermenéutica romántica y Dilthey. Su punto de partida parece ser la crítica de Heidegger a la época moderna, cuyo fenómeno de punta es la ciencia⁴³⁷.

Gadamer profundiza el encuadre heideggeriano y toma como núcleo del debate en torno a la ciencias del espíritu la historicidad esencial del estar ahí humano, lo cual lo lleva a tomar la historia, junto con la cuestión del develamiento de la verdad en la obra de arte, como las dos experiencias básicas de la relación del hombre con el mundo. Es otro camino que el que ha seguido la tradición científico-técnica.

Para Gadamer ese camino es erróneo y nos distrae y hace perder el corazón mismo de las ciencias: su propuesta es la de abordar estos temas sin sacrificar la cualidad esencial de pertenencia (*Zugehörigkeit*). Pertenecer unos a otros quiere decir oírse, oír la voz de la tradición evitando la tentación de asirla de un golpe de mano.

Finalmente, en el capítulo sexto, se ha abordado la perspectiva del filósofo italiano Gianni Vattimo, que recupera la condición postmoderna de la hermenéutica signada por el pensamiento de Nietzsche y Heidegger.

Siguiendo la orientación nietzscheana, incluso contra sus continuadores como Heidegger y Gadamer, Vattimo sostiene que la posibilidad de superación de la modernidad se abre fundamentalmente desde la perspectiva estética y el consecuente rechazo del modelo cientificista y objetivista. Hay una pertenencia previa del hombre al lenguaje (que Gadamer llega a identificar con el ser mismo) que es anterior a cualquier intento de distanciamiento y objetivación. Vattimo muestra que es necesario abandonar la concepción del conocimiento como proceso de desciframiento. El modelo objetivista debe ser reemplazado, consecuentemente, por un modelo dialógico, conciente de que la interpretación es un proceso *in(definido)*, abierto e histórico.

No obstante, el proyecto de Gadamer alcanza su límite al ‘olvidar’ el problema fundamental de la época moderna, cual es la separación entre teoría y praxis. Como consecuencia, la superación hermenéutica es incompleta e inconclusa. Esta dificultad condujo a Vattimo a una relectura de los textos de Nietzsche con vistas a desarrollar una hermenéutica que posibilite dicha superación. En ellos descubre analogías estrechas entre las polaridades del pensamiento nietzscheano y la tematización de los problemas que hace la hermenéutica contemporánea.

Los trabajos de Nietzsche posibilitan la comprensión del fenómeno estético como algo esencialmente vinculado con la verdad. Al mismo tiempo, la perspectiva moderna, que separa lo estético de lo verdadero (relegado a las ciencias) y de lo bueno (relegado a la ética), con su método estricto y su pretendida objetividad se evidencia incapaz de superar (e incluso de percibir) la escisión entre teoría y praxis que supone. Los hechos no pueden ser abordados desde la perspectiva del distanciamiento objetivante, sino como realidad viviente, siempre abierta e indisoluble del presente.

Los hechos no validan las hipótesis ni garantizan la conformidad de las teorías con la realidad, sino que son los presupuestos filosóficos y su jerarquía los que determinan la comprensión histórica. Pero el cuestionamiento de la noción tradicional de verdad no se limita al ámbito de las ciencias del espíritu sino que incumbe también al

⁴³⁶ H-G.Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, traducción de José Domingo Moratalla, Madrid, Tecnos, 2000, p. 45.

⁴³⁷ Cf. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, artículo publicado en *Caminos de bosque (Holzwege)*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

de las ciencias naturales. La estructura del conocimiento, *de todo conocimiento*, es siempre *interpretación*.

Siguiendo los trabajos de Heidegger, Vattimo se propone rescatar el arte como experiencia de la verdad contra la teoría tradicional de la verdad como correspondencia. Para el pensador alemán, la de arte funda el mundo mientras exhibe su falta de fundamento, es decir, el arte se muestra como (lo que Rorty llama) ironía, como conciencia de la imposibilidad de establecer fundamentos últimos.

La hermenéutica posterior a Heidegger ha acentuado cada vez más el polo del lenguaje frente al ser y esta misma acentuación ha conducido a la centralidad creciente de lo ético, como participación en el *ethos* que es entendimiento social y conciencia social. Vattimo resalta que la evidencia con que se impone el patrimonio de la conciencia común es de tipo retórico, es una persuasión artística. La verdad retórica hace valer sus derechos frente a toda otra verdad, que en definitiva remite siempre a una persuasión previa.

El advenimiento de la sociedad tardo-capitalista ha puesto de manifiesto, según la hipótesis de Vattimo, que las ciencias humanas se hallan en una relación recíproca de determinación con esta sociedad de la comunicación y ello debe conducir a las ciencias al abandono del paradigma objetivista y naturalista que ha hegemonizado los últimos siglos de la historia de la ciencia. Los términos sociedad tardo-capitalista, sociedad de la información, sociedad tecnocrática o sociedad de la comunicación deben ser considerados sinónimos. Consecuentemente, la sociedad actual es una sociedad de las ciencias humanas, más que de las ciencias naturales, donde los mundos históricos son simultáneos y contemporáneos.

Por un camino diferente, Vattimo llega a los mismos resultados que otros autores de la tradición hermenéutica en cuanto a la opacidad última de la realidad contemporánea, echando así por tierra los ideales de la ilustración.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah: *Orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1984.
- Bauman, Zygmunt: *Hermenéutica y ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- Bauman, Zygmunt: *Modernidad líquida*, Buenos Aires, F. C. E., 2003.
- Berger, P.-Luckmann, Th.: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1968, undécima reimpresión, 1993.
- Bodei, Remo: *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006.
- Bonnewitz, Patrice: *La sociología de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- Bourdieu, Pierre et al.: *La miseria del mundo*, Buenos Aires, F. C. E., 1999.
- Bourdieu, Pierre y Waquant, Loïc: *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, SigloXXI, 2005.
- Bourdieu, Pierre: *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal, 1985.
- Bourdieu, Pierre: *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Bourdieu, Pierre: *Autoanálisis de un sociólogo*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- Bourdieu, Pierre: *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios, 1983.
- Bourdieu, Pierre: *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México, 1977.
- Bourdieu, Pierre: *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Bourdieu, Pierre: *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- Bourdieu, Pierre: *Cuestiones de sociología*, Madrid, Itsmo, 2003
- Bourdieu, Pierre: *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México, 1976.
- Bourdieu, Pierre: *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.
- Bourdieu, Pierre: *Intervenciones, 1961 – 1995. Ciencia social y acción política*, Córdoba, Ferreyra Editor, 2005.
- Bourdieu, Pierre: *La ontología política de Martín Heidegger*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Bourdieu, Pierre: *La reproducción*, Laia, Barcelona, 1981.
- Bourdieu, Pierre: *Las argucias de la razón imperialista*, traducción de María José Furio Sancho, Barcelona, Paidós, 2001.
- Bourdieu, Pierre: *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*, Traducción de Thomas Kauf, Barcelona, 1995.
- Bourdieu, Pierre: *Los usos sociales de la ciencia*, Buenos Aires: Nueva visión, 2000.
- Bourdieu, Pierre: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- Bourdieu, Pierre: *Pensamiento y acción*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2002.
- Bourdieu, Pierre: *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- Bourdieu, Pierre: *Sobre la televisión*, Anagrama, Madrid, 1997.
- Bourdieu, Pierre: *Sociedad y cultura*, Grijalbo, Ciudad de México, 1984.
- Bubner, R.: *La filosofía alemana contemporánea*, Editorial Cátedra, Madrid, 1991.
- Butler, J. et alia: *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, F. C. E., 2000.
- Casullo, Nicolás: *Modernidad y cultura crítica*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche y la filosofía* (1967), Barceona, Anagrama, 1986, 2da. edición.
- Dreyfus, H., Rabinow, P.: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983 (2da. Ed.).

- Foucault, Michel: "Nietzsche, la genealogía, la historia" (1971) en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.
- Foucault, Michel: "Critical Theory/Intellectual History" (1983) entrevista de Gérard Raulet (1983), en *Michel Foucault. Politic, Philosophy, Culture. Interviews and other writings 1977-1984*, New York, Routledge, 1990.
- Foucault, Michel: "Entrevista sobre la prisión: el libro y su método" (1975) en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.
- Foucault, Michel: "Poder-Cuerpo" (1975) en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.
- Foucault, Michel: *La arqueología del saber* (1969), México, Siglo XXI, 11va. edición en español, 1985.
- Foucault, Michel: *La verdad y las formas jurídicas* (1978), Barcelona, Gedisa, 1998.
- Foucault, Michel: *Nietzsche, Freud, Marx* (1964), Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1995.
- Foucault, Michel: *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*, Semiotext(e), New York, 1991.
- Foucault, Michel: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Foucault, Michel: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* [1975]. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1989.
- Foucault, Michel: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Fontana, A. y Bertani, M., eds.), Buenos Aires, F. C. E., 2001.
- Foucault, M.: *Hermenéutica del Sujeto* (François Ewald, Alessandro Fontana eds.). Buenos Aires, F. C. E., 2006.
- Foucault, Michel: *La historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber* (1976), Madrid, Siglo XXI, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg: *El problema de la conciencia histórica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.
- Gadamer, H-G.: *Antología*, traducción de Constantino Ruiz Garrido y Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.
- Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas* (1973), Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.
- Gorlier, Juan Carlos: *Construcción social, identidad, narración*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2005.
- Gould, Carol C.: *Ontología social de Marx*, México, F. C. E., 1983.
- Gutiérrez, Alicia B., *Pierre Bourdieu: las prácticas sociales*, Buenos Aires, CEAL, 1994
- Habermas, Jürgen: "The Critique of Reason as an Unmasking of the Human Sciences: Michel Foucault" en M. Kelly (ed.) *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Massachusetts, The MIT Press, 1994.
- Habermas, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Habermas, Jürgen: *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Heidegger, Martin: *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, 1971, F. C. E.
- Heidegger, Martin: *Introducción a la filosofía*, Madrid, Editorial Cátedra, 1999.
- Koselleck, R.-Gadamer, H-G.: *Historia y hermenéutica*, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1997.
- Laclau, Ernesto: *Emancipación y diferencia*, Editorial Ariel, Buenos Aires, 1996.
- Laclau, Ernesto: *La razón populista*, Buenos Aires, F. C. E., 2005.

- Laclau, Ernesto: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Lefort, Claude: *Ensayos sobre lo político*, Editorial Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1991.
- Lefort, Claude: *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- Maceiras Fafian, M.-Trebolle Barrera, J.: *La hermenéutica contemporánea*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.
- Melossi, Dario: *El Estado del control social*, Siglo XXI, Madrid, 1990.
- Mouffe, Chantal: *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Neri, G. D., *Praxis y conocimiento. Marxismo y fenomenología*, Caracas, Tiempo nuevo, 1966.
- Nietzsche, Friedrich: "On Truth and Lie in a Nonmoral Sense" (1873), en Breazeale, D. (ed.) *Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, New Jersey, Humanities Press, 1990.
- Nietzsche, Friedrich: *La ciencia jovial* (1882/1887), Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1999.
- Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- Poster, Mark: *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*, traducción de Ramón Alcalde, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1987.
- Rancière, Jacques: *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Rancière, Jacques: *En los bordes de lo político*, en www.philosophia.cl/escueladefilosofiauniversidadarcis
- Ricoeur, Paul: *Del texto a la acción*, Buenos Aires, F. C. E., 2001.
- Ricoeur, Paul: *El conflicto de las interpretaciones*, Editorial Megápolis, Buenos Aires, 1975 (3 tomos).
- Ricoeur, Paul: *El discurso de la acción*, Editorial Cátedra, Madrid, 1988.
- Ricoeur, Paul: *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1988.
- Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992.
- Ricoeur, Paul: *La metáfora viva*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1977.
- Ricoeur, Paul: *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, traducción de Graciela Monges Nicolau, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001a.
- Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991.
- Rorty, Richard: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Editorial Cátedra, Madrid, 1989.
- Taylor, Charles: *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Touraine, Alain: *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993.
- Vattimo, Gianni: *Diálogo con Nietzsche*, traducción de Carmen Revilla, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Vattimo, Gianni (comp.): *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992.
- Vattimo, Gianni: *El fin de la modernidad*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994.
- Vattimo, Gianni: *El sujeto y la máscara*, traducción de Jorge Binaghi, Barcelona, Editorial Península, 2003.
- Vattimo, Gianni: *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Vattimo, Gianni: *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Ediciones Península, 1986.

Vázquez García, Francisco: *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Montesinos, España, 2002.

Vázquez García, Francisco, *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón.*, España, Montesinos, 2002

Winch, Peter: *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

Žižek, Slavoj: *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001.