

La hermenéutica de la sospecha

Hans-Georg Gadamer

Al decidirme a abordar el tema de la hermenéutica de la sospecha estaba pensando, claro está, en el uso que hace de ella Paul Ricœur. Ricœur, que nunca adopta una postura de oposición sin ofrecer cierta forma de reconciliación, no pudo, al menos en una primera aproximación, dejar de oponer la hermenéutica en el sentido clásico, que interpreta el significado de los textos, a la crítica radical que sospecha de la comprensión y de la interpretación. Esta sospecha radical fue iniciada por Nietzsche y tuvo sus ejemplos más notables en la crítica de la ideología, por un lado, y en el psicoanálisis, por otro. Ahora bien, hay que examinar la relación existente entre la hermenéutica tradicional, su posición filosófica, y esta forma radical de interpretación que se encuentra prácticamente en el polo opuesto del espectro de la interpretación, ya que pone en tela de juicio la validez de las ideas y de las ideologías. Empezaré diciendo que el problema de la sospecha hermenéutica puede ser entendido en un sentido más o menos radical. ¿No es *toda* forma de hermenéutica un modo de superar la conciencia de una sospecha? El propio Husserl trató de basar su fenomenología en el método cartesiano que pone en duda la apariencia de fiabilidad de las primeras impresiones. Como ello era una consecuencia de las ciencias modernas, no es de extrañar que el problema de la sospecha desempeñe también *este* papel en el contexto actual. Nuestro esfuerzo de comprensión puede ser considerado desde el punto de vista de la sospecha de que nuestra primera aproximación —en cuanto aproximación precientífica— no tiene validez y que necesitamos por consiguiente la ayuda de métodos científicos para superar nuestras primeras impresiones. De ahí que lo que está aquí en juego sea todo el problema del fundamento de nuestras ideas sobre la verdad.

Esto recuerda el comienzo de la discusión hermenéutica bajo el impacto de las nuevas ciencias. Pensemos en la postura de Vico, que, como profesor de retórica en Nápoles, defendió la tradición antigua de la educación superior enciclopédica frente al nuevo enfoque del método científico al que llamaba *crítica*¹. La retórica y la crítica son dos enfoques opuestos porque la retórica se basa evidentemente en el senti-

¹ Vid. G. Vico, *De nostri temporis studiorum a ratione cum illa antiquorum collata*, Nápoles, Mosca, 1709. (Hay edición reciente en *Opere*, Nápoles, Rossi, 1972, 2 vol.) (N. del T.).

do común, en la probabilidad de que los argumentos respondan a las apariencias y estén garantizados por éstas². La actitud crítica, en cambio, se guarda de las apariencias e insiste, como hacía la nueva física, en la importancia del método. De ahí que estemos ante dos enfoques opuestos: por un lado, el argumento de la persuasión; por otro, el argumento de la fuerza lógica.

No resulta trivial que recordemos esta situación característica de finales del siglo XVII y principios del XVIII antes de ofrecer una noción del papel de la hermenéutica porque hay una profunda convergencia interna entre la retórica tradicional y la hermenéutica. En recientes investigaciones descubrí un tránsito palpable de la retórica tradicional a la hermenéutica, estrechamente relacionado, claro está, con la nueva prioridad que se concedió a la lectura sobre el habla, en la época de Gutenberg y de la Reforma, cuando las gentes empezaron a leer la Biblia en privado y no ya en los oficios religiosos exclusivamente. En este momento el interés por los sermones hablados y escritos se desplazó al interés por comprender e interpretar lo escrito. Ello sucedió con Melanchthon, amigo y seguidor de Lutero en Wittenberg, que introdujo en las escuelas protestantes toda la tradición de la filosofía aristotélica. Aunque en sus lecciones de retórica³ habla algo al principio del papel de Aristóteles y de la oratoria, dice también que necesitamos igualmente reglas, modelos y buenos argumentos, y ello no sólo para hablar bien sino porque para leer y entender la extensa argumentación requerimos toda la ayuda de la tradición retórica. Encontramos aquí el punto de inflexión entre la retórica y la hermenéutica.

Recientemente al parecer ciertos colegas míos han estado tratando de «salvar mi alma» de las garras de algo tan deshonesto como la retórica. Piensan que la hermenéutica no tiene buenas intenciones y que hemos de sospechar de la retórica. Hube de decirles que la retórica ha sido el fundamento de nuestra vida social desde que Platón rechazara y denunciara el abuso interesado que los sofistas hacían de ella. Por eso en algunas de sus obras como el *Fedro* introdujo la retórica basada en la dialéctica. Y la retórica siguió siendo un noble arte durante toda la antigüedad. Lo extraño es que hoy nadie tenga conciencia de ello ni se percate de que cuando no podemos vencer a la gente con argumentos y de forma más o menos dialogada, necesitamos recurrir a la retórica. Ni siquiera Sócrates podía dirigirse a un grupo numeroso del modo en que hablaba a los individuos en los diálogos. En tales momentos y situaciones abandonaba su lenguaje mítico. Y es que la retórica cumple sin duda una función que tiene que ver con la extensión y la participación de intuiciones comunes e importantes. Incluso los científicos habrían tenido una influencia menor si no hubieran usado la retórica para atraerse el interés del público.

No es de extrañar que al pasar a una cultura más alfabetizada la retórica fuera siendo sustituida poco a poco por la hermenéutica, por el interés por interpretar textos. El cambio se produjo especialmente en dos campos. En la teología es evidente que la Iglesia Protestante exigió que sus doctrinas se basaran exclusivamente en afirmaciones de las Sagradas Escrituras y no en la voz de la tradición, como sucedía en

² La relación existente en Vico entre retórica y *sensus communis* es abordada detalladamente por Gadamer en *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993, 5.ª ed., pp. 48-54 (N. del T.).

³ Ph. Melanchthon, *Opera*, en *Corpus Reformatorum*, Halle, 1834-1860, t. XIII. Vid. H. G. Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 271-274 (N. del T.).

la Iglesia Católica Romana. Por eso los protestantes necesitaron el arte de la interpretación. Un problema similar se planteó en el campo del derecho, donde existe la dificultad específica de interpretar los determinantes de la jurisdicción. ¿Cómo podemos aplicar la ley para obtener el mayor grado de justicia posible? Este fue el papel de la hermenéutica en la jurisprudencia: se comprendió que ninguna regla general puede abarcar todas las particularidades de la experiencia y de la práctica jurídicas. Aplicar una regla general a un caso particular exige *siempre* un acto de interpretación. El papel de los jueces y de los legisladores consiste en descubrir cómo clasificar los casos para que se acomoden a la regla que mejor se ajusta a los objetivos de la justicia. Este es el viejo problema de la equidad. Recordemos que Aristóteles aborda el tema de la equidad en relación con el fenómeno de la justicia. Para tomar decisiones justas reinterpretamos la ley y descubrimos la solución más adecuada del problema jurídico.

Como es sabido, cuando la Revolución Francesa echó por tierra la evidencia de la tradición humanista grecolatina, la ruptura con esta tradición suscitó un sentimiento de pérdida en lo que solemos llamar romanticismo. La nostalgia puede evocar esa tradición, pero ya no es la base indiscutible de nuestras ideas y de nuestros sentimientos. El romanticismo y la prolongación de éste en el siglo XX muestran también que el siglo XVIII fue el último periodo en que el mundo occidental tuvo un estilo propio. Lo que vino después se redujo realmente a una serie de experimentos historicistas cuya manifestación arquitectónica fue la imitación de las catedrales góticas en los edificios universitarios y de las iglesias romanas en las estaciones de ferrocarril. El último siglo con una expresión o un estilo monolítico fue el XVIII y esto redundó también a su modo en la añoranza de la antigüedad. Los románticos desarrollaron igualmente la capacidad de superar lo clásico y de descubrir el encanto de lo pasado, de lo lejano, de lo exótico: la edad media, India, China, etc. Cabría definir entonces la hermenéutica como el intento de salvar esa distancia en áreas donde resultaba difícil la empatía y no se lograba el acercamiento fácilmente. Y es que siempre hay una brecha por salvar. Por eso la hermenéutica adquiere un papel fundamental cuando se tiene en cuenta la experiencia humana. De hecho, ésta fue la intuición de Schleiermacher: él y sus compañeros fueron los primeros en entender el problema de la hermenéutica como un fundamento, como el aspecto primario de la experiencia social, y ello no sólo para la interpretación académica de textos y documentos del pasado, sino también para la comprensión del misterio de la interioridad del otro. Esta apreciación de la individualidad de las personas, el reconocimiento de que no pueden clasificarse y deducirse a partir de reglas y de leyes generales, constituyó una forma nueva y significativa de abordar la singularidad del otro.

Esta es la razón de que Schleiermacher definiera la hermenéutica como la habilidad para evitar la interpretación equivocada, porque, efectivamente, no es otro el misterio de la individualidad. Ni podemos estar seguros de comprender correctamente la manifestación individual del otro ni disponemos siquiera de pruebas para ello. Sin embargo, en la época romántica, que fue cuando más se extendió este hincapié en la individualidad y en la «cerrazón» del sujeto, jamás se puso en duda la posibilidad de redescubrir algo común e inteligible *detrás de* la singularidad de una persona. En este último aspecto Schleiermacher fue además un idealista, no en el sentido absurdo de quien niega la existencia del mundo exterior, sino en el sentido de quien afirma que nuestra capacidad de comprensión puede captar el núcleo de la realidad y que en

última instancia existe una identidad entre el enfoque subjetivo y la realidad, una racionalidad común a la conciencia y al ser. Pero en la época moderna, que significó el fin de esa era romántica, la nueva tendencia de las ciencias experimentales nos afectó a todos por igual. En la *Erkenntnistheorie* este interés se convirtió en interés epistemológico. Lo que significa, primero, que ya no estamos convencidos ni seguros de que exista una identidad entre el enfoque subjetivo y el hecho; y, segundo, que el problema es entonces justificar las construcciones matemáticamente simbólicas de la naturaleza. La cuestión puramente epistemológica que tanto interesó durante el siglo XIX fue en qué medida podemos justificar la validez de nuestros métodos y procedimientos científicos.

Como consecuencia de ello, la hermenéutica llegó a revestir también una importancia epistemológica: ¿hasta qué punto puede decirse que disponemos de una comprensión correcta del otro? Partiendo del saber clásico y del teológico se desarrolló y recopiló todo un sistema de reglas y principios con el convencimiento de que existía un conjunto de principios que nos permitía captar la verdadera idea del texto. Sobre esta base los intérpretes filósofos de la llamada escuela histórica, especialmente Dilthey, desarrollaron la idea de que las humanidades necesitan y tienen un fundamento psicológico y una metodología hermenéutica que les son propios. No obstante, en la misma época se produjo lo que antes sugería: el concepto de interpretación inició una nueva andadura bajo el patrocinio de Nietzsche. Recordemos su conocido aforismo: «No hay fenómenos morales, sino sólo interpretaciones morales de fenómenos»⁴. Nietzsche, filósofo profesional, entendió este concepto de interpretación en un sentido completamente nuevo y radical. La «voluntad de poder» cambia por entero la idea de interpretación; ya no es el significado manifiesto de lo que se afirma en un texto, sino la función de conservación de la vida que desempeñan el texto y sus intérpretes. El verdadero significado de todas nuestras ideas y conocimientos humanos, demasiado humanos, es el aumento de poder. Esta postura radical nos obliga a considerar la dicotomía que existe entre la creencia en la integridad de los textos y la inteligibilidad de su significado, y el esfuerzo opuesto por desenmascarar las pretensiones que se ocultan tras la llamada objetividad (la «hermenéutica de la sospecha» de Ricoeur). Esta segunda alternativa se desarrolló en la crítica de la ideología, en el psicoanálisis y en el pensamiento que se inspiró más o menos directamente en la obra del propio Nietzsche. Con todo, la dicotomía es demasiado tajante como para que nos contentemos con una mera clasificación de dos formas de interpretación: la que se limita a interpretar lo que se afirma según las intenciones del autor y la que descubre la significatividad de lo que se afirma en un sentido completamente inesperado y en contra del significado del autor. No veo la forma de reconciliarlas. Y creo que incluso Paul Ricoeur debió de acabar renunciando al intento de unificarlas porque estamos ante una diferencia fundamental que afecta por entero al papel filosófico de la hermenéutica. El problema es cómo podemos captar y examinar a fondo, a la luz de esta oposición, el papel que desempeña la hermenéutica en filosofía.

Heidegger fue el autor que introdujo en filosofía y no sólo en la metodología de las humanidades el concepto de hermenéutica. Situó la hermenéutica en la base de su análisis al mostrar que la interpretación no es una actividad aislada de los seres

⁴ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, en *Samtliche Werke*, Berlin/Nueva York, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1967-1977, vol. V, sec. IV, § 108 (*Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972, p. 99) (N. del T.).

humanos sino la estructura fundamental de nuestra experiencia de la vida. Siempre estamos considerando algo *como* algo. Este es el dato primordial de nuestra orientación en el mundo, y no podemos reducirlo a algo más simple o más inmediato. Ahora bien, ¿cómo no reconocer que había también un momento hermenéutico en el análisis que hizo Husserl de las experiencias de la conciencia? Explicaré esta sugerencia remitiéndome a una observación muy conocida que hizo Oskar Becker⁵, discípulo y amigo de Husserl y de Heidegger (y excelente erudito especialmente en estética y en matemática antigua). Becker escribió que cuando se publicó *Ser y tiempo* algunos tendieron a considerar erróneamente que se trataba de algo enteramente nuevo y ajeno a la fenomenología de Husserl. Y Becker dijo: lo que hace este libro es culminar la elaboración de la dimensión de la experiencia hermenéutica que es inherente a la fenomenología husserliana, y determinar, de forma creativa y notable, el carácter finito de la estructura de la comprensión e interpretación humanas. Esto no va en contra de las ideas básicas de Husserl. Pero podemos preguntar: ¿no se aleja verdaderamente Heidegger de Husserl en otros aspectos? Empecemos atendiendo al principio de la fenomenología «*Zu den Sachen selbst*» («a las cosas mismas»), frente a las construcciones y a todo lo que no es en realidad evidente como propiamente dado. Husserl supera el dogmatismo de una conciencia inmanente que ha de preguntar: ¿cómo podemos trascendernos y tomar contacto con el mundo externo? Esta cuestión es evidentemente epistemológica. Y Husserl la solventó demostrando que la conciencia es precisamente intencionalidad, lo que significa que estamos *en* la materia y no simplemente encerrados en nosotros mismos. La autoconciencia sólo se produce cuando hay una conciencia de objetos. Esto estaba claro para los griegos y para Franz Brentano, que recuperó la psicología griega y fue profesor de Husserl.

Lo que hasta ahora se exige es fidelidad a lo dado. Sólo hemos de aceptar el dato mismo. Husserl presumió siempre de ser el único positivista auténtico, en el sentido de que consideraba las cosas como se presentan ante nosotros. Pero, ¿sigue Husserl rigurosamente su principio «*Zu den Sachen selbst*» cuando empieza a analizar la evidencia de nuestro conocimiento mediante el modelo ordinario de percepción sensible? ¿Es la percepción sensible algo dado o es una abstracción que hace teoría de una constante abstracta de lo dado? Scheler, en sus relaciones directas tanto con psicólogos y fisiólogos de su época como con el pragmatismo americano y con Heidegger, demostró enérgicamente que la percepción sensible nunca es dada sino un aspecto del enfoque pragmático del mundo. Siempre estamos escuchando algo y extrayendo otras cosas. Al ver, oír, captar, estamos *interpretando*. Cuando vemos, estamos buscando algo: no somos como el fotógrafo que refleja todo lo visible. Un fotógrafo real, por ejemplo, está buscando el momento en que la instantánea sea su interpretación de la experiencia. Por eso es evidente que existe una primacía real de la interpretación.

Husserl se negó a aceptar este análisis incluso en sus últimas publicaciones como *Erfahrung und Urteil* (aunque este último texto se debe a Landgrebe, no hay duda

⁵ O. Becker, «*Von der Hinfälligkeit des Schönen und Abenteuerlichkeit des Künstlers. Eine ontologische Untersuchung im ästhetischen Phänomenbereich*», en H. Amman, M. Heidegger, A. Koyré et alii, *Festschrift. Edmund Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet* Ergänzungsband zum *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1929, pp. 27-52 (N. del T.).

alguna de que Husserl lo aceptó)⁶. Rechazó la tesis por entero y mantuvo que toda interpretación es un acto *secundario*. El primario es captar lo que está presente a los sentidos, es decir, la percepción sensible. Otro tema que plantea es cómo se presenta al yo la otra persona. La respuesta de Husserl es muy compleja. Expuso el problema con mucha meticulosidad y no diría yo que no logró exponerlo de forma minuciosa. Pero, ¿cómo expresa Husserl la diferencia entre los yoes y otros objetos de la percepción? Su descripción se resume fielmente así: existe el otro. ¿Qué es aquí lo dado? Hay algo con forma humana que se presenta ante mí y confiero a ese objeto un yo transfiriéndole el mío. Husserl llamó a esto «*simpatía transcendental*», lo que significa que constituyo lo que veo ahí como otra persona mediante un nuevo acto basado en la presencia primaria del objeto visible. Esto es difícil de aceptar, especialmente después de los espléndidos análisis que han ofrecido autores como Sartre y Merleau-Ponty del papel de la mirada y del otro.

También es muy precario para Husserl el problema de nuestro cuerpo. Describió de forma indudablemente admirable la estructura del sentimiento íntimo de nuestro cuerpo. Recuerdo cómo planteaba este tema en su clase. «¿Qué es lo *absoluto aquí?*», preguntaba. «No es esto, ni esto», decía señalándose las extremidades. «*Esto* es aquí lo absoluto —y se señalaba el pecho—, el punto de las coordenadas, esto es lo *absoluto aquí*.» Naturalmente, detrás de esta divertida anécdota, vemos al matemático que trataba de ilustrar de forma clara y definitiva su postura y naturalmente sus supuestos, y que reclamaba nuestra atención. No olvidemos que pese a todas las dificultades que ofrece su fenomenología del otro y la presencia del otro, hay una estructura básica. Primero, algo dotado de extensión se presenta en el espacio —sin yo, que se le ha de añadir después—. Pero, ¿se presenta así? ¿Qué hay tras el dogmatismo de esta descripción? Los problemas no se resuelven evidentemente en el análisis de un Husserl que pretende desarrollar todo un programa de filosofía como una ciencia rigurosa y basar todas sus ideas en una evidencia absoluta y apodíctica: la evidencia absoluta y apodíctica del yo, el viejo argumento cartesiano, que es el principio que sirve de base a toda la fenomenología. Pero preguntémosnos ahora por qué hubo de publicar Becker su mediador artículo cuando apareció *Ser y tiempo*. en *Ser y tiempo* Heidegger se interpreta como un fenomenólogo transcendental. No sin criticar a Husserl, claro está. Criticó el yo transcendental de Husserl por considerarlo una estilización imaginaria y pasó a buscar en la «existencia» un fundamento más profundo del problema de toda filosofía. Y lo que llamó «existencia», ese ser ahí que proyecta, no era efectivamente la conciencia. Recientemente me preguntaron qué diferencia suponía que Heidegger introdujera el término «cuidado» (*Sorge*) para sustituir el de conciencia. Describió la existencia como cuidado. ¿Cuál es la diferencia entre «conciencia» y «cuidado»? Hay una idea clara: la conciencia está representando lo que está presente ante ella, mientras que el cuidado es la anticipación del futuro. Heidegger sustituyó evidentemente la conciencia por el cuidado para demostrar que el presente y la idea de presentación no se adecuan a la estructura temporal de la existencia humana y a su carácter proyectante. Pero, ¿suponía realmente una diferencia tan

⁶ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburgo, Landgrebe, 1948 (N. del T.).

radical la sustitución de la conciencia por el cuidado? No tenemos por qué admitir que ser *cuidadoso*, cuidar de algo, sea siempre el rasgo esencial del cuidado; pero todo el que «cuida de algo» es cuidadoso al hacerlo; y ello significa que se interesa por sí mismo; en el mismo sentido en que dice Husserl (con Kant) que ser consciente de algo es, por una razón esencial, ser consciente de sí mismo. Por eso podemos preguntar: ¿superó realmente Heidegger el inmanentismo de la descripción husserliana de la conciencia y de la autoconciencia al sustituirla por el cuidado o al limitarse a concretar la conciencia mediante el cuidado y la temporalidad? Como creo que la respuesta no está clara, era posible que cuando se publicó *Ser y tiempo* algunos autores como Oskar Becker consideraran el libro como una nueva versión ampliada del sistema fenomenológico.

Hay, sin embargo, otra cosa que hemos de considerar con seriedad: Heidegger no estaba plenamente satisfecho de sí mismo y no se quedó aquí. Pasados unos años, lo describió como un cambio de orientación o un giro, *die Kehre*: abandonó la autointerpretación transcendental, con lo que renunció al ideal de un fundamento último. Recuerdo que Heidegger me dijo un día: «*Letzbegründung*... ¡vaya idea peregrina!». Pero, ¿cómo podemos renunciar a un fundamento último? No podemos renunciar a él, claro está, si mantenemos un concepto restringido de racionalidad, de ciencia rigurosa en el sentido de las matemáticas y otras ciencias afines. Para una fenomenología transcendental que responde al ideal husserliano de ciencia se requiere una evidencia apodíctica y un desarrollo coherente de todas las consecuencias válidas que se sigan de esa evidencia. Pero, ¿es posible esto? Quiero decir, ¿explica la autocomprensión la exigencia de racionalidad plena? Este es el problema filosófico, un problema que no se soluciona por supuesto introduciendo simplemente determinadas descripciones concretas de la intersubjetividad, del cuerpo o de lo que sea. Porque la cuestión que está en juego es qué relación guarda la racionalidad como ciencia rigurosa con la racionalidad de la vida. Y aquí creo que el ideal de un fundamento como principio último deja de tener sentido. Esta es la razón de que Heidegger no mantuviera su fundamento anterior. Y esta es la razón de que yo también tratara de hacer algo en la misma dirección. Teníamos que buscar otra autointerpretación, *no* un fundamento. Y no me refiero a mis actividades o a las de Heidegger, sino a todas nuestras actividades incluyendo, por un lado, la racionalidad de las ciencias y, por otro, la racionalidad del razonamiento práctico.

Tal vez pueda demostrar que la fenomenología no se identifica con el fundamentalismo. Pensemos por un momento en la daticidad de nuestra vida. La forma más efectiva de esa daticidad es el lenguaje. Es natural que el lenguaje interese ahora tanto a la filosofía moderna. Creo que hay buenas razones para ello, pero no estoy convencido de que la filosofía del lenguaje o la lingüística aborden plenamente el tema decisivo de la daticidad. En el lenguaje hay, ante todo, *langue y parole*, por usar la distinción de Saussure. La palabra hablada es distinta del sistema de signos que constituye el lenguaje. El lenguaje en sí *no es* un dato, lo dado es la palabra, la palabra hablada en su realidad operante. Y ello supone ciertamente una rara forma de encubrimiento. Observemos que una de las características fundamentales del habla es su total olvido de sí misma. Nadie podría pronunciar una frase si tuviera plena conciencia de lo que estaba haciendo. Si yo hubiera de hacerlo, no daría con la palabra que siguiera a la primera. Aún más, me estaría impidiendo pasar de la expresión

al tema que hubiera de transmitir. Me volvería loco si intentara hacer una teoría completa sobre el habla mientras hablaba. Para hablar hay que decir *algo*: cuando hablo se produce un olvido del discurso como tema o asunto. Cabría replicar que el discurso se encuentra en textos. Sí, por supuesto, pero los textos son ajenos o están en estado bruto. ¿Cómo se preserva realmente este discurso, la palabra hablada, en el texto escrito? ¿Es la expresión completa de mi pensamiento? ¿No conocemos de sobra la alienación que se produce entre lo que dijimos y lo que teníamos en la mente? ¿No es una de nuestras principales experiencias que la expresión deja de ser mía? Siempre debemos buscar el significado *real* de una expresión. Están equivocados nuestros amigos los lógicos cuando insisten en que debemos «mejorar» a Platón en cuanto a lo que hay en él de contradictorio o inconsecuente, haciendo más coherentes sus argumentaciones. Esto es entender mal lo que supone hablar. Hablar no es hacer deducciones lógicas; es, en cierto sentido, dominar la palabra, y ello produce algo que se ha de interpretar por el contexto en el sentido más fuerte de éste. Porque el contexto no son aquí sólo las palabras, es el contexto de la vida entera.

Ese contexto, naturalmente, nunca se ofrece en toda su extensión. Por eso me parece tan necesaria la interpretación, la cual constituye, por supuesto, un ámbito de la actividad filosófica y filológica. Conozco un caso en el que la interpretación del discurso no es un momento complementario y añadido, y en el que vamos a la esencia de las cosas mismas: se trata del diálogo. En el diálogo estamos realmente interpretando. El habla es entonces la interpretación misma. La función del diálogo es que el decir o afirmar algo implique una relación provocativa con el otro, que provoque una respuesta, y que la respuesta suministre la interpretación de la interpretación del otro. En este sentido, sabemos (una vieja idea platónica) que el modo auténtico de la daticidad del discurso comienza con el diálogo. Ya no es un sistema de símbolos o un conjunto de reglas gramaticales y sintácticas. El acto que realmente se realiza es una aportación al ser común de los hablantes. Trato de desarrollar en mi propia obra este punto de vista, es decir, cómo se manifiesta en el diálogo el lenguaje, no en el sentido de *langue*, sino en el sentido de un auténtico intercambio y de una auténtica labor. En toda forma de diálogo estamos construyendo. Estamos construyendo un lenguaje común, por lo que al final del diálogo tendremos un fundamento. Naturalmente no todo diálogo es fructífero, pero al menos ha de tender a ser un diálogo. (Muy a menudo es lo contrario a esto: dos monólogos puestos uno detrás del otro.) De todos modos estamos aquí describiendo el lenguaje en su *daticidad*, esto es, en su realidad y no en los modos de una ciencia de símbolos que lo someten a un proceso de abstracción. Estamos hablando de la palabra que se nos presenta en nuestro intercambio discursivo, que es exactamente lo que los griegos llamaron dialéctica. Es el procedimiento que utiliza el pensamiento griego.

Permítanme un esbozo de lo que estoy pensando, es decir, la dialéctica como la base común. La dialéctica no pretende tener un primer principio. Platón desarrolló a juicio de Aristóteles dos «principios»: la Mónada y la Díada. La Díada era una Díada indeterminada, y ello significa apertura a una determinación ulterior. ¿Es ese el «fundamento» en el sentido del principio supremo de Husserl? Estos «principios» de Platón no fueron concebidos para que condujeran a un final determinado. Creo que Platón tuvo en cuenta este punto de vista cuando dijo que la filosofía es para los seres humanos, no para los dioses. Los dioses *saben*, pero nosotros estamos constantemente

te en este proceso de acercamiento y de superación del error que nos lleva dialécticamente a la verdad. En este sentido podría hacer una defensa parcial de la idea de que el legado más antiguo de la filosofía es precisamente su funcionalidad, su dar cuenta de una determinada manera, y que como tal no puede presumir de estar en posesión de primeros principios. Esto sugiere muy bien lo que yo situaría en el lugar del «fundamento». Lo llamaría «participación», porque esto es lo que sucede en la vida humana. Esta es, sin duda, la gran virtud de las humanidades, que compartimos el mundo común de una tradición y una interpretación de la experiencia humana. La interpretación del mundo común en el que participamos no es ciertamente antes que nada la tarea objetivadora del pensamiento metódico. Puede por supuesto incluirla, pero no es la razón de ser de nuestra actividad. Cuando interpretamos un texto, no estamos probando «científicamente» que *este* poema de amor pertenece al género de la poesía amoratoria. Nadie puede poner en duda que éste sea el objetivo; pero si éste es el único resultado de la investigación de un poema, hemos fracasado. La intención es entender *este* poema de amor en sí mismo y en su relación singular con la estructura común de la poesía amoratoria. Es una forma particular absolutamente individualizada, de forma que participamos en la declaración o el mensaje que el poeta encarnó en él. Efectivamente, la participación expresa mejor lo que sucede en nuestra experiencia vital que la concepción fundamentalista de la evidencia apodíctica de la autoconciencia.

Participación es una palabra extraña. Su dialéctica consiste en el hecho de que la participación no es tomar partes, sino que es una forma de tomar el todo. Cada uno de los que participan en algo no se lleva algo, de forma que los otros no puedan tenerlo. La verdad es lo contrario: con nuestro compartir, con nuestra participación en las cosas en las que participamos, las enriquecemos; éstas no se reducen sino que se agrandan. Toda la vida de una tradición consiste precisamente en este enriquecimiento de forma que la vida es nuestra cultura y nuestro pasado: todo el depósito interior de nuestras vidas se está continuamente llenando merced a la participación.

Quiero acabar haciendo una observación sobre lo que tiene de carácter metódico este enfoque, al que llamaría hermenéutica en el sentido básico. Me refiero a la filosofía práctica de Aristóteles. Aristóteles pregunta: «¿Cuál es el principio de la filosofía moral?». Y responde: «Bueno, el principio es *esto*: la *estidad*»⁷. Es decir, no la deducción, sino la *daticidad* real, no de los hechos en bruto sino del mundo interpretado. No es la pregunta que formula Husserl en *Crisis*⁸, ¿cómo podemos reunir y conjugar nuestros esfuerzos en pro de una ciencia rigurosa, incluyendo como tal a la fenomenología, con las circunstancias históricas del lugar que ocupamos en el curso de la historia? Por eso mi tesis es: precisamente porque renunciamos por principio a una determinada idea de fundamento, nos volvemos mejores fenomenólogos, más cercanos a la *daticidad* real y más conscientes de la reciprocidad que existe entre nuestros esfuerzos conceptuales y lo concreto de la experiencia vital.

Traducción: *Enrique López Castellón*

⁷ Vid. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I 7, 1098 b 2 y ss. (Madrid, Gredos, 1985, p. 143) (N. del T.).

⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1954 (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991) (N. del T.).