ESTÉTICA Y HERMENÉUTICA EN GADAMER

*Carlos Rojas Osorio**

Interpretar un texto no es dar un significado, sino apreciar el plural que lo constituye.

ROLAND BARTHES

RESUMEN

El artículo presenta las ideas básicas de Gadamer en relación con el giro lingüístico de la hermenéutica filosófica al mismo tiempo que correlaciona dicha temática con algunos aspectos de la estética actual. Partiendo de su obra principal ***-Verdad y método-*** *retoma la temática de la estética en sus obras posteriores. La estética -especialmente literaria- resulta muy pertinente para el arte de la interpretación o hermenéutica.*

* Doctor en Filosofía por la Universidad Javeriana de Bogotá. Catedrático de la Universidad de Puerto Rico. Entre otras obras ha publicado las siguientes: *Pensamiento filosófico puertorriqueño, Del ser al devenir*, y *El asombro del pensar*.

Con Hans Georg Gadamer accedemos al giro ontológico de la hermenéutica. Por ontológico quiero significar el sentido universal de la hermenéutica, pues él radicaliza la tesis heideggeriana de que todo conocer es ya un interpretar y se da en el modo del comprender. "No cabe duda de que Gadamer sigue al Heidegger tardío en su volverse hacia la esencia hermenéutica del lenguaje a partir de la radicalización de la concepción del estar eyecto histórico. Sin embargo, su propósito es pensar esta radicalización junto con el punto de partida hermenéutico del joven Heidegger que se detiene en el entender" (Grondin, 1999:157). Articulamos la historia desde un lenguaje. Para evitar el recurso a una fundamentación última. Heidegger enseña a historizar incluso nuestra propia conciencia histórica. Gadamer vuelve a la cuestión de la hermenéutica y las ciencias del espíritu, pero no como la cuestión metodológica que era en Dilthey, sino para cuestionar la idea de un conocimiento de validez general en las ciencias del espíritu. En realidad Gadamer sostiene que no hay una metodología propia de las ciencias del espíritu, y que es necesario más bien dejar de lado la obsesión por el método. Como afirma Richard Palmer, ya desde el título del libro *Verdad y método* hay

una ironía, "el método no es el camino hacia la verdad" (Palmer, 1969:163). En las ciencias del espíritu lo que prevalece es un 'tacto'. No ayuda mucho a las ciencias del espíritu el estar continuamente confrontándolas con las ciencias naturales. Gadamer echa mano del concepto de formación (*Bildung*). Y, como señala Grondin (1999:160) este recurso a dicho concepto se inscribe dentro de la tradición humanista. La tradición humanista es muy consciente de la peculiaridad de las ciencias del espíritu, pero en algún momento se desmoronó el vínculo con ella. Según Gadamer, este desmoronamiento tuvo su razón explicativa en la estetización a que conduce el humanismo. Gadamer atribuye a Kant un cierto subjetivismo en la estética, pues no le reconoce a la facultad del juicio poder cognoscitivo. De ese modo separa el gusto artístico del reino del conocimiento. Pero de ello Kant erige en principio normativo el conocimiento científico natural y desacredita cualquier otro tipo de conocimiento. Con ello "obligó a las ciencias del espíritu a apoyarse en los principios metodológicos de las ciencias naturales". Esto constituyó, de acuerdo con Gadamer, una gran pérdida para las ciencias del espíritu. Se olvidó la base filológica e histórica de las ciencias del espíritu.

Verdad y método se desarrolla en una triple aproximación a su objetivo de estudiar la hermenéutica filosófica. Primeramente, aborda la cuestión de la estética moderna en cuanto unida al humanismo y al subjetivismo, pero buscando también una vía de apertura a la interpretación desde el arte, lo que se logra con el concepto de "juego". Un segundo desarrollo consiste en acercarse al tema de la hermenéutica a través de su historia. Larga historia desde el comentario de textos bíblicos y crítica literaria de las obras homéricas hasta llegar a convertir la hermenéutica en un saber autónomo. Finalmente, tenemos un desarrollo de algunos hitos importantes en la historia filosófica del lenguaje: desde Aristóteles, pasando sobre todo por el mundo alemán (Herder, Humboldt. Heidegger) con la idea del lenguaje como apertura del mundo y es esta última parte la que le da el tono distintivo a la obra por el giro lingüístico que supone el comprender la hermenéutica como un trabajo desde el lenguaje.

Gadamer hace, pues, un recorrido por la conciencia estética moderna. Con ello trata de enlazar los conceptos de "juego" e interpretación, que él toma de la estética. El juicio estético es el a priori del sentimiento vital. La obra de arte tiene que ser experimentada en forma

tal que transforme a quien la experimenta. El arte es representación; en verdad autorrepresentación. La representación artística está ahí para alguien. Se trata de una objetividad que requiere la mediación del sujeto; no sólo el autor, sino también el receptor.

En Dilthey se regulariza el concepto de "vivencia". La poesía de Goethe sólo puede ser comprendida como vivencia. El uso tardío de "vivencia" en Dilthey es: "lo que está dado en forma inmediata y que es materia última para toda configuración de la fantasía". (Gadamer, 1977:98-99). Para Dilthey la unidad última de la estructura psicológica de la conciencia no es la sensación (como en el positivismo), sino la vivencia. La unidad de lo dado es la unidad de la vivencia. La vivencia es lo último a lo cual podemos retroceder cuando se trata de la vida. Vivencia alude también a la oposición entre vida y concepto. Vivencia se refiere también a cierta inmediatez que es difícil de apresar en el concepto. Lo vivido es lo vivido por uno mismo y como tal referido a la totalidad de la propia vida. De ahí el origen autobiográfico del término vivencia. Gadamer destaca en la vivencia el hecho de que forma parte de un todo dentro de un curso vital. "La vivencia estética representa la forma esencial de la vivencia en general" (1977:107). La obra de arte constituye un mundo para sí; así, la vivencia estética separa la obra de los nexos con lo real. "En la vivencia del arte se actualiza una plenitud de significado" (1977:107). "Una vivencia estética contiene siempre la experiencia de un todo infinito" (1977:107).

La obra de arte es representación simbólica de la vida. "El arte vivencial es el arte auténtico" (1977:107). El arte procede de la vivencia. El arte vivencial se da cuando la obra viene determinada por la vivencia estética. Gadamer alude al símbolo. Nos dice que para Winckelman el símbolo es sinómimo de alegoría. Gadamer, en cambio, los distingue así: "El símbolo es la coincidencia de lo sensible y lo insensible, alegoría es una referencia significativa de lo sensible a lo no sensible" (1977:112).

Gadamer relaciona la representación con el juego. La esencia del juego y de la obra de arte es la autorepresentación: "El juego representado es el que habla al espectador en virtud de su representación" (1977:160). El juego es construcción y la construcción es juego; juego como libre construcción. "Las artes interpretativas poseen precisamente esta peculiaridad, que las obras

con las que operan permiten expresamente esta libertad de configuración con lo que mantiene abierta hacia el futuro la identidad y la continuidad de la obra de arte" (1977:164). Mientras la obra de arte mantenga la huella de la función originaria "no se borra nunca del todo y permite reconstruirla con su conocimiento" (1977:165). A partir de aquí Gadamer se plantea la relación de la temporalidad y la intemporalidad de la obra de arte. "La verdadera temporalidad de la obra de arte es 'el tiempo redimido' frente al tiempo histórico efimero" (1977:167). Se trata de un reflejo en el arte de la experiencia humana. Se trata, para Gadamer, de un tipo de temporalidad que él entiende como "simultaneidad" y que toma de Kierkegaard. El pensador danés afirma que para comprender el acontecimiento salvífico de la venida de Cristo es necesario hacerse contemporáneo con él; así, vivimos un tiempo de simultaneidad que es el instante. Gadamer aplica esta noción cristológica a la obra de arte. "Al ser de la obra de arte le conviene la simultaneidad" (1977:173). La simultaneidad la define así: "algo único que se nos representa, por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia". (1977:173) No es un mero darse a la conciencia, "es una tarea y un rendimiento que se le exige" (1977:173). "Consiste en atenerse a la cosa de manera que esta se haga simultánea. Lo cual significa que toda mediación queda cancelada en una actualidad total" (1977:173). Cada vez que la obra de arte se hace presente de esta forma "simultánea" vivimos la obra como la misma. Hay una temporalidad específica de la obra de arte, pero esta temporalidad se da en la representación. Pues "en la representación se cumple la presencia de lo representado" (1977:186).

En la imagen artística lo que importa es cómo se representa en ella lo representado. La imagen no se autocancela como la copia. La imagen tiene un ser propio. "El cuadro hace vigente su ser propio con el fin de dejar que viva lo que representa" (1977:188). La representación es una imagen que constituye una realidad autónoma. "Que la imagen posea una realidad propia significa [...] que sólo accede a la representación en la representación" (1977:189) "En ella se representa a sí mismo" (1977:189). La imagen sólo llega a darse en el cuadro, pero el cuadro no es sino la imagen originaria en su manifestación. "La imagen es un proceso óntico; en ella accede el ser a una manifestación visible y llena de sentido" (1977:193).

La obra de arte es una idealidad. Pero la idealidad no es meramente ser una idea, en el sentido de mera reproducción. La idealidad es el aparecer de la idea misma. Esto ya lo vio bien Hegel. Hay algunas cosas que son dignas de ser imagen; necesitan de la imagen; su realidad sólo se cumple "cuando se representa en una imagen" (1977:200). La imagen no se limita a ser signo, aunque tiene algo de referencia como el signo. El signo se define por la referencia a otra cosa. En el otro extremo está el símbolo que consiste en estar por otra cosa. Así pues, entre el signo y el símbolo está la imagen. Tiene algo de ambas; pero la imagen no es mero signo. El signo agota su ser en su función de apuntar algo más allá de sí. Entre todos los signos el que posee más cantidad de realidad propia es el objeto del recuerdo. El recuerdo se refiere a lo pasado y este es un verdadero signo. "La imagen sólo cumple su referencia en virtud de su propio contenido. Profundizando en ella se está al mismo tiempo en ella" (1977:204). En la imagen se experimenta un cierto incremento de ser. Esto significa que "lo representado está por sí mismo en la imagen" (1977:204). La imagen no agota su ser en remitir a otra cosa.

En la segunda parte, Gadamer retoma la historia de la hermenéutica. Después de la Reforma ya no hay diferencia entre textos teológicos y profanos, sino que rigen las mismas reglas para ambos tipos de textos. Esto se hará más claro en Schleiermacher quien busca la unidad de ambos enfoques, el teológico y el filológico. "El punto de partida de Schleiermacher es la idea de que la experiencia de lo ajeno y la posibilidad del malentendido son universales" (1977:231). Entenderse los unos a los otros, esto es el auténtico comprender. Según Schleiermacher es más fácil malinterpretar un texto escrito que uno hablado, como ya había dicho Platón. Los malentendidos, nos dice Platón, pueden resolverse en el lenguaje hablado, pero la escritura es irresponsable; nadie en ella nos responde cuando le hacemos una pregunta para aclarar malentendidos. El comprender se da en el acuerdo. Y lo que la comprensión debe plantearse es cómo el otro ha llegado a la opinión que tiene, pues la interpretación surge cuando hay una opinión que se sale del acuerdo. Para Schleiermacher la interpretación "es el arte de evitar el malentendido" (1977:238).

Gadamer alude al tipo de interpretación de la Biblia practicado por Spinoza. Este interpreta partiendo de la interpretación de la

Naturaleza tal como ocurría en las ciencias naturales del siglo XVII. La interpretación histórica se hace necesaria frente a hechos inconcebibles. Se trata de conocer el sentido de la frase, no su verdad. Comprender históricamente lo no evidente. La crítica histórica de la Biblia se impone a lo largo del siglo XVII.

El texto remite a un contexto. Pero al final es la historia universal el horizonte que es necesario tener en cuenta. "La historia universal es en cierto modo el gran libro oscuro, la obra completa del espíritu humano escrita en las lenguas del pasado, cuyo texto ha de ser entendido" (1977:230). La transformación de la hermenéutica, según Dilthey, opera desde el canon dogmático hasta convertirse en el *organon* del conocimiento histórico. Gadamer habla de "giro hacia la conciencia histórica", refiriéndose a Dilthey. Pero Gadamer cuestiona al historicismo el hecho de que después de reconocer la relatividad del conocimiento histórico luego pretenda buscar un punto de apoyo absoluto para la ciencia histórica. El final de dicha obsesión historicista la ve Gadamer en la idea de Husserl de que todo conocimiento hunde sus raíces en el mundo de la vida, y en los desarrollos teóricos de Heidegger de la hermenéutica de la facticidad. Toda comprensión se realiza desde nuestra peculiar historicidad. Esta no es pues una limitación, sino el punto de apoyo de todo comprender. Gadamer identifica su propósito con la idea de Heidegger de que la elaboración de los propios proyectos previos debe ser la tarea crítica primordial de que el entender puede guiarse por concepciones erróneas y nunca escapa del todo a este peligro" (1977:163). La verdad del texto debe mostrar su diferencia frente a nuestra opinión.

La interpretación es exégesis de textos. Rara vez hablamos de interpretación de cosas. Esta es la razón por la cual la hermenéutica juega un papel auxiliar en la investigación de cosas. No basta entender las palabras, es preciso ir a la individualidad del autor. Comprender es un momento de un acto vital. Por eso lo importante para Schleiermacher es la interpretación psicológica. El habla es arte; así también la comprensión. El genio crea reglas. "Lo que se expresa es siempre una individualidad" (1977:243). La individualidad expresa su vida total. Gadamer denomina a esta posición metafisica de la individualidad" (1977:244). La individualidad es un misterio que no es completamente develable. La hermenéutica es arte, no

mecánica. "El acto de comprensión es la realización reconstructiva del genio" (1977:246). "Lo que introduce es la estética del genio" (1977:246). El artista genial se convierte en modelo al cual remite la teoría a la producción inconsciente. El habla es expresión; y el intérprete puede comprender el texto como pura expresión, independientemente de su valor de verdad.

En Dilthey la historia queda reducida a historia del espíritu. En realidad no supera su filiación romántica. "La hermenéutica era el *medium* de la conciencia histórica" (1977:303). La Ilustración critica toda clase de prejuicios. No admite ninguna autoridad, salvo la autoridad de la razón. La Ilustración es muy crítica con la tradición. Todo debe decidirse desde la razón. Hace la crítica de la tradición. La Ilustración alemana reconoce, sin embargo, los prejuicios "verdaderos" del cristianismo. Y esto preparó el romanticismo. Hay una reacción romántica contra la Ilustración. Pero el romanticismo se limita a invertir los valores de la Ilustración. Del romanticismo sale la conciencia histórica del siglo XIX y el valor del tiempo según su propio orden. La razón es Histórica. Nosotros nos pertenecemos a la historia. Los prejuicios de un individuo son en realidad su historia. Hay que rehabilitar el prejuicio. La tradición puede ser fuente de verdad. La autoridad reposa sobre el reconocimiento. Entre tradición y razón no hay oposición fundamental. Tradición es un momento de la historia. "Tradición es esencialmente conservación" (1977:349). Tradición es razón, aunque la razón aparece como lo nuevo que cambia. Somos libres de conservar o de transformar. La investigación histórica es un momento nuevo pero siempre desde una tradición. No hay oposición entre tradición e investigación histórica. La investigación histórica es mediación con la tradición.

Lo clásico es el concepto de un estilo. "Es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica (1977:356). Lo clásico es una realidad histórica. Es conciencia de lo imperecedero: un presente intemporal. "Simultaneidad con cualquier presente" (1977:357). Lo clásico tiene también significado normativo. Los clásicos llevan a su perfecto cumplimiento una norma. Y en ese sentido lo clásico es susceptible de universalización. Para Hegel lo clásico es lo que significa y se interpreta a sí mismo (1977:359). Lo clásico abole la distancia histórica, de ahí su intemporalidad. Clásico: "la pervivencia de la elocuencia inmediata de una obra es fundamentalmente ilimitada" (1977:359).

Con Heidegger se da un giro ontologico a la hermenéutica. El círculo hermenéutico describe el movimiento de comprensión de la tradición y el movimiento del intérprete. Es círculo ontológico antes que un círculo metódico. "Comprender significa entenderse con la cosa" (1977:364). El sentido de pertenencia a una comunidad se realiza por medio de la participación en los prejuicios fundamentales. "La tradición es el punto medio entre la objetividad y la distancia histórica" (1977:365). Cada época entiende un texto desde sí misma. El sentido depende de la situación histórica del intérprete, pues el sentido de un texto supera a su autor. La interpretación no es reproductiva, sino productiva. "Cuando se comprende se comprende de modo diferente" (1977:307). Es preciso tomar en serio la pretensión de verdad del texto. En el comprender hay una continuidad de la procedencia.

El sentido de un texto o de una obra de arte no se agota al llegar a un cierto punto final, pues el proceso es infinito. Gadamer habla de prejuicios verdaderos. La conciencia hermenéutica es conciencia histórica. El historicismo olvida su propia historicidad. El concepto de historia que defiende Gadamer es el hegeliano "historia efectual".

La historia efectual implica la distancia histórica. "Todo saberse procede de una predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel 'sustancia', porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad humana *tradición en su alteridad* histórica" (1977:372). Se trata de rehacer el camino de la hegeliana fenomenología del espíritu. "Ser histórico significa no agotarse nunca en el saberse"(1977:372). La subjetividad se nutre de la sustancia histórica, y es determinada por ella. La situación histórica es el horizonte de mundo. "La lengua filosófica ha empleado esta palabra ... sobre todo desde Nietzsche y Husserl, para caracterizar la vinculación del pensamiento y su determinabilidad finita y la ley de su progreso de ampliación en el ámbito visual" (1977:373).

Comprender una época en su horizonte histórico. Ponerse en el lugar del otro para entenderlo. Diálogo. Uno se desplaza a una situación histórica desde el propio horizonte. No se trata de empatía. Horizonte es el amplio panorama que debe tener el intérprete. Ver más allá de lo inmediato. "Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presentes históricos por sí mismos"(1977:377-378).

Nuestra experiencia del mundo está siempre mediada lingüísticamente. Como han observado varios estudiosos (Max Scheler entre otros), mientras que para el animal hay sólo un entorno, un medio, sólo para el ser humano hay un "mundo". En ese mundo el humano se mueve con libertad, y conserva una importante independencia con respecto al mundo. Gadamer subraya que ese mundo que sólo existe para el humano es un mundo mediado lingüísticamente. Un mundo en sí como un ente separado, ajeno a la significatividad que aporta el lenguaje, ese mundo no lo conocemos. Gadamer ve una doble perspectiva. Por un lado, inspirándose en Humboldt, nos dice que el lenguaje abre un mundo. El lenguaje es acepción del mundo. Pero, por otro lado, en el lenguaje el mundo tiene su palabra, da a conocer su ser y esencia. Si bien es el lenguaje el que nos abre a la experiencia del mundo, no es menos cierto que el mundo se dice en el lenguaje. Aunque no sabemos nada del mundo sin la palabra; sin embargo, la palabra acoge el ser. No podemos aceptar que las palabras sean sólo signos. Considerar la palabra sólo como signo es pensar la palabra en un sentido instrumentalista. Y es esta concepción instrumentalista la que Gadamer le atribuye al pensamiento moderno. Ni siquiera para Aristóteles la palabra agotaba su ser en su condición de instrumento.

El lenguaje es conversación, es tradición. En el lenguaje no hablo yo sólo en mi condición de sujeto individual. Es la tradición, es la conversación de los seres humanos a lo largo de la historia lo que el lenguaje nos trasmite. Cada lengua es una acepción del mundo. Pero Gadamer no piensa cada lengua en la forma inconmensurable como algunos nos la presentan. El lenguaje es conversación, es diálogo.

La lengua no se puede estudiar como "objeto". Pues es desde el lenguaje que accedemos a todas las cosas del mundo. Puesto que el mundo nos es dado lingüisticamente, el lenguaje es siempre una condición del conocimiento de las cosas del mundo. Hay, pues, una constitución lingüística del mundo. Las objetividades que la ciencia estudia no tienen la misma objetividad del lenguaje, pues el lenguaje las supone a todas. La ciencia crea luego sistemas de signos externalistas. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*.

La interpretación es un comprender, y el comprender es ya interpretar. La interpretación se hace

desde el horizonte de mundo del intérprete. Y, a su vez, el mundo histórico que se trata de comprender constituye también un horizonte. Sólo puede haber auténtica interpretación si se da una fusión entre el horizonte de mundo del intérprete y el horizonte de mundo de la época que se estudia. La fusión de horizontes permite ir más allá del relativismo de cada mundo histórico, y del relativismo del intéprete.

Entender un texto no se da como un efecto inmediato, sin que requiere trabajo interpretativo. La hermenéutica es el arte de evitar el malentendido. La objetividad histórica se relaciona esencialmente con la tradición. La tradición nos pone en el círculo de una comunidad de sentido. El presente es mediación para la comprensión de la tradición, y la tradición mediación necesaria para la comprensión del presente. La comprensión histórica no es mera autoposición de parte del sujeto. Al revés el sujeto se muestra en su insuficiencia. Para comprender un texto primero es necesario dejarse enseñar por el texto *(sich von ihm etwas sagen su lassen)*. "El contexto histórico ha de ser entendido al final como un horizonte de sentido *(als Sinnzusammenhang)* que supera esencialmente el horizonte vivencial *(Erlebnishorizont)* del individuo: es como un gran extraño texto que necesita de la ayuda hermenéutica para descifrarlo". Nuestros prejuicios deben ser considerados como meras opiniones provisionales. En verdad no prescindimos de todo prejuicio. El comprender implica hacer esbozos que luego trato de confirmar. En la comprensión de un texto se requiere la anticipación de su totalidad. El texto como la vida está referido a la totalidad.

En la obra de arte contemplamos el mundo y el mundo también lo contemplamos como obra de arte. Y en esa obra de arte aprendemos a entendermos nosotros mismos. La vivencia estética implica la experiencia de una totalidad infinita. La obra de arte es su propia representación. Por ello la representación permanece abierta. Su sentido no puede quedar concluido jamás. Su esencia pertenece a la historia; y el sujeto que trata de comprenderla también pertenece a la historia. "El encuentro con el arte es un suceso inacabado y él mismo parte de ese suceso". Este inacabamiento del arte también se da en la historia humana. "Pues la historia todavía no ha terminado: nosotros mismos, como los que la entendemos, estamos en ella, como miembros condicionados y finitos de una cadena continua". Entender

una frase implica entender una obra, entender una obra significa apreciarla a la luz de la historia del individuo que la produce; para entender al individuo es necesario entender la época, y para comprender la época se requiere entender la historia universal.

Hay en el pensamiento de Gadamer una reflexión acerca del tema posmodemo de la "muerte del arte". Como se sabe la expresión pertenece a la estética de Hegel. Pretende haber comprendido la historia del mundo occidental y en principio, toda la historia universal. Sobre este aspecto escribe Gadamer: "La historia consiste en el intento de realizar este ideal, así lo enseñó Hegel y por esto *sigue adelante* la historia mundial en la época de las revoluciones que luchan por esta realización: como la lucha de dominio contra dominio y por la liberación del dominio.. una lucha *cuyo fin aún no puede preverse* " (Gadamer, 2000:66). También se anunció el fin de la metafísica (Heidegger). El fin del arte significa el carácter de pasado del arte. Hegel relaciona el arte con lo divino sea dentro del politeísmo griego o sea dentro del cristianismo. De ese modo, para Hegel el arte se inscribe en una de esas dos referencias a lo divino. Y el arte es pasado porque esa tradición cristiano-humanista ha fenecido, ha llegado a su fin. "Haber elevado en el concepto de verdad la verdad del cristianismo fue por ello una reivindicación de su propia filosofía. La audaz tesis del carácter pasado del arte quiere decir mucho menos de lo que se cuenta en general, una crítica del arte en su propia época" (2000:67) El arte es, para Hegel, presencia del pasado. Pero la tradición cristiano-humanista ha llegado a su fin. El cristianismo es mito. Y, de acuerdo con Gadamer, el mito es lo que podemos contar con absoluta certeza, sin que quepa la menor duda. "Y es precisamente esto lo que entonces tocó a su fin. La evidencia de la tradición cristiano-humanista" (2000:69). El arte es necesario pensarlo como actualidad de lo pasado. "Lo que aparece ante la vista es la totalidad del pasado y el presente del arte" (2000:70). La creación artística se produce hoy bajo la poderosa sombra del pasado. Para Hegel lo bello es la sensible manifestación de la idea. Es en la obra de arte donde reconciliamos el mundo sensible y el mundo inteligible. El arte reconcilia también la esencia (idea) y la apariencia, y de ese modo muestra también la unidad de forma y contenido. Gadamer comenta: "La coincidencia entre idea y manifestación sigue siendo en cierto sentido una definición váli-

da de lo bello en el arte, pero en los siglos XIX y XX ya no ha sido una definición evidente, aceptada por consenso general (2000:70). Desde entonces aparece el *kitsch*, pues éste surge cuando ya no hay evidentemente algo común pero se lo necesita. "Aunque Hegel opinaba que todo está probado y medido y que la evolución de la pintura consistirá en simples variaciones, la verdad es que la historia de la pintura ha experimentado verdaderas revoluciones" (2000:75). El arte experimental sobrepasa las fronteras.

El artista actual tiene que ser excéntrico para poder llamar la atención ante una sensibilidad embotada. De ahí la necesidad del pluralismo experimental. Nuestra existencia hoy es la de un ser fragmentado y el arte viene en nuestra ayuda. "El fin del arte, el fin de la incansable voluntad creadora de sueños y deseos humanos *no se producirá mientras los seres humanos conformen su propia vida. Cualquier hipotético fin del arte será el comienzo de un arte nuevo*" (2000:83). Como se ve claramente, Gadamer rechaza tanto la tesis posmodema del fin de la Historia como la de la muerte del arte.

Gadamer recupera la definición kantiana de lo bello como "finalidad sin fin", pero relaciona esta definición con el arte contemporáneo. Pues cuando el arte sólo quiso ser arte es cuando comienza la gran revolución artística. Kant proclama la autonomía de la estética. La estética no debe recibir legislación alguna de nadie. Para el sujeto es bello lo que siente como bello. Pero Gadamer observa que Kant no aplicó esta tesis al arte (sino a la estética), y en cambio defendió una legislación objetiva y normativa del arte ateniéndose a modelos clásicos e ilustrados. Es con el movimiento romántico que se rompe con la legislación sobre el arte. Es con el romanticismo cuando en el subjetivismo en la estética y en el arte. Se ingresa así en el arte moderno propiamente como tal. Tampoco está de acuerdo Gadamer con la eliminación kantiana del carácter cognitivo del arte. Al contrario, con Heidegger, Gadamer mantiene la idea del arte como puesta en obra de la verdad. Incluso recurre a Aristóteles y, sobre todo, a Platón. Como el bien en sí es indecible, Platón atribuye a la belleza la manifestación del bien y la verdad. Sólo a partir de lo bello logra lo bueno una cierta expresión. En el *Fedro* se destaca "la unidad entre la percepción espiritual de lo bello y el orden verdadero del mundo"(Argulloll, 1999:15).

Gadamer defiende la unidad del arte y para ello utiliza los conceptos de juego, símbolo y fiesta. El ser humano tiende naturalmente al arte y esto se muestra claramente en el instinto de juego. El juego es como la vida, automovimiento. Movimiento que no persigue ningún fin, sino que el fin es el movimiento mismo. Esto se relaciona con el concepto kantiano de la autonomía y el desinterés, a que se ha aludido. El arte no es estático, es dinámico. La obra es construcción y reconstrucción. La obra es abierta pues siempre deja algo por llenar. El arte contemporáneo, al no remitir a referentes externos, permite ver mejor este carácter lúdico del arte.

El símbolo es un fragmento que remite a una totalidad. "Lo particular se presenta como un fragmento de ser que promete complementar en un todo íntegro". Lo bello es sentimiento evocativo del posible orden íntegro. Lo particular que remite a lo universal. El símbolo no remite a un significado, sino que él mismo se presenta como significado, es autosignificado. El arte como juego lo que persigue es la permanencia; lo eterno en lo temporal, lo universal en lo particular. El arte es reconocimiento como decía Hegel. Se trata de reconocer en lo fugitivo lo imperecedero. El arte es fiesta, es decir celebración. Celebración del tiempo, pero no del tiempo lineal, sino del tiempo que irrumpe discontinuamente en la simultaneidad. La fiesta es ruptura con la monotonía del presente y de lo cotidiano. Como fiesta el arte celebra lo eterno en el tiempo. La esencia del arte es retomo al origen y recuperación de lo eterno. El arte hoy exige reunir fragmentos, reunir pedazos. El enigma del arte en la actualidad es la simultaneidad de pasado y presente. El arte no es un progreso hacia algo porvenir; tampoco es un paso hacia un nuevo paso, como en la historicidad hegeliana. Vivimos siempre dentro de una tradición. Tradición es transmisión. Transmisión no es dejar el pasado intacto y repetirlo, sino "aprender a concebirlo y decirlo de nuevo" (Gadamer, 1999:116). Transmisión es traducción (*Übersetzung*). La lengua fósil de un texto se convierte en nuestra lengua por el arte de la traducción. Hay así una interacción del pasado con el presente, puesto que también somos pasado. El arte deja ser a lo que es. "Que en el momento vacilante haya algo que permanezca"(1999:124).

Aunque Gadamer se acerca bastante a Hegel, también le cuestiona que la mediación tal como él la entiende es también absoluta; de este modo anula la alteridad y hace innecesario el esfuerzo interpretativo.

Gadamer rechaza esta posición, pues la alteridad jamás es superada. La historia es irreductible a cualquier cosa; ella es acontecer. Nosotros pertenecemos a la historia. "No parece exagerado afirmar, como deducción a partir de esta. doctrina que la tradición se convierte en un absoluto que, a través de sujetos históricos, se trasmite a sí misma. Ella es la vez el emisor y el receptor de esa comunicación" (Hernández, 2002:243). La objetividad histórica no es algo que está frente a mí sin más. La tradición se trasmite a sí misma y por sí misma en un trabajo de continua reinterpretación. "Totalidad de sentido trasmitido históricamente e individuo que la interpreta, constituyen así un todo hermenéutico" (Hernández, 2002:244). "Lo específico de la tesis de Gadamer es que este círculo no se puede cerrar en un acto absoluto de reflexión, en el que acabarla la historia" (2002:244). La tradición se impone al intérprete como un sentido siempre presupuesto. Pues comprender la historia forma parte de la historia. "No hay punto de apoyo fuera de la historia que nos permita establecer respecto de lo que en ella ha ocurrido un juicio absoluto" (2002:245). Lo pasado se puede comprender pero no juzgar en términos absolutos, pues el comprender forma parte integral del acontecer que se trata de comprender. Hernández comenta: "Cómo es posible desde aquí una crítica histórica se hace muy dificil de entender, y en este sentido estaría justificada la imputación de conformismo que se ha dirigido contra esta radicalización de la hermenéutica de Gadamer" (2002:245).

El lenguaje nos habla a nosotros. La tradición nos habla en el lenguaje. En el lenguaje yo y mundo nos confundimos. Se trata, pues, de una copresencia de lenguaje y mundo. Quien tiene un lenguaje contiene un mundo en él. El mundo es percibido lingüísticamente. El sentido del texto se hace históricamente, y a la luz de la interpretación ya acaecida. Según Hernández, Gadamer no escapa al relativismo histórico. "Gadamer hace lo contrario de lo que dice, resultando su filosofía en una absolutización de las interpretaciones cuando previamente afirma una y otra vez que la esencia misma del conocimiento es la finitud" (2002:263). La mediación lingüística se convierte en un absoluto. [...] No hay más mundo que aquél del cual hablamos. [...] En ese caso el mundo es completamente transparente. Es el lenguaje que habla de sí mismo. Aparte de aquello de que se habla, no hay nada de qué hablar (2002:264). Finalmente, "las cosas son congruentes con entendimiento sólo en el lenguaje". "Razón, ser y lenguaje se identifican" (2002:265).

En cambio, Jean Grondin defiende a Gadamer de la acusación de idealismo lingüístico. "Prevenir contra las interpretaciones precipitadas que atribuyen a Gadamer la tesis lingüística ontológica de que todo lo que existe debiera ser expresado en forma de enunciados" (Grondin, l999:l73). Para ello cita un buen texto de Gadamer que dice como sigue: "Naturalmente, el carácter por principio lingüístico del entender no puede significar que toda experiencia del mundo sólo se produce hablando y en el lenguaje" (Citado en Grondin, (1999:173). Nuestra experiencia del mundo es lingüística porque el lenguaje es el único vehículo del diálogo. De todos modos no todas las expresiones de Gadamer son tan claras como ésta, y la impresión de idealismo lingüístico recorre la última parte de *Verdad y método*. Vattimo, por ejemplo, ha derivado su subido idealismo lingüístico directamente de Gadamer.

Habermas (2000) también ha reprochado a Gadamer su idealismo lingüístico, pero adelanta además otras críticas. Le reprocha a Gadamer la crítica a la filosofia de la Ilustración. Habermas también cuestiona el tajante dualismo entre verdad y método; piensa que puede haber método explicativo aun en las ciencias del espíritu. Y para ello usa los ejemplos del psicoanálisis y de la crítica de las ideologías del marxismo. Pero Gadamer respondió que el psicoanálisis no se puede generalizar como una teoría social fundamental. Gadamer responde también a Habermas afirmando que no tiene en cuenta ciertos aspectos retóricos del lenguaje. Al enfatizar la comunicación libre de presiones, Habermas descuida las condiciones reales de la praxis humana. "Gadamer cree que la racionalidad de la argumentación retórica si bien se esfuerza por introducir elementos afectivos y emocionales hace valer, no obstante, argumentos de fondo y probabilidades, razón por la cual la retórica es y seguirá siendo un factor de determinación social mucho más fuerte que la certeza científica" (Gutiérrez, 1980:592).

Richard Palmer señala que Gadamer confronta demasiado abismáticamente las ciencias y las humanidades. Y que, en cambio, es en la hermenéutica de Paul Ricoeur donde se encuentra un mayor diálogo con la ciencia. A partir de Heidegger, Gadamer se aproxima a Hegel. Palmer se pregunta si esto es positivo o no. Aunque Heidegger podría ver esta movida como algo sospechoso, Gadamer arguye que el movimiento interno del pensar heideggeriano es dialéctico. "La hermenéutica dialéctica de

Gadamer es simplemente una extensión de una tendencia inherente al pensamiento de Heidegger mismo. El ha tomado de Heidegger la teoría de la comprensión, la ontología, y la crítica del moderno subjetivismo humanista y de la tecnología y la ha desarrollado sin radical contradicción de Heidegger, una hermenéutica centrada en el lenguaje, ontológica, dialéctica y especulativa" (Palmer, 1969:216). Esta centración en el lenguaje es, sin embargo, decisiva pues sólo con Gadamer la hermenéutica da también un giro lingüístico. La hermenéutica tradicional se configuró como comentario de textos, como exégesis sin que hubiera siempre una plena conciencia del carácter lingüístico del trabajo que se hacía. No es, pues, casual que en *Verdad y método* hallemos tanto una historia de la hermenéutica como una historia de los grandes hitos en el estudio filosófico del lenguaje. Sólo entendiendo la hermenéutica como lenguaje se la puede universalizar en sentido ontológico y afirmar que todo conocer tiene el carácter de la comprensión, es decir, de la interpretación.

En la hermenéutica de Gadamer se recupera también la idea aristotélica de la razón práctica. "Aristóteles muestra que la razón práctica no posee la enseñabilidad de la ciencia sino que gana su posibilidad en la práctica misma, es decir, en la relación íntima con el '*ethos*'. El modelo aristotélico debe reemplazar la 'teoría' que encuentra legitimación ontológica en la idea de un entendimiento infinito, totalmente desconocido para nuestra experiencia existencial" (C.B. Gutiérrez, 1980:592). Con ello se sustituye para la filosofia hermenéutica el modelo científico natural por una racionalidad de inspiración práctica más que teórica.

BIBLIOGRAFÍA

ARGULLOLL, Rafael, 1999, "El arte después de la muerte del arte", Introducción a: *Gadamer, actualidad de lo bello*, Buenos Aires, Paidós.

GADAMER, Hans Georj, 1999, *Actualidad de lo bello,* Barcelona, Paidós.

GADAMER, Hans Georj, 2000, *La herencia de Europa.* Barcelona, Península, (Trad. de Pilar Giral Gorina).

GADAMER, Hans Georj, 1977, *Verdad y método*, Madrid, Taurus. (Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito).

GRONDIN, Jean, 1999, *Historia de la hermenéutica.* Barcelona, Herder.

GUTIÉRREZ, Carlos B., 1980, "La filosofía de Gadamer", *ECO*, (N.° 222).

HABERMAS, J., 2000, *La lógica de las ciencias sociales,* Madrid, Tecnos.

HERNÁNDEZ, P., 2002, *Filosofía contemporánea* Madrid, Tecnos.

PALMER, Richard, 1969, *Hermeneutics.* Evanston, Northwestern University. (M.T).