

Nuevas perspectivas de la hermenéutica en México

Carlos Oliva

Contexto e interpretación

La historia contemporánea de la hermenéutica en México no puede aún escribirse. Se trata de un proceso que lleva apenas algunas décadas y que se encuentra, en muchos sentidos, preso de referentes ajenos al contexto cultural del país. No obstante, se puede hablar ya de una escuela hermenéutica en México. Escuela que ha producido importantes obras, formado generaciones, trazado referentes diversos en su interior y que se encamina, en sus autores más destacados, a la elaboración de un corpus teórico. Corpus que se desdobra en ontologías, estéticas, antropologías, historias, metafísicas, metodologías y epistemologías, éticas, filosofías de la religión, entre muchos otros campos donde la hermenéutica tiene un papel importante, si no es que rector.

En medio de todo lo anterior, cabe destacar la obra de tres pensadores contemporáneos que han realizado importantes contribuciones a la hermenéutica: Mariflor Aguilar Rivero, Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco Gómez.

El caso de Mauricio Beuchot es paradigmático en el pensamiento contemporáneo. Él ha creado un tratado analógico que explica a la hermenéutica como una metafísica y que se ramifica de forma sistemática en todos los campos del saber, desde la ciencia hasta el arte.¹ Por este motivo, puede ser más radical el trabajo crítico sobre la obra de Beuchot. Además, en su obra hay un eco

¹ Algunas obras sobre el trabajo de Mauricio Beuchot son las siguientes: Enrique Aguayo, *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*. México, Universidad Iberoamericana, 1996, 230 pp.; J. H. Acosta Beltrán, *Fundamentación filosófica de los derechos humanos en Mauricio Beuchot*. México, Universidad Pontificia, 1997, 68 pp., y José Rubén Sanabria, ed., *Diálogos con Mauricio Beuchot*. México, Universidad Iberoamericana, 1998, 180 pp.

de las formas del pensamiento griego y esto, la existencia de una metafísica sistémica, propicia la misma desconstrucción de su teoría.²

En la cultura helena, nos dice Beuchot, existe:

(i) [...] una exigencia de la verdad en el sentido de manifestar, esto es, como un sacar a luz o dar a luz ideas o esencias. (ii) La tendencia a definir surge como una exigencia vital de identificar algo distinguiéndolo o diferenciándolo de lo demás, pues lo que constituye a algo lo identifica en sí mismo y lo diferencia de lo restante. Esto surge del carácter vital extrovertido del heleno, proyectado hacia los contornos más brillantes y perfilados de las cosas, a saber, sus esencias o ideas, que son al mismo tiempo lo más propio y distintivo. [...] (iii) Además, la vida helénica concede mucha importancia a lo acabado y perfecto, y, por lo mismo, delimitado; no hay progresión infinita, porque se exige principio, medio y fin. [...] En este “cierre” hay una estructura triádica: desde-por-hasta; y, reducido a mayor simplicidad, desde-hasta. Tal se ve en todas las ciencias griegas, ya se trate de metafísica, física, geometría, aritmética, etc.; hay un horror secreto a lo indefinido y un refugiarse en lo que es finito y definido, que tiene principio y fin, a saber, su género próximo y su diferencia específica; el primero la engendra (génos, génesis) y la segunda la cierra perfectamente. También se ve en el gusto por la sustancia y la desconfianza o sospecha ante las relaciones (que pueden generar series infinitas), y se explica por el vértigo frente al infinito.³

Justo el último punto de la interpretación de Beuchot sobre la cultura griega, el relativo a la reserva que se tiene sobre las relaciones, nos acerca a otra forma de pensar la hermenéutica en México, la que ha asumido Mariflor Aguilar.

La filósofa mexicana ha centrado su trabajo en la difícil relación entre hermenéutica y teoría crítica, dos campos que no pueden coexistir de forma armónica. Siempre habrá una develación diferente según una metodología crítica o una comprensión hermenéutica. En este sentido, se entiende que el trabajo de Mariflor Aguilar sea diferente, pese a ser un trabajo hermenéutico,

² Curiosamente, esto es algo que el mismo Mauricio Beuchot comenta respecto a la obra de Derrida, cuando señala que el llamado filósofo de la diferencia “se da cuenta de que sólo hay desconstrucción si hay metafísica, pues precisamente ella es lo que hay que desconstruir; pero si se desconstruye por completo, se acabaría también la desconstrucción. Y se acabaría, lo que es peor, la diferencia, pues sólo quedaría algo homogéneo que sería la antimetafísica como vencedora” (Mauricio Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*. México, UNAM, IIF, FFyL, 1996, p. 106).

³ *Ibid.*, pp. 9-10.

al desarrollado por Mauricio Beuchot. En la hermenéutica, no existe el deseo de establecer un campo metafísico. Por el contrario, su trabajo con la historia, indispensable en toda hermenéutica, más que llevarla a ejemplificar los procesos metafísicos u ontológicos, como en el caso de Beuchot, la conduce a la elaboración de genealogías. Pese a que puede estar presupuesto un campo ontológico o metafísico en los estudios que realiza Aguilar, ella no recrea ese campo trascendental, sino que busca la caducidad histórica de las cosas y los sujetos, sus líneas de nacimiento, desarrollo y muerte. Ella persigue las aporías del fenómeno y desde ahí critica, de forma oblicua, las construcciones metafísicas y desarrolla, de forma directa, teorías críticas y subjetivas.

No es casual que, siguiendo a Foucault, se refiera así a la génesis de las cosas: “La tarea de la genealogía es describir la singularidad de los sucesos, sondear en el pasado sin buscar un origen ni un comienzo grandioso, sino buscando pequeños fragmentos de microhistorias que aparecen en su novedad y en su sorpresa; en lugar del origen busca la procedencia de los sucesos que enraizan en los accidentes y busca también la emergencia, el punto de surgimiento, ‘el principio y la ley singular de una aparición’”.⁴ Desde esta perspectiva es que la pensadora reconstruye la emergencia hermenéutica del siglo XX y se sitúa como una de las voces más importantes y sugerentes de la filosofía mexicana.

El tercer ejemplo que ilustra de forma supina la diversidad de la hermenéutica en México, es el de Ambrosio Velasco. En este autor, uno de los más iluministas del panorama de la interpretación en Hispanoamérica, vemos la franca asunción de la hermenéutica como una metodología. Por ejemplo, si bien Velasco plantea el problema del poder y del sujeto, que son los problemas límite de las teorías modernas que critican la hermenéutica (problemas que no se pueden trascender, si no es desde una perspectiva metafísica), él los narra y propone soluciones desde una visión antropológica y científica que echa mano de las ciencias sociales para responder a las aporías del poder y de la subjetividad. Así, la posición de Ambrosio Velasco es imprescindible en el campo del saber hermenéutico, se trata de aquella que muestra los temas últimos de la teoría crítica y que opta por no darles solución desde el campo de la comprensión. A diferencia de Beuchot, donde se construye una propuesta dialéctica, en última instancia, o de Aguilar, donde hay propuestas fragmentarias de antropología subjetiva que tienen un carácter analítico y funcionan como condiciones de posibilidad apriorística, en el caso de Velasco, lo que tenemos es una narratología científica. En esta forma de comprensión, se relata y describe el fenómeno, muy en sintonía con los procesos de la filosofía

⁴ Mariflor Aguilar Rivero, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México, UNAM, FFYL, 2005, pp. 31-32.

de la ciencia, y se enuncian soluciones con base en sistemas probabilísticos que desatienden el problema de la comprensión fundamental u ontológica, pero, por el contrario, refuerzan el relato histórico y racional de los acontecimientos. No es casual que Ambrosio Velasco termine uno de sus libros con la siguiente observación:

Lejos de poder proponer los principios de una nueva teoría filosófica de las ciencias, quisiera tan sólo mencionar los problemas a los que se debería dar respuestas.

Primeramente, el de conciliar dos intereses cognoscitivos que tradicionalmente se consideran incompatibles: explicar y comprender. Como consecuencia de ello, la teoría que necesitamos tiene que explicar y fundamentar el carácter complementario e irreductible de los métodos de las ciencias empírico-analíticas o naturales (la observación controlada, hipótesis, contrastación empírica, leyes, explicaciones nomológicas, predicciones, etc.) con los procedimientos propios de las disciplinas hermenéuticas (la exégesis, la comprensión empática, la imputación del sentido, la interpretación narrativa, etcétera).⁵

Como se observa, el relativismo al que apela Velasco es muy diferente al de las teorías hermenéuticas de corte ilustrado y crítico, como la de Mariflor Aguilar, o de corte metafísico, como la de Mauricio Beuchot.

Mientras que en el caso de Beuchot, nos encontramos en un relativismo metafísico, dado por la misma naturaleza de las cosas, pero mediado de forma racional, como veremos más adelante; en el caso de Aguilar, nos encontramos con un relativismo genealógico. En este segundo caso, todo está condicionado por una génesis histórica y modificable según el criterio de interpretación contextual y subjetivo y, por lo tanto, este hecho ontológico debe de ser mediado por la reflexividad o por el poder. En Ambrosio Velasco, por el contrario, la relatividad hermenéutica, que es condición de toda comprensión e interpretación, se da como un transcurrir del tiempo histórico, racional y progresivo, no como un hecho dado de forma trascendental (metafísico), ni como un acto volitivo que cambia sin preeminencia del futuro, del presente o del pasado (genealógico). Por esta razón es que Velasco puede insertar elementos científicos en las formas de comprensión y elementos hermenéuticos en el proceso científico y reconstruir la historia y los fenómenos desde una perspectiva metodológica.

⁵ Ambrosio Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. México, UNAM, FES-Acatlán, 2000, pp. 165-166.

Los tres casos sobre los que reflexionaré y criticaré nos pueden mostrar, pese a sus grandes diferencias, lo que les permite unirse en una forma específica de pensamiento.

En los tres esquemas, podremos observar que se reconoce a la hermenéutica como una teoría holística y especulativa, por esta razón es que se centran en la experiencia estética del tiempo y no del espacio. Ya sea en la perspectiva progresiva de Velasco, en la idea histórica y subjetiva de Aguilar o en la dialéctica metafísica entre infinitud y finitud que presupone Beuchot, ellos y ella establecen una idea del tiempo para sus propias teorías.⁶

La tendencia universal de una propuesta hermenéutica, aunada al carácter especular que tienen las teorías de la interpretación en el siglo XX, implica dar prioridad a los fenómenos donde se desarrolla tal tendencia holística de especulación. Se sabe que tales fenómenos son el lenguaje y la tradición. Respecto al potencial lingüístico de la hermenéutica, Mariflor Aguilar lo señala de forma precisa cuando interpreta al autor de *Verdad y método*:

Lo “especulativo” sirve a Gadamer para pensar simultáneamente varias cosas: por un lado la multiplicidad de sentidos de la palabra según los nuevos contextos en los que se inserta; por otro lado, alude otra vez a la conservación de “plenitud ontológica”, plenitud de ser: vuelve a plantear que si hay “pérdida” respecto del contexto originario, esto no significa que haya pérdida desde el punto de vista ontológico. En lo que Gadamer insiste es en que cuando la palabra trasciende los contextos no se debe a una idealidad trascendental sino a la naturaleza abierta del lenguaje, a su materialidad trópica, es decir, metafórica y dúctil. Por otro lado, lo especulativo le permite distanciarse de la palabra como copia para pensar la palabra como representación.⁷

Este carácter imitativo que adquiere la hermenéutica es lo que funde, a modo de tautología, la especulación con la representación.

La hermenéutica de los tres autores podría leerse en tales términos, se trata de actos de comprensión e interpretación que acontecen como representación, esto es, de forma especulativa, tanto en el lenguaje como en la tradición. De ahí que Beuchot pueda sostener que la “interpretación es, en este sentido, una autointerpretación y no sólo una heterointerpretación. Para poder innovar, hay que saber ubicarse en el contexto de la tradición; hay que

⁶ En este punto, el de la prioridad del tiempo sobre el espacio, se ve la gran diferencia entre las teorías hermenéuticas y las teorías analíticas donde siempre habrá prioridad de la formalización del espacio.

⁷ M. Aguilar Rivero, op. cit., p. 91.

conocerla a ella y conocerse uno mismo dentro de ella, para poder avanzar en ella e incluso trascenderla; de otra forma será sólo un círculo vicioso en el que se hunde todo”.⁸ Hay que anotar al respecto que el acto de trascender a la tradición no se da jamás, se dan nuevas representaciones de la tradición, algunas de las cuales pueden semejar el abandono de una tradición pero esto sólo tiene sentido si se está inmediatamente dentro de otra tradición, lo cual es virtualmente imposible en una vida finita. La tradición es similar al aire para los hombres y las mujeres o al agua para los peces. No obstante, la idea del movimiento especulativo de la tradición queda explicada de forma precisa con la cita de Beuchot.

La misma prioridad que alcanzan los hechos especulativos y holísticos implica lidiar con la herencia moderna y antihermenéutica de la filosofía occidental. Por esto, tanto Aguilar, como Velasco y, en menor medida, Beuchot, enfrentan el problema de la subjetividad, la racionalidad, la fenomenología de la conciencia y la verdad como concordancia entre la cosa y el pensamiento. Todos coinciden en que la hermenéutica postula una racionalidad dialógica, donde se presupone la reflexividad, la voluntad de acuerdos tanto como la existencia fáctica de acuerdos y la formación de una racionalidad. De la misma forma, los tres critican la racionalidad moderna en su vertiente instrumental. Este punto es de singular importancia y de inmediata controversia.

Sin duda, quien lo dejó suficientemente claro fue Gadamer. En su obra más importante, dice:

Una teoría de la hermenéutica profunda, en cambio, que debe justificar la reflexión de una crítica social emancipatoria o que espera de una teoría general del lenguaje natural poder “derivar el principio de discurso racional como regulativo necesario de todo discurso real, por distorsionado que sea” implica forzosamente el rol del ingeniero social que actúa sin dejar opción. Esto otorgaría al ingeniero social como poseedor de los recursos publicitarios y de la verdad por él pretendida, el poder de un monopolio de la opinión pública.⁹

No hay duda de que esto es lo que ha sucedido en el mundo y lo que hay que denunciar una y otra vez: el secuestro de la vida pública y comunitaria por formas ciegas y maquinales de poder, elección y violencia. Velasco comenta la cita del filósofo alemán en los siguientes términos:

⁸ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*. México, UNAM, FFYL, 1997, p. 53.

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método 1*. Salamanca, Sigueme, 1996, p. 264.

Gadamer rechaza todo planteamiento que pretenda validez universal más allá de los procesos deliberativos, retóricos y consensuales que suceden en el desarrollo de las tradiciones y acepta la incertidumbre de las decisiones y acuerdos que carecen de criterios y garantías universales. La evaluación de estas decisiones y consensos es algo que no se puede hacer desde fuera de la tradición, sino que los mismos participantes de ella deben de responsabilizarse y decidir pragmáticamente en cada situación concreta, sin garantías y con riesgos de equivocación.¹⁰

Sin embargo, el punto queda sin resolver. El problema es si tal secuestro, tal “monopolio de la opinión pública” es fruto de la ilustración, y en este caso la ecuación de lo privado, entendido como la opinión culta e informada que terminaría por hacerse cada vez más pública, para dejar un margen mínimo a las decisiones de poder, resultó ser una engañifa aristócrata, o, por el contrario, es resultado de la falta de ilustración o de los excesos de una ilustración que sólo debe de matizarse.

Mauricio Beuchot va más allá en este sentido. Él caracteriza tal racionalidad como una forma metafísica incorrecta, peligrosa y a la cual hay que combatir: “La metafísica contra la que se está luchando en realidad es contra la metafísica racionalista moderna, que es una ontología del sujeto, una egología. Era ésta una metafísica univocista, impositiva y prepotente, unificadora sin ninguna distinción, que todo pretendía encerrarlo en la univocidad”.¹¹ Sin embargo, en una tendencia analógica o dialéctica, Beuchot construye un paradigma de confrontación para mostrar el movimiento histórico de la interpretación. Dice a continuación: “Pero lo más frecuente es ver que se reacciona oponiendo a esta metafísica univocista otra metafísica equivocista. [...] Por eso hay que sintetizar con una metafísica que no sea ya la univocista del racionalismo pero tampoco la equivocista del relativismo, sino analógica, de modo que permita dejar lugar a la diferencia pero sin perder la unidad, la mismidad, pues de otro modo se cae en el caos”.¹² La existencia de tales extremos, similares a la dialéctica planteada entre romanticismo e Ilustración, nos permite ver la característica más importante de los filósofos que estamos tratando y, en general, la tendencia elemental de la hermenéutica que se ha desarrollado en México: la urgencia de mediación, esto es, el deseo de encontrar o construir una fundamentación dialéctica del proceso hermenéutico.

En este sentido, quien lo dice claramente es Mariflor Aguilar:

¹⁰ A. Velasco, *op. cit.*, pp. 91-92.

¹¹ M. Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, p. 110.

¹² *Idem.*

En suma, el montaje hermenéutico aporta a la teoría crítica la posibilidad de pensar la comprensión de los significados como enraizados en la historia y en tradiciones y a partir de ahí la posibilidad de revisar las propias precomprensiones. Esta manera de ver la hermenéutica enfatiza la lectura gadameriana que da lugar a la reflexividad en lugar de aquella que presenta al proceso de la comprensión como un fenómeno del acontecer, de lo que ocurre a nuestras espaldas. Y éste es el mérito de Gadamer, mostrar que si no podemos prescindir del acontecer de la tradición que produce inevitablemente sus efectos sobre nuestra comprensión, es entonces mejor aliarnos reflexivamente con él para de esta manera incidir parcialmente en sus efectos.¹³

Esta cita es precisa y ejemplar sobre el proceso hermenéutico que se ha desarrollado en México. Existe el prejuicio radical de que el acontecimiento de la tradición, quizá también el del lenguaje, es inevitable y que al no poder escapar de tal relación debe de mediar racionalmente. Es un proceso que genera la sensación, como lo dice expresamente Aguilar, de ocurrir a nuestras espaldas y de que la única manera de evitar tal sentimiento de orfandad, si no es que de franca traición, es someterlo reflexivamente. En otras palabras, privarlo de su naturaleza sorprendente, de acontecer metafísico, y poderlo enfrentar como a otro que, al ser imborrable, debe de ser nuestro aliado.

Esta apuesta por la racionalidad o por lo razonable es lo que marca, paradigmáticamente, la hermenéutica en México. Seguramente éste será el punto más debatible de este ensayo pero me parece que debe de hacerse en tales términos, para contribuir a delimitar los alcances de las teorías de interpretación. Más aún, se trata de un punto limítrofe, el de la racionalidad hermenéutica, porque a partir de este punto encontraremos diferencias inmensas en los procesos de racionalidad que propone cada autor.

Podemos, pues, con base en los autores que he elegido sintetizar el panorama provisional de la racionalidad dialógica de la hermenéutica que se está creando en México:

- Existe una descripción y narración de tradiciones de pensamiento que se instituyen como procesos de investigación metodológicos, es el caso de la hermenéutica de Ambrosio Velasco.
- A partir de la construcción de la diferencia y la identidad radical e imborrable, se postula una teoría de la alteridad histórica y antropológica, esto se ejemplifica en la obra de Mariflor Aguilar.

¹³ M. Aguilar Rivero, op. cit., p. 122.

- Se da la postulación, a través de la analogía, de una razón metafísica, de raigambre tomista y aristotélica, que aspira a la construcción de un sistema mínimo, es el caso de Mauricio Beuchot.

Voy a detenerme en cada una de estas propuestas, sin dejar de señalar que hay otras formas de hermenéutica en la filosofía mexicana (por ejemplo, la teoría de la modernidad barroca de Bolívar Echeverría o del comunitarismo de Luis Villoro), que no abordaré porque se tratan de teorías subyacentes en sus obras y no teorías explícitas.

Alteridad y sujeto

En su libro, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, Mariflor Aguilar empezó a elaborar una sistematización hermenéutica. Se trata, a diferencia de trabajos anteriores, de una obra donde la autora empieza a implementar, a través de la creación de nuevas categorías y conceptos, un sistema hermenéutico.

A esa reconstrucción minuciosa de a prioris que le permitan establecer los límites de su propuesta teórica, va aparejada otra; la del proceso dialógico de la propia hermenéutica. Para esta segunda génesis, por ahora, es imposible prescindir de autores —de personajes—, y Mariflor Aguilar centra una vez más su trabajo en la figura tutelar de Hans-Georg Gadamer; pero, si en textos anteriores se ha detenido en el debate y confrontación entre Gadamer y Habermas o Ricoeur, ahora da el espacio central a Derrida y a la tradición sajona de interpretación. Además, deja latente la posibilidad de un estudio comparativo entre Gadamer y la tradición de Levinas. Sin embargo, y afortunadamente, más allá de la resonancia y estudio de estos diálogos, lo que parece indicar la hermeneuta es que el problema está en las líneas de sentido contra las que se enfrenta el autor de *Verdad y método* y no sólo en el debate de figuras centrales de la filosofía contemporánea. Así, nos dice que el pensamiento de Gadamer “representa una propuesta explícita de racionalidad dialógica, es decir, no sólo es dialógica por partir del eje del lenguaje ni por dialogar con múltiples representantes de posturas filosóficas diversas, sino porque tematiza el diálogo en cuanto tal y lo convierte en condición de posibilidad de la racionalidad”.¹⁴

Dentro de esta ontología del diálogo que ella plantea en su texto, se comprende que uno de los a prioris de la interpretación es la anulación de cualquier monadología. Así, para Aguilar Rivero, Gadamer evita las dos

¹⁴ Ibid., p. 19.

formas de solipsismo que dominaron buena parte de la tradición filosófica del siglo XX. Por un lado el que “supone la comprensión del otro mediante procesos de autoproyección, de empatía o de subsunción a los propios marcos conceptuales”.¹⁵ Este solipsismo se desprende de la tradición romántica e historicista de la filosofía, donde se presupone que hay un elemento, ya sea el logos, el ser, la razón o la historia, que está determinando la representación de las cosas y de los sujetos. En sus vertientes contemporáneas, tal principio se difumina en las ciencias sociales y reaparece en teorías relativas que hacen hincapié en la construcción y desconstrucción permanente de los sujetos sociales y los objetos que son vaciados por el mismo tiempo histórico. Del otro lado, se encuentra el solipsismo que, a decir de Aguilar, “está implicado en las tesis de la incompreensión del otro, es decir, tesis que plantean la imposibilidad de comprender al otro ya sea por tratarse de una alteridad radical (Levinas) o por mediar obstáculos infranqueables como las inevitables relaciones de poder (Nietzsche, Foucault)”.¹⁶ Como se observa, ésta no es más que una teoría radical del mismo principio historicista y romántico que se ejemplifica de forma excelente en la filosofía hegeliana. Pensadores como Levinas, Foucault o Nietzsche no descreen de la historia radical de la subjetividad, simplemente desmontan el principio metafísico y trascendental del romanticismo, para colocar un principio fenomenológico de corte no ontológico, como lo era el ser, el lenguaje o la historia, sino de corte moral, epistémico o místico. En el caso de Nietzsche, el principio se ha sustituido por un factum aun más misterioso que la razón histórica: la voluntad de poder. En Levinas, por el principio erótico que se ata a la corporalidad radical y, en Foucault, por la construcción de una episteme histórica que se implementa a través del de poder.

Todo esto que enmarca el libro de Mariflor Aguilar, es, como ella señala, el principio y el fin de las preocupaciones que la llevan a escribir su obra: “Lo que quisimos hacer es mostrar que la hermenéutica gadameriana enfrenta el reto de acceder a la alteridad reconociéndola en sus diferencias específicas evitando el riesgo de la autoproyección, es decir, de subsumir al otro bajo nuestro horizonte de interpretación pero también evitando el riesgo de lo radical y absolutamente inaccesible”.¹⁷

Pero Mariflor Aguilar va más allá. No rastrea una sola genealogía de esto que podríamos llamar un solipsismo insalvable que se presupone en el temple del pensamiento del siglo XX; sino que encuentra diversos renacimientos de las posturas solipsistas. Así, en la medida en que avanza su trabajo de investigación,

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibid., pp. 19-20.

¹⁷ Ibid., p. 123.

la posición de Nietzsche o Foucault reencarna, por ejemplo, en el solipsismo de Habermas, Levinas o Derrida.

De tal forma que se puede deducir, a partir de la obra de Mariflor Aguilar, que las teorías de estos pensadores, pese a sus diferencias, desarrollan, a la sombra de Hegel, una latencia subjetiva que devendrá monádica y solipsista. Así, los casos de Habermas y Derrida representan una forma rectora y casi unívoca de racionalidad; mientras que el caso de Levinas, y cabría aquí añadir a Wittgenstein, representa una postura mucho más cercana a postulados radicalmente metafísicos y místicos de la filosofía. Y no obstante sus diferencias, todas estas génesis solipsistas del siglo XX abjurán del principio hermenéutico y platónico de que el sentido está en el trágico diálogo del ser y no en la sacralidad romántica que vence al diálogo, al escucha y fragua la figura del dios, del hereje y del sublime humano que duda en soledad absoluta.

No es, pues, sorpresivo que Mariflor Aguilar explote las tesis de Gadamer que lo alejan de cualquier dualismo. La primera de ellas, que asume como propia y que le permitirá desarrollar sus propios fundamentos, es la de la apertura. Ella lo dice de la mejor manera posible. “La apertura ayuda a pensar la construcción del conocimiento en condiciones no paradigmáticas”.¹⁸ Aquí podemos detectar ya uno de los puntos fundamentales del proceder de la hermeneuta, pero a la vez uno de los puntos que pueden ser criticados. En tanto entiende el tema de la apertura como un auxiliar, no parece llevarlo al límite de sus posibilidades críticas. Así, si bien partir de la idea de la apertura le impide caer en los flancos dogmáticos, reduccionistas y peligrosos de la Ilustración y de la ontología mística y política de varios pensadores y pensadoras del siglo XX, no parece poder escapar de las construcciones sistémicas de la Modernidad.

Mariflor Aguilar hace una excelente exposición del tema de la apertura y da muestras de una sutil interpretación en torno a diversas tradiciones para terminar planteando lo que ella considera el problema central de la hermenéutica: responder a la pregunta sobre “cómo se puede dar cuenta de un significado si éste ha sido subjetivamente producido y está mediado por la subjetividad del intérprete”.¹⁹ La trascendencia de esta cita es evidente. La filósofa reconduce el tema de la apertura, punto crucial de la hermenéutica, al problema de la subjetividad.

No obstante que en el mismo texto empieza a elaborar una importante teoría del escucha, lo cual le permitiría recodificar el problema de la identidad y de las subjetividades, “El oír antecede al hablar”, llega a decir Mariflor Aguilar,

¹⁸ Ibid., p. 32.

¹⁹ Ibid., p. 41.

no parece desear salir de la esfera de la subjetividad para plantear el problema de la apertura.

En tales términos, la autora parece renunciar definitivamente a explorar tesis de carácter metafísico y místico que, por el contrario, están presentes en la obra de Gadamer, de manera muy diferente a como lo están, por ejemplo, en Levinas y en Wittgenstein.

Ambrosio Velasco, en cambio, se da cuenta de que el sujeto es un referente más y no el referente último de la hermenéutica. Al respecto señala: “El rechazo a la mera subjetividad de las intenciones y propósitos de los actos sociales como criterios para determinar el significado de las acciones es una de las coincidencias más importantes entre Wittgenstein y Gadamer. Otra tesis importante que estos autores comparten es que las reglas intersubjetivas sólo pueden ser conocidas en su aplicación en los procesos comunicativos”.²⁰ De donde se podría sugerir que dichos “procesos” deben de ser comprendidos como apertura radical y no como apertura reflexiva que se centra en las figuras subjetivas.

De hecho, no debería plantearse una noción como la de figura o imagen cuando se habla del acto de apertura que recae en el lenguaje o la tradición, porque esta idea reproduce el esquema romántico de la encarnación, del acaecer como ente.²¹ De ahí que, como señala Velasco, Gadamer se oponga a “la tesis de Wittgenstein respecto al carácter completo y preciso de las reglas de juegos lingüísticos, así como a la afirmación de que los lenguajes son cerrados e invariantes (ahistóricos)”.²²

Quizá por esta ancla en la subjetividad es que Mariflor Aguilar pasa del problema del escucha, que encierra el tema del silencio y del olvido, esto es, el clásico problema de la memoria y la reminiscencia como fuente de conocimiento, directamente a la fenomenología del diálogo. Podríamos conjeturar que esta misma decisión la aleja de ciertas escuelas filosóficas y la conecta

²⁰ A. Velasco, op. cit., p. 80.

²¹ Como bien lo señala Mariflor Aguilar, el problema de la encarnación está ligado al problema de la especulación. Sin embargo, el mismo Gadamer es crítico contra la tradición moderna cristiana, manifiesta en el problema del símbolo frente a la alegoría, por su tendencia a reducir el movimiento especulativo de la comprensión. Dice Aguilar: “Una de las categorías de las que echa mano para pensar estas cuestiones es la de ‘encarnación’, la que a su vez conduce a la de lo ‘especulativo’. Para Gadamer el ‘misterio’ de la encarnación representa una cima en la historia de la recuperación del lenguaje en la cultura, quizá el momento que le sigue a los planteamientos helénicos y anterior, tal vez, al momento viqueano. La ‘encarnación’ está presente en el pensamiento de la trinidad elaborado por la patristica medieval a partir de la valoración de la palabra” (M. Aguilar Rivero, op. cit., p. 90).

²² A. Velasco, op. cit., p. 80.

inmediatamente con la escuela sajona de la interpretación. Así, su primer gran tema con respecto al diálogo es el concerniente al “principio de equidad” y desde ahí planteará el problema de la “buena voluntad” y la refutación que del mismo hace Derrida.²³ En este contexto es que ella anuncia cuál es su postura al respecto. Tanto el “principio de equidad” como el de “buena voluntad” responden a una especie de trascendental que es la “condición de alteridad”. Este punto es, sin duda, la aportación más relevante y compleja que hace la pensadora mexicana en todo su libro. Desde aquí, en un acto sublime, clásico de los pensadores y pensadoras de la subjetividad moderna, Mariflor Aguilar reconfigurará la trama de comprensión del mundo. A la misma usanza del genio cartesiano, la filósofa mexicana se guía por la retórica de la duda: “¿Pero qué es ‘llenar de contenido’ un horizonte de interpretación? ¿Cuáles son los aspectos que incluye o debe de incluir un texto para ser considerado un ‘diálogo vivo’? Desde nuestro punto de vista ‘llenar de contenido un horizonte de interpretación’ consiste en la construcción de la alteridad mediante el proceso dialógico”.²⁴

Quiero insistir en este punto que me hace discrepar con Mariflor Aguilar. Ante el vértigo de la misma comprensión y de su manifestación dialógica, ella insiste en que el “proceso” está guiado y subordinado por la construcción de la alteridad. Es sólo entonces cuando, siguiendo el esquema clásico de la modernidad, podrá la autora recuperar el mundo, sin apartarse de lo que ha llamado “la condición de alteridad”.

Así, Mariflor Aguilar, con una gran prudencia y dejando en claro la aporía de los dos solipsismos del siglo XX, el que actúa por anulación al hacer valer sólo una perspectiva y el que lo hace por recogimiento y resignación, nos ofrece un sistema mínimo y un desarrollo metodológico del campo hermenéutico:

El proceso de la comprensión incluye al menos tres momentos: primero, la exigencia de una mirada autorreflexiva, de la conciencia de las propias expectativas de sentido acerca del objeto a comprender conformadas por concepciones y creencias anticipadas que nos han sido transmitidas por enseñanzas y tradiciones diversas; es lo que he denominado condición de alteridad; segundo, la exigencia hermenéutica de “dialogar”

²³ “Para Derrida la buena voluntad es un axioma sobre el que se levanta la reflexión de Gadamer; axioma, y como tal, indemostrable; axioma que constituye el punto de inicio de la ética de toda comunidad lingüística, que confiere ‘dignidad’ en el sentido kantiano a la ‘buena voluntad’ como lo que está detrás de todo interés particular; es un axioma que pertenece a lo que Heidegger ha llamado ‘la determinación del ser de seres como voluntad, o subjetividad volitiva’” (M. Aguilar Rivero, op. cit., p. 65).

²⁴ Ibid., p. 60.

con el otro, es decir, de tratar de comprenderlo desde ese horizonte previamente construido al mismo tiempo que se va construyendo su propio horizonte, al mismo tiempo que leo el discurso del otro como una respuesta a un plexo complejo de prácticas enraizadas en tradiciones; y tercero, los efectos que sobre mi propio horizonte tiene el contraste entre ambos horizontes.²⁵

Y sin embargo, algo fascinante del texto de Mariflor Aguilar es la filtración de señas que pueden apuntar hacia la crítica radical, hacia la tenue anulación de los equívocos principios de subjetividad y alteridad. Así, cuando analiza la polémica entre Gadamer y Derrida, recupera la noción platónica de eumeneis elénchoi para intentar comprender el sentido gadameriano de “buena voluntad”,²⁶ y esta sola noción demuestra la precariedad y negatividad de las construcciones epistémicas del sujeto y la alteridad, del yo y del otro o la otra. Dice Mariflor Aguilar:

¿Qué puede ser, entonces, la euméneia para Gadamer? Arriesgo otro sentido de la misma con la que me parece Gadamer podría estar parcialmente de acuerdo; es un sentido tomado del psicoanálisis que se formula como “neutralidad benevolente” que renuncia al lugar del amo, refiriéndose a un lugar, el del analista, que podría ser comparado con el lugar del Sócrates eléctico, quien no sabe nada pero al mismo tiempo no está ausente, ni es pasivo, ni es indiferente; su voluntad, “su buena voluntad” habría que decir, sería “buena” porque se hace responsable de la marcha de un proceso a partir de su propio deseo que tiene que ser para el sujeto una incógnita. Así, la “bondad” de la voluntad, la “buena voluntad”, sería equivalente no a la voluntad de saber ni a la voluntad de poder, sino a la voluntad de incógnita que pese a todo dinamiza la búsqueda.²⁷

Frente a esta brillante intuición de Aguilar Rivero habría que decir que no la lleva a sus últimas consecuencias. Efectivamente, el sujeto no está ausente,

²⁵ Ibid., p. 117.

²⁶ “Cuando Gadamer responde a Derrida le aclara que cuando él dice que hay buena voluntad en la búsqueda del entendimiento, no está pensando en el concepto kantiano de buena voluntad. La buena voluntad de la que habla Gadamer tiene el sentido platónico, según la cual los seres humanos libres y con alteza de ánimo no van buscando la debilidad de lo que el otro dice para probar que tienen razón, sino buscan reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador” (ibid, p. 66).

²⁷ Ibid., p. 72.

ni es pasivo, ni indiferente, está atravesado, como ella observa, por una voluntad de incógnita, por un deseo de ignorar podríamos decir. El mismo diálogo platónico y el sentido griego de la vida, piénsese en Ícaro, en Teseo o en Edipo, es el sentido de la renuncia a concretar la figura romántica, a dejar surgir el interior de la subjetividad moderna. Como intuirán muchos pensadores y pensadoras, el momento de la formación de la conciencia es el momento del error, de la separación, del desprendimiento o de la caída, según la tradición en que nos situemos. Es esto un dato de toda hermenéutica: la comprensión y la interpretación son dos condenas inmarcesibles, escritas en el mismo movimiento del ser, no en la alteridad, no en la identidad humana.

De lo contrario, si pensamos que la apertura trágica que desata la comprensión está dialécticamente mediada por el juego entre la alteridad y la identidad, esto nos llevará, sin remedio, a la lucha de las autoconciencias, donde, en última instancia, es la racionalidad intuitiva la que rompe el solipsismo. En este sentido es que Aguilar narra el desarrollo de la interpretación desde la otredad: “[...] precisamente lo que la condición de alteridad exige es que el intérprete se ubique lo mejor posible en su horizonte de interpretación para que pueda surgir la diferencia con el otro/la otra, siendo así que aunque el intérprete tiene que escuchar lo que el texto tiene que decir, no deja de hacer valer su propia perspectiva”.²⁸ De una u otra forma, como se ve, hay un principio reflexivo, crítico y hasta acechante, de buena voluntad que recae en la subjetividad. Por esto mismo, la idea de bondad se reencausa, en las críticas que se le hacen a Gadamer, hacia el problema del deber ser. Cuando, por el contrario, la voluntad buena debe ser interpretada como la voluntad bella y verdadera del acto de comprensión, al cual el ser humano está condenado. Y su condena es el fracaso de la interpretación. No entender esto, desde un principio, lleva a los y las hermeneutas a la construcción de arquitectónicas ilustradas que hacen más radical el fracaso de la interpretación.

Tradiciones ficticias

Una cita de un importante filósofo de la ciencia puede servir para ubicar el terreno desde el cual Ambrosio Velasco se ha planteado la elaboración de una teoría hermenéutica. Dice Bhaskar:

La actividad experimental en ciencia natural no sólo facilita (relativamente) la situación de prueba y proporciona acceso práctico a las

²⁸ Ibid., p. 101.

estructuras latentes de la naturaleza. La actividad en el laboratorio brinda un recurso invaluable en el proceso del descubrimiento científico. Las ciencias sociales carecen de este recurso. Sin embargo, las características racionales y ontológicas de las ciencias sociales brindan alternativas análogas y compensatorias.²⁹

El sólo lenguaje técnico que se usa para la aprehensión de las cosas, tan manifiesto en esta cita, podría hacernos cerrar las páginas de esa corriente de investigación, que es la filosofía de la ciencia, y declararla como inconmensurable con la hermenéutica filosófica. De hecho es así como se han conducido, en la mayoría de los casos, las tradiciones hermenéuticas y científicas, con profundo desprecio de unas por las otras. O, en el mejor de los casos, con la descalificación radical de una hacia otra. Un ejemplo más que pertinente respecto a lo anterior es el discurso crítico sobre el arte contemporáneo, en el que campean las teorías científicas donde la obra de arte es contemplada como experimentación y las teorías hermenéuticas donde el mismo fenómeno es entendido como representación trascendental de sentido.³⁰

Sin embargo, pese al reconocimiento de la diversidad sustancial de ambas propuestas, en

[...] la filosofía de la ciencia social [señala Velasco] el término “hermenéutica” se refiere a un conjunto de posiciones epistemológicas que comparten la tesis de que las ciencias sociales tienen finalidades, metodología y fundamentación diferentes a las propias ciencias naturales. A diferencia de éstas, las ciencias sociales no buscan explicar y predecir las acciones sociales, sino interpretar su significado. [...] En contraste con los criterios empiristas de justificación, las ciencias sociales recurren fundamentalmente a criterios heurísticos, que escapan a la lógica de la verificabilidad o de la refutabilidad empíricas.³¹

La apuesta de Velasco Gómez es por la mediación de ambas escuelas de pensamiento. Más aún, él llega a afirmar que ha habido un desarrollo de ambas tradiciones, la hermenéutica de las ciencias sociales y la tradición naturalista (monista metodológica), en la que hay la convergencia en puntos nodales. Éstos son los puntos a los que se refiere Velasco:

²⁹ Roy Bhaskar en A. Velasco, op. cit., p. 61.

³⁰ Véase al respecto: H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*. Trad. de Antonio Gómez Ramos, introd. de Ángel Gabilondo. Madrid, Tecnos, 1996, p. 243.

³¹ A. Velasco, op. cit., p. 65.

- a) Toda teoría científica (social o natural) o interpretación se desarrolla a partir de presupuestos conceptuales, teóricos, ontológicos y metodológicos que constituyen una tradición históricamente identificable.
- b) La evaluación de las teorías científicas y de las interpretaciones presupone siempre un contexto plural y dialógico en el que diversas teorías o interpretaciones se confrontan entre sí.
- c) La selección de alguna de las teorías o interpretaciones como la más adecuada o la más válida o verosímil requiere de un juicio prudencial, no demostrativo ni estrictamente circunscrito a metodologías específicas, que muestre que la teoría o interpretación seleccionada resulta la más pertinente para el desarrollo de la tradición a la que pertenece el científico o el intérprete.³²

El problema central, me parece, no son los axiomas de desarrollo que señala Velasco Gómez, sino lo que está presupuesto detrás de ellos. El filósofo de la ciencia sigue la definición que hiciera Popper de tradición. Una noción que sostiene que la tradición es una institución de investigación que tiene como base la crítica de sí misma. La tradición, desde la ciencia, es entendida como un objeto externo. Dice Popper:

Tenemos que admitir, creo, que las nuevas historias que pusieron [los griegos] en lugar de las viejas eran, fundamentalmente, mitos, al igual que las viejas historias; pero hay dos cuestiones acerca de ellas que vale la pena destacar. Primero, no eran nuevas repeticiones o reordenamientos de las viejas historias, sino que contenían elementos nuevos. No se trata de que esto sea en sí mismo una gran virtud. Pero lo segundo y más importante es que los filósofos griegos inventaron una nueva tradición: la de adoptar una actitud crítica frente a los mitos, la de discutirlos: la tradición no sólo de contar un mito, sino también de ser desafiado por la persona a quien se le relata.³³

La famosa serpiente, que representa el conocimiento, por fin se encuentra con su cola: la tradición de segundo orden se forma por la crítica que inaugura la tradición crítica. De ese círculo racional ya no se podrá escapar ahora. Así, todo aquello que no sea validado por un proceso crítico y metódico no es más que mitología.

³² Ibid., p. 93.

³³ Karl R. Popper, "Hacia una teoría racional de la tradición", en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Trad. de Néstor Míguez. Barcelona, Paidós, 1979, p. 149.

Otro autor que parece estar detrás de la propuesta de Velasco es MacIntyre, quien sostiene: “La racionalidad de una investigación constituida y constituyente de una tradición es, en gran parte, una cuestión del tipo de progreso que alcanza a lo largo de un número de tipos de estados bien-definidos”.³⁴ Así, la idea de que la tradición es una “investigación constituida” que genera una perspectiva progresiva del conocimiento y de comprensión será un punto indiscutido en la teoría de Ambrosio Velasco.

Por ejemplo, cuando señala el vanguardismo de Stegmüller, Sneed y Moulines, al incorporar nociones del estructuralismo a la filosofía de la ciencia, frente a Kuhn, Lakatos y Laudan, esto se hace desde una óptica progresiva y cosificante del fenómeno de comprensión. Velasco sintetiza en 5 puntos tal progreso:

- a) La búsqueda de nuevas unidades de análisis más complejas que incluyan tanto a las teorías científicas como a los presupuestos ontológicos y metodológicos (programa o tradición de investigación).
- b) La tesis pluralista de teorías dentro de un programa o tradición de investigación científica (en particular la distinción entre teorías interpretativas y teorías explicativas).
- c) La tesis de que las teorías no pueden refutarse ni verificarse, simplemente son consistentes o no con cierta base empírica o con cierta evidencia.
- d) La exigencia de que las reconstrucciones filosóficas sobre el desarrollo de la ciencia deba contrastarse con la historia de la ciencia.
- e) El reconocimiento de diversos tipos de progreso (teórico o conceptual y empírico).³⁵

El problema central es que tal filosofía de la ciencia, al igual que la de principios del siglo XX que se ejemplifica con el Círculo de Viena, es incompatible con una perspectiva hermenéutica. En tal teoría está presupuesto el axioma ilustrado de que el tiempo depura el conocimiento de las cosas que se van a representar de forma a priori. Y más aún, este escepticismo histórico que nos condena a visiones rígidas y estructurales, que pueden rastrearse en los cinco elementos que da Velasco para definir una “tradición de investigación”, elimina un punto definitorio de la hermenéutica, su carácter universal.

Quizá sea éste el tema que puede guiar la discusión contra la propuesta que representa Ambrosio Velasco: ¿es o no la hermenéutica y la tradición un fenómeno universal?

³⁴ Alasdair MacIntyre, “La racionalidad de las tradiciones”, en *Justicia y racionalidad*. Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994, p. 337.

³⁵ A. Velasco, op. cit., p. 51.

A partir de esta pregunta podemos ver cómo ni siquiera la vindicación de Popper que hace Velasco, ni la incorporación de las potentes intuiciones de Wittgenstein y Winch dejan el problema zanjado.³⁶

Respecto a Popper, el filósofo mexicano dice:

Popper desarrollo su filosofía de las ciencias sociales varias décadas después de publicar su *Lógica de la investigación científica* a mediados de los años treinta. En contra de las concepciones positivistas de las ciencias, Popper acepta que la comprensión es la finalidad de las ciencias sociales y de las humanidades. Pero, en contra de las concepciones hermenéuticas de las ciencias socio-históricas como la de Dilthey y Colingwood, Popper considera que la comprensión no es privativa de las ciencias sociales y las humanidades, sino también es el objetivo de toda ciencia. Popper critica a los positivistas tachándolos de cientificistas al querer imponer un modelo erróneo de ciencia natural sobre toda disciplina, así como a los humanistas hermeneutas porque “aceptan acríticamente que el positivismo o cientificismo es la única filosofía adecuada a las ciencias naturales”.³⁷

Esta detenida observación de un Popper crítico de sus primeras teorías no es suficiente para seguirlo en sus afanes de mediación crítica del fenómeno de comprensión. No me detendré en tal discusión pues desviaría el tema por completo. Baste señalar que es una posición concordante, por ejemplo, con la de Habermas y Ricoeur. Una postura de síntesis desde los procesos de investigación que, por principio, creen en la develación absoluta del fenómeno o, por lo menos, en una gradual develación que se hace desde la reflexividad crítica.

No es casual, por lo tanto, que pese a que Ambrosio Velasco incorpore a Gadamer en tal debate, dé prioridad a las posturas de Ricoeur y Habermas para aplicar su teoría hermenéutica. Si bien Velasco señala que las críticas que se le

³⁶ El problema respecto a Wittgenstein lo he tratado en relación con Mariflor Aguilar. Ya señalaba que la diferencia entre Gadamer y Wittgenstein recae en la posibilidad clausa de los juegos del lenguaje. Ambrosio Velasco lo señala también respecto a la importante teoría de Winch criticada por Apel, un tema harto polémico que me limitaré a señalar. Dice Apel en el libro de Ambrosio Velasco: “Desde el presupuesto wittgensteiniano de que los juegos lingüísticos determinan los límites de la comprensión del mundo y de que una cuestión sólo puede mantenerse con sentido dentro de un determinado juego lingüístico llega Winch a establecer una suerte de monadología de los diferentes sistemas culturales como formas de comprensión (y a un consecuente relativismo radical de la filosofía traducida a ciencia social). *Ibid.*, p. 76.

³⁷ *Ibid.*, p. 72.

hacen a la hermenéutica, desde una perspectiva utópica y progresiva que instaura un paradigma rector para la interpretación, son desechadas por el propio Gadamer al considerar que “todo criterio universal de verdad o teoría general de la racionalidad que se postule por encima (teoría metahermenéutica) o por abajo (hermenéutica-profunda) de los consensos que acontecen en el trabajo de la tradición, son sospechosos de ser ‘autoritarios’ y carecer de legítima y reconocida autoridad”,³⁸ no es claro si él comparte o no tal postura.

En otras palabras, y para intentar llevar al límite el problema de la universalidad, Gadamer parece sostener que el problema de la universalidad de la hermenéutica no es el mismo que el del conocimiento de tal universalidad. El hecho de señalar que la comprensión y la interpretación tienen un carácter universal, que se dan en tanto se da la experiencia, no implica que haya un criterio de revelación, ni racional ni místico, para esa verdad universal.

Así, del mismo modo que Mariflor Aguilar se enfrenta a ese momento extremo de la teoría hermenéutica —el del vértigo de no poder fijar una metodología de la comprensión—, Ambrosio Velasco vuelve a señalar, no el problema de la subjetividad, pero sí el del poder y el de la validación clásica de la tradición que se da a sí misma. Velasco nos recuerda estas críticas: “[...] Gadamer olvida que el lenguaje no sólo tiene una función comunicativa, sino también puede ser un mecanismo que impida la comunicación y reproduzca y afiance inconscientemente relaciones de dominación”. La segunda crítica sería más seria, según el filósofo mexicano: “[...] si existen en las tradiciones mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación que la reflexión hermenéutica no puede develar y desarticular, entonces no es posible determinar a través del proceso dialógico de la comprensión cuándo se trata de un consenso racional y legítimo y cuándo el reconocimiento consensual de los prejuicios está determinado por mecanismos coercitivos no racionales e ilegítimos”.³⁹

Recordemos que frente a este problema, Mariflor Aguilar desarrolla “la condición de alteridad”, el elemento nodal que permitirá corregir, crítica y autorreflexivamente, la legitimación hermenéutica y el problema del poder: de la enajenación o invisibilización del otro y de la otra. Ambrosio Velasco, por el contrario, trasluce su idea de la necesidad de una dimensión política en la hermenéutica y no, como en el caso de Mariflor Aguilar, de una dimensión esencialmente antropológica. Nos dice que “Habermas añade a la concepción gadameriana del lenguaje y la comunicación, la dimensión política como una cuarta dimensión, y fundamenta la reflexión hermenéutica con una teoría metahermenéutica de mayor alcance y universalidad que la hermenéutica

³⁸ Ibid., p. 91.

³⁹ Ibid., p. 89.

filosófica”.⁴⁰ Sin embargo, de forma prudencial, no opta por esta idea de la metahermenéutica, sino en sus estudios de caso habla de la narratividad del discurso hermenéutico, en conjunción, con los elementos empíricos de indagación de la filosofía de la ciencia.

En resumen, en la teoría de Ambrosio Velasco parece haber tal consecuencia con su naturaleza científica, que le hace ser prioritariamente un describidor de los fenómenos. Él mismo no toma partido entre una y otra postura y simplemente narra las teorías de forma cronológica; lo cual, habrá que decir, ya implica un recorte metodológico de la hermenéutica. Así, la narración, el elemento que cada vez parece ser más determinante en el pensamiento de Velasco, está, como se ha señalado, especialmente en los estudios de arte desde Aristóteles, regido por la conciencia.

Menciono sus dos estudios de caso, uno sobre la Historia de Florencia, de Nicolás Maquiavelo, y el otro sobre la economía política, de Karl Marx. En ambos, el autor hace un estudio metodológico y científico del texto histórico que está guiado por una política de interpretación. Tal política es externa al mismo texto y, peor aún, al fenómeno histórico que se describe. El texto, lejos de hablar como un tú, de interpelar al lector, parece ser analizado con categorías preestablecidas. Desde este punto de vista, parecería que Ambrosio Velasco cree que la verdad se establece desde la interpretación del presente y no tiene una “emanación” universal desde el acto mismo.

Insisto en que esto no elimina la utilidad de tal análisis y la misma belleza del tipo de ataque heurístico que propone Velasco, ya que al centrar su propuesta en el elemento narrativo nos llega a convencer de la necesidad intrínseca del texto y de la misma representación de la realidad que produce el autor. Por esto puede decir que “el criterio heurístico se vincula en la obra de Maquiavelo como un criterio pragmático, el criterio de ‘verdad efectiva’”.⁴¹ Y tal “verdad efectiva” tiene tal alcance que nos explica, al volverse criterio, la misma realidad histórica. Este criterio, dice Velasco, “también es la clave que articula e integra la dimensión monárquica y la dimensión republicana de la Teoría política de Nicolás Maquiavelo”.⁴² Por último, tal criterio contiene en su interior un principio crítico, dado por la misma dimensión narrativa que le permite decir que la Historia de Florencia “no sólo es una interpretación de la historia política de Florencia, sino también una crítica política de esa historia, que explica por qué no ha sido posible que esa trama de acontecimientos hubiese tenido como conclusión o desenlace narrativo la consolidación del anhelado régimen republicano en Florencia”.⁴³

⁴⁰ Ibid., p. 90.

⁴¹ Ibid., p. 143.

⁴² Idem.

⁴³ Ibid., p. 145.

Por lo que respecta al ejemplo de la economía política de Marx, Ambrosio Velasco va más allá y ve que el proceso de verdad, coligado a la pragmática y crítica del narrador o de lo narrado, alcanza de manera franca la empatía con la racionalidad histórica: “Para Marx la complejidad de la totalidad no la determinan los sujetos, sino el propio devenir histórico. Los sujetos tienen una mejor condición para la interpretación de la historia, conforme transcurre la historia misma. Consecuentemente, el aumento del conocimiento objetivo no depende sólo de los métodos de interpretación sino también de la ubicación sociohistórica del sujeto”.⁴⁴

Finalmente, esta urgencia de mediación, que ha sido alcanzada como una metodología de la hermenéutica, de manera sutil e inquietante, por el discurso sublime y moderno de Velasco, da un último giro. Similar al discurso hermenéutico de Mariflor Aguilar, hay una última salida emancipatoria, utópica y espistémica al problema de la interpretación. La única diferencia es que si Aguilar privilegia la alteridad, Velasco opta por un humanismo afirmativo de la identidad y la libertad del sujeto frente a lo que juzgue como la ideología de dominación:

Como hemos argumentado en las últimas páginas de este capítulo, en Marx existe una importante dimensión hermenéutica: la interpretación objetiva de la historia es, al final de cuentas, una reconstrucción narrativa de los hechos, en un sentido muy semejante al propuesto por Paul Ricoeur. A mi manera de ver, en la obra de Marx la explicación causal nomológica está al servicio de esta reconstrucción narrativa. Gracias a esas leyes causales es posible reconstruir el verdadero sentido de la historia y gracias a esa interpretación verdadera los hombres pueden confrontar y liberarse de las ideologías dominantes que no sólo obstaculizan el desarrollo del conocimiento objetivo de la historia sino que también obstaculizan la libertad humana. En este sentido, como lo señala Habermas, la hermenéutica profunda de Marx es ante todo un medio de crítica y emancipación.⁴⁵

Tenemos, pues, muy a contracorriente de hermenéuticas como la de Gadamer, una teoría que reconoce los universales y los encarna en figuras transitivas de la historia, como dice el hermeneuta: la concepción “filosófica de la realidad y de la empresa científica implica la distinción de dos dimensiones: la dimensión transitiva, que se refiere a los conocimientos socialmente producidos, y la dimensión intransitiva, que se refiere a los mecanismos causales

⁴⁴ Ibid., p. 159.

⁴⁵ Ibid., p. 163.

que subyacen a los fenómenos”.⁴⁶ Sólo quedaría una pregunta por hacer: ¿y si la universalidad de la comprensión y la interpretación fuera algo más terrible que los “meros mecanismos causales que subyacen a los fenómenos”?

Metafísica y hermenéutica

Enfoque completamente diferente a los que he estudiado es el del latinista Mauricio Beuchot. Él ha señalado que la hermenéutica debe de plantearse no solamente como una teoría de la interpretación, sino de la interpretación de la realidad. Esto es, Beuchot presupone la compleja noción de realidad en su hermenéutica. No es poca cosa, si Velasco alcanza en sus investigaciones la noción de causalidad como último correlato de sentido y Mariflor Aguilar lo hace con respecto a la alteridad, Beuchot no opta ni por una teoría analítica, ni por una teoría antropológica; sino por una abierta postulación metafísica dentro de la hermenéutica.⁴⁷ Es esta la función central de la noción de realidad, abrir un campo metafísico. Por esto puede decir, de forma contundente, lo siguiente: “[...] la filosofía actual debe de abandonar la hipocresía epistemológica que le hace creer que no interesa lo real. En efecto, lo real es lo único que interesa, y reprimir esa pulsión plenamente humana sólo produce frustración, fantasmagoría, malestar de la cultura”.⁴⁸

Dentro de la idea de realidad podrían ser subsumidas las ideas de “la condición de alteridad” y la de los “mecanismos causales” que se han planteado dentro de la filosofía mexicana. El problema, como se ve, es que tal absorción dentro del sistema puede desvirtuar lo que los autores y autoras de nociones mínimas han, de facto, presupuesto como los puntos límites de sus formulaciones teóricas. En otras palabras, parte de la radicalización de las propuestas subjetivas, como lo es la epifanía de la alteridad, o de la mediación entre analítica y hermenéutica, que acaba reembolsándonos la vieja noción de causalidad, se dan por una explícita negación a desarrollar sistemas metafísicos. Pero se verá al final si es prudente integrar diversas teorías, ramificándolas, separándolas

⁴⁶ Ibid., p. 59.

⁴⁷ Esto se observa en su desarrollo de la hermenéutica analógica. “La analogía exige la ontología. Porque la analogía es orden y la metafísica es la que tiene como propio ordenar. A partir del orden del decir y del orden del conocer se desemboca necesariamente en el orden del ser. Y es precisamente la analogía la que nos hace abordar no sólo el sentido de un signo, o el sentido de un texto, sino el sentido del ser, sobre todo el sentido del ser humano, i. e. la vida humana; se hace desde un punto de vista primeramente antropológico, pero no se puede evitar —a nuestro modo de ver— una conexión con la ontología” (M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 87).

⁴⁸ M. Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, p. 16.

en campos específicos y, sin embargo, manteniéndolas unidas en un mínimo sistema metafísico. Por ahora me detendré en el fascinante desarrollo metafísico que propone Mauricio Beuchot.

Uno de los problemas centrales de platear un discurso metafísico en el siglo XX fue la acusación, que provenía especialmente de las escuelas alemanas de mediados del siglo, de que la metafísica es un proceso de exilio de la comunidad, una forma de violentar la naturaleza que culmina con el dominio absoluto, a través de la técnica, del mundo. La técnica misma se había llegado a considerar la última configuración de la metafísica en el tardo capitalismo. En el siglo XX, ni siquiera era necesario presuponer sujetos, comunidades, conciencias o sociedades, en última instancia eran las mismas formas de aprehensión coercitiva de la técnica las que imprimían el demente sentido a la vida. Y toda esta retórica se apoyaba en hechos difíciles de refutar: la época de los genocidios había empezado, en lugar de guerras, surgió la época de las matanzas; las dictaduras, de las cuales no sólo nos quedan algunos de sus jefes vivos, sino su secuela de mercenarios y criminales que van de un país a otro para enseñar a matar, nunca dejaron de recordarnos que al ser humano le faltaba una corporalidad más compleja para seguir inventando formas de tortura; la eficacia productiva de la Segunda Guerra Mundial, donde el envilecimiento de lo humano se volvió un atributo imborrable; África, el continente depredado hasta la infamia; la bomba atómica: aquel festejo enfermo de la ciencia y de la técnica; y son miles de joyas más la del siglo postilustrado en que hemos tenido la desdicha de vivir.

El siglo XXI no difiere en lo esencial del siglo XX, inicia con las mismas rutas: campos de concentración, guerras, invasiones, nuevas formas de tortura y una larga cadena de formas de poder y violencia que se ejercen sobre la naturaleza y la humanidad. En este infierno contextual es que hay que agradecer los pensamientos radicales, los ejercicios vitales y aun existenciales de comprensión; me atrevo a decir que en esa órbita se encuentra parte de la hermenéutica en México.⁴⁹

Frente a todo ese panorama, Mauricio Beuchot señala que

[...] ante la acusación de la metafísica como violenta, uno está tentado a decir que la que en realidad es violenta es la antimetafísica. En efecto,

⁴⁹ En este sentido, la hermenéutica de Beuchot es antiposmoderna o por lo menos enfrentada a la corriente hegemónica de la posmodernidad. “Con la posmodernidad se está frente a la crisis del progreso: se pone en cuestión el valor de lo nuevo, de la novedad, de la innovación. En contra de la universalidad de la razón y de la unificación de la cultura —que pretendía la modernidad—, se ha llegado más bien a formas de pluralismo que no apuntan hacia un sentido unitario (de racionalidad científico-técnica, de salvación, o de felicidad; de progreso, en suma)” (ibid., p. 93).

mientras que aquella pone énfasis, tal vez excesivo, en la razón, ésta lo pone en la sinrazón, en lo relativo, en lo individual. En definitiva, en el deseo y en el poder, y el poder es, así, violento. Más aún, ya empieza a verse que los que se oponían a la violencia institucionalizada de la metafísica racionalista, por ejemplo, en las universidades, en las facultades de filosofía, ahora han accedido al poder, y mantienen una actitud peor. Tanto la razón sola como la voluntad sola son despiadadas. Pero más lo es la voluntad abandonada a la sinrazón, por eso la antimetafísica es más violenta que la metafísica. La antimetafísica se pone a sí misma una *reductio ad absurdum*.⁵⁰

Parece entonces que Beuchot reconoce que las epistemologías contextuales que recurren a un sistema racional, por mínimo que sea, corren el riesgo de contribuir con el ejercicio técnico de poder que domina al mundo. Así define entonces la trascendentalidad del pensamiento racional: “En cuanto a lo que se ha de entender por ‘metafísica’, podemos adoptar la definición minimalista de Quinton, como ‘el intento de alcanzar una imagen general del mundo con procedimientos racionales’. No es sino la traducción al lenguaje ordinario de la tarea asignada en la tradición aristotélica a la ontología o metafísica como ciencia del ente en su totalidad”.⁵¹ Tal definición lo empata con el corte general de la hermenéutica que se desarrolla en México. Se aleja tanto de un planteamiento metafísico de corte platónico como de la crítica a la metafísica que se ha hecho en el siglo XX y que tan bien ejemplifica la idea de Carnap de reducir “la metafísica a una actitud emotiva ante la vida, una especie de vivencia estética que equivocó el vehículo de su expresión, y le señala, como más adecuado, el camino de la poesía o de la música”.⁵²

Por el contrario, la formulación de una abierta metafísica de corte aristotélica-tomista sitúa al autor de *Hermenéutica y posmodernidad* en un espacio de mediación desde el cual puede, no sin riesgos, levantar un sistema. Se trata de

[...] una metafísica no prepotente ni monolítica, no homogeneizadora ni impositiva, ni siquiera fuerte, como se ha dicho de la metafísica moderna. Es, antes bien, una metafísica construida tomando en cuenta la diferencia, pero también buscando lo que es alcanzable de semejanza. La una no excluye a la otra; al contrario, se necesitan para existir. Toma en cuenta lo particular pero también lo que es dable de universalización.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁵¹ *Ibid.*, p. 92.

⁵² *Ibid.*, p. 59.

De esta manera no sólo construye ni sólo desconstruye, sino reconstruye con fidelidad hacia lo otro, a la alteridad.⁵³

Esta elaboración metafísica, continúa Beuchot, que se enfrenta al problema de que toda metafísica contiene una “ambición desmedida de presencia”, una “ilusión de poseer el sentido, de permanecer en el ser”, tendría siempre como un oponente interno la desconstrucción, “que nos recuerda la ausencia, que nos hace reconocer que no podemos poseer con plenitud el sentido, que no es posible permanecer indefinidamente en el ser”.⁵⁴

Metodológicamente, los pasos serían los siguientes:

(i) Se comienza con una fenomenología, que alcanza la descripción de la esencia (de la que hablan los fenomenólogos); (ii) se pasa a una aporética, que consiste en estudiar lo incomprendido de los fenómenos y, consiguientemente, en poner en claro las aporías naturales; y (iii) se llega a una teoría, que es el tratamiento puro de las aporías destacadas, con base en el mismo resultado presente en los fenómenos. No es una solución que se aporte sin más, sino la tensión a una solución, la tendencia a un resultado.⁵⁵

El punto central de ese desarrollo fenomenológico y metafísico es el segundo. En el momento en que se desarrolla una aporética, esto es, una teoría de los problemas que no tienen solución, que son literalmente caminos cerrados, la filosofía mexicana tiende a la mediación racional y desarrolla una teoría utópica de carácter humanista. Éste es el caso de Mariflor Aguilar, de Ambrosio Velasco y, en menor medida, del mismo Beuchot. Por esto es que en un segundo desarrollo él nos puede hablar, siguiendo a Hartmann, de qué puntos encerraría una “nueva philosophia prima”:

(i) Buscar una unidad de contenidos que no sería a manera de sistema que parte de un esquema o de una idea preconcebida y pretende adecuarlo todo a ellos. No; los sistemas —para Hartmann— han muerto. Trátese aquí, siempre y en cualquier forma, de una búsqueda de la unidad, petición del ser común. La única unidad es el profundizar estos problemas con visión de sus relaciones. (ii) Esta unidad no puede

⁵³ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 27.

indicarse por adelantado. (iii) La perspectiva de encontrar una unidad semejante no es, sin embargo, absolutamente tan pequeña [...] ⁵⁶

Desde este punto, Mauricio Beuchot reconstruirá, como él señala, no de forma a priori, la misma noción de razón. ⁵⁷ Se trata de una razón dialógica y dialogal, que desarrolla una “tensión dinámica, dialéctica”. “Es la escucha del otro”. Y semeja a la ontología “que parte del último Heidegger y que se continúa en Gadamer, es la que se ha visto como más propicia para vertebrar y pensar la posmodernidad”. ⁵⁸

Como se ve, el holismo de tal cuerpo analógico o dialéctico, puede recuperar incluso a las formas de pensamiento que parecían absolutamente antagónicas, como la posmodernidad. Hay una nota más que Mauricio Beuchot señala y que puede ser el barreno fundamental de otro tipo de metafísica, específicamente de la que se incubaba en Platón, el problema del misterio y del misticismo que debe de contener toda metafísica. Dice Beuchot:

Para la interpretación del ser en la filosofía contemporánea, se necesita como alternativa una metafísica u ontología que, atendiendo a la lección de Nicolai Hartmann, configure un sistema abierto, pero sin caer en la asistematicidad. Que sea, además, una metafísica que no se cargue

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 34-35.

⁵⁷ Hay una tríada implacable en las hermenéuticas utópicas y críticas como la de Mauricio Beuchot. Se trata de la interacción del diálogo, la razón y la reflexión, inmersa en la historia. Así, al seguir a Coreth nos dice que “Cada hombre tiene un mundo histórico, condicionado por su tiempo y por su ambiente. Se comunican los hombres entre sí por un horizonte mayor, en el que esos horizontes menores pueden entremezclarse. Hay una comunidad de experiencias y de comprensiones. Si no se mantiene la continuidad humana a través del cambio histórico, ni siquiera sería posible la historia. Es, podríamos decir, la ‘naturaleza humana’ que permanece a pesar de la situación ‘epocal’, cambiante y huidiza. En la posibilidad de ese diálogo se da la posibilidad de la metafísica. Pero hay que preguntar al horizonte empírico por su condición de posibilidad, y esto ya está en el horizonte metafísico. (Inclusive se puede hablar del horizonte moral –junto con el metafísico– previo al hermenéutico o que lo funda, pues hay todo un cúmulo de valores que se suponen.) Todo lo condicionado del hombre se efectúa en el ámbito de algo incondicionado, el ser, que, por eso, más que trascender al mundo, lo invade. A pesar de estar en una situación espacio-temporal, el hombre puede vivir en el horizonte abierto, del espacio y del tiempo, a la verdad, y sólo por ello es posible la intelección histórica.

Mas la interpretación temática del horizonte del ser sólo es posible por una reflexión trascendental, por la que el ser puede llevarse a la comprensión y al lenguaje. Eso se da por el preguntar trascendental” (M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 79-80).

⁵⁸ M. Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, p. 101.

en una razón cerrada y unívoca, sino que deje lugar a eso que, junto al problema, podemos poner como el misterio; pero que no renuncie a la razón, esto es, que recupere una razón menos pretenciosa, que se haga acompañar de la intuición.⁵⁹

El tema del misterio, que es sólo uno más de los que encierra el problema de lo inefable, lo secreto, lo que no puede volverse acto racional y comunicativo transparente, es esencial a la formulación metafísica. Simplemente, recordemos cómo en los Diálogos platónicos, por más que la figura enigmática y retórica de Sócrates fustigue en más de una ocasión el cuerpo, la corporalidad aparece, aun de forma negativa, como el punto límite que nos hace tener una percepción metafísica de la realidad. Es más, en un diálogo tan complejo como el Fedón, sostener la tesis de que se abandona el cuerpo y se opta por la permanencia del conocimiento en una idea incorpórea, el alma, es incorrecto. Una y otra vez Sócrates señala que el alma regresa a las cosas, que no hay desaparición radical del cuerpo, sino un tránsito a otro estado. La tesis central de ese diálogo es que el cuerpo no es la individualidad humana, el cuerpo permanece en distintas formas, todo es corporalidad, todo es sentidos y, por esta razón, el ser y su manifestación metafísica, —como belleza trágica, verdad develada o voluntad de bondad— es inevitable. El ser se da de forma necesaria, no libre como en la modernidad.

Así, la permanencia del misterio, es la permanencia del cuerpo y salir de ella para, desde la conciencia histórica o metafísica de la razón, establecer un sistema, siguiendo una tendencia kantiana, desvirtúa la verdadera potencia ética de toda metafísica.⁶⁰

Mauricio Beuchot tiene este problema tan presente que le dedica una compleja y detallada reflexión, junto con Juan Pegueroles, para enfrentar al filósofo emblemático, respecto a la falibilidad del método y del concepto en la filosofía contemporánea, Gadamer. Nos dice Mauricio Beuchot que “la fenomenología y la hermenéutica nos fuerzan a ir más allá de ellas mismas”. Y Pegueroles señala sobre ese límite:

⁵⁹ Ibid., p. 129.

⁶⁰ Cuando Mauricio Beuchot señala que “La intelección, la comprensión, no se da si no se mira hacia la cosa que designa, que afirma [...] Hay, pues, una mutua relación de condición, una dialéctica fundante, entre mundo y ser” (Tratado de hermenéutica analógica, p. 81.) Me pregunto si no es la reflexividad de la mirada lo que nos hace creer que el mundo sólo puede comprenderse a través de esa “dialéctica fundante” que es ya un ejercicio de la conciencia sobre la corporalidad ciega, táctil, que existe en los seres humanos.

En primer lugar, la relación (correlación) supone el ser. Primero es el ser que la relación. Lo que no es no puede relacionarse. Hay que afirmar el ser de la conciencia y el ser del mundo, para que su correlación sea posible. En segundo lugar, la hermenéutica de Gadamer es una filosofía de la finitud, de la comprensión finita del hombre. Pero a la vez es una filosofía de la infinitud del ser (de la obra de arte, del texto, etcétera). Este infinito del ser que descubre la hermenéutica, la hermenéutica no puede explicarlo. Límite, por lo tanto, de la hermenéutica. La hermenéutica y la fenomenología conducen más allá de sí mismas, conducen a la metafísica, saber del principio y del fundamento. Otra metafísica quizá, que concibe de otro modo el principio y el fundamento. Pero sin este saber primero, no hay ningún saber, ningún saber es saber. En tercer lugar, la hermenéutica, según Gadamer, es filosofía práctica. La metafísica ha llegado a su fin y la hermenéutica toma su lugar. La filosofía primera es ahora hermenéutica. La filosofía práctica se convierte en filosofía primera. Pero esto es imposible. La filosofía práctica depende como de su fundamento de la filosofía teórica, de la metafísica. Topamos otra vez con los límites de la hermenéutica y de la fenomenología.⁶¹

Es interesante que Pegueroles señale que puede haber, metafísicamente, otra concepción del principio y del fundamento; más aun, se podría decir que hay metafísicas, como la de Gadamer, que no se plantean el problema del principio y del fundamento; justo por esta razón es que la hermenéutica no suple la metafísica. La hermenéutica, como el arte que tematiza la comprensión del mundo, antecede a la metafísica de corte aristotélico.

Mauricio Beuchot comenta el texto de Pegueroles en los siguientes términos:

De la negación de la verdad como correspondencia del sentido con la referencia queda una verdad sólo como puro sentido. Pero esto es dejar la verdad como una historia del sentido solamente. Y a esto se le puede oponer que en la hermenéutica gadameriana lo que debería decirse es que el sentido es un modo de darse la referencia, un modo de darse la verdad, como el fenómeno es un modo de darse la cosa. Hay que rescatar a la hermenéutica del juego vacío del sentido mediante la metafísica aristotélica, que exige la presencia de la referencia y la correspondencia del sentido con ella. Por eso podemos terminar esta reflexión sobre la postura de Gadamer frente a la metafísica diciendo con

⁶¹ Pegueroles apud M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 73.

Juan Pegueroles: “El ser se dice de muchas maneras, decía Aristóteles. La verdad se da de muchas maneras, dice la hermenéutica. ¿Hay tanta diferencia?” Pero eso ya nos hace entrar a la analogía, tanto del ser como de la verdad, porque si el ser es análogo, también lo es la verdad, que es una de sus propiedades trascendentales, convertible o intercambiable con él, es decir, idéntica analógicamente a él. Y la analogía creemos que dará la salida a estas paradojas. Un modelo analógico de interpretación podrá embonar con un modelo analógico de metafísica, se necesitan el uno al otro.⁶²

Como se observa, el problema del fundamento, presente en la mayoría de los hermeneutas modernos los conduce al problema de la mediación, en este caso de la mediación analógica. Pues bien, la mayoría de las tradiciones contemporáneas de interpretación deben de cuestionarse seriamente los prejuicios de la noción de fundamento como lo hicieron algunas de las escuelas críticas y fenomenológicas de principios del siglo XX. Cuando Beuchot señala, de forma brillante, que el problema de Gadamer es que la verdad es sólo la historia del sentido, esto es, que se trata sólo de una teoría de interpretación de lo clásico, nos entrega a un Gadamer muy cercano a Hegel y su lectura de las figuras de la historia. Por el contrario, en Gadamer el sentido se da en la interpretación y padecimiento finito de la tradición, no de forma histórica y progresiva, como en Hegel, pero tampoco de forma referencial, como en Aristóteles. El sentido se da con tal complejidad, como se ejemplifica en la obra platónica o agustiniana, que casi nunca lo percibimos de forma transparente. Nuestros padecimientos, que no alcanzan la comprensión del sentido, son reflexivos o históricos. Acaso sólo algunas veces llegamos a percibir, como lo señaló Cebes en el Fedón, la amenaza infinita de la caducidad de la materia, el movimiento de comprensión del mundo que nos entrega un sentido para el que desarrollamos, como en el “Aleph”, nuestra capacidad de olvido. Como señala Gadamer:

Cuando comprendemos un texto nos vemos arrastrados por su plenitud de sentido como por lo bello. El texto lleno de sentido afirma su validez y nos gana para sí incluso, por así decirlo, antes de que uno se haya vuelto a sí mismo y haya podido examinar la pretensión de sentido que le sale al paso. Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene realmente algo de la verdad del juego. En cuanto que comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad, y cuando queremos saber

⁶² Ibid., pp. 73-74. Los subrayados son míos.

lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde.⁶³

A partir de esta cita se abre la posibilidad de señalar que si bien es necesaria la reivindicación metafísica, debe de discutirse entre, por lo menos, dos paradigmas de la llamada ciencia primera. Uno de ellos debe de delinearse, contra Aristóteles, a partir de las características delineadas por Platón y, en la filosofía contemporánea, por Gadamer. Pero mucho antes de esa revisión teórica, es importante seguir estudiando la crítica a la tradición gadameriana que desarrolla Beuchot.

En el mismo contexto de la disyuntiva entre el sentido y su referente o el sentido que elude y se niega a buscar un referente que construya una metafísica del principio y del fundamento, Beuchot señala que:

Gadamer cancela la posibilidad de la metafísica para la hermenéutica, porque anula la referencia a un mundo y, por ende, la verdad como correspondencia. La verdad es representación en el sentido de manifestación o presencia, no de copia; si tuviera el sentido de copia, habría correspondencia; pero si es presencia, no hay a qué haya de corresponder a algo. [...] En efecto, Gadamer no niega todo infinito, sólo niega el infinito separado. Además afirma la identidad como fundamento de lo real y de las diferencias, la verdad como histórica, pero como en la base de la historia misma. Lo que niega es lo ideal como separado de lo real, la identidad como separada de las diferencias, la verdad como separada de la historia, el fundamento como separado de las cosas. Es un saber sin fundamento, porque no le compete establecerlo.⁶⁴

Esta bella interpretación del complejo problema del sentido en la obra de Gadamer, hierra, desde mi punto de vista, al no observar que la hermenéutica no es un saber sin fundamento porque no le compete el mismo; sino porque se da cuenta de que tal fundamento no existe y en caso de inventarlo, como lo hacen las tradiciones hegemónicas de la filosofía occidental, desde Aristóteles, sólo encanta, violenta y, en última instancia, destruye el hecho de la comprensión. El problema del fundamento, en tanto se da, opera como un punto fijo que no requiere interpretación alguna. Así, el movimiento dialéctico en la obra de Beuchot, el principio antropológico de la alteridad o el a priori de la causalidad en Ambrosio Velasco, no están colocados en el terreno de la

⁶³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 585. Las cursivas son mías.

⁶⁴ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 72.

comprensión, sino que son externos a la manifestación e interpretación del fenómeno.

Así, la construcción de un a priori, sea metafísico, científico o antropológico, no impide que las teorías de la verdad o de la correcta interpretación que se desprenden de toda hermenéutica estén fijadas y neutralizadas de antemano por la opción metodológica. En el caso de Mauricio Beuchot, el problema límite de la verdad se plantea de la siguiente forma:

La verdad como manifestación o presencia es la verdad como sentido, no como referencia. El infinito se capta en su relación con lo finito, lo ideal con lo real, lo abstracto con lo concreto. La hermenéutica necesita tanto lo infinito como lo finito, pues los ve en su relación. El paradigma se da, pero ejemplificado en su instancia. El criterio hermenéutico de la verdad es semiótico, se basa en la noción de representación. Sin embargo, no abarca toda la riqueza de la semiótica, que tiene tres aspectos: sintaxis, semántica y pragmática. Por lo general sólo se queda en una verdad sintáctica y/o en una pragmática. Siempre se quiere dejar de lado el aspecto semántico o de la correspondencia. Mas no parece ser posible ni legítimo que se deseche esta dimensión. En efecto, al interpretar no basta ver la corrección (sintaxis), ni la validez (pragmática), hay que ver la adecuación (semántica). Porque la hermenéutica examina la correlación.⁶⁵

Sin embargo, esta anotación de Mauricio Beuchot adolece de comprender la hermenéutica como un estudio a tal grado contextualizado que no puede plantearse como una teoría separada de la misma forma en que se dan las cosas. Éste es uno de los problemas radicales de la hermenéutica en México, sus formas son privativamente analíticas. No pueden despegarse de un ejercicio pedagógico en el momento de hacer filosofía, al contrario de la idea hegeliana de que la filosofía sólo puede empezar, como la vida del búho, cuando ha terminado el día, la hermenéutica toral en México es una especie de utópica que antes de interpretar se plantea, de forma ilustrada, el problema de la transformación de las cosas. Así, en el caso de la verdad o correcta interpretación, se nos indica que debe de haber validez, corrección y adecuación, porque se parte de la verdad como relación entre el sujeto epistémico que recrea el contexto de validez de forma dialógica y que adecua la representación del objeto. Esto es cierto, pero en un plano superficial. La hermenéutica se desinteresa de las ramas metodológicas de la interpretación porque eliminan el problema de la

⁶⁵ Idem.

trascendencia de la interpretación y detienen el hecho especulativo de toda hermenéutica.⁶⁶ La teoría de la interpretación no funciona bajo el paradigma de la adecuación, sino entorno al hecho de que una vez dada tal adecuación, esto es, cuando la interpretación es parte del sentido común y de la tradición, entonces puede acontecer el verdadero movimiento de interpretación que desdibuja la formalización pragmática, semántica y sintáctica del objeto y lo regresa a su naturaleza ontológica de cosa o texto que interpela al intérprete.

Paradójicamente, tanto en el caso de Mauricio Beuchot, Mariflor Aguilar o Ambrosio Velasco, siempre hay un último apunte —ya sea la apuesta por la narratología en Velasco, por la prioridad del escucha en Aguilar o por la inmanencia metafísica en el mundo que no se reduce violentamente a referente— que me hace pensar en que más allá de la urgencia de mediación y fundamento, existe la certeza en el placer y el dolor que está en el acto de interpretación. Las mismas correcciones, retrocesos y, en general, desdoblamientos de sus impecables teorías, muestra que antes que su interpretación subjetiva, hay una tradición en el texto y en el mundo que los hace dudar y volver a abrir la interpretación de la fascinante teoría de la comprensión. Es el mismo hecho trágico de la interpretación, como señala Beuchot, lo que permite la generación de interpretaciones verdaderas.

⁶⁶ Como bien señala Beuchot la hermenéutica debe de tener la sutileza para que el sentido se muestre más allá de la formalización referencial: “En el acto hermenéutico hay un texto, un autor y un intérprete. El texto puede ser de varias clases: escrito, hablado y actuado (o plasmado en otros materiales, y aun se ha tomado como texto el puramente pensado). Precisamente la sutileza interpretativa o hermenéutica consiste en captar la intencionalidad significativa del autor, a pesar de la injerencia de la intencionalidad del intérprete” (ibid., p. 26).