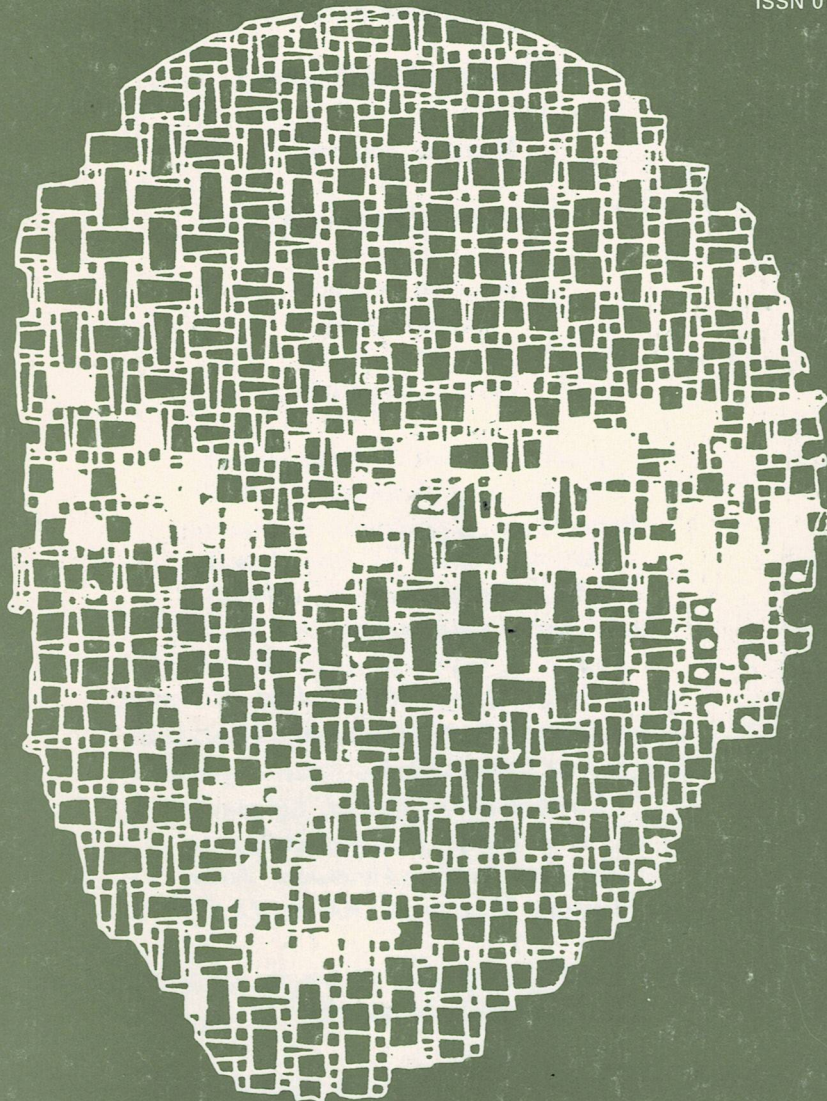


# ANNOLOGÍA

FILOSÓFICA

ISSN 0188-896X



REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO IX 1995 N° 2

*ANALOGIA* es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores. Los artículos publicados son de la responsabilidad de los autores.

*ANALOGIA* aparece semestralmente. El primer fascículo abarca de enero a junio y el segundo de julio a diciembre de cada año.

Director y Distribuidor:

Mauricio Beuchot

Consejo de Redacción:

Mauricio Beuchot

Gabriel Chico

Consejo Editorial:

Ignacio Angelelli (*Austin, Texas*)

Tomás Calvo (*Granada, España*)

Roque Carrión (*Valencia, Venezuela*)

Marcelo Dascal (*Tel Aviv, Israel*)

Gabriel Ferrer (*Valencia, España*)

Jesús García (*Guadalajara, Jal.; México*)

Jorge J. E. Gracia (*Buffalo, N. Y.*)

Klaus Hedwig (*Aachen, RFA/Rolduc, Holanda*)

Angel Muñoz García (*Maracaibo, Venezuela*)

Ezequiel de Olaso (*Buenos Aires, Argentina*)

Lorenzo Peña (*Madrid, España*)

Livio Rosetti (*Perugia, Italia*)

Philibert Secretan (*Friburgo, Suiza*)

Enrique Villanueva (*México, D. F.*)

Suscripción anual (2 números): 20 US dls. o equivalente en moneda nacional

Precio de cada número: 10 US dls. o equivalente en moneda nacional

### ARTÍCULOS

Felipe Flores,

Entre la identidad y la inconmensurabilidad, la diferencia. Aristóteles y Freud: el caso de la analogía 3

William R. Darós,

El sentido filosófico de la finalidad y su analogía aplicada al proceso educativo 27

Márcio Luis Costa,

Emmanuel Lévinas: la hermenéutica en el paso de la ontología a la ética 71

Benjamín Mayer,

La metafísica: permanentemente a ser excedida, permanentemente a perdurar 97

José Andrés Bonetti,

Estado y pueblo en el joven Marx. La crítica de la filosofía hegeliana del estado 117

Antonio Marino,

Retórica y política en *Más allá del bien y del mal* 135

Samuel Arriarán,

La tradición y el cambio según Gadamer 155

Ángel Muñoz García,

De vinos, signos y lógicos (notas sobre un ejemplo lógico medieval) 169

### RESEÑAS

Jorge L. Navarro Campos,

R. Kuri Camacho, *La metafísica como necesidad.* 191

Carlos I. Massini Correas,

A. Kaufmann, *La filosofía del derecho en la posmodernidad.* 195

## LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO SEGÚN GADAMER

Samuel Arriarán,  
UPN-UAM,  
México.

Hans Georg Gadamer es uno de los grandes filósofos alemanes contemporáneos. Autor de numerosas obras entre las cuales cabe destacar *Verdad y método*, obra fundamental no sólo por sus aportaciones teóricas originales sino también por la enorme influencia que ha tenido en la filosofía actual. Tanto es así que según Gianni Vattimo (el principal discípulo de Gadamer), estamos ante una oposición entre dos tendencias de la hermenéutica contemporánea: la una representada por Apel y Habermas que acentúan sus aspectos normativos o fundativos, y la otra, representada por Gadamer y quienes, siguiendo a Heidegger y a Nietzsche, acentúan los elementos de desfundamentación o de finitud.<sup>1</sup>

En otras palabras, la contribución central de Gadamer a la filosofía contemporánea consistiría en clarificar los términos de la discusión entre tradición y cambio social. En este sentido, el pensamiento de Gadamer representa hoy uno de los pilares más sólidos del pensamiento neoconservador. Esto parece evidente si se examinan los motivos que inspiran la crítica de Apel y Habermas a Gadamer. Tanto Apel como Habermas coinciden en la idea de ruptura o interrupción de la comunicación y más precisamente de la discontinuidad social, en la que la hermenéutica nace y se mueve. Por su parte, Gadamer se aferra a defender la tradición. Esta actitud de oposición a todo planteamiento rupturista explicaría, para nosotros (y en contra de lo que piensa Vattimo) el carácter fuertemente conservador

<sup>1</sup> G. Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1989.

de Gadamer, no solamente al negar toda actitud de crítica ideológica sino también al legitimar la continuidad social.

Resulta curioso que algunos autores como Richard J. Bernstein no vean las diferencias entre Gadamer, Habermas y los filósofos posmodernos neoliberales como Rorty.<sup>2</sup>

Quizá por ello sea necesario señalar que mientras para Gadamer el lenguaje simplemente reproduce la tradición, para Habermas, el lenguaje es por el contrario un medio de dominación y de poder social. En otras palabras, lo que no parecen apreciar autores como Richard J. Bernstein es que el enfoque de Gadamer carece de los medios para descubrir o criticar las distorsiones socialmente determinadas de la comunicación, mismas que podrían producir un consenso irracional o ilegítimo. Como dice Martin Jay, lo que en el marxismo se conoce como "crítica ideológica", es por lo tanto imposible en Gadamer porque no puede distinguir entre autoridad y razón. Careciendo de una pauta de crítica, resulta demasiado tolerante y demasiado receptivo del pasado: "El impulso emancipador de la Ilustración, el interés generalizable por la liberación de estructuras de autoridad ilegítimas, se pierden así en la teoría de Gadamer, cuyas implicaciones son inherentemente conservadoras".<sup>3</sup>

Sin negar la importancia del llamado "giro lingüístico" en la filosofía contemporánea (que ha venido a poner de relieve que la realidad que conocemos y en la que actuamos es una realidad lingüísticamente mediada) debemos subrayar que hay diferencias en la manera de ver esa realidad. Es decir, que en tanto esa realidad lingüística nunca se presenta en forma abstracta y ahistórica, sino siempre en una sociedad determinada, existen dos maneras opuestas de entender el problema de la tradición cultural y la modernidad

<sup>2</sup> Richard J. Bernstein, "¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty", en *Perfiles filosóficos*, Ed. Siglo XXI, México, 1991.

<sup>3</sup> Véase Martin Jay, "¿Debería la historia intelectual tomar un giro lingüístico? Reflexiones sobre el debate Habermas-Gadamer", en *Socialismo fin de siècle*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

(como conservación o transformación social), problema que resulta central para la América Latina.

### **1.- Importancia de la hermenéutica de Gadamer para la filosofía de América Latina**

La teoría de Gadamer nos interesa en cuanto propuesta de una teoría del diálogo, es decir, de un modelo no cartesiano del conocimiento sino más bien de tipo conversacional. Basándose en Heidegger, Gadamer nos plantea una base de entendimiento a partir de una situación existencial e históricamente situada. Esto significa que, en tanto situación hermenéutica, tenemos que situarnos en términos de diálogo intercultural tomando en cuenta los conceptos fundamentales de "fusión de horizontes", de "círculo hermenéutico", de "pre-estructura de la comprensión", y de "prejuicios", etc.

Si tomamos en cuenta dos culturas que quieren comunicarse (por ejemplo Europa y América Latina) ¿cómo plantear la comunicación sin caer en el etnocentrismo? ¿Quién lleva la iniciativa en la teoría de Gadamer? Podría parecer que, según él, quien lleva siempre la iniciativa es Europa, ya que ella impone la conciencia histórica. ¿No será que para Gadamer la cultura latinoamericana, al igual que todas las culturas periféricas adoptan un papel pasivo, ya que sólo se reducen a interpretar el texto escrito por otros? Antes de dar respuesta a estas preguntas, veamos cuáles son sus principales aportaciones teóricas.

### **2.- Las aportaciones teóricas de Gadamer**

#### *2.1. El concepto de "fusión de horizontes"*

La hermenéutica gadameriana intentaría evitar que la comprensión se convierta en una posición etnocéntrica, en cuanto inclusión asimiladora de lo extraño en nuestro horizonte de interpretación. Desde el punto de vista de

Gadamer, la “fusión de horizontes” a la que tiende todo proceso de entendimiento no significa una asimilación de los “otros” a los valores y normas de “nosotros”, sino en la convergencia creativa y superior entre “nuestras” perspectivas y la de los “otros”.<sup>4</sup>

Gadamer afirma que, para poder comprender o traducir la experiencia del Otro, el intérprete requiere tener su propio horizonte histórico. Lo que la comprensión hermenéutica exige, no es la introyección de una individualidad en la otra, ni el sometimiento de los criterios de uno al otro.<sup>5</sup> Para poder comprender la tradición, se requiere tomar conciencia de nuestros prejuicios y juicios epocales. La capacidad de comprensión, por tanto, es una tarea que depende en su fundamento de la capacidad de autocomprensión del intérprete. En este sentido, la superación de las distancias horizontales y verticales dependen de la capacidad de autocomprensión y comprensión de los múltiples actores en el tiempo y en el espacio.

Desde este punto de vista, la objetividad de la interpretación sólo puede estar garantizada por la participación reflexiva del intérprete. El peligro de la interpretación reside allí donde el intérprete se autocomprende como “observador” (ilusión del objetivismo) inmuñe al mundo de vida que estudia.

## 2.2. El concepto de “pre-estructura de la comprensión”

Según Gadamer, la comprensión no es asunto de la subjetividad sino de una penetración en el “acontecer de la tradición”. Basándose en la idea de Heidegger sobre la temporalidad del ser, afirma que el ser en cuanto realidad existencial está siempre ahí, es decir que el sujeto se encuentra ya de antemano en relación directa con el mundo. Por eso

<sup>4</sup> Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p.377.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 465.

es que cuando el sujeto se coloca en situación de interpretar algo, se encuentra en una situación de sometimiento a aquellos hábitos y costumbres que se han ido formando en su persona previamente. Se trata entonces de un acto previo a la comprensión del objeto del conocimiento que, por el hecho de ser previo, no llega a adquirir el carácter verdadero de conocimiento, sino que sólo se materializa como un esbozo o bosquejo de comprensión. Con el desarrollo de este esbozo de comprensión, se puede conseguir que ese pre-conocimiento se vaya revisando y sustituyendo por una nueva comprensión a medida que se profundiza el conocimiento.

El "círculo hermenéutico", formulado por Heidegger y desarrollado por Gadamer, da cuenta del camino de lo particular a lo general, del texto al contexto, de la parte al todo, y viceversa. El "círculo hermenéutico" permite establecer criterios históricos de validez intersubjetiva sujetos a crítica objetiva y racional. Por este camino se evitan los falsos problemas de objetividad planteados en términos de la "filosofía de la conciencia". Al mismo tiempo que esta estrategia establece unos parámetros mínimos de pertinencia de nuestra interpretación en la medida en que contamos con un marco social de referencia.

### 2.3. El concepto de "prejuicio"

Este concepto es, para Gadamer, la base de toda comprensión. Según él, el "prejuicio" no se remite a su correspondiente ilustrado sino que más bien hay que entenderlo en relación a la autoridad y a la tradición. Esto significa, por un lado, que la aceptación de la autoridad no tiene por que ser un acto de obediencia ciega, sino por el contrario, puede ser también un hecho justificado por la validez que proporciona el conocimiento.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 347.

Aparte de considerar el prejuicio más atacado por la Ilustración (el prejuicio de autoridad), Gadamer se ocupa también de otro prejuicio, que puede ser igualmente otra fuente de conocimiento: el de la tradición. Para explicar cómo se produce la acción de la tradición en la historia, acude al ejemplo de "lo clásico", entendiendo por ello un "momento de madurez" o "presente atemporal".<sup>7</sup>

### 3.- Las críticas a Gadamer

Pese al gran valor de las aportaciones teóricas de Gadamer, ellas no nos ofrecen criterios y normas para establecer bases de enjuiciamiento del diálogo intercultural (por ejemplo cuando queremos analizar el diálogo entre América Latina y Europa). El problema es que, como bien señala Habermas, la hermenéutica filosófica de Gadamer, intenta que la verdad se asiente sobre la tradición.<sup>8</sup>

Para Habermas, es necesario criticar a Gadamer demostrando la existencia de una contradicción fundamental. No se puede sostener, por un lado, la necesidad de hacer más reflexiva la tradición (y, por tanto, despotenciarla de su poder aporomático e incuestionable), y por el otro lado, en contra de esa dinámica, el de que sea la tradición la encargada de validar la legitimidad de las acciones sociales: "Gadamer transforma el descubrimiento de la estructura de prejuicios del *Verstehen* en una rehabilitación de los prejuicios como tal. Pero ¿de la inevitabilidad de la anticipación hermenéutica, se sigue *eo ipso* que haya prejuicios legítimos?... La estructura de prejuicios, una vez que se torna transparente, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio. Y, sin embargo, esto es lo que parece suponer Gadamer... El prejuicio de Gadamer en favor del derecho de los prejuicios acreditados por tradición pone en cuestión

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>8</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo 1, Taurus, Madrid, 1987.

la fuerza de la reflexión, fuerza que por su parte se acredita en su capacidad de poder también recusar la pretensión de las tradiciones... Autoridad y conocimiento no convergen.”<sup>9</sup>

Para Habermas, no se puede absolutizar el peso de las tradiciones y de la hermenéutica, en tanto que esta posición nos puede conducir a lecturas irracionalistas, idealistas, ahistóricas y radicalmente conservadoras de la realidad social. Desde la perspectiva de este autor, es imprescindible situar las tradiciones y el lenguaje en el seno de la historia, esto es, relacionarla con la realidad del poder y de las relaciones sociales de producción. Siguiendo a Karl Otto Apel, Habermas afirma que: “La acción social sólo se constituye en la comunicación en el lenguaje ordinario... El lenguaje es también un medio en que se reproduce el dominio y el poder social. Sirve a la legitimación de relaciones de poder organizado. Y en la medida en que las legitimaciones no declaran la relación de poder que ellas posibilitan, en la medida en que tal relación de poder no hace sino expresarse en tales legitimaciones, el lenguaje también es ideológico.”<sup>10</sup>

En otras palabras, según Habermas, Gadamer carece de los medios para descubrir o criticar las distorsiones socialmente determinadas de la comunicación. Lo que se conoce en el lenguaje marxista como “crítica ideológica”, resulta imposible en Gadamer ya que este autor no puede distinguir entre autoridad y razón.

La historia, desde el punto de vista de Gadamer, es solamente historia de la transmisión de mensajes lingüísticos, de la constitución y reconstitución de horizontes de comunicación que son siempre puros hechos de lenguaje. Sostener esto, según Habermas, implica entre otras cosas preguntarse por qué la historia no aparece a veces como pura transmisión lingüística sino como ideología y

<sup>9</sup> J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1982, pp. 254-255.

<sup>10</sup> J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, op. cit., p. 257.

otros modos que parecen desmentir su estructura primariamente hermenéutica. Si se reconoce que la comunicación —que posibilita el diálogo entre individuos, épocas y sociedades— se halla amenazada por malentendidos infinitos ¿no será que necesitamos una *hermenéutica de alcances normativos*?

Y es en el seno de esta problemática, abierta y desarrollada por Gadamer y Habermas, donde podemos apreciar las contribuciones de Karl Otto Apel al debate hermenéutico.

Sin duda alguna, hablar hoy de las ideas de Karl Otto Apel en América Latina, es una novedad muy grande. Su reciente visita a México, nos dejó una impresión muy fuerte al polemizar con alto rigor metodológico sobre los problemas más graves que preocupan a la comunidad internacional. Quizá lo más interesante de Apel es el modo en que nos plantea el problema de la necesidad de optar por una ética posconvencional, partiendo de la catástrofe sufrida en la época nazi. Este no es un problema pasajero o frívolo de su filosofía, ya que, como demuestran sus últimos ensayos, no se cansa de insistir en los peligros del retroceso al nivel anterior al ético-democrático en el desarrollo de la conciencia moral.<sup>11</sup>

Quizá el motivo de dicha insistencia sea el impacto que produce en los años noventa el surgimiento de movimientos neofascistas en Europa. Impacto que por otra parte también estaría afectando a algunos filósofos posmodernos como Derrida, quienes ante este nuevo fenómeno reasumen posiciones a favor de Marx y la Ilustración.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Cfr. K. O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini, (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991. Sobre el problema de las etapas de la conciencia moral véase Karl Otto Apel, *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.

<sup>12</sup> Es importante destacar que la nueva actitud de Derrida con respecto a Marx se expresa como un rechazo a los ideólogos del fin del socialismo, los cuales no hacen más que legitimar el "discurso ideológico hegemónico" del fin la historia.

En América Latina, al igual que en los países europeos, el déficit de legitimación, está ocasionando una creciente inestabilidad y debilidad de las instituciones democráticas, lo cual hace posible el surgimiento de gobiernos autoritarios neoliberales en los que faltan garantías respecto a los derechos humanos. Tal vez por esta manera de plantear los problemas, Apel se ha convertido en uno de los pocos filósofos europeos que nos proponen nuevas reflexiones y líneas de investigación. Una de éstas es justamente en torno a la modernidad, ligada a la democracia y el cambio cultural.

En la medida en que los países latinoamericanos no somos modernos ni posmodernos, las reflexiones de Apel resultan útiles para orientar positivamente el proceso de la transformación social *a partir de una racionalidad universalista*. En este sentido uno de sus aportes más radicales consiste en plantear la posibilidad de un diálogo intercultural desde situaciones deprimentes o de poco desarrollo cultural. Tanto es así que en el caso de países como México, Guatemala, Perú, Ecuador o Bolivia, este tipo de planteamientos tiene enorme importancia, ya que, al existir una composición poblacional indígena, nos encontramos con situaciones patológicas de comunicación intercultural. De ahí por ejemplo el fracaso brutal de las políticas hacia la población indígena. El caso de Chiapas no hace más que ilustrar este proceso. Una de las líneas de investigación que surge aquí es aplicar la hermenéutica al proceso cultural en nuestra circunstancia, es decir, al modo como se realizan procesos simbólicos de violencia con esquemas de otra cultura. La hermenéutica puede aclararnos las diversas maneras por las que se desarrolla la imposición de la cultura del Otro. Esto afecta obviamente la relación educativa y la relación ética. En la medida en que hay una actividad del sujeto que se forma y comprende el mundo en la interacción

Cfr. Jacques Derrida, "Spectres of Marx", en *New Left Review*, n. 205, may/june, London, 1994. Sobre la actitud de Derrida hacia la Ilustración cfr. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 1994.

con el otro, la relación de una cultura con otra puede crear nuevas formas de dominación ideológica. Para que haya democracia no basta el simple consenso político surgido del proceso electoral que, como estamos viendo, puede ser irracional e ilegítimo, sino que es necesario un diálogo intercultural lo cual exige un interlocutor ideal, o en palabras de Apel, es necesario un "a priori de la comunicación".

Para Apel, si reconocemos la estructura lingüístico-hermenéutica de la experiencia, es necesario tematizar el "a priori de la comunidad ilimitada de comunicación".<sup>13</sup> Esto significa que no sólo los actos de habla son lingüísticos sino, ante todo, comunicativos, en el sentido de una de las tesis del segundo Wittgenstein (a la que Apel asigna un papel central), según la cual, no podemos jugar de manera solitaria un juego lingüístico. Todo lenguaje, hasta el más arbitrario, supone reglas a cuyo cumplimiento responde siempre un interlocutor al menos ideal.

Todo juego lingüístico es pues juego comunicativo, y por esta razón, para Apel, se necesita una nueva concepción de la hermenéutica que implique una transformación semiótica del kantismo. No se puede tematizar "algo en cuanto algo" sin aceptar implícitamente las reglas de un lenguaje. Responder a estas reglas frente a un interlocutor ideal, o a una comunidad de interlocutores, implica que se reconozcan a esos interlocutores los mismos derechos y deberes del hablante. En este sentido, la comunidad de la comunicación es ilimitada e ideal, es decir, es necesariamente pensada como el lugar posible de un intercambio en el que los individuos están libres de todo obstáculo impuesto por las circunstancias históricas, sociales o económicas. De esta manera, para Apel, la comunidad ideal de comunicación funciona como un a priori tanto en el discurso teórico como

<sup>13</sup> Karl Otto Apel, "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en *La transformación de la filosofía*, vol. 2, Taurus, Madrid, 1985.

en el discurso práctico. Es importante señalar que, Apel, siguiendo la idea de los juegos lingüísticos de Wittgenstein, los transforma en juegos lingüísticos trascendentales, más que como hechos actuales o históricos concretos, en posibilidades o ideales por realizar. De este modo, Apel considera haber superado las deficiencias de Gadamer, que no daba cuenta de que la hermenéutica como arte de interpretación *presupone siempre una situación de ruptura de la comunicación*. Paradójicamente, Apel refuerza la fundamentación de Habermas al afirmar que la hermenéutica no puede dejar afuera los aspectos normativos universalistas, al contrario del relativismo de Gadamer.

Claro que se podrían matizar aquí las diferencias entre Apel y Habermas en el modo de plantear estos aspectos normativos (mientras que el primero lo hace desde una pragmática trascendental, el segundo lo hace desde una pragmática formal o empírica);<sup>14</sup> sin embargo, lo que conviene subrayar aquí es que se puede comprobar que estamos ante una oposición entre dos tendencias de la hermenéutica contemporánea: la una representada por Apel y Habermas, que acentúan sus aspectos normativos o fundativos, y la otra, representada por Gadamer y quienes, siguiendo a Heidegger (Vattimo, Rorty y otros posmodernos) acentúan radicalmente los elementos de desfundamentación o de relativismo cultural.

Como toda elaboración teórica, la filosofía de Apel se gestó también en oposición a otras teorías. A pesar del gran número de filósofos de los que se declara deudor (como Kant, Peirce, Wittgenstein, y otros) no resulta muy difícil advertir a sus enemigos como aquellos filósofos positivistas y neoliberales al estilo de Popper y Rorty. Y no sólo resulta difícil sino sumamente esclarecedor ubicar a sus rivales, ya

<sup>14</sup> Véase mi ensayo "Diferencias entre la pragmática universal de Habermas y la pragmática trascendental de Apel", en Samuel Arriarán (comp.), *Un debate con Karl Otto Apel*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

que así podremos valorar cabalmente sus contribuciones. Es interesante advertir que los adversarios más importantes de Apel en el plano filosófico internacional son los mismos con los que Habermas dispensa desde hace muchos años una polémica muy fuerte. Son aquellos que bajo el disfraz de pugnar por una sociedad democrática, no hacen otra cosa que impulsar un proyecto irracional.

En el caso de Apel y Habermas, estos filósofos aparecen muchas veces como aliados o retroalimentándose uno al otro. En este sentido, el mismo Habermas ha reconocido que: "entre los filósofos vivos, ninguno ha determinado la dirección de mi pensamiento de un modo tan persistente como K. O. Apel".<sup>15</sup>

Desde esta perspectiva, se trataría de llevar la idea de la estructura hermenéutica de la experiencia comunicativa (su potencial, siempre abierto, de llegar a un acuerdo) a una condición de posibilidad que la *fundamente* en el sentido que le proporcione normas, criterios de juicio y de acción. En palabras de Apel, necesitamos "pensar con Wittgenstein contra Wittgenstein, y más allá de Wittgenstein", porque los individuos tienen que ser capaces entonces de introducir nuevas reglas que en ocasiones, no pueden comprobarse fácticamente, sino tan sólo por la vía del reconocimiento intersubjetivo.<sup>16</sup>

Este apuntalamiento teórico tiene grandes consecuencias para la praxis social, en cuanto que intenta proyectar un modelo de comunicación social no fundado en el poder fáctico del dinero o de la instrumentalización política, sino en un acuerdo democrático y racional.

#### **4.- Pensar con Gadamer contra Gadamer**

<sup>15</sup> Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1985, p. 7.

<sup>16</sup> K. O. Apel, "El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje", en *La transformación de la filosofía*, op. cit., p. 331.

En América Latina, aunque podemos aceptar algunos conceptos centrales de Gadamer (como, por ejemplo, la "fusión de horizontes, el círculo hermenéutico", la "pre-comprensión, etc.), sin embargo, resulta imposible estar de acuerdo con su teoría de la salvación del pasado o de la tradición. Esto se debe a que no hay en él una actitud abierta al cambio. Y en la medida en que el cambio está ligado a la modernidad, la conclusión, por tanto, es obvia. La teoría del diálogo de Gadamer sólo nos plantea una forma de relación basada en la conservación de la estructura social. Esto significa en América Latina la legitimación de la memoria de la conquista o del colonialismo. En este sentido, resulta sintomática de una actitud poco hermenéutica la respuesta de Gadamer al libro de un filósofo chileno, quien argumentó que la filosofía en nuestros países latinoamericanos debe superar urgentemente no sólo a los embajadores de la metrópolis ontológica sino también a quienes quisieran buscar la liberación de las así llamadas "identidades" fundándose en un pensamiento indisolublemente "unido a la cristalización más inhumana de la ideología del amo".<sup>17</sup> Frente a esta argumentación, Gadamer contestó que "sólo podía ser producto de la ignorancia, la superficialidad y el embrollo".<sup>18</sup> Este tipo de respuestas confirma el profundo sentido conservador y etnocéntrico de Gadamer.

Por ello, sería necesario hablar de Gadamer contra Gadamer ya que en definitiva, cuando Gadamer atribuye superioridad a "lo clásico", lo que está legitimando en el fondo es sobre todo la tradición europea occidental. De ahí que, desde su perspectiva, habría una superioridad y una libertad de origen con respecto de otra tradición (en este caso, por ejemplo, de América Latina). Este mismo punto de vista es sostenido por Vattimo al rechazar todo intento de hacer una hermenéutica latinoamericana. Según

<sup>17</sup> Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, Muchnik Editores, Barcelona, 1989.

<sup>18</sup> Citado por Víctor Farías, *op. cit.*, p. 6.

él, la única hermenéutica posible es la que puede darse únicamente dentro (y no fuera) de la tradición europea.<sup>19</sup>

Parecería que, según las concepciones hermenéuticas del tipo de Gadamer o de Vattimo, no habría posibilidad de una teoría del diálogo en el sentido de una perspectiva de liberación. Al estar atrapados en el *arrogante nacionalismo ontológico* de Heidegger, no nos pueden ofrecer un modelo de diálogo en términos relativos a una ética universalmente válida, sino siempre en términos de la superioridad europea, es decir, donde el europeo toma siempre la iniciativa, mientras que a nosotros nos reducen al papel pasivo. Gadamer, al igual que Heidegger, parece compartir la convicción de la superioridad espiritual de los alemanes y la de una "ética de señores" válida sólo para ellos.



Concordia  
UNIVERSITY

## GNOSIS

*A Journal of Philosophic Interest*

*Gnosis* is an annual journal of philosophy published under the auspices of the Department of Philosophy of Concordia University. Founded in 1972 for the purpose of promoting philosophical discussion on a wide variety of subjects, *Gnosis* is interested in publishing research by graduate students as well as professional philosophers and scholars. Undergraduate submissions of exceptional merit are also accepted.

Annual (1 issue) subscription rates: \$10 for institutions, \$8 for individuals, and \$6 for students.

All manuscripts, subscriptions, and other correspondence may be sent to the editors at

### GNOSIS

Department of Philosophy  
Concordia University  
1455 de Maisonneuve Blvd. West  
Montreal, Quebec  
H3G 1M8

<sup>19</sup> Seminario "La superación de la metafísica", impartido en la UAM-Iztapalapa, México, octubre-septiembre de 1993.