

AUTORIDAD, TRADICIÓN Y RAZÓN CRÍTICA. INTERPRETACIÓN HISTÓRICO-ONTOLÓGICA DE GADAMER

Aníbal Fornari. Universidad Católica de Santa Fe

Resumen: El A. confronta el contenido de la «experiencia hermenéutica», en Gadamer, con los postulados iluministas del espíritu emancipativo, los que parecen absorber el sentido de lo que es la razón crítica. La pretensión de universalidad y criticidad de la hermenéutica, reivindicada por Gadamer, parece quedar desmentida por su rehabilitación de las ideas de «autoridad» y «tradición», que lo convertirían, en este preciso y central aspecto de su pensamiento, en un filósofo «fuera de época». Augusto Del Noce, a través de su reflexión sobre la lógica metafísico-política de la dimensión hegemónica de la modernidad, esclarece la parábola histórico-ideológica y práctica de los presupuestos inherentes a la devaluación de las ideas de autoridad y tradición. El mayúsculo fenómeno del totalitarismo y su derivación posmoderna en el nihilismo, como mentalidad masiva dominante, a la que cierta corriente hermenéutica es filosóficamente inmanente, torna inteligible y actual la alternativa de Gadamer. Los criterios ontológico-metodológicos que él brinda para una apropiación de los factores constitutivos del pasado histórico, evidencian que la racionalidad auténtica no es «maestra de sí misma», sino que se realiza en su referencia, a través de mediaciones histórico-concretas, a la *meta-categoría* de *alteridad*, inherente al dinamismo humano como demanda de *ipseidad*. Autoridad y tradición son factores necesarios para una educación en la racionalidad crítica, sensata y efectiva. El A. realiza algunas observaciones al concepto de autoridad y su relación con el concepto de tradición en Gadamer, en la medida en que éste, en *Wahrheit und Methode*, tiende a permanecer en el horizonte de la *linguisticidad*.

Abstract: The Author compares the contents of the «hermeneutical experience», in Gadamer, with the illuminist postulates of the emancipative spirit, those that seem to absorb the sense of what the critical reason is. The pretension of universality and criticity of the hermeneutics, claimed by Gadamer, seems to be denied by the rehabilitation of the ideas of «authority» and «tradition» that will convert him, in this precise and central aspect of his thought, in philosopher «out of epoch». Augusto Del Noce, through his reflexion about metaphysic-political logic of the hegemonic dimension of modernity, clears the historical-ideological and practical parabola of the inherents presuppositions to devaluation of authority and tradition's ideas. The capital phenomenon of the totalitarianism and its postmodern derivation in the nihilism, as dominant massive mentality, to wich certain hermeneutic corrent is philosophically inmanent, becomes intelligible and actual the Gadamer's alternative. The ontological-methodological criterions that he gives to an appropriation of the constitutive factors of the historical past, evidence that the authentic racionality is not «master of itself» but that makes itself real in its reference through historical-concrete mediations, at the «meta-cathogory» of alterterity, inherent to the human dynamism as a demand of *ipseity*. Authority and tradition are necessary factors for an education in the critic, reasonable and effective racionality. The A. achieves some observations upon the concept of authority and his relation with the concept of tradition in Gadamer, in the proposition that he, in *Wahrheit und Methode*, holds out to remain in the horizon of *linguisticity*.

Al conmemorar, al final del milenio, el centenario viviente de Hans-Georg Gadamer, conviene abrir el interrogante acerca de la inteligibilidad histórica y la consistencia filosófica de su obra. Esto implica situarse más acá de las calificaciones pre-filosóficas ideológicas. Ciertamente, su concepción del carácter «interpretativo» de la racionalidad es bien diversa a la decantación relativista sufrida por la hermenéutica. Pero, a su vez, el efecto *perlocucionario* de la filosofía de Gadamer es conflictivo: es valorizado en su aspecto lingüístico-hermenéutico y, al par, abandonado en su aspecto histórico-ontológico, cuestionador de la colusión de la filosofía con la mentalidad hegemónica. Su teoría de la conciencia lingüística, su rehabilitación filosófica de la instancia poética de la razón, su énfasis en la dimensión histórica de la racionalidad, despegándola, al menos intencionalmente, del historicismo romántico, su crítica oblicua a la ontología de Heidegger en cuanto al regreso fundado al saber de las ciencias humanas y al equilibrio crítico entre «horizonte ontológico de comprensión», «presencias ópticas» y «estructuras de incomunicación y dominación», constituyen un conjunto de aspectos positiva y polémicamente asumidos por diversas corrientes filosóficas actuales. El debate con Habermas acerca de la eventual primacía en universalidad de la «ciencia social crítica» sobre la «conciencia hermenéutica», fructificó en otras reflexiones fecundas¹ sobre la complementariedad dialéctica, irreductible y abierta, de los «gestos filosóficos de base» que las sustentan. Pero lo que confiere rechazo al filosofar de Gadamer, fácilmente derivable hacia una descalificación o adopción ideológicas, es su intento leal de repensar conceptos tan negativamente fosilizados como los de autoridad y tradición. Vistos como incompatibles con la configuración crítica de la razón². Hacerse cargo de la actualidad filosófica de Gadamer implica considerar la pertinencia de este núcleo todavía duro de asimilar, pero esencial para entender su auténtica alternativa hermenéutica.

1. Oportunidad histórico-filosófica de Gadamer

1.1. Eclipse de la idea de autoridad y clausura de la significación del pasado

El eclipse de la idea de autoridad y de tradición está estrechamente vinculado con su alusión inmediata a la idea de heteronomía, concebida como dependencia alienante, contradictoria del ideal de autonomía, que debería informar a la existencia como libertad. La restricción institucionalista del sentido de la autoridad, desde la religión y la política hasta la educación y la familia, se coagula como uso despótico de una jerarquía atribuida. Así la palabra remite inmediatamente al privilegio de los mayores y de los jefes, dentro de una total extrañeza respecto a la experiencia de amistad. La tradición es sospechada de uso ideológico. La pretensión ideológico-política de imponer autoritariamente o de relativizar escépticamente las identidades, para sustentar la unidad de la sociedad desde

¹ Cfr. Ricoeur, Paul - «Herméneutique et critique des idéologies», en *Démystification et Idéologie* (Aux soins de Enrico Castelli), Aubier-Montaigne, 1973, pp. 25-64

² Cfr. Ricoeur, P. - «Las paradojas de la autoridad», *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe (República Argentina)*, nº 6 - año 1998, pp. 7-19. Se trata, precisamente, de su conferencia leída en el homenaje a Gadamer con motivo de su 90º aniversario. En forma independiente, pero claramente alusiva, Ricoeur reconoce y acompaña, desde una problematización consistente y positiva, el *punctum difficultatis* que hizo que se lo interpretara a Gadamer como pensador «fuera de época».

el poder coercitivo gobernante, llevaron a que autoridad y tradición sean términos patológicos, instrumentos de la voluntad de dominación y de justificación de las irrationalidades del pasado. La razón crítica, por su lado, sería aquella potencia del verbo capaz de desarmar el peso ontológico conferido a esas venerables palabras y de liberar la existencia para emprender una vida adulta, sin imposiciones exógenas. Cabe preguntarse si es crítico enfatizar esta instancia solo negativa y atribuir a las deformaciones que la práctica humana hace de todas las relaciones e instituciones, para descalificar sumariamente el sentido y la experiencia constitutivos de tales ideas y de sus objetivaciones. ¿Se juega acaso, en torno a ellas, una opción fundamental ante sí mismo y ante toda realidad?

El eclipse actual de la idea de autoridad está conectado *in nuce* con la idea de tradición. Ambas representan, tanto para la mentalidad que hoy se quiere «moderna» como para la que se siente «posmoderna», un obstáculo para la auto-realización. La implicación de las categorías filosóficas básicas en torno a estas dos ideas, estriba en que designan la alternativa de fondo de la libertad y de la razón, ante el ser-dado y el pasado histórico. La adopción ideológica (en función de legitimar un poder o de sustituirlo por otro en pugna) de estas ideas (exaltándolas o denigrándolas *in toto*) desencadena un proceso argumentativo que identifica actitud crítica con aniquilación intelectual (por empezar) del otro, en la experiencia fundamental que lo compromete, de-construyéndola mediante el énfasis unilateral de sus aspectos negativos. Al par, se trascendentaliza lo negativo como contracara de una afirmación de sí mismo que se propone proyectar e inventar la positividad del ser (de forma utópica o nostálgica). La raíz del mal, de lo negativo, y la propia implicación histórico-ontológica en él, es reducida a la capacidad de contrarrestarlo por medio del discurso y de la técnica, así sea ético-política. No se advierte que el remedio inadecuado deja diseminar o reproduce más la patología, mientras se desmontan los anticuerpos histórico-ontológicos, tal vez ignorados, pero realmente presentes. La criticidad positiva intenta discernir, desde y más acá de las expresiones negativas, de la deformación y del olvido, una forma más originaria, que ha quedado descartada de la experiencia, ocupando su lugar un sustituto patológico.

Las ideas de autoridad y tradición han sufrido ese fenómeno unilateral de usura y han sido despojadas de su función antropológica constitutiva. Al ser absorbidas en la idea de poder, concebido como fuerza irracional y prepotente, subyacente a lo dado que nos precede, la historia misma se concibe como radical primacía del devenir, destinado a realizar la incesante ruptura auto-afirmativa contra ese fondo de ser negativo. Para entender la secuencia implicada en esa opción fundamental por la primacía de la negatividad y esclarecer la oportunidad histórico-filosófica de la obra central de Gadamer, que cuestiona esa primacía, es necesario ahora ejercer, en una lectura *post factum*, la intención explícita de dicha concepción que otorga primacía al devenir. Ésta consiste en legitimar la función de la racionalidad filosófica por su capacidad de dar cuenta del factor inmanente protagónico de la historia y en establecer los presupuestos de un nuevo devenir del mundo, mediante la efectividad científico-técnica y ético-política. El análisis del despliegue lógico-histórico de esa posición, es lo que el filósofo italiano Augusto Del Noce, en sus múltiples obras³ se propuso mostrar, para favorecer una auto-conciencia

³ Cfr. Del Noce, Augusto (algunos de sus libros más importantes): *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna 1964 (4ª ed. 1990); *Riforma cattolica e filosofia moderna. I. Cartesio*,

filosófica históricamente responsable. La parábola que describen las ideas de autoridad y tradición en el proceso cultural hegemónico de la modernidad, retomadas por Gadamer, esclarecen un aspecto esencial del destino de este proceso.

La posición pre-ontológica más vasta, dentro de la cual se degradan estas ideas, comprende a lo dado que nos precede como un dato «primitivo» que debe ser, primero, inmovilizado mediante la suspensión de su significatividad actual, y luego tomado como resto superado desde el cual contraponer las nuevas afirmaciones. Es un principio metodológico para afirmar el devenir de la libertad y, esas ideas, en cuanto se pretenden actuales, obstaculizan la expansión de la libertad. Esto comporta, dice Del Noce, «la absorción de la metafísica en la ideología, entendida como acto práctico, destinado a legitimar, desde el punto de vista del ser, una determinada forma de poder. La crítica asume, por ende, la forma de una explicación de las religiones y de las metafísicas (necesariamente puestas en plural indefinido, af.) a través del recurso a los factores históricos. El retener que el concepto de autoridad (y de tradición, af.) puede ser resuelto en el de poder coincide, con la 'discriminante marxiana' (forma de pensamiento de decisiva importancia para bien entender el proceso filosófico y político del siglo XX, af.), abierta o subrepticamente acogida por buena parte de la cultura contemporánea. Por eso, el espíritu crítico es a menudo identificado hoy (...) con el pensamiento marxiano o posmarxiano (en el sentido de que, aceptadas todas las negaciones del marxismo, se procede más allá de él). Al término de este proceso, nos encontramos con que la ciencia se torna el único conocimiento válido, en su extensión al mundo humano»⁴.

Este totalismo epistemológico constituye, también para Gadamer, una distorsión que ha penetrado profundamente en la auto-comprensión de la filosofía, y que precisa ser cuestionado mediante la elucidación de la «experiencia hermenéutica», subyacente también a este totalismo, y mediante la revisión de la débil autoconciencia metodológica de las ciencias humanas, oscilante entre el objetivismo y el historicismo. Las ciencias empírico-formales, en efecto, obtienen cultural y socialmente su autoridad, mediante la prueba de su eficiencia tecnológica, teniendo, además, la capacidad de invalidar, en cada salto teórico y en cada decisiva innovación, a los paradigmas de su propia tradición. Ésta queda ahí como pasado inefectivo, como «lo antiguo». Aún cuando se admita cierta distinción de la autoridad-tradición respecto a la pura lógica del poder, esa distinción queda, sin embargo, restringida al nivel psicosocial, dentro de la señalada pre-comprensión negativa. En efecto, si la autoridad se origina como espontánea aceptación de la voluntad de otro, a causa de la inicial confianza en su superioridad, tornándose una forma particular de dependencia, es porque se carece todavía, en el plano de los valores, de la audacia propia del espíritu técnico-proyectual. Dicha dependencia inicial se caracteriza por ser

Bologna 1965; *Il problema politico dei cattolici*, Roma 1967; *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970; *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* (insieme con Ugo Spirito), Milano 1971; *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I. Lezioni sul Marxismo*, Milano 1972; *Il suicidio della rivoluzione*, Milano 1978; *Il cattolico comunista*, Milano 1981; *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Napoli 1982; *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna 1990; *Da Cartesio a Rosmini*, Milano 1992 (póstuma); *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, Milano 1992 (póstuma); *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Milano 1993 (póstuma).

⁴ Del Noce, A., *Autorità*, Enciclopedia Italiana, 1975, p.417

al principio interiormente aceptada como resguardo axiológico, para luego volverse hábito y dar lugar a una constante dependencia, lo que explicaría el formarse de las tradiciones⁵.

Esta explicación funcional de la sobrevivencia de las ideas de autoridad y tradición, supone que la *razón sentiente* no puede contar con *evidencias* ontológicas originarias y elementales. Evidencia es la acción de darse cuenta de una presencia inexorable, cuyo significado esclarece la relación personal con la realidad y genera certezas liberadoras de la presión de las fuerzas irracionales internas y externas. Entonces, es preciso hacerse intelectualmente violencia para encubrir una evidencia y afirmar su contradictorio. La idea de autoridad resulta, por el contrario, de un proceso psicológico y retórico de persuasión. Su estructura sentimental es trabajada en un diálogo coercitivo sutil. El argumentar está desconectado de lo que debería ser una *acesis* existencial y racional compartida, referida a la experiencia de lo real y retomada desde evidencias integradoras. Pues éstas son las que constituyen la organicidad de la razón y emergen de su impacto con lo total-concreto. Sólo desde esa base elemental podría tener lugar un trabajo dialógico de interpretación reglado y ejercido sobre la cosa misma. La adulación se basa más bien en el temor del interlocutor al desprestigio y la exclusión, desnaturaliza el diálogo y restringe la competencia para la evidencia, extrapolando la capacidad discursiva y razonadora. La extendida opinión de que la filosofía del primado del ser -en sí misma llamada a ejercer su dinamismo intelectual desde la admiración por el acontecimiento del existir concreto-, es mero pasado residual, desconsidera la misma capacidad común y personal de evidencia. También desdeña la universal competencia gnoseológica básica para el juicio recto sobre cuestiones humanas decisivas. Esta decapitación cultural del hombre común, en vez de afirmar la libertad responsable, legitima la manipulabilidad.

La filosofía del ser, entonces, habría entrado en el ocaso porque sería incapaz de dar cuenta del proceso histórico de la modernidad. Éste se funda en un salto cualitativo y estructural de auto-conciencia, creador de los presupuestos teóricos y prácticos que le dan definitiva evidencia *interior* a la primacía del devenir. Se inicia así el despliegue del *eón* emancipador, que sanciona a la filosofía del *acontecimiento* de existir, asimilándola (a menudo con el consentimiento de sus epígonos) a un «cosismo» racionalista. La «prohibición de preguntar» acerca de las razones y el sentido del concreto y universal acontecer del existir, presume fundarse en la seriedad inmanentista de la razón. La noción de experiencia legítima se transforma, porque empieza a implicar el pasaje por construcciones formales a priori, y el mundo mismo y su temporalidad es precedido y abarcado por la pre-formación que le tiende la nueva auto-conciencia. De este modo, ya no hay acontecimiento real sino sólo *proceso* histórico. La filosofía de la «experiencia hermenéutica» gadameriana, reconociendo el peso de la historicidad, cuestiona sin embargo esa inhibición interrogativa que amordaza la apertura de la razón, vuelta dubitante o excluyente de lo que la precede y orienta en el existir histórico.

La idea de *revolución* se constituye en el ámbito gnoseológico de la física y se va haciendo cultura de la ruptura metodológica con el pasado. Al principio reducido a «la vía de los antiguos», dando un espacio de libertad para el re-inicio, ante lo confusivo de la situación. Pero de la suspensión para un ulterior discernimiento, se pasa a la pretensión de probar la irreversibilidad de la puesta entre paréntesis, mediante una

⁵ Cfr. Eschencurg, Theodor, *Über Autorität*, Frankfurt a.M., 1965 (citado por Del Noce, *ibid.*)

interpretación trascendentalmente exaltada del *factum* de la ciencia moderna. Ésta se convierte en pretexto probatorio del gran salto a la auto-conciencia del devenir histórico, orientado, sí, a reconocer las cuentas con el pasado, pero cancelándolas, estableciendo, entonces, la solvencia ontológica, la autarquía del proceso inmanente. La apropiación de la «grandeza que nos precede» dentro del *espíritu especulativo* (*Geist*), se desarrolla como *praxis* transformadora del mundo hacia la explicitación histórico-política del reino de la libertad, ya instaurado en su principio. «Cabe aquí precisar, -dice Del Noce- que el termino 'revolución' cambia de significado según sea referido a la filosofía del primado del ser o a la del primado del devenir, y al pasaje que en ésta se verifica desde la filosofía especulativa a la filosofía de la praxis, según las decisivas tesis marxianas sobre Feuerbach. Según la primera, revolución es 'resurgimiento' de una tradición y de una autoridad más auténticas; en el ámbito del segundo modo de pensar, en cambio, aparece la contraposición radical entre autoridad y libertad»⁶.

Desde un punto de vista histórico-cultural, tanto el triunfo de la idea de revolución, como su correlato romántico, inclinado a la nostalgia restauradora de lo antiguo, solo porque antiguo, parecen proceder de las premisas de la *Aufklärung*. Según ella, la autoridad consiste en inhibir el uso de la propia razón. Entonces, el *sapere aude*, el 'atrévete a hacer uso de tu propia razón'⁷, elimina de la idea de autoridad su significado alterativo, provocante a ejercer sistemáticamente las propias facultades. Gadamer también subraya que la «última fuente de toda autoridad, no es ya la tradición sino la razón. (... La *Aufklärung*) hace de la tradición un objeto de la crítica, exactamente como la ciencia de la naturaleza lo hace con el testimonio de las apariencias sensibles»⁸. Esta frase no deja de contener un cierto equívoco romántico, al contraponer la autoridad de la razón y la autoridad de la tradición, como si ésta no fuese, ante todo, transmisión de experiencias, de significaciones sistemáticas y de razones a examinar. El error está más bien en «intimizar» la racionalidad, recluyéndola en su fortaleza formal o contextual. Racional es sólo lo que emerge como significado y como norma desde la inmanencia de la propia interioridad, solidificando un espíritu de autonomía defensiva, sin apertura real. Una tal restricción de la racionalidad la despoja estructuralmente de su disposición para autenticar el significado originario de la autoridad y de la tradición. Así, la tradición es puesta como el «contrario abstracto de la libre disposición de sí»⁹, y como afrenta a la razón.

1.2. «Autoridad emancipadora de la historia» y «rendición a la facticidad»

La contraposición entre racionalismo e irracionalismo es intrínseca a la parábola histórica que realiza el enunciado aspecto hegemónico de la modernidad que, en su proceso

⁶ Del Noce, A., o.c. pp. 418-419

⁷ Kant, Emmanuel, al inicio de *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* (1784)

⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode* (*WuM*), Tübingen, 1973 (3ª ed.), p.257; tr. francesa *Vérité et Méthode* (*VeM*), Ed. du Seuil, 1976, p. 111 (se utiliza aquí, en función del lector, la paginación de ambas ediciones; mi versión al castellano, en este trabajo, sigue a la edición francesa). Gadamer señala la inicial diferencia entre la exacerbación irreligiosa hasta el ateísmo militante, de la Ilustración inglesa y francesa, y la Ilustración alemana, que reconoce la debilidad de la razón y su necesidad de valerse, funcionalmente (?), de los «prejuicios verdaderos» del Cristianismo, para una «buena educación».

⁹ *Ibid.* *WuM* p. 265; *VeM* p. 120.

mismo, contiene otras posibilidades¹⁰. Donde prevalece la ilusión proyectual sobre el devenir histórico, se tiende a extraer y exaltar aspectos unilaterales de la auto-experiencia de la subjetividad; aquellos que permiten proyectar el ideal de un sistema autosuficiente de la razón (o de su opuesto), correlativo al *telos* metodológico de absolutizar la autonomía del orden inmanente del ser. El arco que va de Kant a Nietzsche, por la mediación consecuente de Feuerbach, quien desmitifica y antropologiza los «postulados» metafísicos de la razón, funcionales a sustentar la visión moral del mundo, es al respecto ilustrativo. El esquema fundamental de la filosofía de la historia de la *Aufklärung*, interpreta la lucha liberadora de la racionalidad como unilateral superación histórica del *mythos* por el *logos*. La contradicción representada por el romanticismo comparte la convicción de haber ingresado en la etapa potencialmente plena de la historia del mundo, precedida por intentos inspiradores pero inoperantes. Sólo que cada segmento de la contraposición interpreta axiológicamente a dicho salto cualitativo bajo el signo inverso: la fe ilustrada en la perfectibilidad indefinida de la razón autónoma, se invierte como fe romántica en la perfección de la conciencia mítica, expresiva de un estado original paradisíaco, previo al pecado original radicado en la desmesura de la razón. «La sabiduría original no es sino el reverso de la estupidez primitiva»¹¹. En la lógica iluminista, el proceso expansivo del orden de la libertad y del espíritu crítico, se concibe como un desenmascarar la génesis mundana de las ilusiones metafísicas y teológicas. En un primer momento contrapone y sustituye autoridades tenidas por despóticas, por autoridades tenidas como liberadoras. «Así, la autoridad interior de la conciencia era contrapuesta a la autoridad de la Iglesia; la autoridad de la razón a la autoridad de la Revelación; y era todavía una idea propia del pensamiento revolucionario el reivindicar una autoridad de la historia, coincidente con la universalidad moral, que postulaba la finalización del dominio del hombre sobre el hombre. No obstante, el conflicto era aún entre dos autoridades: la de la fe y la de la razón»¹². Los conceptos de autoridad y de tradición todavía permanecían en la órbita de una voluntad de *autenticación*.

Desde el punto de vista histórico-político, la identificación del espíritu moderno con la anulación de la positividad de la tradición, lleva a definir en términos de crítica de la autoridad al entero proceso de pensamiento y de civilización que va del siglo XVI hasta hoy, siguiendo la previsión de F. Bacon de asistir al *temporis partus masculus*. La evolución del individualismo burgués estuvo condicionada por un antiplatonismo que pone al bienestar como horizonte de la vida, y al orden y al progreso técnico como sentido del estado moderno. El momento de trascendencia de la verdad debe ser reducido horizontalmente al imaginario de la auto-realización. La religión misma es admitida, pero como experiencia psicológica vitalizante y como religión civil, factor funcional de orden social. El espíritu político revolucionario radicaliza el significado parcial del imaginario de la auto-realización, propio de la negación burguesa de la tradición. «A una revolución parcial, como la Revolución Francesa, le corresponde una parcial ruptura con la trascendencia, en el sentido de una moral autónoma, de una religión en los límites de sola razón, etc.; se trata de un compromiso obligado con la tradición. La revolución

¹⁰ Cfr. Fornari, Aníbal, «Sobre la actualidad de Descartes», *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Año IV, nº 4 (1996), pp. 159-178

¹¹ Gadamer, H-G, *WuM* p. 258; *VeM* p. 112

¹² Del Noce, A. o.c. p. 419

total permite, en cambio, una ruptura completa»¹³. La etapa de la revolución parcial posibilita intentos de conciliación funcional entre autoridad y libertad, tradición y progreso, configurando el paréntesis liberal (1871-1914). La crítica a la democracia jacobina y al anarquismo, se contrapesa con el espíritu tradicionalista restaurador, sensible al otro aspecto de la historicidad, pero dentro de la misma lógica. Porque permanece una relación invertida entre el momento de la tradición y el momento metafísico-religioso. El nacionalismo restaurador, por ejemplo, no reconoce al momento metafísico-religioso de la razón como discernimiento crítico y fundante de la tradición, sino que es ésta, con su autoridad política, la que legitima la permanencia funcional del momento metafísico-religioso. Esta contradicción es asumida y superada en el intento de interiorización de la autoridad en la metafísica del idealismo histórico. Pero la historia especulativamente recuperada se transforma ella misma en autoridad absolutizada. El pasaje al idealismo de la praxis se justifica como *autorización por la historia* de llevar a su culminación el *eón* emancipatorio, especulativamente reconocido pero prácticamente inconcluso. La idea de *praxis total* es el hilo conductor de la sustitución de la idea de autoridad y de tradición por la exigencia del *poder total*.

La revolución completa se efectúa en el proceso de la «gran guerra» ideológico-mundial que atraviesa, desde 1914, al conjunto del siglo XX, en todos los continentes. Sus etapas y ramificaciones posteriores están hilvanadas por la universalización propiamente política del espíritu revolucionario que, desde el inicio, cualifica la excepcionalidad de esta guerra. Ella es emprendida, desde sus distintos frentes ideológicos nacionales (la clase universal, la raza pura, la antigüedad imperial, la nación predestinada, la redención liberal) por el mandato universal de la *autoridad de la historia*. La autoridad de la verdad concreta cuestionada y la tradición esencial descartada, como obstáculos a la libertad, son sustituidas por el sentido de una pretendida eficacia histórica del poder total, ahora disociado de la libertad, inicialmente reivindicada contra la autoridad y la tradición. La oposición a la autoridad de la historia no será sino expresión enmascarada de intereses ideológicos irracionales de clase o de resabios culturales anticuados. Roto el vínculo crítico entre autoridad y evidencia, entre tradición y razón, y de todas ellas con la libertad personal y social, queda legitimada la persecución sistemática de quien disiente y se atreve a expresar la grandeza personal de la experiencia histórica de la verdad, en el espacio público. Se presupone que el individuo y su sociabilidad nativa carecen, a esta «altura de la historia», de toda autoridad para argumentar en verdad. Verdadero es el poder efectivo de la *praxis* tecnológico-política, capaz de aproximar al *télos emancipatorio* de la historia. La competencia personal y filosófica de discernir lo importante y decisivo para el hombre queda epistemológicamente devaluada, al par que tiende a disolverse la diferencia esencial entre realidad animal y realidad humana. Este discernimiento es transferido a la esfera de actuación de la ciencia, concebida como único lugar de conocimiento objetivo para la racionalidad de las decisiones sobre lo humano. «Al final del conflicto mundial, se operó -ratifica Del Noce- una opción a favor de la ciencia moderna, entendida como medio para el dominio práctico del mundo, capaz de producir automáticamente la justicia. (...) La negación de la idea de autoridad coincide entonces con la extensión máxima

¹³ Del Noce, A. o.c. p. 423

del positivismo, es decir, con una total rendición a la facticidad»¹⁴. El mecanismo auto-referencial de la eficiencia práctica realiza su juego de probabilidades con efectos casi siempre injustos, y la libertad responsablemente ejercida junto a la razón capaz de discernir lo que es bueno para el hombre, quedan postergadas por la atribución, al poder y a sus intelectuales, de la tarea de conjeturar e imponer sistemas tan perfectos que le ahorren a los hombres concretos la aventura racionalmente exigente de querer ser buenos y justos.

El inicialmente cuestionado espíritu burgués reingresa, entonces, en forma pos-revolucionaria. Pero ahora en «estado puro», es decir, desvinculado ya de un sistema axiológico que al inicio aún se sustentaba en un cierto reconocimiento de sus raíces. Su reingreso, denominado «posmoderno», se impone como absolutización del bienestar, como neutralización de todo compromiso sistemático de la razón con el significado objetivo de la existencia. Si se insiste en pensar todavía a la historia dentro de la lógica del necesario proceso de inmanentización, de secularización, de purificación, de desmitificación, para consolidar una presunta adultez, entonces es preciso también hacerse cargo del colapso existencial de esas mismas aspiraciones iluministas que se elevaron desde una conciencia de superioridad y ruptura respecto a la experiencia esencial de la tradición, pero que hoy ya no logran siquiera configurar un ideal. El orden del nihilismo no emerge de la lucha de un pensamiento contestatario y sufriente como en el invocado Nietzsche, sino que se impone como retorno, hace unas décadas inesperado, del espíritu burgués, consagrado mecánicamente como mentalidad hegemónica. La utopía revolucionaria se transforma en «utopía negativa»: garantizar la sobrevivencia del mundo y sustentar la tolerancia en la apología del pensamiento débil, desalentar la búsqueda comprometida de la verdad porque puede ser peligroso pretender alcanzar un más allá de la apariencia y de la perspectiva, que hacen de toda afirmación de contenido «mera interpretación». Se admite el trato del pasado y de las objetivaciones de la cultura pero dentro del límite de la forzada argumentación a priori de que no son sino ramificaciones de la voluntad de poder, constituyente del mundo como mera apariencia.

La realización histórica de la dimensión hegemónica de la conciencia moderna, según la constatativa mirada lógica de Del Noce, se realiza en esta parábola. «Según un juicio común, el burgués es el hombre del orden y del progreso. Para que su éxito fuese completo era preciso que orden y progreso se disociasen tanto del sentido metafísico de la experiencia cuanto de la utopía de la revolución. Excluida toda referencia trascendente, el orden existente es legitimado no ya en relación a principios ontológicos, sino simplemente por su vigente facticidad. La idea de revolución -caracterizada por el salto cualitativo- es sustituida por la idea de progreso, como absolutización de lo cuantitativo y de la eficiencia económica»¹⁵. Esta sorprendente *heterogénesis de los fines* del proyecto emancipador absolutamente inmanente, constituido «científicamente» bajo la primacía de la reflexividad formal, que se considera autosuficiente para «hacer la historia», demuestra que tal proyecto, triunfante porque realizado, ha quedado desautorizado en su lógica por la autoridad misma de la historia, por él invocada como criterio de verdad. En efecto, según éste, la superioridad intelectual se legitima por la capacidad de dar cuenta de la historia, desde el axioma de base que establece la primacía del devenir como construcción progresiva

¹⁴ Del Noce, A., o.c. idem

¹⁵ Del Noce A., o.c. p. 423

y autárquica de la humanidad plena. La incapacidad de dar cuenta, dentro de ese proceso, del mayúsculo fenómeno del totalitarismo sistemático (visto superficialmente como paréntesis de retorno de la «antigua barbarie» por descuido, y como excepción que confirma la ley del progreso y ahora exige reprimir toda propuesta consistente en base a contenidos, ya descalificadas como «fundamentalismos») y de su consumación fáctica en el nihilismo del desencanto, pone en cuestión a dicha superioridad. Esto reinteligibiliza *históricamente* la consistencia de una filosofía del primado dialéctico de la positividad del ser, también creativamente viviente durante la modernidad, pero considerada «fuera de época». El intento es ahora mostrar que Gadamer participa de esta nueva etapa de la aventura, que confirma la tensión de la razón, pero en su quicio.

2. Racionalidad y experiencia hermenéutica

Tradicición y autoridad son dos categorías inherentes a la conciencia de la experiencia humana en cuanto es sorprendida por la razón en su dinamismo concreto y completo, encarnado e histórico. No es extraño que la descalificación sumaria de ambas prevalezca allí donde un afán metódico apriorístico cualifica el ingreso teórico a lo humano. La a-historicidad y el espíritu de ruptura de la filosofía del *Cogito* epistemológico halla su ocasión en factores contextuales no siempre examinados en cuanto tales, pero se determina desde el presupuesto de constituir el sistema completo y por fin autónomo del saber. Se busca una clave de seguridad, no tanto para comprender mejor las cosas mismas, sino para devaluar y descartar los significados *heterónomos* que impiden controlar al conjunto de la experiencia. El presupuesto es que sólo se conoce con seguridad lo que se produce desde la propia razón. El mismo concepto de «razón crítica», al ser concebido unilateralmente como ejercicio de distanciacón y como examen desde afuera, omite confrontarse con el dato previo de una cierta familiaridad con el contenido entero de la experiencia de sí mismo o con el carácter originario de lo que le viene dado, o también transmitido desde el pasado, dentro del contexto de ejercicio metódico de la razón. Gadamer sitúa su reflexión más acá del empeño inmediato de constituir la legitimidad epistemológica del conocimiento científico y de la normatividad de la práctica. Ahí se concentra, precisamente, el pensamiento que con eso sustituye, en base a una interpretación de la superioridad epocal de la modernidad, la validez del estatuto «previo y fundamental» de la cuestión del ser. «Mi ambición -dice- fue y es de naturaleza filosófica: lo que está en cuestión, no es lo que hacemos, ni lo que debemos hacer, sino lo que sucede con nosotros, más allá de nuestro querer y de nuestro hacer»¹⁶.

El «dar cuenta de lo que hay, siempre existencialmente presupuesto», es el trabajo preparatorio sin el cual la razón fija y dilata algún factor relevante pero parcial de la experiencia, para asegurarlo reflexivamente y proyectarlo sobre el conjunto de la experiencia. Así se interfiere la disponibilidad del *Dasein* a la auto-conciencia de su vida efectiva, incidente en su razón. Impedir el ingreso de algún factor estructural, inherente a la *pre-comprensión* inmediata del sistema de vínculos existenciales con el mundo, es desmerecer la razón. La auto-conciencia se encierra sobre alguna de sus posibilidades derivadas, circunstancialmente más plausible: p.e., la *subjetividad*, la *vitalidad*, el *psiquismo*

¹⁶ Gadamer H-G, *WuM*, p. XIV; *VeM*, p. 8

asociativo, la emotividad, la actividad, etc. De ahí el programa crítico de Gadamer: «La superación de todos los prejuicios, exigencia global de la *Aufklärung*, manifestará ser ella misma un prejuicio cuya revisión abrirá camino a una comprensión apropiada de la finitud que domina no sólo a nuestro ser, sino asimismo a nuestra conciencia histórica»¹⁷. La comprensión de la finitud debe ser apropiada, para no clausurarse en ella ni tampoco obstruir la historicidad hipostasiando un momento temporal o cultural. El *Dasein*, omitido en su realidad previa, tiende a procesarse desde una forma de conciencia constituyente, no ya como un inicio *en* el ser, sino como inicio *del* ser y, por ende, de lo que merece ser pensado y realizarse. ¿Qué prejuicio actúa en ello? El «prejuicio de precipitación en pro de la novedad, como partido tomado que conduce a rechazar precipitadamente ciertas verdades por la única razón de que ellas son antiguas y atestiguadas por la autoridad»¹⁸. El prejuicio se consolida como *autocerteza* operatoria, despojada de su deuda con la *evidencia*, la que, al estar referida a la exterioridad, es más imprevisible y compleja. Emotivamente la razón se parcializa en su apego a la coherencia, relativizando el nexo con la experiencia que la nutre. Hay, entonces, una insensatez posible de la razón, en cuanto se constituye en «*maestra de sí misma*» y exaspera, con esa *hybris*, a la *praxis*. Por eso: «Lo que, en el ideal de una pura construcción de la razón por sí misma, se presenta como prejuicio restrictivo, pertenece, de hecho, a la realidad histórica misma»¹⁹. Es una acrítica «*experiencia hermenéutica*». Y así, «*los prejuicios del individuo, más que sus juicios, constituyen la realidad histórica de su ser*»²⁰. ¿Cómo sopesar los prejuicios y educar en la razón crítica?

En primer lugar, hermenéutica indica reconexión explícita de la razón con sus fuentes contrastantes de significación, con sentido de universalidad. La posibilidad metodológica más propia del *Dasein* se ejerce desde su re-conocimiento como *cogito encarnado y nacido*. «Para nosotros -dice Gadamer- la razón (*Vernunft*) no es tal sino en cuanto real e histórica, lo que equivale a decir en definitiva, que ella no es su propia guía, sino que permanece siempre dependiente de lo dado sobre lo que ejerce su acción»²¹. Es una decisión racional percatarse del «conjunto de la experiencia que el hombre hace del mundo y de la práctica aplicada por él a la vida»²². La inevitabilidad de la *acción* y de la *comprensión*, adecuada o no, del *sentido* de la acción, reclama volverse pregunta y *accesis* metódica. Pero se trata, más acá del «hermeneutismo relativista», de una comprensión *del ser*. La acción está ya abierta sobre un *horizonte meta-categorial*, definido por una dirección: al *ser*, precisamente. Y esta dirección, inmanente al hombre como *Dasein*, denota una permanente referencia intencional a lo que proviene, desde la *exterioridad*, a la *conciencia*. No es una exterioridad absolutamente extraña, precisamente porque es la conciencia de un existente cuya «*distancia*» con lo inmediato, que expresa su *libertad*, está referida a lo *óntico* desde un

¹⁷ Ibid. p. 260; Ibid. p. 114

¹⁸ Ibid. p. 262; Ibid. p. 116-117

¹⁹ Ibid. p. 261; Ibid. p. 115

²⁰ Idem (cursiva de G.)

²¹ Ibid. p. 260; Ibid. p. 114. Aquí se configura un aspecto del significado de la autoridad en sentido cultural, subsecuente a una filosofía del ser y de la conciencia histórica, que reconoce en la tradición filosófica momentos diversos y diversamente calificables por su capacidad integradora. Asumidos desde este criterio, conforman una de las dimensiones de la razón crítica.

²² Ibid. p. XV; Ibid. p. 10

nexo estructural con el *ser* que lo desborda, direccionando dramáticamente su libertad. Es decir, es la conciencia de un *Dasein*, abierto por la acción y la comprensión sobre un ámbito de luminosidad y de acogimiento, donde la alteridad es ya pre-sentida y donde las realidades se presentan, se familiarizan y dan lugar a su configuración en un *mundo*. Por eso, la *comprensión del ser* es, al par, instancia activa de apertura y acogimiento, e instancia finita de pasividad receptiva, inmediatamente consentida desde la corporeidad, de la alteridad desbordante del sentido universal del ser en lo óntico particular. La cuestión del ser tiene *autoridad* para la libertad, pues la sustenta. El concepto de hermenéutica «designa al movimiento fundamental de la existencia, constituyéndola en su finitud y en su historicidad, y que abarca por eso mismo al conjunto de su experiencia del mundo. Es preciso no ver ahí arbitrariedad alguna, ninguna extrapolación artificial de un aspecto unilateral: es la naturaleza misma de las cosas la que hace que el movimiento de la comprensión sea englobante y universal»²³.

En segundo lugar, la hermenéutica expresa la *conciencia de finitud*, que, obviamente, no es asimilable a la cosa inerte en su particularidad. La conciencia de la experiencia se ejerce en la tensión inherente a la particularidad misma del yo encarnado. Hay conciencia de *situación* porque la finitud está abierta al advenimiento de su posible realización, intencionada al ser, sobre un horizonte de totalidad históricamente especificado (*tradición*). Y este horizonte finito de apertura a la totalidad no es cerrado ni queda fijo. Está incoativamente reclamado a trascenderse porque está urgido por el sentido del *ser* que lo inhabita y predispone a la universalidad de los encuentros posibles, *a priori* indeterminables en su explícito contenido alterativo. La situación que localiza al *Dasein* no es, entonces, un tópico cerrado, sino un punto de partida dado, que le ofrece una dirección ontológica a su itinerario y, por eso mismo, porque parte dotado ya de una, contiene el criterio elemental para confrontarse con las otras especificaciones análogas de la comprensión del ser (*tradiciones*). Ésta, como apertura especificada y directiva es, en cierto modo, para ella misma signo de una instancia superior de alteridad que trasciende lo comprendido y que es esperada en cuanto a su completa manifestación. Porque toda presencia está sometida al régimen del *signo*, que manifiesta con discreción. La desproporción señalada en la propia historicidad, predispone al *Dasein* al encuentro y a la *fusión de horizontes*. La alteridad del ser está ya significada en el propio mundo estructuralmente abierto, y ello implica que el modo de manifestación de ésta es el *acontecimiento* (*Ereignis*), y no el mero ensanchamiento espacial del dominio sobre los «objetos». Por su diferencia y por su eventual capacidad de corresponder imprevistamente a la estructural desproporción del *Da-sein* (como inicio desde un *lugar* determinado y como *completud* esperada), lo que ocurre como acontecimiento, como *signo* histórico de completud ontológica, atrae y tiene *poética* atracción sobre el *Dasein* atento. La autoridad de la tradición no es sobre cualquier cosa, sino sobre lo que despierta la memoria de la presencia actual del acontecimiento ontológico de existir, en su nuevo acontecer concretizante de la dirección estructural del *Da-sein* al ser. El *Dasein* se torna errático cuando pretende extraer de su estado subjetivista de conciencia, por un íntimo proceso de reflexión productora, al correlato de su exigencia de plenitud.

²³ Ibid. p. XVI; Ibid. p. 10

¿Qué significado hermenéutico tiene la experiencia del «otro» en la asunción crítica de los prejuicios inherentes al propio mundo? Permítase, al respecto, esta cita extensa y comentada: «la experiencia del tú tiene un papel decisivo en la comprensión de sí mismo (la pone en cuestión desde su fundamento, af.). La experiencia del tú constituye, también, la base sobre la que el concepto de 'eficacia de la historia' es dilucidado (indica, por un lado, que, más acá de nuestro grado de autoconciencia, la historia nos hace mucho más de lo que la hacemos y, por otro lado, que nos provoca a reconsiderar nuestra implicación en esa historicidad, af.). Pues la experiencia del tú también revela la paradoja según la cual algo que se me manifiesta se hace valer en su propio derecho y exige ser reconocido pura y simplemente (es decir, valordado en su alteridad óntica y en su comprensión ontológica, af.) y, en la misma medida, exige ser 'comprendido' (esto es: suspender en el sentido de re-iniciar nuestra comprensión desde su fundamento, af.). Pero creo haber mostrado con precisión -continúa Gadamer- que esta comprensión no se dirige al tú como tal (como si se tratase de un diálogo que se auto-fundamenta en la pura simetría intersubjetiva, af.), sino a lo que él dice de verdadero (entonces, a lo que compromete a su existencia como tal y nos exige un juicio sobre nuestro común estar direccionados al 'ser', af.). Por eso no entiendo el aspecto de verdad que no se hace visible sino pasando por el tú, y sólo en la medida en que uno mismo se deja decir algo por él (confrontándose con una novedad óntico-ontológica presente, af.). Del mismo modo sucede con la transmisión histórica del pasado. Ella carecería del interés que le asignamos, si no nos hiciese aprender algo que no podemos extraer de nuestro propio fondo (que nos hace re-conocer nuestra referencia radical a la alteridad, af.). La proposición: 'El ser susceptible de ser comprendido es lenguaje', exige ser leída con tal espíritu. No quiere afirmar el mero dominio sobre el ser por parte de quien comprende; al contrario, afirma que no hay experiencia del ser ahí donde algo puede ser instaurado por nosotros y, en tal medida, ser manejado conceptualmente; sino ahí donde lo que adviene puede pura y simplemente ser comprendido (porque nuestra dirección trascendental al ser nos sitúa en una universalidad previa, inabarcable a priori, pero sustentadora de la inteligibilidad y de la inter-comunicabilidad entre interlocutores posibles, af.)»²⁴. Más aún, esta *relación infinita* con la verdad del ser, no debe ser disuelta en pura la vacuidad lógica, ontológicamente indiferente, sino que es preciso «situarla en el movimiento del diálogo, dentro del cual tan sólo la palabra y el concepto llegan a ser lo que son»²⁵. Es decir, llegan a ser portadores de la consistencia alterativa de un contenido significativo, que llega al lenguaje mediante el encuentro y el diálogo, reales en cuanto implican el reconocimiento integral, destinal, de la propia historicidad. Sólo así los interlocutores se reconocen como *Dasein* y no como meros sujetos de un diálogo formal, ni como meros objetos para una expansión instrumentadora.

3. Tradición y juicio propio

La tradición es la especificación del «diálogo que somos» en nuestra apertura finita a la totalidad, con sentido alterativo de universalidad. Si el ser del hombre advierte su

²⁴ Ibid. p. XXI; Ibid. pp. 16-17

²⁵ Ibid. p. XXI; Ibid. p. 18

finitud y su trascendencia en el hecho de que él se encuentra ante todo en el seno de tradiciones, entonces, «quienquiera se desvincule, por la reflexión, de la relación viviente con la tradición histórica, destruye el sentido verdadero de esta tradición»²⁶. También destruye su capacidad crítica de comprensión, pues ésta emerge, no de una genialidad espontaneísta, que suele ser insensata, sino de una confrontación profunda y sintéticamente centrada con la propuesta en cada caso históricamente concerniente. La que ha de ser presentada desde la experiencia y desde las razones -o al menos desde la consideración leal- del acontecimiento totalizante que contiene, percibido en su coherencia y verificabilidad adecuadas, desde el sentido integral del *Dasein*. Lo positivo de la tradición no ha de ser interpretado como acatamiento de un compacto indiferenciado de locuciones y conductas a repetir, ni como creencia incauta acerca del conducirse histórico del *Dasein*, obviando lo dramático de su estar libremente dirigido al ser. Esta caricatura ignora que la tradición no vive sino de la libertad que se reinicia en cuanto tal y en su sentido total, según la ley del signo y del acontecimiento. La tradición «no existe sino en virtud de un acto de apropiación, porque la esencia del hombre también comporta la posibilidad de romper, criticar y disolver la tradición»²⁷.

Además, el auténtico valor de cada tradición, como *espacio de experiencia* esencial, consiste en otorgar un sentido básico de sensatez a la razón. Incluso a través del hecho de sus inevitables deformaciones y de la posibilidad de confrontación con el ser estructural del *Dasein*, universalmente accesible, y con un acontecimiento alterativo que la ponga en cuestión. Las tradiciones más ricas son aquellas cuya identidad ha sido desafiada, asumiendo el compromiso de entenderse más y de nuevo a sí misma, logrando algo más acorde al *Dasein* en el intento. En todas ellas existe la razón y la pre-disposición a reconocer a auténticos «maestros», que abren al sentido de la verdad y a la necesidad de adecuarse metodológicamente a ella para, en cada caso, aproximarse a conocerla. Los mismos lenguajes simbólicos fundamentales contienen esa discreción poética y esa apertura indicativa. La articulación entre horizonte receptivo-contemplativo y el horizonte práctico-realizativo de la comprensión del ser, es más importante de lo que se cree, en lo que respecta a la formación en la sensatez crítica. Pues, para vivir humanamente, se «tiene necesidad de un *indefectible discernimiento acerca de las cuestiones últimas*», también, acerca del *sentido de lo que es factible, posible y adecuado al momento presente*»²⁸. Esto libera a la razón de la posibilidad de ser subyugada por la dialéctica violenta entre el fanatismo del pasado, detenido y mitificado, y por el fanatismo del futuro utópico, confundido con las exigencias ideales trascendentales.

Para realizar este acto de apropiación es preciso que el *Dasein* no decaiga en una posición de *ataraxia* objetivante, desde una aseptica e inexistente vereda de enfrente de la historia. Precisa *ponerse en juego* para comprender y así poder verificar más. Pues, «el comprender mismo debe ser considerado menos como una acción de la subjetividad y más como una inserción en el proceso de la transmisión donde se mediatizan constantemente el pasado y el presente», subraya el mismo Gadamer. El discernimiento entre prejuicios verdaderos que fecundan la comprensión y prejuicios falsos que la desvían hacia la incompreensión, se realiza ejerciendo la *distancia temporal* entre pasado y presente. Los

²⁶ Ibid. p. 343; Ibid. p. 206 (cursivas de G.)

²⁷ Ibid. p. XXIII; Ibid. p. 18 (cursiva mía)

²⁸ Ibid. p. XXIII; Ibid. p. 19 (cursiva mía)

prejuicios reconocidos son ejercitados, y los desconocidos son despertados, cuando se confrontan con la *alteridad de la tradición*. «Para darle agarre a la comprensión, es preciso ante todo que algo nos hable (... Ésta, que es la más eminente condición hermenéutica, exige, af.) la suspensión fundamental de nuestros propios prejuicios. Ahora bien, toda suspensión de juicio, aún y sobre todo la de los prejuicios, tiene, desde el punto de vista lógico, la estructura de una *pregunta*. La esencia de la *pregunta* consiste en abrir posibilidades y dejarlas abiertas»²⁹. El preguntar auténtico no enfatiza ni descarta cerradamente lo sabido en el comprender históricamente especificado, sino que privilegia la posibilidad de recibir una novedad que corrija o amplíe la propia comprensión. La relación que, al buscar, se establece con la persona o con el texto que transmite algo, implica la pretensión de encontrar el «sentido verdadero», la alteridad, de lo que ellos transmiten. Entonces, la intencionalidad de la búsqueda está determinada por la *perspectiva preferencial* de dar con una *alteridad eminente e interpelante*. De lo contrario, la posibilidad hermenéutica está viciada de mala fe.

¿Cuál es la racionalidad profunda de la idea de autoridad, en esta crítica hermenéutica sobre los prejuicios? Radica en el permanente referir a los lugares esenciales donde la tradición se transmite, y que siempre están en conflicto con aquello que la encierra en la obviedad bienpensante. «El milagro del comprender consiste, más bien, en el hecho de que ninguna congenialidad es necesaria para conocer lo que es *verdaderamente importante y originalmente significativo* en la tradición. Por el contrario, somos capaces de *abrirnos a la exigencia superior* de un texto y de responder por nuestra comprensión al significado por el que el texto se dirige a nosotros»³⁰. La racionalidad hermenéutica no decide el juicio desde una previa simpatía sentimental. Es la exigencia crítica de autenticidad de la propia existencia como destino, la que sustenta el preguntar y la consecuente disposición a dejarse cuestionar por lo que adviene como propuesta. Además, la intencionalidad preferencial dirigida a lo consistente de la tradición, no sólo está guiada por la pregunta que abre y deja abiertas posibilidades, sino que también, el mismo preguntar, cuanto más comprende y reconoce el valor de la respuesta como propuesta consistente, tanto más se reabre en nuevas y más precisas formas de preguntar. La apertura a las posibilidades no es, entonces, amorfa y genérica, sino que lanza a un trabajo de interpretación exigente y de *aplicación (Anwendung)* incidente. ¿Qué puede significar esto?

Por un lado, en el encuentro hermenéutico el conocimiento histórico no se reduce al tipo de conversación con un interlocutor, respecto al cual se tiene como meta principal el aprender a conocerlo, es decir, a evaluar su punto de vista y su horizonte, colocando al propio punto de vista del intérprete en una inaccesible seguridad. Ahí no hay entendimiento real con el otro, porque no hay accesibilidad. Tampoco se trata sólo de despojarse a sí mismo para desplazarse hacia el punto de vista del otro, haciendo una engañosa abstracción de sí, para superar de ese modo los propios prejuicios. Suspender a los propios prejuicios en la libertad del preguntar, significa *ejercer sobre sí mismo la actitud preferencial*, en el sentido de esperar más -en relación al cumplimiento de la propia *ipseidad*- de la realización de la verdad en la propia existencia (y en la del otro), que de los propios prejuicios conllevados. No significa descartarlos para dar crédito a una persona

²⁹ Ibid. p. 283; Ibid. p. 139

³⁰ Ibid. p. 294; Ibid. p. 152 (cursiva mía)

o a un texto, enajenándose uno mismo, al negar la propia experiencia, el propio saber y el propio ejercicio de la razón. El prejuicio no está en juego sino cuando es abiertamente *puesto en juego*, exponiéndose también a la pretensión de verdad del otro y permitiendo que él se exponga a nuestra pretensión verdadera, poniendo en juego sus propios prejuicios. Pero dicho exponerse a la verificación no sería posible sin un básico y compartido criterio de verdad inherente ya a la existencia misma y que permite *entenderse sobre la cosa misma*, sobre el contenido de las cuestiones decisivas que ella transmite y que también nos conciernen en el presente. De lo contrario el conocimiento histórico se invierte: hace de su medio (evaluar el punto de vista del otro y del pasado) el fin; y hace del fin (entenderse sobre la cosa misma que el otro del pasado transmite) un mero medio, inocuo porque no reconocido en su incidencia presente y, por eso, maltratado en el darlo por comprendido. «El texto comprendido en términos históricos (objetivistas e historicistas) es formalmente vaciado de la pretensión de decir algo verdadero. Cuando se considera a la tradición desde un punto de vista histórico, por el que uno se reubica en la situación histórica y trata de reconstituir el horizonte histórico, se tiene la impresión de comprender. En realidad, fundamentalmente se ha renunciado a la pretensión de encontrar en la tradición una verdad que se pueda comprender y asumir por sí misma»³¹. En este caso se anula la *conciencia de la efectividad de la historia* (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Se impide el proceso de *contraste* (*Abhebung*).

¿En qué consiste ese *contraste* que nos eleva a una interpretación exigente e incidente, por sobre nuestra conciencia inmediata, estrechada por la prevención y el partido tomado, determinado por esperanzas y temores provenientes de nuestra percepción fijada en lo más cercano y urgente? El contraste es una relación de reciprocidad en la que *algo se destaca* sobre el otro y a la inversa, posibilitando una re-ubicación de ambos. Este mutuo volver a colocarse «significa siempre elevación a una universalidad superior, que sobrepasa no sólo nuestra propia individualidad, sino también la del otro»³². Esto en el caso de una interlocución auténtica que, como se ve, no apunta a una mera asimilación mutua, cerrada en la reciprocidad ética. Porque los interlocutores son, en cada caso, libres de llegar a comprender más o de quedarse con menos. En el caso de la conciencia histórica explícita, cada encuentro con la tradición, es decir, con el texto o el otro eminentes que la transmiten, «aporta, con el encuentro, la experiencia de una relación de tensión entre el texto y el presente. La tarea de la hermenéutica no radica en disimular la tensión por una ingenua asimilación, sino en desplegar esa tensión con plena conciencia»³³. Ahora bien, ¿en qué se basa y en que consiste ese trabajo sobre la tensión a la universalidad, crítica de los prejuicios, para aproximarse a un juicio más adecuado y conducente? La hermenéutica histórica «tiene que cumplir un trabajo de aplicación, pues también ella está al servicio de la valorización del sentido, cuando cubre, expresa y conscientemente efectúa la distancia temporal que separa al intérprete, del texto, superando así la alienación del sentido, sobrevinida al texto»³⁴.

¿Cómo individuar, en Gadamer, el criterio de verdad acerca del contenido *verdaderamente importante y originalmente significativo* que atraviesa el diálogo en el que

³¹ Ibid. p. 287; Ibid. p. 144

³² Ibid. p. 288; Ibid. p. 146

³³ Ibid. p. 290; Ibid. p. 147

³⁴ Idem

la tradición se transmite?; ¿en qué se basa el contraste por el que, en el diálogo, algo más importante se destaca por sobre los interlocutores que lo ejercen? Cubrir la distancia temporal mediante el ejercicio de la *perspectiva preferencial* sobre lo que constituye la auténtica *alteridad* de la tradición es ya superar el historicismo. Es situarse en la pregunta que emerge de sí mismo como *ipseidad*, como identidad capaz de discernir su destinación objetiva. Estas cuestiones señalan lo inadecuado de la reducción de la hermenéutica a una suerte de apologética de la finitud, que homologa todo contenido y diferencia en la equivalencia de lo fáctico, resignando la trascendencia de la verdad respecto a la instancia lingüística de su manifestación. El criterio de verdad que se ejercita en la actualización de la tradición consiste en acceder siempre de nuevo a una actualidad de experiencia del significado del mundo. En efecto, «la tradición no es simplemente algo que llega, algo que se reconoce y que se aprende a manejar por experiencia; ella es *lenguaje*, esto es, ella misma habla como un tú. El tú no es un objeto, sino que se dirige a nosotros. Bien entendido: no hay que comprender que, lo que accede a la experiencia mediante la tradición, haya de ser concebido como la intención de otro, que es un tú. Por el contrario, sostenemos firmemente que la comprensión de una tradición no se dirige al texto transmitido como si fueran las expresiones vivientes de un tú; ella toma un contenido de sentido, libre de toda referencia a intenciones, sean más o tuyas»³⁵. Sin embargo, este dirigirse hermenéutico que quiere liberarse del «tú», identificado como referente de la hermenéutica romántica, se refiere «a lo 'dicho' (*die Sage*) que la tradición nos dice (*sagt*)»³⁶, pero sin quedarse en una determinación del texto, según una objetividad cósmica y distendida. No hay interpretación verdadera sin asir una tensión significativa entre la extraneidad y la familiaridad que la tradición es para nosotros, los curiosos oyentes y lectores del presente. La tensión es ese intermediario, ese «entre-dos que se establece entre la objetividad, concebida en los términos de la historiografía y puesta a distancia de nosotros, y la pertenencia a una tradición. *En este entre-dos (Zwischen), la hermenéutica halla su verdadero lugar*»³⁷. Se trata de profundizar ese *Zwischen*.

¿En qué sentido este «círculo hermenéutico existencial» es productivo y contiene un criterio de verdad? Se *comprende* cuando se ejerce vivamente el lenguaje, para dar cabida en él a la novedad de lo referido, y cuando se comunica de tal forma que trasciende la obviedad de lo sabido. Se *apropia significativamente* de un texto, para que revele en lo dicho su eventual específica interpelación de la presente comprensión cuando, simultáneamente, se vislumbran y ponen en juego los aspectos de un modo de existir más adecuado al designio originario de las cosas, distorsionado por una «normal» posesión inadecuada de ellas y de nosotros mismos como *Da-Sein*. ¿Cómo es esto posible? En la comprensión *del ser* se ejerce la «*anticipación de la perfección (Vorgriff)*»³⁸. Es decir, se ejerce la tensión referencial del *ahí-* (*Da-*) al *ser* (*Sein*), sobre un horizonte de plenitud que la existencia aspira y que la razón exige, reiterando en la interpretación la positiva desproporción de la comprensión. El *Dasein* auténtico se asume con un sentido de totalidad en cada relación vivida, en cada obra realizada y en cada intento por comprender el significado de lo que se le torna accesible. Por eso mismo es reclamado por el preguntar

³⁵ Ibid. p. 340; Ibid. p. 203

³⁶ Ibid. p. 279; Ibid. p. 135

³⁷ Ibid. p. 279; Ibid. p. 135 (cursivas de G.)

³⁸ Ibid. p. 273; Ibid. p. 133

fundamental que lo constituye. Él mismo ya existe *entre-dos* (*Zwischen*). Antes de proponérselo como posibilidad teórica, el preguntar es ya demanda de *unidad de sentido y pregunta a otro* y, también, de *discernimiento de las cuestiones últimas*, en lo que está involucrado el *ideal de perfección*. Conjuntamente, entonces, el preguntar del *Dasein* es demanda de significación de sí, en su misma relación con aquello que encuentra. Cualificado por esos dos factores, el preguntar expresa la *intencionalidad receptiva* y la *intencionalidad teleológica* con las que el *Dasein* implica a todas sus relaciones, en el horizonte dado a su apertura destinal. La anticipación de la perfección no sólo mueve la existencia, sino que también informa la interpretación de lo que ella encuentra. Esto potencia el contraste entre el en sí óntico y su valor para el hombre situado. Sin ello, la interpretación, como forma de relación con todo, es irrelevante porque desmerece al otro que testimonia, a la alteridad del texto, a la significación de lo dado y, sobre todo, a la exigencia de *ipseidad* de quien la ejerce.

Los textos *eminentes* de la tradición se consideran tales por su consistencia como *unidad de sentido*, y por su correlativa articulación con la tensión del *Da-Sein* al ser, en la expectativa de un *contenido* referencial que esclarezca adecuadamente su nexos con la demanda existencial de *perfección*. Sea cual fuere el aspecto de la existencia y del mundo que esos textos tematicen, su carácter eminente emerge de la concurrencia de esa doble intencionalidad. Así lo especifica Gadamer: por un lado, *la anticipación de la perfección* «enuncia que algo no *es inteligible* sino en cuanto presenta verdaderamente una *unidad de sentido*. Pues cada vez que leemos un texto, presuponemos esta perfección»³⁹. Pero, por otro lado, «la anticipación de la perfección, que guía toda nuestra comprensión, manifiesta estar también ella, en consecuencia, *determinada por el contenido*. No sólo se presupone una unidad de sentido inmanente (al texto, af.) que proporciona una guía al lector; sino que también la comprensión del lector está constantemente dirigida por *expectativas de sentido trascendentes* (al texto, af.), que nacen de la *remisión* de la opinión emitida, *a la verdad*»⁴⁰. Remisión a la verdad de los propios prejuicios que la confrontación con el texto devela en el interpretante, y remisión a la verdad de lo que el texto dice, puesto como positiva hipótesis motora de la interpretación. Admitir a la tradición como *instancia de interpelación* no equivale sólo a reconocer la alteridad del pasado, sino, sobre todo, implica la apertura para reconocer la posibilidad de que esta alteridad se haga presente, y tenga algo verdadero y esencial que decirle al preguntar del *Dasein* presente. Implica que el texto sea accedido como *posible respuesta a verdaderas preguntas*.

4. Autoridad y formación de la razón crítica

«Para responder a la cuestión que (desde el texto, af.) se nos plantea, es preciso que comencemos nosotros a cuestionar. Tratamos de reconstituir la cuestión a la que respondería lo transmitido. (...) Una cuestión, en tanto es reconstituida, nunca puede quedar comprendida en su horizonte inicial»⁴¹. Para que una tradición sea reconstituida en lo que transmite de esencial, para que el intérprete no se pierda en lo meramente aleatorio y, entonces, quede como está, es preciso, por un lado, que su contenido alterativo sea

³⁹ Ibid. p. 278; Ibid. p. 134 (cursiva mfa)

⁴⁰ Idem (cursiva mía)

⁴¹ Ibid. p. 356; Ibid. p. 221

referido al dinamismo integral del *Dasein* que somos, y, por otro lado, que ese contenido sea como *suspendido*, en el sentido de confrontado a fondo en un proceso constante de verificación. Para esto es preciso que sea *problematizado*. «Comprender el carácter problemático de algo, es ya cuestionar. El acto de cuestionar no se limita a un ensayar mental, a permanecer en una actitud potencial; pues cuestionar no es plantear sino poner a prueba posibilidades»⁴². Es decir: intentar verificarlas. Pero no hay verificación «desde afuera», desde una especie de método mecánico que procede sólo, una vez puesto en marcha. *Problematizar* no significa instalarse en el *problematicismo*. «La historia de los problemas (y de las indefinidas *distintas posiciones*, af.) no sería verdaderamente historia sino a condición de que se admita que la identidad de los problemas no es más que una abstracción inconsistente y que se reconozca que la posición misma de los problemas se transforma. No hay en verdad punto de vista exterior a la historia, desde donde se pudiera pensar la identidad de un problema a través de la variedad de ensayos hechos en el curso de la historia para resolverlos»⁴³. El *problematicismo* ni siquiera es pedagógico. Puede ser significativo como puntual recurso de repaso didáctico. Además, el que no haya «punto de vista exterior a la historia» no puede ser interpretado bajo el molde auto-contradictorio del historicismo. Significa, más bien, que la historia misma existe porque el actuar del hombre reasume al pre-humano curso de las cosas en la tensión de la *temporalidad*, que es tal en cuanto urgida por la comprensión del ser como anticipación del ideal de perfección, advertible en las finitas sugerencias de los signos, de los gestos y de los testimonios.

Entonces, ¿qué significa *problematizar* y qué valor tiene en ello la autoridad, como nueva instancia de dicho *entre-dos* (*Zwischen*).? Comprender «una cuestión quiere decir plantearse la. Comprender una opinión quiere decir comprenderla en tanto respuesta a una cuestión»⁴⁴. *Problematizar* es darse cuenta de la referencia de una cuestión y hacerse cargo de ella, no por voluntarismo, sino por reconocimiento de que, aquello a lo que remite, transcendentamente concierne al *Dasein*. La dialéctica de la pregunta y la respuesta *problematiza* un contenido significativo porque concierne a quien intenta lograr una interpretación justa. Ésta lo es, porque la *problematización* es verdadera, y no a la inversa. Así se entiende por qué la categoría de *conciencia de la eficacia de la historia*, implica y trasciende y también asume el modelo del diálogo yo-tú. «Ciertamente, un texto no habla como nos habla un tú. Nos compete a los que comprendemos el llevarlo al discurso. Pero este llevarlo al discurso por medio de la comprensión, no se presentó como resultado de la intervención arbitraria de una iniciativa personal; ese llevar, a su vez, se remite, bajo la forma de pregunta, a la respuesta esperada desde el texto. Esta espera de una respuesta presupone que, quien pregunta, sea alcanzado e interpelado por la tradición»⁴⁵. Gadamer continua diciendo que, de este modo y ejerciendo la *dimensión lingüística* (*Sprachlichkeit*), se va produciendo una *fusión de horizontes* que dilata la comprensión. Pero (he aquí la rehabilitación hermenéutica del «tú», en su justo lugar), para un *yo encarnado*, el ser alcanzado e interpelado por la tradición, con la consecuente renovación alterativa y dilatación crítica de la comprensión, ¿puede ser fruto de un dialogar reflexivo

⁴² Ibid. p. 357; Ibid. p. 222 (cursivas mías)

⁴³ Ibid. p. 357; Ibid. p. 223

⁴⁴ Idem

⁴⁵ Ibid. p. 359; Ibid. p. 225

frente a textos, activado por la sola energía de la *linguisticidad*? ¿Se trata de un proceso solipsista efectuado por un interpretador de textos eminentes? ¿Se despeja ese solipsismo con el mero decir, igualmente abstracto, de que la razón actúa desde «*el diálogo que somos*»⁴⁶, sobre el trasfondo de la comunidad de pertenencia? ¿No implican, acaso, ambos términos de la alternativa, un olvido romántico de la permanente exigencia de *ipseidad*, cuyo movimiento llega a ser crítico cuando se reconoce como *razón encarnada*, en la estructural desproporción entre finitud y apertura intencional ilimitada, y la ejerce?

Aquí el problema de la autoridad se manifiesta como factor imprescindible y correlativo de la razón, como culminación objetiva del *Zwischen*. Gadamer tuvo el coraje de afrontarlo con lucidez, aunque sin dar suficiente razón de su implicación crítica. De todos modos, esta implicación está resguardada en el hecho de que, su afirmación de la alteridad del texto en su unidad de sentido y en su referencia al ideal de perfección, anticipado siempre por el *Dasein*, nunca se desvincula del otro factor que sustenta la apertura de la experiencia hermenéutica: la «*experiencia del tú*»⁴⁷. El *acontecimiento* de una alteridad personal que es signo interpelante y concretamente posibilitante del trabajo de contrastación y de reapropiación del significado esencial de la tradición. Poner a prueba posibilidades personalmente reconocidas y extrañas de lo que se recibe, implica compartir la presencia de alguien que irrumpe con cierta *extraneidad consonante* a la voluntad de crecimiento en humanidad, y por ende en racionalidad y libertad. La razón de un yo encarnado, para ser crítica, necesita confrontarse con una instancia accesible de provocación, que sea también *eminente* y que sea una presencia *responsable*, capaz de despertar al yo a su más propia posibilidad de re-asirse en totalidad, desde algo que también excede a ese «tú». La *interpretación correcta* es la base de una *aplicación correcta* y no parcializada del pasado esencial.

Correcta interpretación es la que, ante todo, manifiesta su criticidad porque expone lo que es *verdaderamente importante y originalmente significativo* de la tradición. Esto «*implica la mediación entre la historia y el presente en la comprensión misma*»⁴⁸, vivida ante todo por esa presencia del «tú» auténtico, como *acontecimiento* para él mismo, capaz de tornarse, con él, *acontecimiento* también para el «yo», que así deja emerger la pregunta crítica por su *ipseidad*. Se trata, entonces, de una mediación «real», esto es, presente, determinada y efectiva. La mediación de presencias personales y no de la comunidad en general, portadora categorial del «diálogo que somos». ¿En qué se apoya esta mediación? Ante todo, en el suscitar la atención respecto a la dinámica propia del *Dasein*, olvidada y distendida, de alcanzar una identidad personal exigente, esto es, adecuada a la desproporción de la comprensión del *ser*, ejercida por todos en su actuar. Este *darse-cuenta* existencial y reflexivo de la propia constitución (ontología fundamental) puede dar lugar al verdadero preguntar, sin el cual todo posible responder está predeterminado por la irrelevancia y la irrazonabilidad. Luego, es preciso que esa presencia manifieste adecuadamente la tensión entre pertenencia histórica efectiva y posibilidad de una asunción totalizante y personal de la misma, correlativa a la demanda de real felicidad. Ningún contenido educativo se aprende críticamente al margen de esta tensión antropológica.

⁴⁶ Ibid. p. 360; Ibid. p. 225 (cursiva mía)

⁴⁷ Ibid. p. 340; Ibid. p. 203; cfr. también Ibid. p. 341-344; Ibid. p. 204-207

⁴⁸ Ibid. p. XVIII; Ibid. p. 13

La formación de la razón crítica se realiza en el co-exponerse educativo (en el no dar por ya sabido a lo comprendido por parte de ambos términos del diálogo formativo, sobre todo por parte del mediador educativo) a la prueba de la *ambigüedad productiva* inherente al concepto de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (conciencia de la eficiencia de la historia). En efecto, éste, «por un lado, designa la conciencia efectuada del curso de la historia y determinada por la historia (la estructura de prejuicios con la que se tiende a sucumbir en o a expatriarse de la historia, af.), y, por otro lado, la toma de conciencia de ese ser efectuado y determinado»⁴⁹. Tal como la lengua nativamente recibida es condición de posibilidad de todo aprendizaje crítico del lenguaje y de toda intervención creativa en su desarrollo, así como del aprendizaje de lenguas extrañas, análogamente, el mediador en la formación de la racionalidad crítica y de la personalidad consistente, debe *responsablemente* volver a ofrecer al individuo, con decisión y discreción -desde el criterio de la estructural desproporción ontológica acontecida en el preguntar despierto y en la consecuente experiencia de la propia responsabilidad-, lo que ese lugar primero de su nativo y ontológico pertenecer ya le ha dado, aunque más no sea como vaga, confusa y, a veces, casi instintiva visión de un sentido del mundo. Despojar al individuo de esa su «conciencia efectuada por la historia» es arrojarlo, mediante la violencia espiritual, en la soledad y en la incertidumbre, sin idioma ni «vocabulario último», a merced de la circunstancias y, lo peor, de quien maneja el flujo de las circunstancias, el poder homologante. Donde desaparece la «autoridad» del educador, aparece la «disciplina» abstracta y pragmática de la institución, de la que el presunto educador es mero vocero o ambiguo contestatario. El educador puede convertirse en cómplice autoritario, al dejar de ser mediador responsable de la tradición, en sus dimensiones esenciales. Quien hace tomar conciencia del ser efectuado y determinado por la historia, retoma con autoridad personal «las palabras últimas» del pasado histórico, y lo propone, en forma adecuada, *estética* (sensibilidad por el contenido y por el «otro», y belleza como presentación armónica de los factores diversos), y *sintética* (coherente y centrada en lo originario), a la libertad deseante y a la integridad racional del yo concreto, que así se torna capaz de «examinar» y comparar. Autoridad educativa es la transición del *Dasein* auténtico al *Dasein* en proceso de autenticación, hacia una adultez donativa. Ofrece la tradición, así caracterizada, como *hipótesis explicativa de la realidad*, a verificar acompañándose.

¿En qué sentido se correlacionan, en la intencionalidad del pensamiento de Gadamer, la idea de autoridad con la de formación efectiva de la razón crítica? Este ejercicio de la razón implica hacer experiencia personal de la amplitud, de la dirección abierta y de la intencionalidad alterativa de la racionalidad, confrontándose con el primer recurso totalizante de sentido y experiencia, del que todo *Dasein* dispone desde su misma y de por sí relevante natividad. Desde ahí se vuelve capaz de re-plasmar, en el trabajo de su libertad y de su inteligencia, al propio dato de partida, sin conservarlo ni rechazarlo en forma obtusa. Porque toda posible y verdadera «conversión» ante una «novedad» es, en realidad una «profundización» y no una mera «renegación». Esto en favor de la dignidad de la propia conciencia. Autoridad es la cualificación personal reconocible en quien realiza el *educere*, en quien hace crecer desde dentro introduciendo a la totalidad de lo real exigida

⁴⁹ Ibid. p. XIX; Ibid. p. 14

por el *Dasein*. Tiene autoridad quien es reconocido como presencia con la que conviene parangonarse para llegar a ser uno mismo como *ipse*. La mentalidad precipitadamente tecnopolítica del iluminismo determinó a la autoridad en términos de poder, como creencia en alguien encubridor y prepotente que sustituye el uso de la razón personal y demanda obsecuencia y abdicación de sí, para dejarse *representar*. Pero el sentido lingüístico originario de la autoridad es, precisamente, *auctoritas*, que deriva de *augere*, «hacer crecer» y de *augustus*, «el que acrecienta», auxiliando (*auctoritas-auxilium*) y augurando (*auctoritas-augurium*) una completud a través de una aventura de la libertad que lleva indicaciones, que no es huérfana de una dirección para devenir adulto, ni se la deja librada a la ilusión de inventar y producir el ser. Entonces, la categoría central de la idea de autoridad, en su relación con la tradición y la razón, es la de *reconocimiento*. Liberación del deseo-de-ser, del ensueño, cosa que el mismo iluminismo deseaba en su inicio. La autoridad de quien propone y comparte el camino para devenir adulto, vive la razón como re-acontecer del preguntar propio y del otro. La autoridad irrumpe «en un acto de aceptación y de reconocimiento: reconocemos la superioridad de otro en (capacidad de) juicio y en perspicacia; su juicio nos excede y tiene preeminencia sobre el nuestro. Además, no se concede propiamente la autoridad, sino que se la adquiere y debe necesariamente ser adquirida por quien la pretenda. Ella reposa sobre el reconocimiento, consecuentemente sobre un acto de la razón misma (...), consciente de sus límites»⁵⁰. Esto es: crítica. Brota de la autoconciencia sistemática de la propia desproporción, entre la finitud del punto de vista y la exigencia de universalidad del sentido alterativo.

Hay todavía un decisivo aspecto de la idea de autoridad: ella es expresión de la *hipótesis de trabajo*, centrada en algo más grande que ella -la verdad buscada y lo que la propia tradición ofrece al conocimiento y al examen-, que uno mismo tiene que emprender. Tiene autoridad quien es reconocido como criterio para la experimentación de los valores sustantivos que la tradición ofrece y el *Dasein* apetece. Por eso, la auténtica autoridad es aceptada como privilegiado lugar de *amistad*: es expresión de esa convivencia humana que ya está en el origen de cada existencia y, en tal sentido, es la imagen provocadora hacia la propia *ipseidad*. Lejos de ser algo hostil y extrínseco, esclarece y abre un horizonte desde el cual avanzar con certeza y libertad, pues propone razones vivas en ella y expone contenidos sustantivos, de manera tal que todo ello «pueda ser comprendido en su principio»⁵¹. Esto es, en todos los órdenes, la suprema generosidad procreadora: dar algo desde su principio, es darlo todo, es dar verdadera autonomía, respetando la capacidad y la libertad de recibir. Hasta aquí podría prolongarse la estatura filosófica de Gadamer.

* * *

Anfbal Fornari.
Laprida 5011, piso 11, Dpto. B
CP 3000 - Santa Fe - Argentina
aforinari@ceride.gov.ar

⁵⁰ Ibid. p. 264-265; Ibid. p. 118

⁵¹ Ibid. p. 265; Ibid. p. 119 (cursiva mía)