

LA IDEA DE UNA HERMENÉUTICA DE LO CONCRETO EN BENJAMIN Y ADORNO: ¿MÁS ALLÁ DE GADAMER?¹

José Manuel Romero Cuevas. Universidad de Granada

Resumen: Este escrito sostiene en primer lugar la tesis de que a partir de la producción teórica de W. Benjamin y T. W. Adorno puede explicitarse un modo de hermenéutica que no cabe concebir como derivación de la matriz filosófica constituida por M. Heidegger y H.-G. Gadamer, sino como cristalización productiva de una serie múltiple de influencias que abarcan desde la Cábala judía, Marx, Freud y Simmel. A continuación reconstruye las líneas del debate (no efectuado en su momento) que enfrenta a las posiciones de Benjamin y Adorno con el concepto gadameriano de tradición. Con ello se pondrán de manifiesto dos modos heterogéneos de entender la relación hermenéutica con el pasado que divergen en la apreciación de la facticidad de la transmisión cultural.

Abstract: This writing maintains that the work of Benjamin and Adorno reveals a mode of hermeneutics which cannot be deduced from the philosophy of neither Heidegger nor Gadamer. Instead, influences from Jewish Cabbala, Marx, Freud and Simmel converge in this form of hermeneutics, present in the theoretical production of the above named philosophers. Further on, this article reconstruct their debate with Gadamer's concept of tradition. By doing so, two different modes of understanding the hermeneutical relationship with the past will come to light, divergent in their appreciation of the facticity of the cultural transmission.

1. La valoración teórica de lo concreto

El desciframiento teórico de lo singular fue una de las pretensiones de la dialéctica hegeliana. En Hegel, como sostiene Marcuse, el «concepto de mediación tiene la mayor importancia porque (...) traza el camino para una interpretación filosófica de la realidad concreta.»² Pero el alcance de esta valoración teórica de lo singular queda profundamente

¹ Expuse una primera versión de este texto en el seminario sobre Gadamer realizado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada durante el curso 2002-3, donde se benefició de los comentarios y las cuestiones que los profesores y demás investigadores de dicho Departamento me propusieron. Los profesores Juan Antonio Nicolás, de la Universidad de Granada, y Andreas Thimm, de la Universidad de Mainz, han discutido intensamente conmigo estas páginas, que han acabado incluyendo ideas y aclaraciones recomendadas por ellos. Linda Maeding me ha ofrecido sus valiosos consejos respecto a la redacción del texto y su ayuda en las traducciones. Este escrito ha sido redactado con la cobertura material de una beca de investigación postdoctoral del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

² H. MARCUSE, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 1983⁷, p. 134. También Gadamer afirma que la dialéctica es en Hegel «el abogado de lo concreto», H.-G. GADAMER, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 1979, p. 133.

limitado en una filosofía para la cual lo que se cumple en lo singular es lo universal, entendido como proceso especulativo, onto-teológico, del despliegue y manifestación de la Razón. Con tal primacía de lo universal como totalidad espiritual, como agudamente mostró Althusser³, cada realidad singular está condenada a ser la mera expresión de la esencia interior de ese todo metafísico y mero fenómeno de un presente homogéneo caracterizado por la manifestación de una esencia única. También en Marx es rastreable aquella pretensión. Pero abandonando las aspiraciones ontológicas de Hegel, la dialéctica se convierte en Marx en un método histórico, lo cual quiere decir que «cualquier hecho, sea cual fuese, puede ser sometido a un análisis dialéctico (...). Pero todos estos análisis conducirían a la estructura del proceso sociohistórico y lo mostrarían como constitutivo de los hechos que se analizan.»⁴ También aquí el análisis de lo concreto pretende mediar lo singular y lo universal, pero entendiendo este último no como una hipostasiada totalidad ontológica de la Razón, sino como la totalidad antagonica de la sociedad fracturada, dividida o, como prefería hablar Marx, de la sociedad de clases. Al comienzo de sus dos obras económicas más importantes, Marx realizó un muy influyente análisis de la célula económica de la sociedad burguesa, a saber, de la mercancía⁵, en la que es afrontada como «jeroglífico social»⁶, cuyo desciframiento permite explicitar lo más universal en la economía capitalista, la forma valor, y la raíz de los fenómenos ideológicos de la sociedad existente, lo que Marx denomina fetichismo. Ahora bien, este modo de análisis de lo concreto posee asimismo una limitación fundamental pues no se ocupa de las mercancías concretas sino de la *categoría social* de mercancía, lo cual está exigido por el tipo de proyecto teórico de Marx, a saber, la elaboración de una teoría crítica del capitalismo, la cual debe trabajar necesariamente con constructos teóricos elaborados.

En una posición filosófica tan alejada de estos autores como la de Nietzsche también cabe explicitar una vocación de elucidación teórica y crítica de fenómenos concretos. Haciendo uso de la psicología desenmascaradora, de la *Entstehungsgeschichte* o historia de la génesis y, posteriormente, de la genealogía, Nietzsche se esforzó en realizar un desciframiento del sentimiento y la experiencia religiosos, de las virtudes cristianas y de los valores más excelsos para Occidente que efectuara en ellos una definitiva desublimación⁷. Sin un mundo verdadero de Ideas y Valores platónicos al que remitir, resultan desmistificados como formas sublimadas de los intereses y pasiones más inconfesables por demasiado humanos. En su producción tardía esta dimensión de los intereses materiales ocultos es subsumida en la noción, de pretensiones explicativas más amplias, de voluntad de poder, ese carácter inteligible de la totalidad de lo real que el último Nietzsche creyó poder interpretar en todo acontecer⁸. Pero en esto paradójicamente Nietzsche acaba aproximándose al propio Hegel, pues, a pesar de que está libre de panlogismo y teleología, su interpretación de lo singular remite como en Hegel no a la sustancia histórica del

³ L. ALTHUSSER, É. BALIBAR, *Para leer El capital*, Siglo XXI, México, 1985²⁰, p. 201 y ss.

⁴ H. MARCUSE, *op. cit.*, p. 307.

⁵ Ver K. MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1997⁵, p. 9-48 y, del mismo autor, *El Capital. Crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 1984, Libro primero, vol. 1, p. 43-102.

⁶ K. MARX, *El Capital*, ed. cit., p. 91.

⁷ Ver F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 1996, vol. I, §1, p. 43-4.

⁸ Ver F. NIETZSCHE, *Nachlaß 1884-1885*, Kritische Studienausgabe, vol. 11, DTV/Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1988, 39 [1], p. 619 y 40 [2], p. 629.

presente sino a una totalidad ontológica entendida como proceso del ser, ya sea éste concebido en términos de realización de la razón o como voluntad de poder.

Hay que esperar al tránsito del siglo XIX al XX para encontrar una tendencia, común a diversos ámbitos de la cultura especializada, de reorientación teórica hacia lo concreto. Un representante de esta orientación fue Freud, cuya primera obra importante estuvo dedicada a elaborar una hermenéutica de los sueños orientada a articular una gramática de los símbolos oníricos que permitiera una comprensión más adecuada del inconsciente. En el ámbito de la filosofía académica debe destacarse la llamada de la fenomenología husserliana a ocuparse de «las cosas mismas» como punto de inflexión para buena parte de la filosofía posterior. La insatisfacción con el plano de abstracción en que tal llamada se mantuvo indujo a Heidegger a practicar una radicalización en dirección a lo fáctico, como ámbito de una hermenéutica de la vida, entendida como tarea filosófica fundamental. Su hermenéutica de la facticidad, articulada al hilo de sus *Vorlesungen* desde 1919 hasta mitad de los años 20, encontró plasmación en *Ser y tiempo*, pero como propedéutica respecto a la adecuada formulación de la pregunta por el sentido del ser⁹. Aun en esta versión, la hermenéutica del *Dasein* incitó la génesis de la fenomenología de lo concreto-fáctico del Sartre de *El ser y la nada*¹⁰, la fenomenología ligada a la corporalidad de Merleau-Ponty y sobre todo la hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer. Pero hay una figura en esa orientación teórica hacia lo concreto más relevante para la temática que va a ser tratada aquí. Me refiero a la sociología filosófica de G. Simmel, la cual concede primacía epistemológica a los fragmentos fortuitos de la vida moderna, considerando que la clave para el análisis de la modernidad se encuentra en las «imágenes momentáneas o instantáneas de la vida social moderna que deben observarse *sub specie aeternitatis*»¹¹. Su sociología de lo moderno se sustenta en «la posibilidad de que se puede encontrar en cada singularidad de la vida la totalidad de su sentido.»¹² Este modo de aproximación a lo singular sería para Simmel el método propio del arte, para el que, como más tarde sostuvo Lukács, los tipos (y lo singular típico) es una categoría central. De esta manera afirma Simmel que «la esencia de la contemplación y la exposición estéticas reside para nosotros en resaltar en lo singular lo típico, en lo casual la ley, en lo superficial y efímero la esencia y el sentido de las cosas.»¹³ Es esta base estética que Simmel confiere a su

⁹ Ver M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998², p. 25-62; H.-G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1991 (=VM I), p. 318-338; R. RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.

¹⁰ La ontología fenomenológica de Sartre culmina significativamente en su psicoanálisis existencial, el cual no es ya fenomenología ni una mera descripción empírica. Su trabajo consiste en «una hermenéutica, es decir, un desciframiento, una fijación y una conceptualización» de «las conductas, las tendencias y las inclinaciones» en las que se expresa por entero la totalidad que es la persona individual: su elección originaria de ser. J. P. SARTRE, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Alianza, Madrid, 1984, p. 591-2.

¹¹ D. FRISBY, *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Visor, Madrid, 1992, p. 27.

¹² G. SIMMEL, *Filosofía del dinero*, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1977, p. 12.

¹³ G. SIMMEL, «Soziologische Aesthetik», en *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*, Gesamtausgabe, Band 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, p. 198. La traducción castellana de este artículo no incluye es texto aquí citado, cf. G. SIMMEL, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, 2001, p. 329-346.

sociología de lo moderno la que posibilita una valoración de sus producciones en la que ninguna recibe privilegio cognoscitivo alguno. Todos los objetos aparecen con idéntico valor y con un poder de afirmación de su individualidad y peculiaridad que redefine su estatuto frente a cualquier principio epistémico abstracto o universal externo, pues lo singular constituye ya un caso típico y contiene en sí mismo un significado que trasciende su particularidad. Frisby muestra esto con claridad definiendo las líneas de un modo de aproximación teórica a las realidades singulares de la vida cotidiana que ejercerá una importante influencia: «Si aceptamos que el propio Simmel adopta una perspectiva estética en la articulación de su teoría social, entonces la justificación para partir del fragmento social resulta totalmente manifiesta, ya que el fragmento fortuito ya no es un simple fragmento: lo «singular» abarca lo «típico», el fragmento fugaz es la «esencia». No existe un ordenamiento ontológico de dichos fragmentos que permita al observador decir que uno es más importante que el otro. Todo fragmento, toda instantánea social encierra la posibilidad de revelar «el significado total del mundo en conjunto.»¹⁴ Toda una serie de idiosincráticos pensadores del primer cuarto del siglo XX recibieron un importante influjo de las ideas de Simmel, desde el primer Lukács hasta Kracauer y Bloch, incluyendo a uno de los autores que nos ocupan aquí, W. Benjamin.

2. Motivos hermenéuticos en la obra de Benjamin y Adorno

Desde muy pronto a Benjamin le apasionó la posibilidad de hacer filosofía a partir de los fragmentos y los despojos del mundo histórico, de lo absolutamente concreto e insignificante, por ejemplo, los juguetes infantiles. A finales de los años 20 este interés toma cuerpo en forma de proyecto teórico, al cual dedicará los últimos años de su vida y que dejará inacabado: *Das Passagen-Werk* u obra de los Pasajes¹⁵. En este proyecto convergen, aunque de una manera no libre de tensiones, influencias tan diversas como la cábala judía, la filosofía de la naturaleza de Goethe, Freud, la ya referida de Simmel, el simbolismo y el surrealismo franceses y el primer Lukács. El *Passagen-Werk* pretendía realizar una *Urgeschichte* o historia originaria del siglo XIX, centrándose para ello en la que consideraba su capital, París, y en una de sus construcciones características: los Pasajes, las primeras galerías comerciales modernas, origen, en sentido benjaminiano, del consumismo capitalista. La obra iba a estar compuesta en gran parte por citas, materiales textuales del siglo XIX, procedentes de las más diversas fuentes, articulados según la técnica del montaje literario y presentados sin interpretación: «Este trabajo debe desarrollar hasta la más elevada altura el arte de citar sin comillas. Su teoría está estrechamente ligada a la del montaje.»¹⁶ Benjamin pretendía de esta manera provocar en los lectores el choque entre el universo de expectativas, deseos y esperanzas asociados al mundo de objetos modernos del siglo XIX

¹⁴ D. FRISBY, *op. cit.*, p. 113.

¹⁵ Posiblemente, la mejor investigación sobre el último Benjamin sea S. BUCK-MORSS, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Visor, Madrid, 1995, cuyas tesis sigo aquí.

¹⁶ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, Gesammelte Schriften, vol. V, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982, (=PW), p. 572. Más adelante sostiene: «Método de este trabajo: montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No robaré nada valioso ni me apropiaré de ninguna formulación ingeniosa. Pero los harapos, los desperdicios: no quiero inventarlos sino dejarlos venir de la única manera posible en que hallan justicia: usándolos.» PW, p. 574.

(construcciones técnicamente innovadoras, productos industriales entonces novedosos) y la experiencia que de tales objetos tiene el ciudadano actual (contemporáneo a Benjamin) para el que éstos se presentan en su vida cotidiana en la gran ciudad como fósiles de un pasado muerto. Como resultado de este choque Benjamin esperaba que los sujetos actuales experimentarían el desciframiento de tales productos, los desechos del *Umwelt* del siglo XIX, como siendo ruinas del cúmulo de deseos y expectativas que habían provocado en el momento de su aparición. Este desciframiento se produciría al modo de una iluminación repentina, de un *shock* experiencial, que disolvería la creencia en el progreso para dejar paso a la experiencia del decurso temporal moderno como marcado por la catástrofe y el eterno retorno de la dominación. La condición de la efectividad de la *Urgeschichte* proyectada por Benjamin es que exista una específica constelación, determinada por la no-continuidad, entre el pasado del que se ocupa y el presente del lector. Cada pasado entra en constelación relevante en términos epistemológicos con un determinado presente, que Benjamin denomina «ahora de la cognoscibilidad» (*Das Jetzt der Erkennbarkeit*; PW, 578), en el que el universo de deseos y expectativas ligados al mundo de objetos entonces modernos aparece como ruina. Lo cual determina que la verdad sea esencialmente histórica y transitoria, un fulgor breve a partir de una constelación radicalmente caduca¹⁷. El ahora de la cognoscibilidad es aquél en que las esperanzas de un pasado determinado se constatan como traicionadas y olvidadas. Remite así a una discontinuidad histórica caracterizada por la frustración. También la dialéctica negativa de Adorno está ubicada en una concepción análoga del decurso histórico. Pero Adorno sabe que «dicha dialéctica no es conciliable con Hegel. Su movimiento no tiende a la identidad en la diferencia de cada objeto con su concepto, más bien desconfia de lo idéntico. Su lógica es la del desmoronamiento»¹⁸. A partir del proyecto del *Passagen-Werk* puede explicitarse en consecuencia una original teoría de la interpretación de los productos industriales y culturales en general que ha sido denominada como *fisiognómica*¹⁹. Su proyecto constituye el intento más ambicioso de elaborar una hermenéutica del mundo de los objetos históricos que nos rodean orientada políticamente. En su caso, la hermenéutica es una herramienta del historiador a la hora de llevar a cabo una historia inervante de la praxis del colectivo oprimido. La importancia de esta propuesta no debe impedir que, a partir de las críticas de Adorno, se puedan poner de manifiesto los problemas claves de la misma: problemas de método (en relación a la categoría de imagen dialéctica, central en su concepción de un pensar en constelaciones) y de su construcción de su proyectada obra magna, problemas que ponen en peligro la viabilidad misma del proyecto benjaminiano.

Adorno estuvo en desacuerdo con diversos supuestos del plantemiento de Benjamin. Rechazó la idea de que el mero montaje sin elaboración teórica de materiales textuales del pasado por parte del historiador pudiera por sí solo provocar en el lector iluminaciones repentinas en las que resultara descifrado el sentido de los objetos de ese pasado. Consideraba que el concepto de interpretación de lo concreto implicado ahí era teóricamente

¹⁷ Ver R. TIEDEMANN, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, p. 19 y ss.

¹⁸ T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, p. 148.

¹⁹ Ver R. TIEDEMANN, *op. cit.*, p. 27 y ss.; H. SCHWEPENHÄUSER, *Ein Physiognom der Dinge. Aspekte des Benjaminschen Denkens*, Zu Klampen, Lüneburg, 1992, p. 37; S. BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, México, 1981, p. 306-7; FRISBY, D., *op. cit.*, p. 383.

insuficiente, así como el papel pasivo del sujeto (del lector) en cuya experiencia se realiza la iluminación repentina del sentido de los productos concretos²⁰. Por ello, en un movimiento de reapropiación de Marx y, sobre todo, de Hegel, ahondó en la elaboración de un concepto dialéctico de interpretación capaz de llevar a cabo una mediación, a través de la teoría, entre lo singular y la totalidad. Tal concepto es central en sus escritos sociológicos de los años sesenta en los que aparece denominado como «fisiognómica social»²¹, la cual se concibe como interpretación de los fenómenos sociales concretos que descifra en ellos las tendencias dominantes en lo social, rompiendo de esta forma su apariencia cosificada e historizándolos. Es también central en su póstuma *Teoría estética*, en la que las obras de arte son afrontadas por la interpretación filosófica al modo de mónadas sin ventanas que en su cierre constituyen una contraimagen crítica de lo social²². Esta importantísima aportación se enfrenta en cambio a un problema que Benjamin había sido capaz de sortear felizmente: la tendencia a interpretar en todos los fenómenos concretos el desenvolvimiento de la lógica que define a la falsa totalidad, a saber, la lógica de la cosificación. Esta poderosa tendencia en Adorno (abiertamente dominante en sus análisis de la cultura de masas, mientras que para su reflexión acerca de los aspectos metodológicos de una sociología crítica y, sobre todo, sus interpretaciones del arte moderno reserva un modo de aproximación mucho más complejo) tiende a hipotecar su hermenéutica con un tono apocalíptico distorsionante del plano de la praxis, promoviendo un desapego elitista de lo político o un estoicismo fatalista²³.

Como continuación de esta tradición de hermenéutica crítica (que podría denominarse dialéctica) debe referirse la influyente teoría del postmodernismo de Jameson, como lógica cultural dominante del capitalismo tardío²⁴, y la manera en que sus interpretaciones de obras de arte contemporáneas, productos de los *mass-media* y edificaciones de vanguardia son capaces de descifrar en ellos las signaturas profundas de la época postmoderna, sobre todo, las transformaciones en las formas hegemónicas colectivas de experimentar el espacio y el tiempo. El modelo hermenéutico de Jameson constituye la culminación del modo en que la tradición del marxismo occidental ha efectuado una aproximación

²⁰ Sobre estas críticas ver T.W. ADORNO; W. BENJAMIN, *Correspondencia (1928-1940)*, Trotta, Madrid, 1998, p. 269-277.

²¹ Ver T.W. ADORNO, «Introducción» a T.W. ADORNO y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona-México, 1973, p. 43-4, 47 y 50 y, del mismo autor, *Introducción a la sociología*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 191-2.

²² T.W. ADORNO, *Teoría estética*, Taurus, Madrid, 1971, p. 237-9. Un lugar especial ocupan los escritos del último Adorno sobre filosofía. Sobre todo en *Dialéctica negativa* se reivindica el valor teórico de los fragmentos de lo real en unos términos que recuerdan a Benjamin y al propio Simmel: «La mirada que seculariza la metafísica es la que al interpretar el fenómeno descubre lo que es, gracias a que percibe en él más de lo que meramente es. Sólo una filosofía en forma de fragmentos realizaría de verdad las mónadas que el idealismo diseñó ilusoriamente. Serían imágenes de la totalidad, que como tal es irrepresentable, en lo particular»; T.W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, ed. cit., p. 36. En esta obra se llega además a valorar positivamente la idea benjaminiana de constelación para la tarea de la filosofía. Sostiene que la metafísica «sólo sería posible como constelación legible de lo que existe. De aquí recibiría la materia que requiere para existir, pero sin transfigurar la existencia de sus elementos, sino reuniéndolos en una configuración en la que compondrían una escritura.» T.W. ADORNO, *op. cit.*, p. 405.

²³ Cf. las críticas al concepto de cultura de masas de Adorno en A. HONNETH, *Kritik der Macht. Reflexionen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, p. 91 y ss. y F. JAMESON, *Late Marxism, or, The Persistence of the Dialectic*, Verso, London-New York, 1990, p. 142 y ss. y 230 y ss.

²⁴ F. JAMESON, *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996, p. 23 y ss.

crítica al ámbito de la cultura y el arte contemporáneos. Como sostiene S. Homer, Jameson lleva el elaborado método interpretativo que Adorno había aplicado sobre las formas de arte elevado a los productos de la cultura de masas y revela que incluso en las más degradadas formas de tal cultura puede ser rastreado un impulso utópico reprimido²⁵. Articula así un modo de hermenéutica compleja capaz de afrontar los productos culturales del capitalismo tardío como siendo simultáneamente ideológicos y utópicos²⁶.

La cuestión de si puede hablarse de una forma de hermenéutica presente en los proyectos teóricos de Benjamin y Adorno puede iluminarse a partir de ideas del propio Gadamer. Éste considera que «el «sentido» no se encuentra sólo en la locución y en el escrito, sino en todas las creaciones humanas, y (...) su descubrimiento es una tarea hermenéutica. (...) No es sólo el lenguaje del arte el que plantea unas exigencias de comprensión legítimas, sino cualquier forma de creación cultural humana. La cuestión se amplía.»²⁷ Esta concepción ampliada del sentido define el espacio de esta forma de hermenéutica que aspira a descifrar en las figuras del espíritu objetivo el jeroglífico que es la propia época. Los objetos de esta hermenéutica de lo concreto son afrontados como lo que Gadamer denomina *pre-textos* (VM II, 336-7), es decir, su significado es interpretado no a partir de la intención significativa explícita de sus productores, sino a partir de las virtualidades presentes en la constitución del objeto. El sentido que tal hermenéutica explicita es por lo tanto no-intencional. Ahora bien, no se trataría de lo que Ricoeur denomina hermenéutica de la sospecha, pues aquí no se pretende poner de manifiesto intereses ocultos, ya sean ideológicos o patológicos, más allá de los explícitos que actuarían como mero velo. Es un modo de hermenéutica que apunta a un plano de sentido que no remite a la finitud de la individualidad, o al originario desvelamiento-ocultamiento del ser (como en Heidegger), ni al acacer de la tradición en la comprensión (como en Gadamer), sino al plano de lo histórico-epocal real: la signatura problemática del propio presente. Según Buck-Morss, tanto Heidegger como Adorno «querían establecer un análisis concreto, 'materialista' de los fenómenos, una hermenéutica fenomenológica del mundo profano, pero para Heidegger esto significaba develar una verdad general, 'esencial', a partir de la existencia vivida del hombre, mientras que Adorno quería exponer dentro de lo particular la estructura general de una sociedad históricamente desarrollada»²⁸. Se trata de un sentido iluminador de la praxis política del colectivo social oprimido, en tanto que inervador de la acción emancipadora o generador de una comprensión crítica de la sociedad existente.

3. El problema de la facticidad de la tradición: para una reconstrucción de un debate no efectuado

Voy a centrarme a continuación en cómo se define a partir de las posiciones de estos autores una importante crítica de una categoría central de Gadamer, reconstruyendo así las líneas de un debate no realizado que complementa en cierto modo las críticas de Habermas y Derrida. Me refiero a la categoría de tradición. Gadamer la entiende

²⁵ S. HOMER, *Fredric Jameson. Marxism, Hermeneutics, Postmodernism*, Polity Press, Cambridge, 1998, p. 23.

²⁶ F. JAMESON, *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Visor, Madrid, 1989, p. 239-241.

²⁷ H.-G. GADAMER, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2002 (=VM II), p. 113.

²⁸ S. BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa*, ed. cit., p. 154.

como un proceso de transmisión caracterizado por su continuidad y por su primacía normativa respecto a los intérpretes. Para Gadamer «la continuidad de la transmisión de la cultura occidental» es «la condición misma de la existencia de esta cultura» (VM I, 267). Tal continuidad es la condición de la aparición significativa de lo transmitido por encima de la cesura implicada por la distancia del tiempo: «Esta distancia se salva por la continuidad del origen y de la tradición a cuya luz se nos muestra todo aquello que es transmitido» (VM I, 367; VM II, 68). En consecuencia, «sólo hay conocimiento histórico cuando el pasado es entendido en su continuidad con el presente» (VM I, 399). Pero Gadamer no está sosteniendo que la historia sea un proceso empírico sin discontinuidades epocales. Lo que afirma es que «la experiencia de la discontinuidad implica la continuidad» (VM II, 141). ¿A qué continuidad más esencial que el mero transcurrir empírico se refiere Gadamer?

El carácter lingüístico de toda comprensión ocupa aquí una posición teórica central, pues es la lingüisticidad lo que salva la distancia histórica entre texto e intérprete. El lenguaje es «el modo de mediación en el que se realiza la continuidad de la historia por encima de todas las distancias y discontinuidades» (VM II, 142) y lo que posibilita la consideración del diálogo como modelo de la relación del intérprete con la tradición. Lo que Gadamer denomina «estructura especulativa del lenguaje» (VM I, 567) determina que en la comprensión lingüística de la tradición es ésta la que acaece en forma de acontecimiento de sentido. Esto ocurre porque la tradición misma es lenguaje. Así, por encima de la dimensión histórica empírica se define una dimensión más esencial, la del sentido transmitido por la tradición, caracterizada por una continuidad que exige la intervención incesante de intérpretes que efectúen comprensiones de lo transmitido: «en la concepción del instante como continuidad del acontecer se basa la posibilidad de preservar y percibir la continuidad histórica. La continuidad (...) es una tarea impuesta siempre a la conciencia experiencial humana. La tarea se cumple en forma de transmisión y tradición» (VM II, 143). De esta manera, la continuidad de la dimensión esencial del sentido, establecida a través del diálogo de los intérpretes con la tradición, remite a un plano de identidad que media la distancia temporal: «La pregunta original, como respuesta a la cual se entiende un texto, asume en tal caso una identidad de sentido que habrá mediado desde el principio la distancia entre el origen y el presente» (VM I, 671). En la comprensión, entendida como acontecer de la tradición (VM I, 360, 553-5), en concreto, del sentido transmitido por la tradición (VM I, 217), ésta parece asumir primacía sobre el intérprete individual. El modo de ser de éste es denominado por Gadamer *conciencia histórico-efectual* y remite al hecho de que en la comprensión de un texto eminente son efectivos en el modo de aproximación del intérprete a su objeto los efectos que el texto ha generado a lo largo de la historia, transmitidos asimismo por la tradición como envoltura no desligable del producto cultural. De esta manera, en la comprensión individual la tradición lleva a cabo una mediación consigo misma. «El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un integrarse en el acontecer de la tradición, en el que pasado y presente se hallan en continua mediación» (VM I, 360). Tal primacía de la tradición es la base para la atribución a la misma de una fuerza normativa que se explicita en la valoración positiva del prejuicio y del concepto de lo clásico y que se traduce en el hecho de que lo transmitido se presente con pretensión de validez: «El que algo resulte evidente en el marco de lo dicho (...) es algo que de hecho ocurre

cada vez que algo nos habla desde la tradición» (VMI, 580). Como sintéticamente afirma Gadamer, «lo que se comprende habla siempre a su favor» (VM II, 263).

Nos encontramos así con una concepción de la tradición como herencia que reclama validez, que entronca con las reflexiones de Heidegger sobre la historicidad del *Dasein* en *Ser y Tiempo*. El *Dasein* conmovido por la angustia sufre una liberación respecto de las posibilidades en las que había encajado su vida hasta entonces, posibilidades generadas y convertidas en incuestionables por el anónimo espacio de lo públicamente interpretado. En la angustia es empujado a la resolución, a la vuelta sobre sí para hacerse cargo de sus auténticas posibilidades. Ahora bien, estas posibilidades propias no son concebidas por Heidegger como factibles de ser creadas en libertad por el *Dasein*. Renuncia a pensar esta posible ontología de la libertad, que sí desarrollará posteriormente Sartre²⁹, lo cual determina un giro conservador en su argumentación, pues tales posibilidades que el *Dasein* se ve abocado a hacer suyas sólo pueden ser extraídas de la tradición: «La resolución, en la que el *Dasein* retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir del legado* que ese existir *asume* en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una *entrega* de posibilidades recibidas por tradición»³⁰. La tarea de hacerse cargo de las propias posibilidades de existencia se torna un movimiento de elección y repetición de posibilidades ya realizadas en el pasado y transmitidas por la tradición: «La resolución que retorna a sí, y que se entrega a sí misma [la posibilidad heredada] se convierte entonces en la *repetición* de una posibilidad de existencia recibida por la tradición. *La repetición es la tradición explícita*, es decir, el retorno a posibilidades del *Dasein* que ha existido. La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido —que el *Dasein* escoja su héroe— se funda existencialmente en la resolución precursora; porque en ella se hace por primera vez la opción que libera para el seguimiento combatiente y para la fidelidad a lo repetible.»³¹ Elección del propio héroe, fidelidad a lo repetible: este dejar ser lo que se cumple en nosotros como transmisión de la tradición está presente también en Gadamer. Este concepto de tradición remite (en el caso de Heidegger, explícitamente³²) al modelo de historia monumental presentado por Nietzsche en su segunda *Intempestiva*³³. Se trata de un modo de historia al servicio de la vida que transmite lo excelso ya realizado en el pasado en la forma de *paradigma*, pues al mostrar al sujeto que se debate en un presente en el que domina lo pequeño y lo mezquino que lo grande ha obtenido alguna vez realización, le permite apropiarse de su carácter posible. Debe aclararse que la historia monumental del primer Nietzsche y su genealogía posterior son estrategias diferentes de apertura del horizonte de acción y decisión de los agentes más allá del marco definido por su presente. Si la primera establece como posible lo ya realizado en el pasado, la genealogía, al llevar a cabo una historización radical del presente (poniendo de manifiesto la violencia e irracionalidad de su historia acontecida), introduce una apertura del horizonte de posibilidades históricas no sometida a la limitación de lo que alguna vez fue efectuado, sino que ilumina un espacio de libertad a la decisión

²⁹ Para Sartre «la libertad no es nada más que una elección que se crea sus propias posibilidades», J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 589.

³⁰ M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 399.

³¹ M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 401.

³² M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 411 y ss.

³³ Ver F. NIETZSCHE, «De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida», en F. NIETZSCHE, *Antología*, edición de J. B. Llinares, Península, Barcelona, 1988, \$2, p. 63-7.

y la creación individuales³⁴. La preponderancia de la historia monumental sobre otros modos de historia crítica en el primer Heidegger y en Gadamer, con la consecuente valoración de lo pasado como paradigmático (en la forma del héroe, lo clásico o lo eminente), constituye un pilar de la orientación conservadora de ambos.

Por otra parte, el legado de la tradición parece no traslucir fractura o conflicto alguno. «Allí donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo» (VM I, 469). La tradición escrita aparece como representante de la totalidad de la humanidad pasada, sin que se sea capaz de pensar exclusiones en la producción y transmisión de tal legado escrito. Lo ajeno a la posición social, cultural o religiosa plasmada en la tradición transmitida parece quedar eclipsado por lo transmitido, que habla por la humanidad completa pasada. Pero además, al final del segundo volumen de *Verdad y método*, el modelo de la traducción es considerado como representativo de la comprensión, pues en la traducción «lo extraño se hace propio, es decir, no permanece como extraño ni se incorpora al propio lenguaje mediante la mera acogida de su carácter extraño, sino que se funden los horizontes de pasado y presente en un constante movimiento como el que constituye la esencia de la comprensión» (VM II, 373). En contraste con las reiteradas afirmaciones de Gadamer acerca de que la esencia de la hermenéutica es el diálogo en la discrepancia de visiones del mundo y de culturas, aquí parece sostenerse un modelo de comprensión incapaz de conservar el carácter diferente, otro, de lo comprendido y que solo puede asimilárselo haciéndolo igual a sí. Esto se deja entrever en la recapitulación que Gadamer (y por ejemplo Grondin) realiza de la historia de la hermenéutica desde los antiguos griegos hasta nuestros días³⁵. Llama la atención el olvido de las reflexiones y teorías de la interpretación realizadas durante la Edad Media, y también posteriormente, en los ámbitos culturales musulmán y judío, con la consecuencia de que la trama histórica de la hermenéutica coincide con la tradición greco-latino-católica-germanoprottestante, es decir con el tronco de la gran cultura europea occidental que transcurre al parecer sin interrupción desde sus raíces griegas hasta Gadamer. Esta tradición parece estar marcada efectivamente por la continuidad y por una unicidad esencial que se funda en el olvido activo de lo considerado como heterogéneo.

Benjamin y Adorno cuestionan este concepto de tradición en unos términos convergentes con la genealogía nietzscheana y su asimilación por Foucault³⁶. Reivindican una visión plural capaz de distinguir entre la tradición de los grupos cultural y socialmente dominantes y la de los oprimidos. Es la primera la caracterizable por su continuidad, en concordancia con el *continuum* histórico universal, definido por la reiteración de las mismas relaciones sociales de poder y por el despliegue de un progreso al servicio de la clase dominante. La continuidad de la tradición de los grupos hegemónicos es producto de una coacción que o bien excluye al no ser lo diferente o bien lo fagocita integrándolo en forma de lo exótico, lo folclórico o lo popular. Se sustenta en el monopolio de la posesión de los medios de transmisión cultural que definen lo consagrado como clásico, como texto eminente. Por ello, el medio de transmisión cultural dominante promueve

³⁴ Es lo que sostengo en *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Comares, Granada, 2001, p. 257-263 y 291-4.

³⁵ Ver VM II, p. 96 y ss. y J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.

³⁶ Ver F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972, p. 87-90; M. FOUCAULT, «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979, p. 7-29.

la barbarie, pues olvida el sustrato terrible de toda producción cultural pasada y presente. Benjamin sostiene que el historiador materialista adopta una posición distanciada respecto a los llamados «bienes de cultura»: «Ya que los bienes culturales que abarca con la mirada tienen todos y cada uno un origen que no podrá considerar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. É igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo.»³⁷ Esta imagen formula una tarea para el historiador antitética respecto al modo de aprehensión de la tradición por Gadamer: significa adoptar el punto de vista de lo que ha sido excluido de la transmisión para dar forma a la tradición dominante³⁸. El escepticismo respecto a los medios de transmisión cultural institucionalizados conduce a la idea de la salvación de los despojos culturales del pasado precisamente respecto de tales medios, pues «hay una transmisión que es la catástrofe» (PW, 591): «La barbarie se introduce en el concepto mismo de cultura cuando ésta es considerada como un tesoro de valores, el cual en verdad no es independiente del proceso de producción, en el que emerge, pero sí independiente de aquello a lo que sobrevive. Ella sirve de esta forma a la apoteosis de lo último, tan bárbaro como éste siempre puede ser» (PW, 584). En Adorno por su parte, la conciencia de la continuidad efectiva del decurso temporal definido por el dominio de los vencedores debe impulsar igualmente a una consideración atenta de lo vencido e impotente, lo que no ha conseguido realizar su aportación a la orientación del decurso histórico y que para la dialéctica hegeliana constituye una mancha ciega: «Cuando W. Benjamin hablaba de que hasta ahora la historia ha sido escrita desde el punto de vista del vencedor y que era preciso escribirla desde el del vencido, debió añadir que el conocimiento tiene sin duda que reproducir la desdichada linealidad de la sucesión de victoria y derrota, pero al mismo tiempo debe volverse hacia lo que en esta dinámica no ha intervenido, quedando al borde del camino –por así decirlo, los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica. Es constitutivo de la esencia del vencido parecer inesencial, desplazado y grotesco en su impotencia. Lo que trasciende a la sociedad dominante no es sólo la potencialidad que ésta desarrolla, sino también y en la misma medida lo que no encaja del todo en las leyes del movimiento histórico.»³⁹

4. Redención política versus comprensión: el mesianismo de Benjamin

El modelo de relación con el pasado presente en la obra de Benjamin merece ser expuesto al menos someramente para mostrar el fuerte contraste con las posiciones de Gadamer arriba expuestas. Desde la perspectiva de aquél, la tradición de los oprimidos, desvinculada del acceso a los medios de transmisión, está caracterizada por su discontinuidad y para Benjamin «es la representación de lo discontinuo el fundamento de la

³⁷ W. BENJAMIN, «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1987 (=TFH), p. 181-2.

³⁸ M. LÖWY, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire»*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001, p. 64.

³⁹ T. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Taurus, Madrid, 1987, p. 151.

auténtica tradición»⁴⁰. El historiador tiene como tarea la fundación de esta tradición⁴¹, salvándola de ser asimilada por la tradición dominante, que le hace perder su fondo de esperanza y anhelo: «Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante» (TFH, 180). Para Benjamin es esencial hacer saltar el *continuum* histórico existente y el *continuum* de la transmisión cultural dominante. Los objetos del pasado reciente sólo pueden ser descifrados al ser extraídos del *continuum* temporal cosificado consagrado por el progreso y presentados en su constelación iluminadora con el presente, lo cual significa en su radical discontinuidad con él, pues, para Benjamin, «para que un trozo de pasado sea afectado por la actualidad no debe haber ninguna continuidad entre ellos» (PW, 587). Así, las esperanzas y deseos de un mundo mejor de las generaciones pasadas sólo pueden ser rememorados y, como quiere Benjamin, redimidos, en el marco de la constelación epocal que posibilita su constatación como ruina.⁴² Este papel de la rememoración determina que «la construcción histórica está dedicada a la memoria de los sin nombre.»⁴³

La polémica idea de Benjamin es que el pasado no es algo cerrado. Frente a la afirmación de Horkheimer acerca de que el sufrimiento de los asesinados en la historia es irreparable, Benjamin pensaba que permanece, en relación a nuestra memoria y nuestra praxis, siempre inconcluso, a la espera (PW, 588-9). De esta manera, en la más extrema discontinuidad de los horizontes históricos, las esperanzas del colectivo oprimido del pasado sólo pueden ser objeto de rememoración y redención, no a través de la comprensión o la fusión de horizontes, sino mediante la praxis política emancipadora que haga saltar el *continuum* catastrófico de la historia. Esta es la cita secreta que según Benjamin existe entre las expectativas de las generaciones pasadas y la humanidad actual y donde se pone de manifiesto su concepción mesiánica de la experiencia histórica: «El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos» (TFH, 178).⁴⁴

5. Dos modelos opuestos de aproximación hermenéutica a la tradición

Nos encontramos por tanto con dos concepciones abiertamente diferentes de la relación entre hermenéutica, tradición e historia. Gadamer me parece que adopta como modelo la actitud y la relación con el texto sagrado del lector que venera. Se trata de una lectura no distanciada, no objetivante, sino participante en lo que el texto transmite.

⁴⁰ W. BENJAMIN, *Abhandlungen*, Gesammelte Schriften, vol. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, p. 1236.

⁴¹ W. BENJAMIN, *op. cit.*, p. 1246.

⁴² Sobre la importante categoría de Benjamin, de resonancias judías, de rememoración (*Eingedenken*), ver PW, p. 491.

⁴³ W. BENJAMIN, *Abhandlungen*, ed. cit., p. 1241.

⁴⁴ Sobre el papel epistemológico de la perspectiva mesiánica de la redención en Adorno, ver T.W. ADORNO, *Minima moralia*, ed. cit., p. 250.

Cada acto de lectura e interpretación instauro la continuidad en la transmisión de sentido en la que consiste la tradición. Consagra al reproducirla un modo determinado, y transmitido a su vez por la tradición, de leer el texto como texto eminente, pero actualizando su sentido cada vez de un modo distinto según las preguntas que emanan del horizonte histórico del lector. La interpretación no transmite un sentido objetivo, el sentido del texto, sino que el sentido surge en cada caso en la aplicación del texto, en la que éste, y a través de él la tradición, llegan a apelar significativamente a la problemática que define la posición históricamente ubicada del lector. Pero la conciencia reivindicada por Gadamer del modo en que en nuestros actos de comprensión estamos ya siempre sumergidos en el acontecer de la tradición no resuelve lo que desde las posiciones de Benjamin y Adorno, y también de Nietzsche y Foucault, puede ser considerado un doble idealismo de su planteamiento. Por una parte, la idea de que la interpretación y la comprensión pueden instaurar la deseada continuidad en la transmisión confiere a una actividad espiritual un poder desmesurado capaz de saltar sobre siglos y abismos culturales. Por otra parte, la concepción de Gadamer parece abstraer la producción y la transmisión cultural de las condiciones socio-históricas en las que se sustentan. Le resulta invisible así la cuestión de sobre qué sustrato se sostiene la dimensión elevada de la cultura, la esfera pura del sentido, qué plano de lo excluido, lo despreciado, lo olvidado, constituye la base de lo efectivamente transmitido. En otras palabras, el modelo de Gadamer no logra representarse como relevante para la cuestión de la transmisión del sentido esa dimensión de la realidad social, *humana, demasiado humana*, de los conflictos, las asimetrías de poder cristalizadas, las exclusiones sociales, religioso-culturales y raciales estructurales. No piensa la posibilidad de que existan dispositivos, regímenes de poder hegemónicos en cada periodo histórico que jueguen un papel importante en lo que finalmente es consagrado como tradición transmitida.

Benjamin y Adorno no niegan que exista una continuidad en la transmisión de determinados materiales culturales pero se preguntan sobre qué se sostiene, qué relaciones de poder petrificadas, qué instituciones la hacen posible y a partir de qué coacciones y exclusiones, qué violencias sobre lo transmitido son necesarias para que se incorpore como en un lecho de Procrusto en la tradición dominante. Más allá de la visión idealizada de la continuidad de la tradición, estos autores reconocen la discontinuidad real en la transmisión de todo lo que ha sido excluido o fagocitado por la tradición dominante. Y aquí emerge una problemática moral en la relación con el pasado de la que Gadamer nada sabe. Efectivamente, en Benjamin y Adorno la constatación de lo que ha sido injustamente tratado en el pasado, lo traicionado y frustrado impulsa a asumir la tarea moral pero también política de *redimir* lo excluido o violentado en el proceso histórico que ha dado forma a la tradición. Lo sostenido en la presente exposición permite apoyar la idea de Schwarz Wentzer de que, más allá de la «hermenéutica de la continuidad de Gadamer», el modelo hermenéutico implícito en Benjamin y Adorno puede significar una importante aportación de cara a establecer las bases teóricas de una «hermenéutica de la discontinuidad»⁴⁵, capaz de atender de manera más adecuada a la problemática facticidad de la tradición.

⁴⁵ T. SCHWARZ WENTZER, *Bewahrung der Geschichte. Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins*, Philo, Bodenheim, 1998, p. 34-5.