

Mito y razón

HANS-GEORG GADAMER

Paidós, Barcelona, 1997

136 págs.

Trad. de José Francisco Zúñiga García; prólogo de Joan-Carles Mèlich

Historia y hermenéutica

R. KOSELLECK, H.-G. GADAMER

Paidós, Barcelona, 1997

125 págs.

Introd. de José Luis Villacañas y Faustino Oncina; trad. y notas de Faustino Oncina

Historia y conversación

Antonio Gómez Ramos

1 febrero, 1998

De entre todas las respuestas a la larguísima crisis de la racionalidad moderna, lo que se suele llamar hermenéutica parece haberse asentado como la más sólida y extendida en este final de siglo. Ciertamente, hay quien, creyendo aún en esa racionalidad, se exaspera ante ella por considerarla una nueva forma de irracionalismo antilustrado, o por sospechar que el término «hermenéutica» se ha convertido en salvoconducto del pensamiento más rancio y reaccionario; pero el modo de abordar los problemas que plantea ha llegado a ser una especie de terreno común para todos los pensamientos de hoy. Ello se debe en gran medida al alemán H.-G. Gadamer (1900), quien en su larga vida ha podido alcanzar el peligroso privilegio de verse clásico e inevitable punto de referencia. Peligroso porque un clásico que sigue produciéndose a sí mismo es, contra las apariencias, más oscuro de interpretar que otro cuya reproducción es ya cosa de sus lectores. No es fácil situar los escritos que Gadamer ha publicado en los cuarenta años que siguen a su obra capital, *Verdad y método* (1960) –en realidad, su única obra–. Entra en diálogo con críticos, no se corrige ni rectifica, asegura decir lo mismo; pero lo dice otra vez, en escritos dispersos que nunca quieren ser un libro, ni tampoco renunciar a una cierta autonomía. Los dos volúmenes que comentamos forman parte de esos escritos, y abren tantas sugerencias como interrogantes en el clásico vivo al que quieren dar continuidad.

Ese clásico se había establecido en una serie de parámetros que definen, podríamos decir, el espacio hermenéutico: la razón moderna ha reducido el saber al método científico, la verdad a la certeza y la realidad a todo lo que sea objeto de dominación y cálculo, para acabar degenerando en un «jacobinismo técnicoindustrial». Cuando de lo que se trata, más bien, es de englobar en el saber y en la verdad experiencias tan fundamentales del ser humano como son el arte y la historia, olvidados por la ciencia de «hechos». No hay hechos positivos sobre los que construir el conocimiento, sino textos que se presentan como obras del pasado y con la tradición en la que nos formamos, incluidos los prejuicios y la autoridad que de ella emanan: en el diálogo con ellos se desvela una comprensión del mundo y de nosotros mismos; comprensión condicionada por la historia y que, además, tiene que darse en el lenguaje, en palabras buscadas y dichas. A ese diálogo se le llama interpretación, y sólo desde él, atendiendo a antiguos saberes despreciados por la razón técnico-científica –la retórica ocuparía un lugar privilegiado entre ellos– es posible reconstruir una razón práctica que haga el mundo habitable y evite los resultados que ya se vislumbran en el mencionado «jacobinismo»: sujeción de la comunidad y de la vida al dictado de un saber parcelado y administrado por expertos –si es que, materialmente, van a quedar aún bases para la vida.

Más de un talante conservador se ha sentido reconfortado con esa reivindicación de una tradición en la que se siente acogido. Pero el modelo es igualmente válido para quienes, como Habermas (discípulo, por cierto, de Gadamer) y la izquierda ilustrada, buscan una salida a la razón instrumental

moderna; e incluso, en parte, para los herederos directos de Nietzsche, como Derrida, que saben que la realidad no consiste en hechos, sino en interpretaciones. Sólo que los primeros echan en falta la dimensión crítica, y los segundos recelan de lo que les parece supeditación a la autoridad exterior de un texto.

Gadamer contestó a estas objeciones envolviéndolas, como si estuvieran ya inevitablemente incluidas en su propia obra. Hay una continuidad de ser, historia, interpretación, comprensión y textos en la que, para él, cabe prácticamente todo; también la crítica. Y a esa continuidad contribuirían los escritos posteriores a *Verdad y método*. Pero es posible que debajo de cada continuidad opere una ruptura que aquélla intenta cubrir y disimular, y que sea la fuerza de esa ruptura oculta la que le confiere a dicha continuidad su sugestión y atractivo. Hasta el punto de que sus últimos trazos delaten, con todo su vigor, las fracturas que vuelven a cubrir, como los pliegues de una vida, en los años maduros, se disponen sabiamente sobre los desgarrones más persistentes de su protagonista.

Los textos que aquí comentamos corresponden a esos últimos trazos, por ahora. Y quizá sea interesante leerlos, más que como una continuación de lo que Gadamer siempre ha dicho –para nadie será difícil encontrarla–, como la fractura interna que tratan de ocultar, y que acaso delatan. Invita a hacerlo así la irregularidad y fragmentación de su edición en el original alemán, aunque el editor español, con discutible criterio, se haya esforzado por atenuarlas en el caso de *Mito y razón*. Se inventa aquí, en realidad, un libro a partir de unos ensayos que Gadamer publicó, junto a otros escritos sobre estética y poética, en el volumen 8 de sus «Obras reunidas», *Kunst als Aussage* (El arte como declaración). No hay una razón especial para incorporar el fundamental ensayo «Fenomenología del ritual y el lenguaje» al final de unos escritos sobre el mito de tono relativamente menor, contribuciones a una enciclopédica «Fe cristiana en la sociedad moderna», circunstancia de la que debía haberse advertido al lector. Y menos justificable es numerar los ensayos por capítulos, dándoles la apariencia unitaria de un libro que nunca ha existido. Las reiteraciones, el gusto de Gadamer por volver sobre las mismas ideas, los pensamientos a menudo inacabados, sugieren que nunca ha habido voluntad de escribir un libro sobre mito y razón. En parte porque su autor, como buen socrático, no cree demasiado en los libros acabados. Pero, sobre todo, porque más ha querido sobrevolar fugazmente la fractura abierta en el triángulo mito-razón-religión revelada, que articularla de modo definitivo.

Es una vieja fractura del pensamiento moderno. Expuesta en aquel simplista esquema decimonónico que se llamó «Del mito al logos»: la humanidad, guiada por la filosofía, sale vacilante de las brumas del mito y la superstición religiosa para ir progresando, desde los inicios presocráticos hasta el presente, hacia la Razón y la Ciencia. El esquema había hecho agua por varios sitios hace ya mucho tiempo. Teólogos, poetas y antropólogos han ido dando cuenta de él. Pero el interés de Gadamer al reivindicar el mito no coincide con el de ellos, sino que nace del análisis de la razón misma: cuando no se entiende ésta como cálculo, sino como *lógos*, como lenguaje inserto en una tradición sin comienzo, no puede ser contrapuesta al *mýthos*, al relato heredado de una creación donde las cosas se originan. Mito y razón estaban originalmente entrelazados. Basta leer las simpatías de Platón y Aristóteles por la visión mítica. El verdugo del mito, sugiere Gadamer en estos breves artículos, es más bien el advenimiento del cristianismo como religión revelada. Con él, el suave entrelazamiento de mito y logos por el que discurrían los antiguos se transforma en el áspero antagonismo de fe y

razón, a resultas del cual crece esta última de modo monstruoso y unilateral. Corregir esta última, señalándole aquel entrelazamiento griego original con lo mítico, es el propósito del gran helenista que es Gadamer. (Por cierto que sus estudios sobre filosofía griega, que él considera lo más importante de su producción, faltan aún en castellano.)

Hasta aquí, bien. Sólo que el fondo oculto de esta corrección a la razón moderna, que Gadamer identifica con la «Ilustración radical» y el dominio técnico-científico del mundo –quizá no sea injusto ver esta identificación como precipitada–, no son realmente los griegos, sino más bien, el romanticismo alemán, en cuya tradición Gadamer se inserta, y que surgió precisamente como reacción frente al proyecto ilustrado. De modo que, aunque un referente principal de Gadamer ha sido siempre Hegel –otro grecómano a su manera–, a quien se invoca repetidamente en estos textos es a su rival Schelling. Fue éste el gran revalorizador romántico del mito, pero con él nos vemos confrontados al problema de un comienzo perfecto, un «tiempo originario más sabio» donde tuvo lugar «el verdadero orden de las cosas», inalcanzable para la explicación racional, pero no para el mito. En definitiva, al peligro de proyectar la historia hacia atrás, o de creerse sin más un «creador de mitos», algo cuyas consecuencias históricas suelen resultar trágicas.

Desde luego, Gadamer no es ajeno al actual renacimiento del interés por la filosofía romántica, en la que se formuló la actual hermenéutica. Pero estos escritos sobre mito y razón son circunstanciales e insuficientes, y siempre queda la duda de si su reivindicación del mito viene inspirada por el gran narrador que era Platón o por un romanticismo aún por aclarar; o más difícil aún, la duda de cómo se puede ser griego y romántico a la vez. Es posible que los ensayos sobre *Arte y verdad de la palabra*, que la misma editorial Paidós anuncia para próximamente, arrojen alguna luz. Pero, de momento, hay más que suficiente con el ensayo sobre «Fenomenología de ritual y lenguaje», rica y condensada expresión del último Gadamer: una prolongada reflexión sobre el ser del lenguaje como diálogo, sobre su dimensión poética, social, ético-práctica, sobre la escritura y la lectura.

La clave, ahora, es marcadamente griega. El ser es lenguaje, y el lenguaje es diálogo, o mejor, conversación fuga interminable de palabras de unos y otros, unos con otros, en la que se funda la racionalidad humana. Sobre la fluida substancia de esa racionalidad de la conversación flota la comunidad política, un poco al modo en que Hanna Arendt define la política como libertad de palabra para la discusión entre ciudadanos iguales. Si, en otros textos, Gadamer explora de qué está hecha esa substancia, para encontrar que es poética (y por eso mítica), aquí ofrece una sutil distinción: por un lado, lo que el traductor –de un modo hermoso y quizá inevitablemente excesivo– llama convivencia (*miteinander*: unos con otros), la «verdadera vida del lenguaje», lo específicamente humano, donde la conversación genera nuevos sentidos y significados; por otro, la «compañía» (*mitsamt*): el entramado de ritos colectivos, presentes también en el mundo animal, carentes de significación, como el «gracias» de las convenciones gramaticales. No dicen ni significan por sí mismos nada, casi constriñen al hablante como las convenciones sociales al ciudadano, pero le posibilitan la vida y la creación de la convivencia. Una y otra, compañía y convivencia, van necesariamente ligados, como letra y espíritu: dos dimensiones trabadas que definen el ser lingüístico de lo humano.

Esta liberación de significados por el diálogo ha mostrado ya su fecundidad en el ámbito de la poética, como muestra la creciente resonancia de los escritos de Gadamer en el pensamiento

estético-literario, y ha resultado muy clarificador en filosofía para disolver los rígidos conceptos académicos en la lengua viva de la que nace el pensamiento. Pero su rendimiento en la filosofía política tiene que mostrarse todavía. ¿Es posible reducir la acción social humana a una conversación, por más que esta consista en «hacer valer la palabra del otro», en «hacer habitable lo extraño», lo ajeno? Sólo dentro de la conversación pública, en el ágora, sugiere Gadamer, es posible la función de crear solidaridades que define la política. Y esa conversación es posible en la medida en que lo racional y lo ético van, como sugería Aristóteles, íntimamente trabados dentro del lenguaje mismo que hablamos todos. Pero, una vez más, puede que esta invocación del lenguaje esté tapando una fractura: entre lo que se dice y lo que hay más allá del decir.

A esa fractura apunta el volumen *Historia y hermenéutica*, a cuya excelente traducción y aparato crítico añaden los editores una enriquecedora introducción. Koselleck, historiador y teórico de la historia –su *Futuro pasado* tiene que recibir aún en España la atención que se merece–, aprovecha el homenaje en el cumpleaños de su antiguo maestro Gadamer para poner en cuestión la universalidad del lenguaje y, con él, de la hermenéutica. Pues hay una serie de categorías, objetivas, que no son asumibles como conversación, y menos aún como política del diálogo. Son previas al lenguaje y, a la vez, hacen posible que la historia acaezca y se cuente. Poder matar y morir, la oposición amigo-enemigo, exterior-interior, público-secreto, la sucesión de las generaciones, la relación dominador-dominado. Pares opuestos sin los cuales la historia no es pensable, y que escapan a toda interpretación lingüística; antes bien, la posibilitan. En la medida en que el historiador tiene que regirse por ellos, por las realidades que ellos hacen posible, tiene una independencia respecto a los textos y el lenguaje de la que carecen las figuras clásicas de la hermenéutica: el teólogo, el filólogo y el jurista.

La objeción es seria, sobre todo, porque Gadamer viene de una tradición «historicista» y *Verdad y método* es en gran parte un libro para historiadores. Y porque otros pensadores de la hermenéutica, como Ricoeur en su *Tiempo y narración*, han hecho amplio uso de la semántica de los tiempos históricos de Koselleck. E incluso se podría maliciar que la violencia de un Heidegger, un Carl Schmitt, o incluso Nietzsche, emergen a través del suave manto de un Gadamer convertido en el filósofo alemán de la posguerra.

Y uno podría sospechar que la respuesta de Gadamer, con el innegable interés de haber sido improvisada en un acto público, al recurrir de nuevo a Aristóteles, a la condición lingüística que define al hombre y hace de él un animal político, no hace sino plegar de nuevo el manto sobre la fractura aludida. Toda acción adquiere sentido sólo como historia narrada, narración por la que nos reconocemos en el otro. Sobre la historia narrada –no hace falta recordar eso en España hoy– se construye una comunidad basada «en lo que nos parece lo bueno, lo mejor, lo justo».

Pero Aristóteles, como todo el mundo griego al que Gadamer gusta de invocar, carecía del sentido histórico que nos caracteriza a los modernos. La historia no es una conversación, sino que más bien es la conversación política la que, como sugiere Koselleck, permite a lo sumo la «inserción existencial en la historia, posibilitada y transmitida lingüísticamente». Resultan así dos mundos autónomos, lenguaje e historia, distintivos de lo humano, pero, en última instancia, inabsorbibles el uno por el otro.

La fractura está cubierta con la suficiente sabiduría como para ser, más que un punto débil, presa fácil de la «crítica», un aliciente para la lectura de este sabio que parece «rejuvenecerse a medida que envejece», según dice Koselleck al comienzo de su conferencia. En realidad, esta fractura entre historia y lenguaje, entre la finitud de lo que somos y la infinitud de lo que se puede decir, alimenta desde siempre todo pensamiento. El reto está menos en anularla que en asumirla, y saber, como reclama Gadamer al final de su réplica a Koselleck, «insertar las duras realidades de la historia, siempre y de nuevo, en nuestras posibilidades humanas». Un reto, también, para los textos –y para la lectura– de Gadamer.