

NOTAS Y DISCUSIONES

EZRA HEYMANN

HERMENÉUTICA Y CRÍTICA DE LA CULTURA

Resumen: Partiendo del hecho de que las culturas que se han vuelto reflexivas se caracterizan por una intensa crítica de las costumbres usuales en su propio seno, se señala como un nivel reflexivo nuevo aquel en el cual se examinan no solamente conductas habituales, sino también los puntos de vista y las normas en base a las cuales se realiza la primera crítica. Dado que no son autoexplicativos los principios que justificaran las normas presupuestas por la crítica, esta se vuelve examen crítico del pensamiento propio sólo en cuanto al mismo tiempo que interpretamos nuestras experiencias y anhelos personales mediante palabras heredadas en común, tratamos de dar a éstas últimas el sentido más coherente y acorde con nuestra experiencia vital personal. Este trabajo hermenéutico parte de la conciencia de la intransparencia de nuestro propio pensamiento y de la necesidad de su cotejo con el pensamiento de otros, del cual el nuestro no está en ningún momento separado.

Palabras clave: Cultura reflexiva, auto-conciencia del pensamiento, principio de caridad.

HERMENEUTICS AND CRITIQUE OF CULTURE

Abstract: Assuming that the cultures which have become reflexive are characterized by an intense critique of their own customs, we claim that a new reflexive level does not only examine usual customs, but also the points of view and norms underlying the first critique. Given that the principles justifying the norms are not self-explicable, the critique becomes a critical examination of the one's thinking while we simultaneously interpret our experiences and personal longings by means of common inherited words trying to make them coherent. The starting point of this hermeneutic work is the conscience of our own thinking's intransparency and the need to correlate with other's thoughts which are not separated from ours.

Keywords: Reflexive culture, self-conscience thinking, principle of charity.

Que no se trata en la cultura, o en las culturas, de bloques unitarios, se hace particularmente evidente a partir del fenómeno histórico de la crítica cultural. Partes esenciales de lo que desde nuestra distancia llamamos la cultura griega, tanto de la arcaica como de la clásica, como lo son la obra de Hesíodo o la República de Platón, son fundamentalmente críticas culturales. Lo mismo en la Biblia los libros de los profetas. Con ello estas culturas se vuelven inconcebibles sin esta intensa actividad de crítica interna. Igualmente es parte de la cultura romana la sátira y la queja por el envilecimiento de las costumbres. Se trata pues de una actividad crítica en el sentido pristino del término, que es el de un discernimiento entre lo valioso y lo espúreo, pero también en el sentido ulterior, de oposición y de combate en el medio discursivo.

Si no mencionamos autores medievales, esto no ocurre porque la cultura medieval fuera unitaria, como lo supone una simplificación absurda, sino porque en ella la crítica se manifiesta de manera menos directa y específica. Es justamente en la monarquía llamada ‘absoluta’ que adquiere su mayor perfil. El Conde de Saint-Simon, bis- o tatarabuelo del pensador socialista, relata de una manera distanciada, con ironía y con una amargura apenas disimulada, las conductas y los tejemanejos palaciegos. Otro vástago de la más antigua y respetada nobleza francesa, Laroche-foucault, expresa su desesperación por haber llegado a no poder distinguir más entre lo noble y lo mezquino, mientras que Montesquieu trata de adivinar, en las Cartas Persas, la manera en que viajeros llegados desde lejanos pagos podrían ver costumbres que no por haber llegados a ser comunes y corrientes dejan de tener un fondo inquietante.

Esta crítica cultural no se ve en la necesidad de decidir si los valores éticos en nombre de los cuales –y en cuya defensa– se realiza la crítica son a su vez productos culturales e históricos, o si tienen otra fuente, sea natural o divina. Pero sí se plantea esta pregunta agudamente con respecto a la crítica cultural más radical, que es la de Rousseau. Tradicionalmente ha sido interpretado como una condena de la cultura en nombre de la naturaleza, y como un llamado de vuelta a la naturaleza. Sabemos cuan dudosa es esta interpretación, pero no sabemos muy bien qué poner en su lugar. Lo que parece acercarse más a esta crítica de la cultura por

autonomasia es la interpretación que ve en ella un lamento por las formas infelices en las cuales se mezclan lo natural y lo social, y se vuelve rutinaria una “existence mixte” en la cual el complacer al otro, que es propio de la cultura, llega a ser una mera treta para aprovecharse de él, una condición en la cual el ser humano no es capaz ni de valerse de sus propias fuerzas y vivir su propia vida, ni de lograr una socialización plena, de vivir poniendo el centro de referencia y de interés en la comunidad, en el mundo humano al cual pertenece. Pero de todos modos, la crítica cultural de Rousseau es una de aquellas en las cuales llega a su paroxismo la contradicción entre el rechazo de una realidad cultural y la exigencia de una superación de sus tibiezas e incoherencias, es decir la exigencia de su perfeccionamiento. Es la contradicción que conocemos también en Marx, para quien la sociedad capitalista representa la forma más indisimulada del egoísmo y un embrutecimiento del trabajo humano, y al mismo tiempo la elaboración de un pensamiento social y una escuela de la colectivización del trabajo que hace posible el tránsito al socialismo.

Podemos decir entonces que la crítica de la cultura, como ejercicio de discernimiento y también como lucha cultural, es parte de la cultura misma cuando ésta llega a ser una cultura discursiva. Pero lo que llamamos más específicamente ‘crítica de la cultura’ tiene esta característica adicional: hace de los males percibidos el objeto de su queja, de denuncia y de análisis, pero el bien que se trata de reivindicar y de defender –y en tácito contraste con el cual se señala el mal– está tomado como algo obvio e improblemático, como algo que no necesita mayor explicación ni un particular esfuerzo de interpretación.

Es exactamente en este punto que consiste la originalidad de la filosofía en tradición socrática. Le damos a la *República* de Platón un lugar de honor dentro de la crítica de la cultura: en particular, se trata de la crítica de la cultura democrática ateniense. Pero lo radicalmente nuevo de su enfoque consiste en la toma de conciencia de que nuestras intuiciones acerca de una vida buena y justa son oscuras aun cuando son fuertes, y cuando tratamos de explicitarlas para volverlas claras, nuestros primeros ensayos resultarán insuficientes, cuando no contradictorios.

La filosofía en tradición socrática tiene esta doble característica: ella apela a una comprensión previa y en algún grado común de la verdad, de lo bello, de lo justo, lo piadoso o lo valiente, y propone estas ideas a la vez como tema de meditación y de discu-

sión, para poder apropiarnos la herencia cultural en forma depurada en el crisol del pensamiento. Entendida de esta manera, la filosofía es hermenéutica: interpretación crítica de tradiciones. Estos dos términos: tradición e interpretación crítica le dan *su* tensión esencial, análoga a la que Thomas Kuhn encuentra en la ciencia.

Una concepción fanática de la tradición, al negarle al pensamiento toda autonomía, rechaza la idea de que la tradición necesita ser interpretada, y mucho más la osadía de una interpretación que pretende entablar con lo transmitido un diálogo crítico. Por otra parte, una construcción mental que no parte de nuestra comprensión previa de los asuntos humanos, la que se da en la vida misma y en la que es inseparable lo que se debe a la herencia cultural y lo que se debe a las respuestas propias de cuerpo y alma, una tal elaboración que no crea canales de comunicación con la comprensión que se da en nuestra vida misma, lejos de poder ser considerada como pensamiento crítico, está apresada por doctrinas, y tanto da si son de fabricación propia o ajena.

Al Abel Martín de Antonio Machado le inquietaban las mujeres principalmente por dos causas: por su presencia y por su ausencia. Similarmente a la hermenéutica la mueven la cercanía y la lejanía de las palabras, tanto de las ajenas, como de las que se asoman a nuestros propios labios. Nació como disciplina de interpretación de textos bíblicos y jurídicos, y llegó a abarcar el ámbito de la filología y de la interpretación de documentos históricos. Pero como filosofía hermenéutica está ligada a la evidencia de que no sólo hay incertidumbre en cuanto al sentido y el alcance de lo dicho por otro, sino también con respecto a las palabras que se ofrecen y que seducen a nuestro propio pensamiento. Se ha hecho famosa la pregunta de Forster: ¿Cómo puedo saber lo que pienso, antes de encontrar las palabras que lo expresan? Esta pregunta tiene su filo en el hecho de que las palabras que lo expresan no son de nuestra propia acuñación, sino heredadas al ser oído lo que nos dicen y leído lo que se escribe.

Le damos a lo que pensamos –a lo que queremos decir– una interpretación por medio de las palabras que la cultura –la múltiple vida cultural– ofrece, y recogemos a su vez estas palabras dándoles una interpretación tal que nuestra propia experiencia puede avalar. Los elementos culturales y la experiencia personal se interpretan mutuamente en un proceso nunca acabado que

está a su vez destinado a revertirse a la vida cultural en la que participamos en la medida de nuestras interacciones.

La palabra que buscamos nos parece en un momento dado la justa en órdenes culturales diversos: al lado de palabras de elogio y de rechazo las palabras que han de crear asociaciones y evocaciones nuevas, pero también palabras que proponen para nuestras intuiciones y convicciones que son compartidas –siempre con algún grado de precariedad– una interpretación que las ha de precisar. Este es el trabajo de la filosofía hermenéutica propiamente entendido. Su carácter hermenéutico se debe a la conciencia de la índole circunstancial de los elementos culturales *por medio de los cuales* proponemos nuestra interpretación, a la que se asocia la conciencia de la distancia entre la interpretación ofrecida y lo dado a interpretar: una diferencia que es la vida misma del pensamiento. Nos estamos apropiando en este momento las palabras de Hegel en el prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*. “La diferencia que tiene lugar en la conciencia entre el yo y la sustancia que es su objeto, es su diferencia, lo *negativo* en general. Puede ser visto como el *defecto* de ambos; es sin embargo su alma y lo que los mueve.” Hegel coloca la diferencia “en la conciencia”, con lo cual puede querer expresar que en nuestras mismas formulaciones tenemos conciencia de la diferencia con su objeto. Pero este giro hegeliano tiende a hacer olvidar la necesaria referencia exterior del discurso de una y otra parte, la referencia a la realidad experimentada que limita la arbitrariedad y da pie a la crítica. Gadamer señala que la actividad hermenéutica es posibilitada por la comunidad en la *cosa*, lo que precisamente no es una comunidad en la *causa*, en la doctrina o en las tesis a defender, sino en aquello que permite precisamente superar algunas de nuestras complicidades y sectarismos.

Sin embargo, algunas formas y algunos grados de complicidad, de compartir incuestionadamente una cierta comprensión de “las cosas” es inseparable de la vida compartida. En la misma noción gadameriana de comunidad en la cosa (“*Gemeinsamkeit in der Sache*”) reaparece la tensión esencial que Kuhn ve en la ciencia y que podemos atribuir a toda vida cultural que se vuelve reflexiva. La noción de cosa abarca a las cosas del entorno con las cuales tenemos que contar, las actividades que compartimos, ya colectiva, ya distributivamente y en las cuales nos reconocemos los unos en los otros. De esta manera ella apunta a referentes objetivos que permiten hablar de una universalidad humana que

atraviesa aun las más crispadas diferencias grupales. Pero al mismo tiempo puede apuntar a temas, items de atención y discusión *dentro* de las culturas particulares.¹ La comprensión de *lo común* a lo cual alude la expresión “comunidad en la cosa” se mueve entre la dimensión histórica de temas que se transmiten en las herencias culturales específicas, y la dimensión natural, que podemos quizás mejor cualificar como antropológica, gracias a la cual podemos identificar temas, preocupaciones, anhelos y formas de comportamiento que atraviesan los límites de una cultura y dan cuenta del hecho de que las culturas interactúan y se interpenetran.

Cuando se vuelve dominante, el hincapié en las tradiciones amenaza con tragarse la comunidad en la cosa. Pero este dominio está compensado en Gadamer por sus reflexiones acerca de la capacidad del lenguaje de crear la distancia necesaria con respecto a lo que nos rodea, tal que podamos objetivar estados de cosas (*Sachverhalte*), lo que corresponde a un “comportamiento libre y distanciado” con respecto al entorno.² Hablar un determinado idioma y pertenecer con ello a una tradición cultural no nos encierra en una perspectiva excluyente. Retomando el señalamiento de Husserl, de acuerdo con el cual la cosa percibida recoge el continuo de los escorzos (*Abschattungen*) a través de los cuales se nos presenta, Gadamer extiende esta imagen a la relación de lenguajes diferentes con el mundo: nuestra noción del mundo recoge similarmente las visiones vinculadas con los diferentes lenguajes. Pero mientras que es posible aislar un particular escorzo perceptivo, las diversas visiones del mundo, se apresta a señalar el mismo defensor de las tradiciones, no forman unidades separables. Cada una de las visiones del mundo vinculadas con un lenguaje contiene potencialmente a las otras: “cada una puede ampliarse hacia las otras. Puede comprender y captar a partir de sí misma la ‘vista’ del mundo tal como se ofrece en otro lenguaje”.³

¹ Es notable como en diferentes lenguas se aúnan en una misma palabra la cosa que tenemos delante nuestro (preferentemente manufacturada), y que tiene sus propiedades, con el sentido más abstracto de item de discusión. Lo sorprendente es que este segundo uso es el más antiguo. Así como ‘cosa’ viene del latín ‘causa’ (el asunto defendido en un litigio), así también ‘Sache’ en alemán proviene de un verbo que significa discutir, y el Oxford Dictionary indica como proveniencia de ‘thing’ sus sentidos de causa, oficio y consejo.

² Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Mohr, Tübingen, 1960, p.421.

³ *Ibid.*, p.424.

Así puede Gadamer sostener que el lenguaje no nos encierra en *una* perspectiva determinada, lo que permite afirmar, en contrapartida, que “al superar las limitaciones de nuestra experiencia mundana de hasta ahora, al entrar en mundos de lenguajes ajenos, no abandonamos de ninguna manera, ni negamos nuestro propio mundo”.⁴ Nuestro mundo no tiene límites precisos; es más bien un acceso, peculiar y accidendato por cierto, *al* mundo, que no es propiedad de nadie. En la noción misma de *mundo* cabe ver, de acuerdo con este señalamiento, la posibilidad abierta y la efectiva tendencia al desborde de todo recorte de la realidad al cual quisiéramos asirnos.

Mundo implica apertura, y también representa esta palabra al conjunto de hechos que constantemente desmiente nuestros sesgos, que por cierto son inevitables como primera aprehensión de la realidad que nos rodea y puesta en marcha de nuestra imaginación. Este sentido de la realidad como resistencia frente a lo que nuestras representaciones tienen de “azaroso y arbitrario”⁵ puede considerarse como lo más valioso de la herencia empirista y no deja de ser actual. Es también la referencia común entre hablante y oyente, autor y lector, que pone en marcha la actividad interpretativa que la hermenéutica reflexiona: uno de los sentidos en los cuales se habla de la “comunidad en la cosa” ahora entendida como instancia caracterizada por un potencial de desmentido que mantiene presente el desajuste entre las opiniones en las cuales nos solemos asentar, y la realidad compleja. Así veía Dilthey la realidad en términos de resistencia y Gadamer es explícito al respecto:

“Ésta, la experiencia propiamente dicha, es siempre negativa. Cuando hemos hecho una experiencia con un objeto, esto significa que hasta ahora no veíamos las cosas adecuadamente, y que ahora sabemos mejor cómo están. La negatividad de la experiencia tiene por lo tanto un peculiar sentido productivo. No es meramente una equivocación ahora develada y con ello una rectificación, sino un saber de amplio alcance que se ha obtenido”.⁶

⁴ *Ibidem.*

⁵ Cf., Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A104.

⁶ Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, cit., p. 336.

Hermenéutica y crítica están de este modo siempre asociados en el proceso de entender al otro y de tratar de entendernos a nosotros mismos mejor en nuestra confrontación con la realidad que no podemos ni queremos esquivar. La *crítica cultural*, a su vez, si se despoja de su pretensión de ser una voz que viene en paracaídas desde esferas impolutas, puede ser vista como parte de la elaboración de un pensamiento a la vez cultural y personal (y no cabe un pensamiento que no sea las dos cosas a la vez). Pero si bien esto es cierto y es importante recordarlo, no podemos pasar por alto que la actitud de aquel que se erige en juez y de aquel interesado en comprender y en desentrañar nuestra propia confusión representan temples de ánimo diferentes.

Ya en la misma idea de *la cultura* que se critica, como en la de *la sociedad*, parece presente la peculiar actitud que pretende encontrar o crear una indiscriminada oposición entre uno mismo –el juez– y la masa indiferenciada de lo que se pretende rechazar. El desconocimiento de la propia pertenencia a los procesos de elaboración cultural en marcha y a los múltiples grupos humanos en cuya intersección nos encontramos, y la hipóstasis ficticia de *la cultura* de esta o aquella sociedad, van parejos. Frente a esta actitud, la hermenéutica consiste en el recuerdo que es de *uno mismo* que narra la fábula, que la comunicación consigo mismo pasa por la discusión con los otros y la atención al mundo común. El ejercicio de la comprensión y la autoafirmación del juicio que nos formamos cada vez se complementan, y lo cortés no quita ni suplantata lo valiente. La vida cultural no deja de ser enfrentamiento al ser actividad interpretativa, por más que ésta implica un exigente principio de caridad.

Escuela de Filosofía
Universidad Central de Venezuela
e-mail: eheyman@reacciun.ve