

## LA ESENCIA NEGATIVA DE LA EXPERIENCIA Y SU FUNDAMENTO BIOHERMENÉUTICO

### THE NEGATIVE ESSENCE OF EXPERIENCE AND ITS BIOHERMENEUTICAL BASIS

Leandro Catoggio\*

CONICET-UNMdP

Recibido octubre de 2014/Received October, 2014  
Aceptado diciembre de 2014/Accepted December, 2014

#### RESUMEN

El presente trabajo tiene como finalidad describir el concepto de experiencia hermenéutica en Hans-Georg Gadamer a partir de dos cuestiones centrales: la herencia de la dialéctica hegeliana y el fundamento bio-ontológico de la libertad. En este sentido, el trabajo se divide metodológicamente en dos partes. La primera dedicada a dilucidar el concepto de experiencia hermenéutica desde *Wahrheit und Methode* y el ensayo titulado “*Die Dialektik des Selbstbewußtseins*” (*La dialéctica de la autoconsciencia*). La segunda parte, que toma como punto de partida este último escrito, ofrece una lectura antropológica desde los textos tardíos de Gadamer para mostrar que la experiencia hermenéutica se asienta en una estructura bio-ontológica denominada biohermenéutica que abre nuevos interrogantes y perspectivas que se esbozan al final del trabajo a título de proyecto investigativo.

**Palabras Clave:** Gadamer, Hegel, Heidegger, Hermenéutica, Yo-puedo.

#### ABSTRACT

*This paper aims at describing the concept of hermeneutic experience Hans-Georg Gadamer from two central issues: the legacy of Hegelian dialectics and bio-ontological foundation of freedom. In this sense, the work is divided methodologically into two parts methodologically. The first dedicated to elucidating the concept of hermeneutical experience Wahrheit und Methode and from the essay “Die Dialektik des Selbstbewußtseins” (The dialectic of self-consciousness). The second part, which takes as its starting point that letter, provides an anthropological reading since the late texts of Gadamer to show that the hermeneutical experience is based on a bio-ontological structure called biohermeneutical that raises new questions and perspectives outlined at the end of the work by way of research project.*

**Key Words:** Gadamer, Hegel, Heidegger, Hermeneutics, I-can.

#### I. El rol de la negatividad y la extensión de la vida

Gadamer, en *Wahrheit und Methode*, ha definido la noción de experiencia hermenéutica sobre la base del concepto de negatividad. De hecho caracteriza, para ser más precisos, el proceso de la experiencia como esencialmente negativo. Explícitamente dice: “...cuando se considera la experiencia solo por referencia al resultado se sobrepasa el auténtico proceso de la experiencia. Este proceso, a saber, es

esencialmente negativo” (*Dieser Prozeß nämlich ist ein wesentlich negativer*) (1990, pp. 358-359). ¿Qué significa esto?, ¿qué rol cumple la negatividad en el proceso de la experiencia? Como se sabe Gadamer recurre a Hegel para determinar la esencia de la experiencia hermenéutica. A diferencia de considerar solo el resultado de la experiencia bajo la idea del método y la posibilidad de la repetición Hegel le permite a la hermenéutica considerar la experiencia desde su esencia como proceso; es decir, como el hacer mismo de la experiencia que

\* Primera Junta 3682, CP: 7600, Mar del Plata (Argentina), E-mail: leandrocatoggio@gmail.com

en su operatividad muestra su carácter histórico. Hegel, en este sentido, no solo rompe con la idea metodológica que subordina la experiencia a la deformación de su guía, sino también al carácter desvinculado de su hacerse. Gadamer no hace otra cosa sino esta comparación entre la concepción moderna temprana de experiencia instituida por Francis Bacon, y llevada incluso hasta Husserl, y el concepto hegeliano que remite la experiencia a la presentación fenomenológica de las figuras de la conciencia. Esta presentación es la que Gadamer reclama para la hermenéutica en contra del concepto moderno de experiencia determinado por el principio de la reproductibilidad (*prinzipiellen Wiederholbarkeit*) (1990, p. 353). Así tener una experiencia no significa la reproducción de lo ya sabido o el mero reemplazo del objeto de conocimiento, sino la empresa que subvierte en su operatividad la vinculación histórica del comprender. La negación, de esta manera, no es una negación general del medio del conocimiento sino una negación determinada, es decir, una negación que en su acción revierte la conciencia experiencial en sí misma.

De esto se desprende que Gadamer tome junto a la operatividad de la negatividad otro aspecto central de Hegel: la conciencia invertida. La negación determinada es que muestra en su acción la inversión de la conciencia en cuanto todo ente representado no hace más que mostrar el conocimiento que la conciencia tiene de ese ente; es decir, en lenguaje hegeliano, todo en-sí es un para-sí de la conciencia. De allí que Gadamer continúe los pasos de Hegel en cuanto a la crítica de la distinción entre ser y conocer. La noción de experiencia hermenéutica ligada a la descripción hegeliana y opuesta a la prescripción metodológica moderna implica la oposición histórica entre una concepción gnoseológica de la experiencia desprendida de su sentido ontológico de una concepción unitaria donde el conocimiento solo es comprensible en su aparecer ontológico. Esta cuestión es la que se deja ver en las páginas de *Wahrheit und Methode* dedicadas al tema mediante la antítesis entre Bacon y Hegel; y la que subyace a esta, la antítesis entre Husserl y Heidegger. Por otro lado, es este último el que se ofrece como guía del examen de la experiencia hermenéutica para Gadamer (Heidegger, 1977, pp. 115-208). Reanudando el análisis heideggeriano el autor de *Wahrheit und Methode* entiende, sin embargo, que lo dialéctico de la experiencia no debe entenderse sino a partir de la esencia de la experiencia y no

a la inversa. Es decir, la negatividad determinada en la presentación de las diversas figuras de la conciencia no se comprende desde la dialéctica como método que determine la experiencia, sino que, a la inversa, dicho movimiento especulativo se entiende como la conjunción entre el aparecer de las figuras y la esencia del aparecer, su horizonte de manifestación. La esencia de la experiencia de la conciencia implica este vínculo entre el aparecer del ente y su horizonte de manifestación, es decir, entre el para-sí y el en-sí. De hecho la teleología de la conciencia conlleva que la esencia se transparente en la unidad del concepto con su objeto; aquello que Hegel denomina propiamente “ciencia” (*Wissenschaft*).

Pero Gadamer no continúa el sistema hegeliano en tanto tal, sino que apunta a determinar la experiencia hermenéutica desde la tesis heideggeriana. Esto significa comprender dicha noción desde el proceso mismo de su realización. Lo que conlleva su operatividad esencial. De aquí que podamos afirmar desde el comienzo que la noción hermenéutica de experiencia es fundamentalmente ontológica. Este es el principio general y subyacente que la hermenéutica rescata de la filosofía hegeliana frente a la concepción metodológica moderna reducida al ámbito cognitivo. En este sentido Gadamer es fiel no solo a Heidegger, sino al mismo Hegel que al comienzo de su *Introducción a Phänomenologie des Geistes* critica el conocimiento como medio e instrumento de descripción de la manifestación de la verdad (1970, pp. 68-69). Esta divergencia entre ser y conocer es lo que Hegel, y con él Gadamer, reprocha a la filosofía crítica. El ente no es ajeno a la conciencia, sino que su aparecer está remitido a su verdad, a la esencia de su aparecer como para-sí de la conciencia. Esta idea de verdad es la que entiende Hegel como lo absoluto. Como indica Eugen Fink “lo absoluto no es ninguna cosa, ni finita, ni infinita, ni la naturaleza ni Dios. Lo absoluto es lo que, efectiva y propiamente, es: es lo propio en el ser de todo ente” (2011, p. 64). De modo similar Heidegger interpreta que la verdad del ente como lo absoluto es lo que está ya en-sí y para-sí con nosotros y quiere estar con nosotros (*Das Absolute ist schon an und für sich bei uns und will bei uns sein*). Este estar-con-nosotros (*Bei-uns-sein*) (*parousía*) es ya en sí la manera en que la luz de la verdad (*das Licht der Wahrheit*), el propio absoluto, nos ilumina. Y a continuación agrega lo siguiente: “El primer paso que tiene que dar el conocimiento de lo absoluto

consiste en aceptar y recibir sencillamente a lo absoluto en su absolutéz (*das Absolute in seiner Absolutheit*), esto es, en su estar-con-nosotros” (Heidegger, 1977, p. 130).

De esta forma, la esencia de la experiencia lo que nos señala es el ser de lo ente, ser que no es otra cosa que la conciencia de lo absoluto que desde el comienzo está junto a nosotros. Es ese estar-con-nosotros de la esencia, lo absoluto, lo que se experimenta en todo representar de ente. La experiencia es la experiencia de la parusía de lo absoluto en la conciencia entendiéndola esta como la esencia del aparecer de todo ente. Así, esta concepción ontológica de la experiencia, de su esencia ontológica, es la que lleva a Gadamer a afirmar su tesis fundamental: la experiencia es experiencia de la finitud humana (*Erfahrung ist also Erfahrung der menschlichen Endlichkeit*) (1990, p. 363). ¿Por qué indica esto Gadamer?, ¿por qué el estar-con-nosotros del ser del ente se entiende como finitud?, ¿cómo se interpreta esto desde la filosofía hegeliana?; en otras palabras, ¿cómo se entiende la experiencia de la finitud desde la idea de la verdad y la inversión de la conciencia, es decir, desde la autoconciencia que Hegel indica como el yo igual nosotros?

Un primer índice de respuesta está en las mismas páginas de *Wahrheit und Methode*. Allí Gadamer aclara que el camino teleológico de la ciencia de la experiencia de la conciencia hegeliana no puede hermenéuticamente llevarlo hasta su finalización. Y la razón de fondo es propiamente hermenéutica: el ser se entiende en su *ek-stasis* temporal. Esto quiere decir que la transparencia nunca es posible, cada aparecer de una figura de la conciencia aparece en el horizonte histórico de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*). El estar-en-nosotros como ser del ente para la hermenéutica filosófica es el acontecer de la historia efectual. De allí que Gadamer diga que la “dialéctica de la experiencia tiene su propia finalización (*eigene Vollendung*) no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es operada por la experiencia misma” (1990, p. 361).

El proceso de la experiencia conlleva el movimiento negativo esencial de la apertura como la manifestación del estar-en-nosotros del espíritu. La negatividad provoca en su hacer la experiencia del ente negando su representación y afirmando la inversión de la conciencia, es decir, aquello que sucede por “detrás” de la representación en tanto tal. Así, como indica Heidegger, “en la inversión,

la presentación tiene ante sí la absolutéz de lo absoluto”, es decir, “la inversión abre y delimita (*öffnet und umgrenzt*) el lugar de la historia de la formación de la conciencia” (1977, p. 191). Es decir, en el esenciarse del ser del ente se encuentra la posibilidad de las distintas figuras históricas de la conciencia en su camino a la unidad del ser y el saber. La negatividad, entendida ontológicamente, es el modo de manifestación que se despliega como esenciarse del ente desde su presencia. Y este camino es el que Heidegger reconoce como la comparación (*die Vergleichung*) entre el saber óntico-preontológico y el saber ontológico. ¿Cómo opera esa comparación? Como la apelación de lo óntico a lo ontológico. Donde dicha apelación no es más que el entre (*dia*) de lo apelado (*legein*) por ambos. De allí que la comparación sea *dialégein*, es decir, diálogo (Heidegger, 1977, p. 183). En estos términos Gadamer está entendiendo la inversión de la conciencia como experiencia de la propia conciencia en el conocer de un ente. El diálogo de lo óntico y lo ontológico es el diálogo infinito del aparecer y la esencia del aparecer, es el diálogo del esenciarse del ser en sí mismo.

Y este experimentarse a sí mismo del ser del ente, el espíritu, es lo que Gadamer nombra con Esquilo *pathei-mathos*, conocer por medio del padecimiento (1990, p. 362). La pasividad de la conciencia es la que se observa en la operatividad de la negatividad como acontecer histórico del ente. La noción gadameriana utilizada en *Wahrheit und Methode*, conciencia histórica efectual (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) indica ese padecimiento de la esencia de la manifestación que delimita y da lugar al aparecer de la formación histórica de la conciencia. Según esto, este *pathos* originario es el estar-en-nosotros, el padecer del esenciarse del ser. La finitud nos remite a ese *pathos* originario que se autoexpone (*Selbstdarstellung*) en sus figuras históricas. Este padecimiento sufrido por la inversión de la conciencia es el que, por otro lado, Gadamer llama “diferencia interna” (“*inneren Unterschied*”) (1987, p. 49). Esto se debe a que la conciencia patética es lo que se diferencia por sí misma en su presentación y no está limitada desde algo exterior. Es su autoexposición en tanto diálogo consigo misma. Y quien posee esta diferencia interna, aclara Gadamer, no es otro que el concepto del sí mismo (*der Begriff des Selbst ist*); donde dicho concepto es tan propio de la vida que es el ser de los seres orgánicos (*dem Sein organischer Wesen*), el comportarse (*sie verhalten*), el yo que

se comporta (1987, p. 49). Así, el padecimiento del esenciarse del ser se observa en el comportarse de la vida. A partir de esto el comportarse del ser vivo solo se deja pensar desde el yo; pero aquí el yo no es el de la identidad idealista del “yo igual a yo” sino, como dice Hegel al comienzo de su capítulo sobre la autoconsciencia, el “yo es el nosotros y el nosotros el yo” (*Ich das Wir und Wir das Ich idt*) (1970, p. 145).

En el ensayo dedicado a la formación de la autoconsciencia, “*Die Dialektik des Selbstbewußtseins*” (*La dialéctica de la autoconsciencia*), Gadamer muestra que el reino entrañable de la verdad (*das einheimische Reich der Wahrheit*) en Hegel es toda la extensión de la vida (*die ganze Ausbreitung des Lebens*) (1987, p. 51). Es la vida en su despliegue que se recoge a sí misma en su diferencia interna, en el estar-en-nosotros de su *pathos* originario. La verdad recoge en sí toda profusión de la vida, y en este sentido, el yo no es un ente singular desprendido, sino una identidad vinculante a la especie de la que es parte. El yo de la vida no es una unidad abstracta, sino reflejo de la especie. En este sentido, Gadamer da cuenta a partir de Hegel del comportarse de la vida como un comportarse vinculante, el estar-en-nosotros es, de esta manera, un estar-unos-con-otros. Así, la noción de especie involucrada no debe entenderse desde un condicionamiento *a priori* o desde un condicionamiento determinado por cierto realismo evolutivo, sino que debe entenderse como el conjunto de prácticas en común que tienen diversos individuos. Esto es lo que en otro contexto, describiendo la estructura esencial de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*), denomina convivencia (*Miteinander*) (1993, p. 414).<sup>1</sup> El *pathos* de la vida como comportamiento significa padecer la convivencia en el sentido de padecer la profusión de la vida en su especie. La lingüisticidad, en definitiva, no nombra otra cosa que ese padecer la vida en el comportamiento de la convivencia.

Y esta verdad del espíritu es la que se muestra en su primera manifestación inmediata: la vida no conoce otra cosa que vida. Esto significa que la vida en su comportamiento no se relaciona más que con otra vida, que su satisfacción solo puede encontrarla en otro yo viviente. La esencia de la negatividad se presenta aquí ya no como una figura determinada, histórica, sino como aquello mismo que constituye el ser de la vida. Esto es que el yo solo es autoconsciente en tanto niega otro yo, pero no en su existencia misma, sino en su para-sí, en su

carácter de autoconsciencia. La otra vida ya no es para-sí sino para-otro. El pasaje a la autoconsciencia se realiza por esta negación del para-sí de otra conciencia. Esto diferencia la autoconsciencia de la mera conciencia apetente en su inmediatez vital. Mientras que la vida satisface sus deseos primarios negando la existencia de lo otro de sí y, por ello mismo, siendo dependiente de ese movimiento continuo de la satisfacción de sus deseos la figura de la autoconsciencia posibilita una negación que no significa destrucción, sino que se mantiene como ente vivo que reconoce la satisfacción de esa conciencia. Debido a esto Gadamer dice: “la propia autoconsciencia depende del otro, pero no a la manera como el objeto, al que hay que eliminar (...) depende en un sentido más espiritual del otro en cuanto a sí mismo” (1987, p. 55).

## II. El fundamento bio-ontológico de la negación

¿Cómo entender, entonces, la lingüisticidad desde esta negación de la otra autoconsciencia?, ¿cómo entender hermenéuticamente que el reconocimiento de la vida mediante otra vida sea negando su autoconsciencia, su certeza de sí mismo? Gadamer lo aclara inmediatamente: “Cuando se pide el reconocimiento por parte del otro, esto implica, ciertamente, la cancelación del otro (*das Aufheben des Andern*), pero esta demanda involucra en igual medida que ese otro sea reconocido como libre, y por ello implica justamente el retorno del otro a sí mismo (*es ebenso Rückkehr des Andern in sich selbst*), a su ser libre (*sein freies Sein*)”. Así en el acto de reconocimiento el reconocimiento es recíproco. Un ejemplo de esto está en fenómenos cotidianos como el saludo donde hay una reciprocidad de reconocimiento. Si llegado el caso uno saluda y no le responden, justamente, implica que el reconocimiento no fue mutuo, que su ser fue ignorado. En este sentido básico y cotidiano del reconocimiento radica el comportamiento de la vida en convivencia. Sin embargo, sabemos, la dialéctica del reconocimiento es pensada por Hegel por medio de la lucha a vida o muerte. Aquí es donde se unen el carácter incondicionado de la libertad y el carácter incondicionado de la muerte. La vida en su comportamiento deviene propiamente vida en tanto es capaz de superar su estar-atada-a-la-vida (*An-das-Leben-Geknüpftseins*), es decir, en cuanto es reconocido en la libertad de otra autoconsciencia. De allí que el señor (*Herr*) supere la muerte en el

dominio del para-sí del siervo (*Knecht*). Ahora bien, en esta convivencia enajenada el enajenado es el señor y no el siervo; y esto se muestra por el carácter dependiente del para-sí de la autoconsciencia del señor respecto del supuesto dominio del para-sí de la autoconsciencia del siervo. La supuesta pretensión de dominio no es más que una falsa imagen, la inversión de la verdad de la vida que se encuentra en la servidumbre. El dominio, en realidad, es dependencia, y por ello mismo, la negatividad esencial no se encuentra en el señor, sino en el siervo.

Esta dependencia es la que, a su vez, es negada por otro temor más grande aún que el señor: la muerte. La incondicionalidad de la muerte es el señor absoluto y es este señor el que lleva a que el siervo regrese a sí como autoconsciencia. Es el deseo de vivir el que lo hace depender del temor a la muerte y no del temor al señorío dominante. Por el temor a la muerte el siervo deviene para-sí y no para-otro. De esta forma la conciencia servil cancela negando todos los momentos anteriores y se reconoce en el hacer particular de su trabajo (*Arbeit*). Es por medio de este que es autoconsciencia y se reconoce a sí misma como vida auténtica y supera su estar-atada-a-la-vida. En este sentido el trabajo es deseo inhibido (*gehemmt* *Begierde*). No aniquila el objeto sino que se retiene a sí mismo en el acto mismo de configurar (*ihn bildet*) el producto. Y este es el punto central a destacar en la interpretación gadameriana: el para-sí del trabajador es la autoconsciencia del poder-hacer (*Selbstbewußtseins des Könnens*) (1987, p. 60). Esto significa que la autoconsciencia en el poder hacer se pone a sí misma en el producto, se instala como ese ser-para-sí. Y ese ponerse es el esenciarse del en-sí de su conciencia, en la medida que se pone en el producto se expone (*heraussetzt*). De allí que su sentido propio sea: “Yo puedo hacer esto” (*“Das kann ich”*). Pero esto no debe confundirse con que la conciencia se reconozca en el producto, su autoconsciencia no se refleja en la cosa acabada (*ergon*), sino que su reflejo es la libertad de su poder hacer (*der Freiheit seines Könnens*), la libertad intrínseca al yo-puedo (1987, p. 62). La cosa, el producto, pone la autoconsciencia pero no como la transparencia de su para-sí sino que muestra el proceso vital (*energia*) de la configuración. De allí que Gadamer enfatice que la vida no se tiene a sí misma según esta o aquella otra capacidad o habilidad en particular de producir sino en la conciencia del propio poder-hacer o yo-puedo. Y este

es el fundamento del comportamiento de la vida en convivencia, es decir, en el estar-en-nosotros del espíritu como estar-unos-con-otros.

Este sentido del yo-puedo previo a toda habilidad particular, como acto configurador de la vida en su facticidad, se entiende en Gadamer como lo previo a la división de trabajo; es decir, es aquello que posibilita la división del trabajo como la formación de tareas especializadas. Es por esto mismo que el hermeneuta indica que la crítica de Marx a Hegel tiene su mérito en el campo de la filosofía del derecho, pero no en la *Phänomenologie des Geistes* (1987, p. 63). En Hegel el trabajo no debe comprenderse como el trabajo del pensamiento (*die Arbeit des Gedankes*), sino como el trabajo material (*die materielle Arbeit*) que remite al poder-ser propio de la vida. Y, por ello mismo, la experiencia que hace aquí la conciencia es la experiencia de la espiritualidad del trabajo manual” (*und die Erfahrung, di das Bewußtsein hier macht, ist die von der Geistigkeit aller Handarbeit*) (1987, pp. 63-64). La experiencia es experiencia de la materialidad del trabajo en el sentido de remitir a la capacidad vital de la vida, a su poder-hacer, y no a un momento idealista de la reflexividad o a un momento *a priori* de un sujeto lógico que prefigura la cosa antes de su encuentro. Y por otro lado es espiritual en el sentido de que el individuo posee autoconsciencia en el proceso mismo del acto elemental de su poder-hacer, se retiene a sí mismo en la configuración del producto. Pero este retenerse a sí mismo, la autoconsciencia, no puede sino establecerse en vinculación con otros individuos; es decir, es espiritual como conciencia de sí de su yo-puedo en la misma medida en que ese poder-hacer se configura en el estar-unos-con-otros.

A partir de esto puede decir Gadamer, en otro lugar, lo siguiente: “En la conciencia de libertad del poder-hacer, que es la única conciencia autofundada, pasa el individuo a lo general” (1993b, p. 121). Pero lo general aquí debe entenderse en el sentido de la especialización del trabajo en relación con las demandas de la civilización moderna. El individuo nunca es individual en el sentido atómico del aislamiento, sino que es en especie en tanto partícipe de prácticas en común. La autofundación de la conciencia es una fundamentación de convivencia que se da en la retención del sí mismo en el proceso de la acción vital de la configuración del medio (*Umwelt*). Esto puede observarse en el trabajo tardío de Gadamer “*Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*” (*Fenomenología del ritual y lenguaje*). Este texto

tiene la particularidad de ajustar el aspecto estructural de la lingüística centrándose en el concepto husserliano de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) mediante la noción de ritual (*das Rituelle*).

Un primer punto a destacar en este texto es, justamente, el lugar que tiene la lingüística en el mundo de la vida (Gadamer, 1993, p. 409). Y para definirlo Gadamer utiliza dos conceptos (*zwei Begriffe*) que, como él dice, no tienen nada que ver con el lenguaje aunque sí con la esfera de la comunicación (*Kommunikation*). Esos conceptos son: *Mitsamt* (compañía) y *Miteinander* (convivencia).<sup>2</sup> El primero indica el modo comportamental de los animales, y el segundo, el modo comportamental de los hombres en el uso del lenguaje sobre el trasfondo de su determinación natural (*auf dem Untergrund der naturhaften Bestimmtheit*). Sin embargo, indica Gadamer, ambos conceptos son próximos y resulta difícil distinguirlos. Tal es así que observa en el peregrinar de las golondrinas no solo la fijación (*Hörigkeit*) natural, sino también un acto comunicativo, ritual, por el cual ellas se hacen oír cantando. En el hombre también coexisten ambas determinaciones. Gadamer aclara que siempre hay en nosotros una mixtura (*ein Ineinander*) de compañía y convivencia. La lingüística es esa composición entre la determinación natural y simbólica. Tal es así que, citando a Aristóteles, menciona que el hombre es una esencia doble (*ein Doppelwesen*) (1993, p. 411). Esencia que prefiere distinguir como naturaleza (*Natur*) y espíritu (*Geist*). Pero esto para Gadamer no deja de ser una falsa abstracción (*falsche Abstraktheit*). La distinción analítica entre la determinación natural y la simbólica proyecta una falsedad en tanto se observe la unilateralidad de una de ellas sobre la otra. La lingüística es la mixtura de compañía y convivencia (*das Ineinander von Mitsamt und Miteinander*) y es esta mezcla la que, en palabras del autor, constituye la verdadera esencia de la forma humana (*die wahre Wesensgestalt des Menschen*) (1993, p. 411).

La esencia doble es la que Gadamer reconoce en Aristóteles cuando define este último el alma como la entelequia del cuerpo. Es decir, cuando estableció la corporalidad (*die Leibhaftigkeit*) del sentimiento griego de la vida (*des griechischen Lebensgefühls festgehalten*) (1993, p. 411). Gadamer, para argumentar su posición, cita el pasaje 736b 28 del segundo libro del texto aristotélico *Reproducción de los animales*.<sup>3</sup> En este pasaje Aristóteles señala que el *nous*, la facultad intelectual del alma, viene

desde fuera y, por ende, es ajeno al comportamiento anímico-corporal de la vida en tanto sus funciones nutritivas y sensitivas. Aquí Gadamer dice que el *nous* podría llamarse en su interpretación “espíritu” (*was wir vielleicht “Geist” nennen können*) (1993, p. 411). Es decir, la determinación espiritual del hombre es algo externo, un añadido que viene de afuera hacia algo que ya está en movimiento, a una vida precisamente.<sup>4</sup> Pero, justamente, dentro del esquema aristotélico de la vida una vida humana se caracteriza por el hecho de ejercer la función noética. Sin entrar en la problemática interna a la interpretación de la vida humana según Aristóteles, cuestión que excede este trabajo, puede decirse que el hombre es tal por la esencia doble de, por un lado, las funciones nutritiva y sensitiva y, por otro, la función noética. Lo que se corresponde con la aclaración gadameriana de la mezcla entre la determinación natural y la simbólica.

Hacia el final de su trabajo fenomenológico sobre el ritual Gadamer menciona otro término aristotélico en relación con la problemática bio-ontológica de la hermenéutica: la noción de *ethos*. Dicha noción significa el obrar de la *phrónesis*, la razón práctica (*der praktischen Vernunft*). Pero la racionalidad implicada no es argumentativa, sino ética en un sentido aristotélico estricto; es decir, como el acto de imprimir o modelar (*prägen*) la vida emocional. Gadamer precisa que Aristóteles llama “*ethos*” a la modelación de la vida emocional (*der Prägung des emotionalen Lebens*) (1993, p. 437). Es el *ethos* el que instituye la convivencia y también la compañía; es decir, el conjunto de prácticas en común de los individuos. La fuerza normativa (*die normative Kraft*) de la *phrónesis* no se instituye en el nivel enunciativo, sino en el nivel comportamental anímico-corporal que se caracteriza por estar orientado, tender, a una comunidad lingüística (*sprachliche Gemeinschaft*). Por esto mismo no debe confundirse la actividad noética, la facultad (*dynamis*) anímica del *nous*, con la razón práctica. Haciéndose eco de la exégesis heideggeriana Gadamer entiende el *nous* aristotélico como “presencia” (*Anwesenheit*) (1993, p. 439).<sup>5</sup> Esto significa que la función noética de la vida, el espíritu (*Geist*) como lo entiende Gadamer, alude a la metafísica de la presencia, a la objetivación del trato originario de la vida en su convivencia y compañía. De allí que el hermeneuta destaque que el ser no es solo presencia (*Sein ist nur Anwesenheit*) (1993, p. 439). Frente a la determinación del ser

como “presencia” Gadamer rescata de Aristóteles la vía media de la racionalidad práctica que se ubica en la mixtura de la determinación natural y la espiritual. El ser, en este sentido, es el ritual.

Esto último es lo que, al mismo tiempo, abre la paradoja de entender la vida humana como la mixtura de lo espiritual y lo natural siendo lo espiritual el eje simbólico de la metafísica de la presencia y el proyecto biohermenéutico de comprender la vida posicionándose en la misma mixtura intentando develar el poder-hacer como racionalidad práctica. La historia efectual, la sucesión de figuras históricas, enseña que la vida humana no puede concebirse, sino por medio de la metafísica de la presencia y sus efectos (*wirkungen*) en la era moderna, pero, al mismo tiempo, muestra que la vida humana como el entrelazamiento de su determinación natural y espiritual encuentra su libertad en el poder-hacer propio, el yo-puedo, desplegado en la racionalidad práctica. La lingüisticidad como poder-hacer es la operatividad de la mixtura según la modelización de la vida anímico-corporal. En este sentido la hermenéutica ofrece una labor particular: el trabajo biohermenéutico de establecer la interpretación en la auto-interpretación de la vida humana en sus límites prácticos con otras especies (otros modos comportamentales de vida) y en sus límites inmanentes en la institucionalización de fuerzas normativas que determinan diversos modelos actitudinales respecto de la organización de la convivencia; lo que, en definitiva y a grandes rasgos, podemos denominar la comunicación interespecie e intraespecie (de Mul, 2014, p. 133).

### III. Conclusión

A modo de conclusión es posible indicar, a partir de lo anterior, algunos puntos problemáticos y de apertura a una futura investigación.

1) Una de las cuestiones principales a señalar es si este carácter de añadido de lo espiritual a la vida en su movilidad primigenia, como lo interpreta Gadamer, representa un salto, un corte entre la vida animal y la propiamente humana, o representa una continuidad gradual. El cuestionamiento afronta directamente la modalidad ontológica asumida en la forma esencial humana de la mixtura. Si es una falsa abstracción la distinción tajante entre la determinación natural y la espiritual, entonces, cómo debemos entender la diferencia de la vida humana con otros modos de vida; y, además, de qué

modo es posible la comunicación entre diferentes modos de vida.

2) A esto se suma otra cuestión, relativa al poder-hacer. El punto es dónde colocar precisamente el poder-hacer, es decir, pertenece a la operatividad de la vida en su movilidad perceptiva, al nivel de la *aisthesis*, o pertenece al nivel propiamente humano de la actividad espiritual. En este sentido, puede afirmarse lo siguiente: todo estado espiritual es un estado anímico-corporal, pero no todo estado anímico-corporal es un estado espiritual. La racionalidad práctica que se ubica en la orientación en común de la vida, pero que no se ubica en el marco espiritual, plantea si no es ella misma la que autoriza diferenciar la vida humana de otros modos de vida ubicándose en el centro mismo de la mixtura. En “*Hermeneutik als praktische Philosophie*” (Hermenéutica como filosofía práctica) Gadamer sugiere que la diferencia entre el hombre y el animal se asienta en la *proairesis* que en tanto condición de la racionalidad práctica significa la elección previa o preferencia de una cosa sobre otra (1991, p. 81).<sup>6</sup> Y dicha elección se realiza por la deliberación (*boúlesis*) de los medios respecto de un fin deseado; así la *proairesis*, en definitiva, como indica Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (1113 a 10) significa deseo deliberado (*órexis bouleutiké*) (1970, p. 39). La *proairesis* es la que abre la posibilidad de la vida humana en la medida en que expresa la libertad del yo-puedo como deseo deliberado. La cuestión se cierne ahora en explicar qué significa “deseo deliberado” sin recaer en un acto reflexivo tematizante del trato de la vida con su entorno.

3) Esto permite remitir la hermenéutica gadameriana a la hermenéutica heideggeriana y con ello mostrar, como último punto, que el pensamiento tardío de Gadamer, a diferencia de lo que habitualmente se cree, no se relaciona tanto con el llamado segundo Heidegger, sino con el primero, especialmente con los cursos previos a la publicación de *Sein und Zeit* en su etapa de Marburgo. Según la interpretación de Volpi la importante noción de cuidado (*Sorge*) en Heidegger no hace otra cosa que traducir el término aristotélico de *órexis* (deseo) (Volpi, 2012, pp. 105-110). Esto puede advertirse sobre todo en el curso de verano de 1925 denominado *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo). Allí se observa cómo Heidegger entiende el cuidado a partir de dos elementos estructurales: el impulso (*Drang*) y la inclinación (*Hang*) (1979,

p. 409). Estos fenómenos del cuidado, según Volpi, son la versión ontológica de las dos características del deseo: *dioxis* (persecución) y *phygé* (huida) (2012, p. 109).<sup>7</sup> La distinción heideggeriana se fundamenta en que, en el caso del impulso, la vida humana está empujada “hacia delante” (*Hin-zu*) de un modo ciego, es decir, no-consciente de su trato con el entorno. Es el cuidado en sí mismo el que reprime sus otros elementos estructurales. Así respecto de esto dice Heidegger que “como impulso el cuidado reprime” (*als Drang verdrängt die Sorge*) (1979, p. 409). En cambio, en la inclinación la vida da cuenta de su impulso en el sentido de dar cuenta del trato que tiene con el entorno. Según esto la inclinación es aquello que posibilita la conciencia como la libertad frente al impulso y, al mismo tiempo, liberación de lo reprimido. De esta manera la inclinación es aquello que abre la elección (*proairesis*) como elemento estructural del cuidado.

En este sentido el deseo deliberado es el estar al descubierto (*Entdecktheit*) de la vida humana. Y como tal es el conjunto de posibilidades de actuar que tiene la vida en su trato con el mundo. Pero aquí debe entenderse “conjunto de posibilidades” no al nivel temático, sino ontológico; es decir, la vida en sí misma es “ser-posible” (*Möglichsein*) (1979, p. 412). La elección no opera de forma objetivante prefiriendo una cosa u otra, sino que queda especificada ontológicamente como el poder ser de uno u otro modo de la vida. A partir de esto Heidegger dice que la vida humana está caracterizada por el hecho de que puede decir de sí misma: yo soy, esto significa, yo puedo (*Ich bin, das heißt, ich kann*) (1979, p. 412). De esta forma toda acción debe entenderse estructuralmente desde el cuidado junto al yo-puedo como constitutivo de la vida humana. Así el yo-puedo gadameriano se entiende como este yo-puedo heideggeriano comprendiendo ambos el deseo deliberado aristotélico.

## Referencias

- Aristóteles (1970). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1994). *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos.
- (2010). *Acerca del alma*. Buenos Aires: Colihue.
- Fink, E. (2011). *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Herder.
- Gadamer, H.G. (1987). *Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I*. Tübingen: Mohr.
- (1989). *Das Erbe Europas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1990). *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I*. Tübingen: Mohr.
- (1991). *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1993). *Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik I*. Tübingen: Mohr.
- (1993b). *Elogio de la teoría*. Barcelona: Península.
- (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (1977). *Gesamtausgabe. Band 5. Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- (1979). *Gesamtausgabe. Band 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Klostermann
- Hegel, G.W.F. (1970). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mul de, J. (2014). “Comprender la natura. Dilthey, Plessner e la biohermeneutica”. *Lo Sguardo*, 14, 117-134.
- Segura Peraita, C. (2002). *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: FCE.

## Notas

- <sup>1</sup> Me remito al texto “*Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*” (*Fenomenología del ritual y lenguaje*) al que se volverá más adelante.
- <sup>2</sup> Aquí, en la versión castellana de los términos, sigo la traducción de la edición española: *Mito y razón* (1997).
- <sup>3</sup> “Queda, entonces, que solo el intelecto se incorpore después desde fuera y que solo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal” (1994, p. 141)
- <sup>4</sup> Para Aristóteles lo animado se diferencia de lo inanimado por dos características fundamentales enunciadas en su texto *Acerca del alma* (403b, pp. 25-27): movimiento (*kinesis*) y percepción sensorial (*aisthánesthai*) (2010, p. 13).
- <sup>5</sup> Para un análisis exhaustivo y en conjunto de la interpretación heideggeriana del *nous* aristotélico ver Segura Peraita (2002).
- <sup>6</sup> Gadamer está remitiéndose al pasaje 1111b 5-10 de *Ética a Nicómaco* (1970, p. 35). Aristóteles dice: “La elección es manifiestamente algo voluntario, pero no se identifica con lo voluntario, que tiene más extensión: de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección...”.
- <sup>7</sup> El deseo caracterizado por la persecución y la huida se encuentra en el pasaje 1139 a 23 de *Ética a Nicómaco*: “Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la huida” (1970, p. 90).