

GADAMER HUMANISTA

CARLOS B. GUTIÉRREZ*

LA TRADICIÓN COMO CONTRASTE HACIA LA ALTERIDAD

Muy al comienzo de *Verdad y método*, Gadamer se remite a la *tradición humanista*¹ para hacerle justicia a la índole de las *ciencias del espíritu* (ciencias humanas), desvirtuada a raíz de la asimilación al proceder de las ciencias matematizadas de la naturaleza que aquellas ciencias se llegaron a imponer y que las ha llevado a transitar un vía crucis de zozobra e inferioridad que aún no termina. Más que hacerle el humanismo justicia a las ciencias del espíritu, son éstas, sin embargo, las que le hacen más justicia a aquél “gracias a que en la herencia espiritual del clasicismo alemán desarrollaron el orgulloso sentimiento de ser las verdaderas procuradoras del humanismo”,² ellas son las que han asumido y en gran parte agencian su continuidad y las que asumen también sus tareas hacia el futuro.³ Ellas además, al decaer la metafísica en la segunda mitad del siglo XIX, asumieron “más o menos conscientemente”, al decir de Gadamer, “ese gran legado del inquirir humano por las cuestiones últimas, al mismo tiempo que conferían a la filosofía desde entonces su orientación histórica”,⁴ dándole así su impronta a la filosofía hermenéutica que a través de Dilthey y de Heidegger alcanzó su articulación en Gadamer. Con todo, invocar a la tradición humanista para caracterizar a las ciencias humanas en pleno si-

* Universidad de los Andes, Colombia.

¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 47 y 48.

² *Ibid.*, p. 37.

³ Cf. Jean Grondin, “Gadamer on Humanism”, en Lewis E. Hahn, ed., *The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago, Open Court, 1996, pp. 157-170.

⁴ H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid, Trotta, 2002, p. 149.

glo xx no deja de parecer un exabrupto y un anacronismo. ¿Habrá acaso entre tanto algo más desprestigiado que el *humanismo*, motivo de escarnio en el que coinciden grandes de la filosofía de muy diversa orientación?

Para Descartes, la dedicación en su juventud a las diferentes disciplinas humanistas (filología, historia, retórica y poesía) no pasó, como se sabe, de ser edificante pérdida de tiempo, ya que en ellas “apenas hay algo dicho por uno, cuyo opuesto no haya sido afirmado por otro”;⁵ el tiempo perdido sólo le sirvió a Descartes de argumento para exigir la proscripción de esas disciplinas del ámbito de la filosofía, ya que lejos de contribuir a la claridad del pensamiento, como lo hacían las matemáticas que sirvieron de base a la propuesta metodológica cartesiana, aquellas sólo servían al propósito contrario de enturbiarlo y confundirlo.⁶ Superfluo por filosóficamente estéril, resultó después, según Hegel, adalid no sólo del método sino también del sistema, el humanismo que encarnó para él en el sentido común del ciceronianismo latino, capaz tan sólo de producir buenos abogados; por su total incapacidad de escalar especulativamente las alturas del pensamiento conceptual, la *filosofía popular* humanista se vio obligada a echar mano de las formas sensoriales del arte para representar a la Idea, condenándose así a prisión perpetua en la metafórica de imágenes.⁷ Tampoco para Heidegger pone el humanismo “la *humanitas* del hombre a suficiente altura”, es decir, a la altura de su condición de *pastor del ser*. Por el hecho de no plantearse la pregunta por el ser del ser humano y menos aún la pregunta por el ser en general, todo humanismo, según la célebre carta a Jean Beaufret después de la Segunda Guerra Mundial, o se funda en una metafísica o se erige en fundamento de una, cerrándose así “al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser”.⁸

Desprecio del humanismo, como vemos, por parte de metafísicos y antimetafísicos —casi en el tono cor. el que Hume en su momento se quejó del atraso de la *ciencia del hombre*—, rechazo generalizado en razón de la falta sistémica de rigor de la que adolecen los estudios humanistas, vistos como retórica estetizante cada vez más hueca que se remite a modelos supuestamente impercederos que ya no dicen nada. Humanismo como

⁵ René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid, Alianza, 1989, p. 73.

⁶ R. Descartes, *Discurso del método*. Madrid, Dirección y Administración, 1985, pp. 71-74.

⁷ G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. H. Glockner, Bd. xvii. Stuttgart, 1928, pp. 121 y 127.

⁸ Martin Heidegger, *Hitos*. Madrid, Alianza, 2001, pp. 265-272.

epítome de confusión e ignorancia ilustrado muy bien por Albert Camus en un pasaje de *La peste*, donde a propósito de todos aquellos que se rehúsan a admitir que ha brotado y que siempre volverá a brotar la epidemia, anota con sorna: “eran humanistas, no creían en las plagas”.

HUMANISMO COMO REACCIÓN

El legado humanista al que Gadamer expresamente se remite no está referido al modelo renacentista latinizante y sí más bien a un fenómeno cultural de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, cual fue el clasicismo alemán, el clasicismo de Weimar. Se trató básicamente de la reacción a los excesos de la filosofía crítica de Kant, epítome de la Iluminación alemana, reacción que anima aún los planteamientos centrales de Gadamer siglo y medio después. Al darle a la percepción una armazón estructural de leyes generales a priori con el propósito de re-fundamentar a la ciencia moderna tras su desmontaje a manos del empirismo inglés, Kant, en la *Crítica de la razón pura*, concebida como “un tratado sobre el método”,⁹ terminó reduciendo asimilativamente el vasto ámbito de la experiencia humana a los estrechos y precisos confines de la objetividad metódicamente asegurable. Él circunscribió además el saber de la realidad al orden de los fenómenos, relegando el mundo de las cosas en sí a las tinieblas de la incognoscibilidad. No menos grave resultó ser el abismo tajante que abrió Kant entre el mundo de la causalidad y el ámbito de la libertad, rompiendo la inveterada relación de continuidad entre moralidad y experiencia, para no hablar de la versión kantiana del juicio de gusto y de su fundamentación en una generalidad subjetiva carente de significado cognitivo. Como reacción a todas estas rupturas de una tradición filosófica enriquecida en los siglos precedentes por el humanismo, surgió un movimiento animado primero por la agitación literaria del movimiento *Sturm und Drang*, luego por la poesía clásica y, al final, por el romanticismo. Una concepción de la vida en la plenitud de sus formas, libre de poderes transcendentales, rápidamente desbordó al ascetismo prusiano en la transición del siglo XVIII al XIX. Epítome de la época fue la persona de Goethe en cuya cosmovisión, junto a lo ético, figuraban la ciencia y el arte como los más altos valores que el hombre puede alcanzar. El idealismo, como contrapartida, fue el intento de elevar a conciencia filosófica toda la riqueza vivencial de esa época, en una cosmovisión que abarcase no sólo a la naturaleza sino al vasto espectro de

⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1983, p. 23.

la vida del espíritu, integrando así lo que Kant había separado y escindiendo con rigor proverbial.

El rechazo de la noción kantiana de *cosa en sí* constituyó toda una liberación y, más aún, una escalación de la decisión de saber. Al desaparecer lo incognoscible se le abrió al ser humano lo profundo de la realidad; filósofos y poetas volvieron por los fueros de lo que Kant había excluido del conocimiento. Al cerrarse el abismo que separaba a la naturaleza de la conciencia comenzó a verse la continuidad entre ellas. Herder, quien había asistido a las lecciones del Kant pre-crítico, contrapuso al dualismo de materia y forma la unidad esencial de éstas y planteó además un desarrollismo progresivo que refutaba toda aprioridad. Ideas y sentimientos semejantes alcanzaron luego su más alta reflexión en la filosofía de la naturaleza de Schelling: en tanto que el científico observaba las cosas en su ser para sí, de manera abstracta, el filósofo abordaba las formas y fenómenos naturales no para sí, sino dentro de un contexto relacional que abarcaba al mundo del espíritu. No es de extrañar que en aquel momento surgiesen las primeras propuestas de filosofía hermenéutica por parte de Ast, Schlegel y ante todo de Schleiermacher, al verse la razón convertida en algo histórico, el sentido de cuya unidad tenía que ser ganado a través de la comprensión que surge del diálogo de los seres humanos con la multiplicidad de hechos históricos en su pluralidad de horizontes.

El romanticismo, que juega aquí papel tan destacado, fue en lo fundamental reacción a la quiebra de la tradición que se dio con la Revolución francesa, reacción que además de conjurar por última vez la unidad de cultura y cristianismo en Europa despertando un interés decidido por la historia, enfrentó a la metodización matemático-mecánica de las ciencias naturales la visión de una totalidad orgánica, combatió al racionalismo ilustrado y contrapuso la autoridad de la tradición a la autoridad de la razón, a veces de manera tan crasa que contribuyó a perpetuar la antinomia iluminista básica. El efecto duradero de la reacción romántica fue el surgimiento de la conciencia histórica, la cual, circundada inicialmente de divinación psicologista y más tarde de la angustia científicista de relativismo, terminó abriéndose en el siglo xx, con ayuda de Heidegger y ante todo de Gadamer, al ámbito ontológico de la historicidad efectiva que vive renovándose en apropiaciones interpretativas. Bajo el romanticismo, con Schlegel precisamente, comienza a circular el término *ciencia del espíritu*, aplicado inicialmente a la filosofía, una vez que la razón, primero en el arte y luego en la naturaleza, deja de ser meramente contemplativa y se convierte en espíritu productivo y vivo que se despliega en la historia; de ahí que las ciencias del espíritu pretendiesen un alcance universal que abar-

caba tanto a la naturaleza como a las configuraciones del espíritu. El que en el ámbito alemán se dejase de lado el título de *humaniora*, que aún se conserva en inglés y en otras lenguas modernas, tuvo que ver con el hecho de que mientras las *humaniora* continuaban la tradición europea de la Antigüedad clásica, para las nuevas *ciencias del espíritu* todas las culturas eran en cierto sentido igualmente valiosas y merecían por igual ser conservadas y renovadas.

HUMANISMO COMO AUTO-COMPREENSIÓN IDEOLÓGICA DE EUROPA

Advirtamos que el término *humanismo* fue acuñado por Friedrich Nietzsche sólo a comienzos del siglo XIX para insistir en el valor formativo de los clásicos antiguos frente a la pujanza de la ciencia y de la técnica modernas. Para comprender lo que entretanto designa globalmente ese término con su carácter reactivo de proyecto de recreación del hombre en grandes momentos de crisis, haremos bien en recordar el sentido que tuvo el humanismo renacentista. El renacimiento que floreció en tiempos de búsqueda y de crítica a la cultura en la ruptura con el Medievo representó un proceso de cambio en la actitud humana frente al mundo. El cambio consistió en el renacer de un hombre y de un estilo propio de la edad clásica greco-romana; fue una vuelta a los orígenes que apoyó en la síntesis de la tradición clásica con la tradición cristiana un giro muy amplio hacia la libertad y hacia la conciencia de la capacidad creativa del ser humano, giro que se dio siguiendo el lema de Erasmo *vetera instauramus, nova non prodimus*. Mediante la enseñanza de las humanidades —*studia humanitatis*— se buscó entonces el pleno desarrollo de la personalidad como programa de lucha contra el dogmatismo eclesiástico; se volvió así a la historia pero interpretándola de manera que abría futuro y ponía en el centro la pregunta por el hombre.

El *humanismo* visto desde fuera puede ser tenido por erudición anticuada o prurito imitativo. Sucede, sin embargo, que la ocupación con los textos antiguos ha movilizadado mucha fuerza creativa. No sólo en la formación del pensar y del habla propios a la luz de los temas y del lenguaje de los antiguos, sino ante todo al captar que el hombre ya realizado en la historia puede volver a movilizar notables capacidades mediante el recuerdo inspirador de sus raíces antiguas. Por eso, ya desde la Edad Media los europeos se sienten como enanos a horcajadas sobre hombros de gigantes que sirven de referencia cuando en tiempos de inhumanidad se anima la es-

peranza de salvar lo que se encuentra amenazado. Es así como el pasado se volvió componente esencial de la auto-comprensión de Europa, la cual, lejos de ver en la historia algo definitivamente superado, la cultiva en plan de pertenencia consciente. De ahí que por el camino cultural europeo todo paso adelante sea también un paso atrás, hecho especialmente paradójico en un país prerrevolucionario como Alemania, al decir de Gadamer, un país que ha “compartido las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber participado de sus revoluciones”,¹⁰ al decir de Marx. Conservación y superación, *Aufhebung* en el sentido hegeliano, se echan de ver en todas las grandes épocas europeas que han sabido encontrar su estilo sin descuidar la renovada integración de la Antigüedad Clásica. Edad Media, Renacimiento, Barroco, Idealismo, Ilustración, Modernidad han sido interpretaciones nuevas de la herencia que instituyeron nueva conciencia de continuidad. Gadamer bien lo resume al afirmar que “la unidad cultural del mundo occidental se ha ido configurando como una serie de intentos de reavivar el legado de la Antigüedad”.¹¹

Ello desde muy temprano. Una actitud “humanista” se dio ya entre los romanos, pueblo de labriegos, pastores y soldados con talento político y jurídico, que a raíz del contacto con los griegos produjo una importante cultura. Roma, vencedora militar de Grecia, se convirtió en discípula de la filosofía y de la poesía griegas porque reconoció la superioridad cultural del vencido. ¿En qué se fundó esa superioridad? A partir de la libertad de la persona, los griegos produjeron una cultura general del gozo de existir dominado por la medida de quienes cultivaron tanto la sensibilidad como la interioridad y no esquivaron el saber de lo terrible. Y puesto que el hombre sólo se plenifica allí donde se articula cabalmente en la palabra, la poesía llegó a ser la portadora de esa cultura de la vida. Todo esto irradió hacia Roma, la cual, a raíz de su recepción, ganó mayor conciencia de su propia tarea histórica. Semejante actitud “humanista” pasó más tarde de los romanos a la Europa medieval, mundo cristiano que sólo mediante la recepción del legado antiguo encontró su forma duradera: el humanismo medieval fue obra de teólogos que enseñaron a ver en el pensamiento pagano una verdad natural que Dios había puesto en los hombres como preparación para el cristianismo.¹² El Renacimiento, a su vez, acendró la confianza en la capacidad literaria de las lenguas nacionales y fomentó con

¹⁰ Karl Marx, *Werke. Artikel. Entwürfe März 1843, bis. Agosto de 1844*, MEGA I, 2. Berlín, 1982, p. 171.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 146.

¹² Hugo Friedrich, *Humanismo occidental*. Buenos Aires, Sur, 1973, pp. 11-13.

ello la conciencia nacional de los diferentes pueblos. Y así sucesivamente hasta la actual unificación de Europa que responde a la globalización de la economía y de las comunicaciones, respuesta que, en medio de su pragmatidad, se apoya en la conciencia de pertenencia a una historia común. Semejante legado humanista, tal como lo entrevió Nietzsche, seguirá haciéndose sentir así sea como la mala conciencia de los europeos.

LA HERENCIA ROMÁNTICA DE GADAMER

Junto con el interés por los problemas que planteaba el auge de la conciencia histórica, ante los cuales asumió él una actitud crítica, fueron la formación, como apertura al otro y a lo otro, y la concepción dialógica del lenguaje los dos grandes impulsos que Gadamer heredó del romanticismo. La antropología de la formación vino de Herder, quien unió la idea de humanidad a los ideales del humanismo; las *bellas ciencias* del siglo XVIII, es decir, las artes liberales, eran apropiadas, según él, para cultivar el sentido de humanidad, disposición ingénita que requería de formación. Más que disposición ingénita, la humanidad era un principio cósmico, ya que en la medida en la que el hombre se autodetermina está cumpliendo una tarea al servicio de la realidad terrenal en su conjunto. La finalidad última del universo pasó a cifrarse en la formación de la individualidad; libre de reclamación teológica, la individualidad se presentó como una idea enraizada en lo fenoménico, la cual, en el proceso formativo de la vida, se iba librando de sus ataduras para desplegar plenitud armónica en el libre juego de sus fuerzas, hasta alcanzar mediante el estudio de la Antigüedad griega y del arte una cada vez más completa comprensión de sí misma que la acercaba a la planificación según su determinación suprema en el ideal de la humanidad. Herder entendió así al ser humano como ser viviente cuya tarea interminable era la de producirse a sí mismo mediante la apropiación de todo lo ajeno; en tal medida era el hombre su propia invención y arte era la naturaleza humana.¹³

Para hacernos una idea de lo que llegó a significar la antropología filosófica de la *formación* en la sociedad alemana de entonces, basta con atender a lo que decían y hacían los educadores de la época. En los cursos elementales del liceo —instituto de enseñanza media— de Nuremberg, del cual era rector, Hegel inculcaba a alumnos de escasos doce años, en 1810, que el deber por excelencia del hombre para consigo mismo era el de ele-

¹³ Johann G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Fráncfort del Meno, 1991, p. 818.

var su ser individual a la altura de su naturaleza general —lo cual era formarse.¹⁴ El hombre, siendo, además de ser natural, un ser espiritual, no es por naturaleza lo que debe ser; de ahí que tenga él la tarea tanto teórica como práctica de hacer armonizar su doble esencia, de conformar su individualidad de acuerdo con la razón. Para ello y mediante toda la variedad del conocimiento, se eleva el hombre del saber particular de las cosas a un saber general, gracias al cual alcanza una más amplia comunidad con otros seres humanos y llega a tener objetos de interés general. Yendo más allá de lo que inmediatamente sabe y experimenta, aprende el ser humano que hay otras y mejores maneras de comportarse y de hacer, que la suya, la cual deja por tanto de ser única y necesaria; al alejarse el hombre de sí mismo en apertura a lo otro gana así un horizonte más amplio para diferenciar lo esencial de lo inesencial. Hegel, como lo acababa de escribir en la *Fenomenología*, sabía de la importancia capital de la alteridad como motor de la experiencia humana que empujaba a la conciencia a avanzar por el camino del conocerse mejor a sí misma y a elevar y ensanchar su punto de vista al captar la no verdad de los objetos que iba superando por ese camino. Tal es la *negatividad* que en la experiencia hermenéutica nos moverá a que arriesguemos prejuicios y podamos liberarnos de la prisión a la que parece condenarnos la circularidad del comprender.

En tanto que Hegel aleccionaba a jóvenes pupilos, Friedrich Schleiermacher y Wilhelm von Humboldt se encargaban de hacerlo con estudiantes y profesores en el ámbito académico. En aquel mismo año de 1810, año de extrema pobreza tras la guerra franco-prusiana, fundaron ellos dos en Berlín la nueva Universidad alemana, cuyo propósito central era, en palabras de von Humboldt, el paso del dogmatismo a *la ciencia como algo aún no encontrado y jamás encontrable, cuya búsqueda deberá ser incesante*, paso que haría posible que la cultura moral y la vida espiritual de toda la nación convergieran en la Universidad como en su foco.¹⁵ Participar en semejante búsqueda incesante tenía que ser algo distinto de la preparación para una profesión: investigar era irse formando a uno mismo en la búsqueda abierta de la verdad. La investigación era formación y como tal atañía al todo de la persona que investigaba. Formación se entendió pues no en contraposición a la ignorancia del lego, sino en contraposición a la especialización del técnico; lo que se pretendía era que la juventud acce-

¹⁴ Georg W. F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817 (Werke 4)*. Fráncfort del Meno, 1970, p. 258.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Die Idee der Universität. Versuch einer Standortbestimmung*. Heidelberg, 1988, p. 3.

diera a *la vida de las ideas* desde la cual, a distancia de provechos inmediatos, se abriese a un horizonte que abarcase toda la realidad para luego encaminarse a la transformación de ésta.

Junto a la noción de formación como proceso de creciente apertura a lo otro, Gadamer encontró inspiración romántica complementaria en el principio dialógico que anima la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt, políglota y portentoso interlocutor que entendió como pocos la necesidad de perfilar con nitidez las cosas y los pensamientos y de desplegarlos en y a través del diálogo. Su vida fue tan *lingüística* que sus biógrafos consideran que en los estudios que adelantó en los últimos años de su vida no sólo alcanzó saber sustancial sobre la esencia del lenguaje, sino que pudo, ante todo, profundizar en el conocimiento de sí mismo. Para Humboldt, había un dualismo irreducible en la esencia del lenguaje y la posibilidad misma de hablar estaba condicionada tanto por el dirigir la palabra como por el responder: tal era *el prototipo de todos los lenguajes*. Todo hablar se basa en el diálogo: incluso en pensamientos, el hombre habla con otro o consigo mismo, como con otro, ya que el “pensar mismo va acompañado de la inclinación a la existencia social”; “para efectos del mero pensar”, dice Humboldt plásticamente, “el hombre siente nostalgia de un tú que corresponda al yo porque le parece que los conceptos sólo ganan plena determinación y certeza gracias a la retroirradiación que proviene de otra potencia pensante”.¹⁶ El concepto, como se solía asumir, se formaba separándose de la masa agitada del representar y convirtiéndose en objeto contrapuesto al sujeto; la objetividad, no obstante, se da más cabalmente cuando el sujeto divisa al pensamiento fuera de sí, lo cual sólo es posible en otro ser que representa y piensa igual que él gracias a la mediación del lenguaje. Entre palabra y objeto se abre en general un abismo tan extrañante que la palabra nacida en un individuo parece un objeto meramente aparente, a menos que la palabra sea socialmente llevada a la realidad. La palabra tiene pues que ganar ser y el lenguaje ampliación en el oyente replicante, lo cual se echa de ver pronominalmente en la diferencia entre la segunda y la tercera persona. Mientras que *yo* y *él* son objetos diferentes que abarcan como yo y no-yo el todo de lo que es, *tú* es lo contrapuesto al *yo* pero sólo en el ámbito del actuar conjunto.

¹⁶ Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprache*. Stuttgart, 1995, p. 25.

var su ser individual a la altura de su naturaleza general —lo cual era formarse.¹⁴ El hombre, siendo, además de ser natural, un ser espiritual, no es por naturaleza lo que debe ser; de ahí que tenga él la tarea tanto teórica como práctica de hacer armonizar su doble esencia, de conformar su individualidad de acuerdo con la razón. Para ello y mediante toda la variedad del conocimiento, se eleva el hombre del saber particular de las cosas a un saber general, gracias al cual alcanza una más amplia comunidad con otros seres humanos y llega a tener objetos de interés general. Yendo más allá de lo que inmediatamente sabe y experimenta, aprende el ser humano que hay otras y mejores maneras de comportarse y de hacer, que la suya, la cual deja por tanto de ser única y necesaria; al alejarse el hombre de sí mismo en apertura a lo otro gana así un horizonte más amplio para diferenciar lo esencial de lo inesencial. Hegel, como lo acababa de escribir en la *Fenomenología*, sabía de la importancia capital de la alteridad como motor de la experiencia humana que empujaba a la conciencia a avanzar por el camino del conocerse mejor a sí misma y a elevar y ensanchar su punto de vista al captar la no verdad de los objetos que iba superando por ese camino. Tal es la *negatividad* que en la experiencia hermenéutica nos moverá a que arriesguemos prejuicios y podamos liberarnos de la prisión a la que parece condenarnos la circularidad del comprender.

En tanto que Hegel aleccionaba a jóvenes pupilos, Friedrich Schleiermacher y Wilhelm von Humboldt se encargaban de hacerlo con estudiantes y profesores en el ámbito académico. En aquel mismo año de 1810, año de extrema pobreza tras la guerra franco-prusiana, fundaron ellos dos en Berlín la nueva Universidad alemana, cuyo propósito central era, en palabras de von Humboldt, el paso del dogmatismo a *la ciencia como algo aún no encontrado y jamás encontrable, cuya búsqueda deberá ser incesante*, paso que haría posible que la cultura moral y la vida espiritual de toda la nación convergieran en la Universidad como en su foco.¹⁵ Participar en semejante búsqueda incesante tenía que ser algo distinto de la preparación para una profesión: investigar era irse formando a uno mismo en la búsqueda abierta de la verdad. La investigación era formación y como tal atañía al todo de la persona que investigaba. Formación se entendió pues no en contraposición a la ignorancia del lego, sino en contraposición a la especialización del técnico; lo que se pretendía era que la juventud acce-

¹⁴ Georg W. F. Hegel, *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817 (Werke 4)*. Fráncfort del Meno, 1970, p. 258.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Die Idee der Universität. Versuch einer Standortbestimmung*. Heidelberg, 1988, p. 3.

La idea de formación y la concepción dialógica del lenguaje son, como vemos, elementos complementarios que Gadamer heredó del romanticismo, a los que se sumó su creciente interés por la dialéctica platónica al iniciar, distanciándose de Heidegger, su propio camino. En ellos espelnde la imprescindible presencia del otro, el otro al que nos abre la formación y que nos enriquece dialógicamente.

EL CAMINO DE GADAMER

Gadamer comenzó a distanciarse de Heidegger por allá hacia 1925, volviendo a los griegos, que siempre amó, y a la filología clásica que le sirvió también de escudo frente a los excesos expresionistas de entonces. El distanciamiento se vio enriquecido por la influencia de la obra de Dilthey, cuya recepción comenzó a hacerse fuerte en ese momento, y que permitió que Gadamer accediera a *la herencia de las ciencias románticas del espíritu*, herencia que encarnó para él en la filosofía del espíritu de Hegel y en la poesía desde Jean Paul y Hölderlin hasta George y Rilke. Recordemos que Dilthey, además de ocuparse incansablemente del problema de la fundamentación de las *ciencias del espíritu*, de la conciencia histórica y del mundo del espíritu en términos de la filosofía de la vida, hizo importantes contribuciones al estudio de la historia espiritual del siglo XIX, además de dar a conocer el pensamiento del joven Hegel y de Schleiermacher. A la influencia de Dilthey se sumó para Gadamer la de la crítica kierkegaardiana al idealismo subjetivo que sensibilizó a la importancia del otro que rompe mi egocentrismo dándome a entender algo, crítica que convergió con el interés por la teología dialéctica de Gogarten, por Ebner y Hacker y por los dialoguistas judíos Franz Rosenzweig y Martin Buber.¹⁷

La vuelta de Gadamer a los griegos permitió que salieran a la luz diferencias de fondo frente a Heidegger. El énfasis en la cuestión del ser y el empeño en la destrucción de la historia de la metafísica habían ido alejando a Heidegger de su interés en la problemática que afloró en la polémica relación de Platón y Aristóteles. A Platón comenzó él a estilizarlo, ciertamente bajo la influencia de Nietzsche, como comienzo del fin, como inicio del olvido del ser. La interpretación de los conceptos fundamentales de la filosofía griega se fue convirtiendo en tratamiento distanciado que ya no correspondía a lo que el joven Heidegger había encontrado en ellos. Gadamer disintió de esta lectura y emprendió su propio camino, cons-

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, p. 17.

ciente de la necesidad de pasar de la analítica existencial a una dialéctica existencial de la que surgiría la hermenéutica, a partir del principio histórico efectual de la participación interpretativa. En tanto que Heidegger se proponía destruir la tradición filosófica europea como costra desfigurante que con el paso de los siglos se hacía más gruesa para poder penetrar hasta la originariedad que yacía bajo ella, Gadamer, desde el comienzo, vio en la tradición un bastión que las generaciones han venido levantando para afianzar a la comunidad humana en torno a los grandes logros del pensamiento y de la poesía. No se trataba de un burdo regreso imitativo a espaldas de la conciencia histórica que marcaba a la época, y sí de librar a esa conciencia del ideal de objetividad y de convertirla en una conciencia hermenéutica que permita asumir pertenencias con una razón atenta a las prioridades y determinaciones de cada presente.

El trabajo de habilitación profesoral de 1929, *Interpretación del Philebos platónico*, pone en evidencia que la opción por la dialéctica platónica de la mano con un enjuiciamiento crítico de Aristóteles anima el distanciamiento frente a Heidegger, cuya *hermenéutica de la facticidad* se había apoyado en Aristóteles para sustituir el sentido teórico por el sentido fronético de la filosofía, buscando al mismo tiempo la ontologización de los rasgos fundamentales de la vida. La creciente importancia del diálogo y de la alteridad se echa también de ver, pocos meses después, en la lección inaugural *El papel de la amistad en la ética filosófica* del joven profesor Gadamer en Marburgo. Allí, como él mismo dijo más tarde, ya se le planteó su tarea, la de no sólo reconocer en los otros los límites propios, sino la de rebasar en algunos pasos esos límites en ellos.¹⁸

Hay además un trabajo de 1930 sobre *Saber práctico* (publicado sólo en 1995 en las *Obras completas*) en el que Gadamer pone de relieve la dialogicidad de la razón práctica,¹⁹ al ocuparse de una virtud que Heidegger había dejado sin analizar. *Phrónesis* no es un saber meramente subjetivo, argumenta allí Gadamer, puesto que en su discurrir se ve complementada siempre por la *synésis*, la comprensión con la que seguimos a otro que nos cuenta de sí mismo y de lo que considera mejor para sí. Tanto el contenido como el modo de conocer de la *synésis* corresponden a los de la *phrónesis*, con la diferencia de que la *synésis*, el entenderse los unos con los otros,

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*. Fráncfort del Meno, 1989, p. 167.

¹⁹ H.-G. Gadamer, "Praktisches Wissen", en *Gesammelte Werke Bd. 5*. Tübingen, 1985, pp. 230-248.

no da instrucciones para actuar, sino que aconseja y juzga comprensivamente. Comprender en este caso es la aplicación del saber propio al juicio sobre un caso práctico de otro; sólo cuando uno se pone en la situación del otro y consulta el sentido práctico propio, tiene la comprensión y el juicio para el otro que éste necesita.²⁰ Lo que está aquí en juego es entonces la capacidad hermenéutica de juicio, el despliegue complementario de *phrónesis* y *synésis*, el sentido práctico que Heidegger llegó a acoger como conciencia en la analítica del *ser-ahí*, y allí dejó completamente aislado.

La filosofía hermenéutica de Gadamer puede muy bien ser vista en su conjunto como un proceso de consecuente dialectización, tal como lo ha planteado en sugestiva interpretación Michael Theunissen.²¹ El proceso se inicia, según Theunissen, con la apropiación del dialoguismo en boga hacia los años treintas, cuyos riesgos de subjetivización se ven compensados en un segundo paso mediante una dialectización socrático-platónica, a la luz de la cual la entrega al diálogo resulta en el entenderse sobre la cosa de que se trata. El paso siguiente consiste en una nueva dialectización, esta vez hegeliana, que despliega el hacer de la cosa misma como acaecer formativo que envuelve al intérprete y al texto, acaecer histórico en el que todo presente llega a sí mismo mediante la apropiación de las tradiciones que lo determinan. Al final, y para compensar la absolutez sistémica de Hegel, Gadamer acoge la finitud universal-especulativa en una dialéctica hermenéutica pensada a partir del lenguaje como medio, como *milieu* de los que hablan. A esta interpretación le cabe el mérito de mostrar que el peso de la hermenéutica filosófica reside en ser un diálogo con los clásicos que a partir de una inspiración de comienzos del siglo xx, como fue la del dialoguismo, despliega una dialéctica fundamentalmente platónica pero también hegeliana y especulativo-ontológica de manera tan consecuente que, superando las limitaciones sistémico-históricas de los clásicos con los que dialoga, asciende formativamente a un saber de lo que es comprender, saber que es nuestro tiempo en pensamientos y que no pretende alcanzar una verdad definitiva para todos los tiempos.

Gadamer mismo parecería darle la razón a la interpretación de Theunissen en la presentación que hizo ante la Academia de Ciencias de Heidelberg en 1976, en la que reconoció que

²⁰ *Ibid.*, p. 245.

²¹ Michael Theunissen, "Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditions-aneignung", en *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Hommage an Hans-Georg Gadamer*. Fráncfort del Meno, 2001, pp. 61-88.

los impulsos filosóficos que yo por mi parte había recibido de Heidegger me llevaron más y más a los ámbitos de la dialéctica tanto platónica como hegeliana [...] empujado por el reto constante que para mí significó el rumbo propio del pensamiento heideggeriano y, en especial, su interpretación de Platón como el paso decisivo hacia el olvido del ser del “pensar metafísico”. La elaboración de mi proyecto de una hermenéutica filosófica en *Verdad y método* da testimonio de cómo traté yo de salir teóricamente airoso de ese reto.²²

En la entrevista con Ricardo Dottori, poco antes de su muerte, Gadamer declaró que lo que él quiso

mostrar a Heidegger fue que la dimensión más propia de nuestra finitud, de nuestro ser arrojados al mundo, se da en los límites de los que ganamos conciencia al relacionarnos con los otros, ya que en esta relación se hace evidente toda nuestra incapacidad o imposibilidad de adecuarnos a las pretensiones de ellos, de comprenderlas. La manera de no sucumbir a esta finitud y de vivirla es justamente la de abrirnos al otro en situación de diálogo, escuchar al otro, al tú que está ahí enfrente.²³

De ahí que la filosofía de Gadamer sea diálogo: “La posición hermenéutica no es una posición propiamente hablando sino un punto de vista expuesto a una variedad de confrontaciones que la determinan”.²⁴ Por ello Gadamer no dejó de fincar sus esperanzas en la fecundidad de la dialéctica platónica: “Si el lenguaje sólo tiene su vida propiamente en el diálogo, el diálogo platónico hoy como ayer despertará una conversación viva y logrará una fructífera fusión de todos los horizontes, en los que preguntando y buscando tenemos que orientarnos en nuestro propio mundo”.²⁵ Ante todo porque el diálogo tiene “un potencial de alteridad que está más allá de todo consenso en lo común”.²⁶

Hay que tener muy presente esta dialogicidad medular ahora que tras la muerte de Gadamer su pensamiento es más texto y su palabra, a la que él mismo terminó sirviendo de intérprete, es más interpretación. Su palabra llena de calor humanista y de bonhomía se va replegando como tradición a renovar en siempre nueva apropiación dialógica.

²² H.-G. Gadamer, *Plato im Dialog, Gesammelte Werke Bd. 7*. Tübingen, 1991, p. 130.

²³ H.-G. Gadamer y Ricardo Dottori, *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del xx secolo*.

²⁴ H.-G. Gadamer, *Dar Erbe Europas*, p. 172.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Plato im Dialog*, p. 127.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 324.

EL FUTURO DE LAS *CIENCIAS DEL ESPÍRITU* COMO RENACER DEL ROMANTICISMO

Hace veinte años, cuando se ganaba conciencia de la globalización y de las fuertes contradicciones que ella potencia, ante el “creciente desequilibrio entre el progreso económico y el progreso social y humano” del mundo y en vista de que “la noción de desarrollo y la pregunta por su objetivo habían perdido su vieja evidencia inequívoca”,²⁷ Gadamer pensó que las ciencias del espíritu ganaban nueva actualidad. Muchos países de la Tierra, constató entonces, andan en busca de una forma de civilización capaz del logro admirable de armonizar sus propias tradiciones y sus valores más profundamente enraizados con el progreso económico. En semejante situación, y a pesar de haberse visto tanto tiempo arrastradas por el ideal metodológico moderno, las *ciencias del espíritu* tienen mucho que decir en razón de que las determina y sigue determinando el elemento de la tradición que nos habla de cómo lo que es ha llegado a ser, de cómo el cultivo de la naturaleza ha resultado en cultura.

El profundo desgarramiento entre “la tendencia a unificar nuestra imagen del mundo y nuestro comportamiento dentro de la homogeneización asociada a la creciente movilidad en la sociedad actual”, de una parte, y “la tendencia a la diferenciación, así como a una nueva articulación de las diferencias que habían permanecido ocultas hasta ahora”, de la otra, mueve a Gadamer a trazar un paralelo con la reacción romántica a los excesos iluministas hace dos siglos.

Del mismo modo —dice él— que el romanticismo despertó los espíritus de los pueblos a una nueva vida, asestando así un fuerte contragolpe al ideal constructivo del racionalismo, también en la vida política actual estamos asistiendo a movimientos que contrarrestan la centralización creciente y la formación de áreas de poder demasiado grandes.²⁸

En tanto que van desapareciendo los Estados soberanos nacionales del pasado dentro de la planeación y disposición globalizantes por parte de intereses multinacionalizados, vemos al mismo tiempo surgir por doquier aspiraciones de autonomía cultural en abierto contraste con las relaciones reales de poder. Vuelta a las raíces para hacer frente a la quiebra de los

²⁷ H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 151.

²⁸ *Ibid.*, p. 158.

esquemas tradicionales que abordaban lo universal desde el diálogo como integración de bien marcadas particularidades.

El paralelo tiene asidero en la realidad que vivimos. No cabe duda de que la internacionalización y la globalización de las economías junto con la universalización de los sistemas valorativos han venido creando condiciones para mejorar las oportunidades de superar desventajas sociales, económicas y políticas de fundamento étnico, cultural y religioso. Al mismo tiempo, sin embargo, la universalización homogeneizante de valores le ha ido haciendo más consciente su situación marginal a individuos, pueblos y naciones que no participan del todo o participan poco de los bienes materiales o inmateriales de alto valor universal. Tenemos entonces que el proceso irreversible de globalización ha desencadenado una nueva dinámica de integración y desintegración, en la que categorías étnico-culturales y religiosas vuelven a ganar notable significación. La movilidad universal ha resultado ser un disparador de estratificaciones y de agrupamientos étnicos. El lado negativo de la neoliberalización lleva a que la pérdida de pertenencias sociales fuerce a recurrir a aquellas posiciones que nadie le puede quitar a uno, es decir, a pertenencias étnicas o nacionales como estabilizadores en medio de las inseguridades, de la ininteligibilidad y de la aguda falta de orientación reinantes.

El repertorio preventivo de las democracias liberales contra la *etnización de conflictos sociales* y la politización etnocrática de diferencias culturales ha mostrado, por lo demás, su impotencia, pues, como lo analiza Alain Touraine, el modelo occidental clásico que oponía la vida pública dominada por la razón a la vida privada dominada por tradiciones y comunidades, ha entrado en descomposición desde que el universalismo del derecho se ha visto sustituido por la racionalidad instrumental de la economía, desde que la racionalidad de los fines ha sido desplazada por la racionalidad de los medios. El desarrollo de las nuevas técnicas, de mercados y consumos ahora globalizados, ha destruido la capacidad del orden político de mediar entre el mundo natural regido por leyes científicas y la diversidad histórico-cultural. Al desaparecer la mediación vivimos el enfrentamiento de mercados y técnicas, social y culturalmente neutros, con las culturas, cada vez más constreñidas a defender identidades y tradiciones amenazadas por flujos económicos que escapan a todo control político.²⁹

Gadamer es enfático en cuanto a que en medio de la globalización no se puede prescindir de lo propio ni exigir que nadie lo haga; la experiencia

²⁹ Alain Tourain, "Qué es una sociedad multicultural", en *Claves de Razón Práctica*, núm. 56, 1995, pp. 16-17.

humana se gana en la dialéctica de lo propio y lo ajeno, arriesgando lo propio en el juego de la comprensión para poder abrirse a lo diferente y reconocerlo. Hablando de lo propio, vuelve Gadamer por la importancia de las costumbres, *realidades vivas de la experiencia humana que nadie puede dejar de lado y que ninguna potencia puede reprimir* y por la universalidad con la que, por ejemplo, formas religiosas o profanas de vida y muerte acompañan a la humanidad, universalidad que él contrapone a la globalización de los intereses de los consorcios económicos multinacionales. La pregunta hoy, no obstante, es la de si en medio del auge de una creciente civilización mundial del consumo y de la enorme pérdida de experiencia y de orientación que vivimos pueda subsistir la fuerza de las costumbres de la vida. Gadamer no deja duda al respecto:

creo que es justamente la consideración de esas fuerzas, de su permanencia en la vida cultural de los hombres, lo que en definitiva avalará o no internamente la expansión de la actual civilización mundial. Y afirmo también que un elemento de la productividad de las llamadas *ciencias del espíritu* es que aguzan la mirada para reconocer la fuerza de la permanencia de la vida vivida y que contribuyen, de esta manera, a que las tareas del futuro se encaren desde una mejor experiencia de la realidad.³⁰

Gadamer se pregunta también qué pueda ofrecer la filosofía en la situación actual.³¹ Para responder traza él un paralelo con los comienzos de la Modernidad y nos remite al siglo xvii, en el que se abrió un campo ilimitado de investigación y producción que avanza desde entonces por doquier hacia lo desconocido; con este campo ilimitado se vio confrontada una sociedad enraizada desde hacía milenios en una multiplicidad de instituciones, costumbres y usos con los cuales estuvo siempre familiarizada. Esto le planteó a la filosofía, hasta entonces sumida del saber legado, la nueva tarea de mediar el continuo despegar investigativo hacia lo desconocido con la preservación de un saber vital familiar y comprensible. La primera respuesta filosófica fue la de los sistemas que, como su nombre mismo lo indica, trataron de juntar armonizando lo que se desmoronaba; la mediación de metafísica y ciencia experimental se fue haciendo, no obstante, cada vez más desesperada, lo cual llevó a que en el siglo xix la filosofía académica se ocupase únicamente de la teoría del conocimiento científico, dejando cada vez más insatisfecha la necesidad humana de un sentido global que pueda

³⁰ H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 160.

³¹ H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, p. 13.

fundamentar el sentido de la vida y del esfuerzo propios en armonía con la naturaleza. La filosofía hermenéutica del siglo xx, por el contrario, se ha acercado a nuestra situación en el mundo y ha acogido la experiencia del mundo de la vida, en el cual no solemos asumir la distancia observacional requerida para constataciones de objetividad epistemológica. Nuestro existir como seres vivos discurre más bien en imbricaciones de todo tipo; ya en el simple captar algo como algo y en el permanente decidir y escoger, sin la garantía de resultados críticamente asegurados, vivimos llenos de expectativas y de esperanzas, de prejuicios y de temores. El mundo vital es temporal y finito, mundo de planes y proyectos, en el que la pasamos recordando, olvidando y siendo olvidados.³²

La filosofía que gira en torno a la diaria experiencia hermenéutica de captar algo como algo, es decir, de interpretar y al final comprender lo que sucede en torno nuestro y comportarse según ello, sabe que comprender sólo se da en la apertura a la alteridad que se impone a nuestros prejuicios, enriqueciéndonos con la ampliación y elevación de nuestro horizonte. El énfasis está en acoger a lo otro como lo otro de uno mismo. Desde luego que es tarea enorme la de mantener bajo control todas las prevenciones, todos los deseos, impulsos, expectativas e intereses que uno tenga a fin de que el otro no se vuelva invisible o no lo siga siendo.³³ No es fácil ver por qué haya que darle razón al otro, por qué deba uno no tener razón en contra de uno mismo y de sus propios intereses. Hay, sin embargo, que aprender a respetar al otro y a lo otro. Para ello tenemos que aprender a poder no tener razón. Tenemos que aprender a perder en el juego; quien no lo aprende temprano no podrá concluir más adelante las grandes tareas de la vida. Vivir con el otro, vivir como el otro del otro, es por ello la tarea humana básica válida tanto para los individuos como para los pueblos y los Estados.³⁴

Una ventaja especial de Europa a este respecto es, según Gadamer, la de que, más que otras regiones, ella ha podido y tenido que aprender a vivir con otros, también cuando los otros son bien distintos. De semejante experiencia ha resultado "la poligloteidad europea que mucho nos acerca en su alteridad al otro, cuya vecindad está lenguájjicamente mediada con nosotros". Lo otro del vecino no es sólo alteridad que haya que esquivar con timidez sino también alteridad que invita y que tanto contribuye al encuentro con uno mismo; así, todos los europeos son otros y al mismo tiempo son ellos mismos. Ellos han tenido un largo tiempo de aprendizaje

³² *Ibid.*, p. 24.

³³ *Ibid.*, p. 29.

³⁴ *Ibid.*, p. 30.

gracias no sólo al grandioso dominio técnico que les ha hecho posible investigar a la naturaleza, dominio que entre tanto como civilización mundial no oculta su origen europeo; ha sido también la coexistencia de diferentes culturas y lenguas, religiones y confesiones lo que ha servido de fundamento al aprendizaje y al dominio. De ahí que tanto la poligloticidad de Europa como la vecindad y la igualdad del otro en un espacio geográfico tan reducido le parezcan ser a Gadamer una verdadera escuela para el futuro de toda la humanidad. No se trata, claro está, de alianzas políticas de poder. Frente a la multiplicidad de saberes que anima en las lenguas y en las culturas lenguájicas de todos los pueblos a partir de las tradiciones y de las riquezas propias es justamente la alteridad, el reencuentro con el otro en el lenguaje, en el arte, en el derecho y en la historia, lo que puede llevar a verdaderas comunidades. Y es aquí donde juegan las *ciencias del espíritu* un papel central porque “se basan en esa variedad de tradiciones lenguájicas y lenguájicamente mediadas” y porque son

especialmente cercanas a la vida de las culturas, a su devenir histórico y a su alteridad, que exigen no sólo ser conocidos sino también ser reconocidos, más cercanas a la riqueza de legados culturales que la grandiosa y clara construcción que en las ciencias naturales le sirve de fundamento al proceso investigativo.³⁵

Quizá no sea demasiado arriesgado decir como última consecuencia de nuestras reflexiones —concluye Gadamer—, que como humanidad quizás sobreviviremos si logramos darnos cuenta de que no simplemente tenemos que sacar todo el provecho de nuestros medios de poder y de nuestras posibilidades de producción, sino aprender a detenernos ante lo otro del otro, tanto ante la naturaleza como ante las culturas desarrolladas de los pueblos y de los Estados y que para participar unos de otros tenemos que experimentar lo otro y los otros como los otros de nosotros mismos.³⁶

Las reflexiones de Gadamer en torno a la alteridad, como lo he dicho en otro lugar,³⁷ ponen en evidencia que frente a las nuevas y viejas ideologías del consenso, su hermenéutica representa la cultura del disenso, que al decir de Rorty es “expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología conmensurante no llegue a

³⁵ *Ibid.*, p. 32.

³⁶ *Ibid.*, pp. 33-34.

³⁷ Carlos B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*. Bogotá, Universidad de los Andes/Universidad Nacional de Colombia, 2002, p. 215.

llenarse, de que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se sienta la exigencia de constricción”.³⁸ Hermenéutico es el cultivo del diálogo, única alternativa a “la violencia del acogedor abrazo de la razón”³⁹ que privilegia en la filosofía a la unidad y a la totalidad. De lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro, y de recuperar un sentido de la pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Sabiendo que siempre será posible no hacerle justicia a la alteridad del otro debemos resistirnos a la doble tentación de asimilar superficialmente lo otro a lo mismo y de rechazar como insignificante o nociva la alteridad del otro.

Lyotard se remitía a la afirmación de Hannah Arendt —“Parece que un hombre que no es nada más que un hombre ha perdido precisamente las calidades que permiten a los otros tratarle como su semejante”— para recordarnos que un hombre sólo es más que un hombre si es también el otro hombre.⁴⁰ Lo que hace a los hombres semejantes es que, como lo entrevió Schleiermacher, cada uno lleva en sí mismo la figura de los otros. Su semejanza proviene de su disimilitud.⁴¹

³⁸ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983, pp. 287-288.

³⁹ Richard Bernstein, “Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, núm. 3, 1991, p. 18.

⁴⁰ Jean-François Lyotard, “Los derechos del otro”. Transcripción de la conferencia dictada en la Universidad Nacional de Colombia, el 7 de marzo de 1994.

⁴¹ C. B. Gutiérrez, “Liberalismo y multiculturalidad”, en Francisco Cortés y Alfonso Monsalve, eds., *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996, p. 98.