

# ESTÉTICA Y ÉTICA EN LA HERMENÉUTICA DE H. G. GADAMER Y H. R. JAUSS: SUS APORTACIONES PARA UN COMUNITARISMO DÉBIL.

Lourdes Otero León.

Frente a las estéticas de la negatividad, tanto Hans Robert Jauss, como Hans Georg Gadamer reivindican la función institutiva del lenguaje artístico, de esta manera pretenden volver a vincular la estética y la praxis social. Jauss renegará de la autonomía del arte –desgarramiento del mundo social y del trabajo-, para conectar de nuevo la experiencia estética con la praxis social. Sin embargo, para Gadamer, la autonomía del arte –libertad con respecto a fines representativos- no está reñida con la vida social y su urdimbre valorativa. La obra de arte, para Gadamer, es parte del proceso social en el que los seres humanos realizan su humanidad, reconociéndose en sus obras. En definitiva, Jauss y Gadamer rehabilitan, frente al puritanismo adorniano, la dimensión práctica de la experiencia estética.

En este trabajo nos hemos planteado la dimensión práctica de las estéticas de Jauss y Gadamer, como recuperaciones de Aristóteles que pueden aportar a la actuales éticas “comunitaristas” -seguidoras de la ética aristotélica-, una perspectiva menos conservadora:

1. -Aportándonos un modelo de comunidad, desde el que explicar la gestación de la primera persona moral, que hace posible la autonomía del sujeto moral como reflexión y como crítica, es decir, sin renunciar a las conquistas ilustradas.

2.-Permitiéndonos explicar la alteridad, no como lo otro, sino como un “tú” que nos forma y con el que mantenemos un diálogo abierto.

1.-Respecto a la primera posibilidad, en Gadamer, los conceptos de “horizonte”<sup>1</sup>, “fusión de horizontes”<sup>2</sup> y “alteridad del texto”<sup>3</sup> nos llevan a asumir el presupuesto de la finitud de la comprensión de Heidegger, a la par que no se renuncia a la aplicación innovadora con que el texto cobra un nuevo sentido en cada nueva ejecución o fusión de horizontes (y esto en un sentido aún más radical que en el de Taylor<sup>4</sup>). Aunque la aplicación pierde

---

<sup>1</sup> El horizonte es el cerco que comprende lo que es visible desde un cierto punto, desde una determinada situación. Este límite que demarca el cerco del horizonte se desplaza con nosotros en la historia. La "intencionalidad" husserliana es horizontal, de modo que quede garantizada la unidad de la corriente vivencial, para hacer referencia a la continuidad básica del todo de las vivencias. Para Gadamer el horizonte es conciencia de "situación" en la historia: "La facticidad de este ser, tal es el quid de la hermenéutica de la facticidad, y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl. El estar ahí encuentra como un presupuesto irrebasable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar -was all sein Entwerfen ermöglicht und begrenzt-" (H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 5. Auflage, 1986, págs. 268-9. Haremos referencia a esta obra con la abreviatura WM I. Tr. por Ana Agud y Rafael Agapito, Verdad y Método. Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, pág. 330. Haremos referencia a esta obra como VMI.

<sup>2</sup> Los horizontes no son compartimentos conclusos, sino que se desplazan; en realidad es un único horizonte el que abraza todo lo que la conciencia histórica contiene en sí: "La continuidad básica del todo" (H. G. Gadamer, WMI, pág. 251, tr. esp. VMI, pág. 309). El propio horizonte de presente debe fundirse con el horizonte de pasado y futuro: "El horizonte de presente está en un proceso de constante formación en nuestros prejuicios. De esta continua puesta a prueba forma parte en primer lugar el encuentro con el pasado, y la comprensión de la tradición de la que nosotros procedemos" (H. G. Gadamer, WMI, pág. 248, tr. esp. VMI, pág. 307).

<sup>3</sup> La alteridad es apertura del sujeto desde la "buena voluntad" de comprender y comprenderse, para Gadamer, la comprensión sólo es posible entre interlocutores que desean sinceramente entenderse (Cfr. H. G. Gadamer, "Text und Interpretation", Hermeneutik II (Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2. Auflage, 1993, págs. 330-360. Haremos siempre referencia a esta obra con la abreviatura WM II. Tr. esp. Manuel Olasagasti, "Texto e Interpretación", Verdad Método II, Salamanca, Sígueme, 1992, págs. 319-349. Haremos referencia siempre a esta traducción con la abreviatura VM II. La búsqueda de este acuerdo sólo se da en el marco de un "diálogo vivo", aquel que, siguiendo el modelo socrático-platónico, busca el acuerdo mediante la afirmación y la réplica, tomando en cuenta al otro.

<sup>4</sup> Cfr. infra.

parte de su fuerza innovadora con las nociones estéticas de “absolutividad”<sup>5</sup> (categoría estética ligada a los conceptos de identidad interpretativa y anticipo de perfección), y “documentalidad” (que hace referencia a la aplicación, o “ejecución”<sup>6</sup>).

2. Respecto a la segunda posibilidad, la hermenéutica del diálogo, como forma primigenia de la conciencia, parece elucidar un sentido no cosificado de la alteridad. El diálogo es un saber escuchar que le da prioridad al tú sobre la propia conciencia. El diálogo, como el juego<sup>7</sup>, no se puede explicar en la aplicación de una serie de reglas procedimentales, sino que se trata de una estructura profunda de la conciencia humana. Este tema nos abre a tres cuestiones fundamentales:

A. El diálogo<sup>8</sup> nos conduce al tema de la “formación” (*Bildung*), pues el diálogo nos abre la conciencia, la conduce desde un discurso monológico y cerrado a la conversación que deberíamos ser.

B. El diálogo, como estructura profunda de la vida buena y feliz, abre a la hermenéutica a su dimensión práctica, como ética de la responsabilidad, como forma de “situarnos” en la historia y hacer valer la opinión de otro más allá de nosotros mismos. Esta hermenéutica de la primacía del tú nos hace entender la alteridad como un movimiento en el que participamos, y nos lleva a superar la dimensión neoconservadora de otras recuperaciones de Aristóteles.

C. El problema del logicismo en Gadamer, su peculiar forma de radicalizar el giro lingüístico<sup>9</sup>, está relacionado con el concepto de “constelación objetiva pensada” (*Sachverhalte*)<sup>10</sup>, que nos lleva a plantearnos cómo

---

<sup>5</sup> La *aisthesis* en Gadamer es "intuición del todo", que convierte a la obra de arte en una declaración (*Aussage*), en palabra plena, se corresponde también con el concepto estético de "absolutividad" (*Gegenwartigkeit*) o inmediata actualidad y simultaneidad de lo bello. La absolutividad del sentido de la obra de arte no es la “del anticipo de perfección (*der Vorgriff der Vollkommenheit*)”, como expectativa trascendente que nos toca a todos por igual, sino que, supuestamente, le habla a la propia autocomprensión de cada uno, y lo hace en tanto que presente cada vez por su propia actualidad. Nos dice ese eres tú, para luego extrañarnos: “*Das bist du, um uns danach später zu sehen werden*” (H. G. Gadamer, “*Anschauung und Anschaulichkeit*”, *Ästhetik und Poetik 1*, (Kunst als Aussage), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1. Auflage 1993, Unveränderte Taschenbuchausgabe, 1999, 189-205, pág.196, tr. esp. Ángel Gabilondo, “Intuición e intuitividad”, *Estética y Hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996, 153-72, pág. 161.

<sup>6</sup> La *documentalidad* y la *ejecución* de cada nueva aplicación nos involucran. Incluso, el silencio aparte de ser "un dejar ser", un "demorarse", también nos "involucra": "llegaremos a tener parte en la figura de sentido que nos sale al paso" (H. G. Gadamer, « *Über das Lesen von Bauten und Bildern* », *Ästhetik und Poetik 1*, o.c., 331-338, pág. 337, tr. esp. “Sobre la lectura de edificios y cuadros”, *Estética y Hermenéutica*, o.c., 255-264, pág. 263). De este modo en la comprensión no hay pasiva recepción, ni pura actividad.

<sup>7</sup> Gadamer defiende el primado del juego sobre la conciencia del jugador. El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego accede a su manifestación. El objetivo del juego no es la consecución de las tareas de cada jugador, sino la representación del juego mismo (Cfr. H. G. Gadamer, WMI, pág. 113, tr. esp. VMI, pág. 151). El transcurso y el fin del juego no pueden ser controlados por ninguno de los jugadores, que deben atenerse a las tareas que el juego les va a encomendar. De otro lado, el juego fascina, el juego es un riesgo para el que lo juega (Cfr. H. G. Gadamer, WMI, pág. 111, tr. esp. VMI, pág. 149), porque la libertad subjetiva está sometida al propio juego, "el juego se hace dueño de los jugadores" (idem.).

<sup>8</sup> El diálogo en Gadamer parte del supuesto de una “buena voluntad” entre interlocutores. Gadamer no se refiere con el concepto de “buena voluntad” a la buena voluntad kantiana, tal y como lo entiende Derrida, sino como propone Mariflor Aguilar Rivero (cfr. “*Eumeneis elenchoi: Condición de alteridad*”, en ACERO J. J y otros (eds.), *El Legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004, 487-496).

<sup>9</sup> El problema de esta radicalización del giro lingüístico en Gadamer, que equipara la universalidad del lenguaje con la universalidad de la razón, es si, entonces, estamos identificando lo lingüístico con lo conceptual. Parece que Gadamer se atiene al concepto como la forma propia de la interpretación, pero, por otra parte, como hemos repetido, la comprensión estética, paradigma de toda interpretación, no se realiza en conceptos. Gadamer intenta salvar su teoría del lenguaje del carácter instrumental que caracteriza al concepto especulativo, recurriendo para ello, como se verá, a "la constelación objetiva pensada" (*Sachverhalte*): “La peculiar relación del lenguaje con el mundo, su peculiar objetividad –*Sachlichkeit*–” (H. G. Gadamer, WMI, pág. 449, tr. esp. VMI, pág. 534).

<sup>10</sup> La unidad de la palabra con el resto de lo enunciable permite comprender que la concepción del lenguaje en Gadamer no se agota en la estructura esencial de la especulación; a esta unidad se refiere Gadamer con el término “constelación objetiva pensada”, con el que pretende superar el carácter instrumental del lenguaje, dejando hablar a lo que es tal como se muestra a los hombres. Es decir, el lenguaje nos abre al mundo, como propone Heidegger, no en el sentido de una posibilidad para el cálculo o

Gadamer intenta superar su influencia hegeliana y, con ella, su conceptualismo. Superado el nihilismo y el relativismo, Gadamer parece hablar de lo común, de lo que nos vincula a todos, como el lenguaje de la razón. Pero no entendido en sentido logicista, sino que lo realmente común es la experiencia común a todos que el propio lenguaje implica. Lo común es lo ya dicho, es la tarea de aprender a reconocer lo común en los otros, la actitud de apertura que hace posible la experiencia de la convivencia.

## 1. LA PERTENENCIA, LA ALTERIDAD Y EL DIÁLOGO.

En definitiva, siguiendo los conceptos de horizonte, alteridad del texto y diálogo, encontramos en Gadamer tres importantes aportaciones para las éticas comunitaristas:

- Una noción de pertenencia que hace posible la reflexión y la crítica.
- La alteridad y el tú son comprendidos como experiencias de las que somos partícipes.
- El diálogo como forma de apertura a diferentes tradiciones y culturas.

### 1.1. Una noción de pertenencia diferente a la de otros comunitarismos, más allá de los planteamientos de Taylor.

A lo largo de este apartado, vamos a intentar comprender el pensamiento de Gadamer desde su radicalidad práctica con el concepto de “aplicación”<sup>11</sup>. Para la comprensión de la hermenéutica es fundamental entender la complementariedad de los conceptos de “aplicación” y “pertenencia”. Esta complementariedad salva a la ética gadameriana del conservadurismo de otras recepciones de Aristóteles desde el ámbito del comunitarismo tan en boga.

Después de MacIntyre y su crítica al subjetivismo de las éticas de la modernidad, es decir, frente a los procedimentalismos y las éticas deontológicas de inspiración kantiana, la ética actual ha intentado recuperar el concepto de *ethos* y sus implicaciones comunitarias, partiendo de una lectura renovada de Aristóteles. Estas interpretaciones en muchos casos pueden ser tachadas de conservadoras, sin embargo, como hemos intentado hacer ver, las aportaciones de Gadamer y Jauss al ámbito de la razón práctica pueden llevarnos a integrar la crítica en el contexto normativo de “aplicación”: “aplicación” y “pertenencia” se complementan<sup>12</sup>.

El concepto de “pertenencia” nos remite a nuestra conciencia de la historia (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Así, la finitud de la comprensión heideggeriana se refleja en Gadamer como conciencia de la historia. “La pertenencia” en su dimensión práctica remite al *ethos* y a su expresión actual, la “comunidad” en palabras de Taylor, Walzer o Sandel<sup>13</sup>.

El concepto de pertenencia, bien referido al ‘ethos’ o a la ‘comunidad’, pone en el primer plano el carácter histórico-cultural de los valores, dimensión de la que arrancan todas las críticas que recibe esta concepción. Frente a la mentalidad formalista de la ética moderna, basada en el individualismo abstracto, los

---

medida, sino porque "contribuye a realizar el comportamiento respecto al mundo en que vivimos". El lenguaje nos da el mundo y "tener mundo quiere decir comportarse respecto al mundo"(cfr. H. G. Gadamer, WMI, pág. 448 y 453, tr. esp. VMI, pág. 532 y 539).

<sup>11</sup> También vinculado a la hermenéutica fenomenológica que hace Heidegger de Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

<sup>12</sup> J. M. Almarza Meñica, “Hans-Georg Gadamer y el comunitarismo”, en ACERO J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer, o.c., 25-49, pág. 25.

<sup>13</sup> Cfr. C. Thiebaut, Los Límites de la comunidad, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1992, págs. 19-63.

comunitaristas proponen la vinculación real de los sujetos que pertenecen a una comunidad, más allá de los vínculos abstractos y deshistorizados que proponen autores como Rawls. Del otro lado, los autores liberales critican también a los comunitaristas, acusándolos de privilegiar los particularismos, de poner límites a la solidaridad y de entender la comunidad como comunidad de facto a la hegeliana, es decir acriticamente. Los comunitaristas se justifican afirmando que sólo ellos son capaces de darnos una visión coherente de la multiculturalidad en las sociedades actuales y, desde ahí, de radicalizar las democracias. Como solución a las críticas liberales, proponen que el problema de la identidad moral se puede abordar también desde perspectivas comunitaristas como la de Ch. Taylor<sup>14</sup>, que intenta dar razón de cómo se constituye el sujeto moral en el espacio de la deliberación, esta vez más allá de las estrechas miras de la ilustración. Este espacio, para J. M. Almarza, es el de “la aplicación innovadora”<sup>15</sup> y, para CH. Taylor, el de “la formación”, que recoge la transformación del sujeto y la comprensión de sí mismo a medida que crece su experiencia. Lo que tienen en común Gadamer y Taylor es considerar que el ámbito de la praxis nunca puede ser completamente objetivado, porque el agente moral es una agente que actúa auto-comprendiéndose y proyectándose desde la autocomprensión.

Las diferencias de Gadamer con respecto al comunitarismo de nuevo cuño son dos:

-Estos autores comunitaristas intentan, al modo hegeliano, especificar los contenidos concretos de la tradición occidental –el universo axiológico al que pertenecemos-, intentando explicitar cómo estos valores configuran nuestra identidad. Así, por ejemplo, Taylor no sólo intenta la comprensión de la modernidad en su identidad, “sino explicarla en sus causas, en su génesis y en su transformación”<sup>16</sup>. La modernidad y su crítica ahistórica sería un momento más en el devenir histórico de la cultura, perdiendo así la conciencia moderna las pretensiones de universalidad y neutralidad que supuestamente se arroga; una universalidad ficticia, que sólo encubre nuestro etnocentrismo.

-De otro lado, la teoría histórico-cultural del comunitarismo enlaza la modernidad con los fines de una determinada comunidad, con lo que el sentido comunitario determina como bueno y dentro del cual se constituye nuestra identidad. En concreto, en Taylor, el tema de la subjetividad moral está ligado a “los ideales de vida plena”<sup>17</sup>, transmitidos a través de la literatura y que definen nuestros valores. Mientras que, en Gadamer, la identidad moral no es fruto de la recepción identificativa con estos ideales, sino que se trata de la aplicación innovadora en la fusión de horizontes. Sin embargo, Taylor presenta la construcción de la identidad desde estos ideales como “identificaciones” –al estilo de Jauss<sup>18</sup>-, desde las cuales es posible decidir qué debo hacer, qué debo rechazar o suscribir. Estas “identificaciones” se pueden aclarar en términos narrativos y ficcionales en las teorías de Jauss. Esto está más claro todavía en Taylor, para el cual en la

---

<sup>14</sup> Cfr. Ch. Taylor, “Equívocos: El debate liberalismo-comunitarismo”, Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997, págs. 239-267.

<sup>15</sup> Cfr. J. M. Almarza Meñica, “Hans-Georg Gadamer y el comunitarismo”, en ACERO J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer, o.c., pág. 29.

<sup>16</sup> Ibidem. pág. 30.

<sup>17</sup> Ch. Taylor, Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1996.

<sup>18</sup> Jauss propone 5 tipos de modelos identificatorios en la historia de la literatura: La identificación asociativa, la identificación admirativa, la identificación simpatética, la identificación catártica y la identificación irónica (cfr. H. R. Jauss, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, o.c. pág.260-283, tr. esp. Experiencia estética y hermenéutica literaria, o.c., pág. 259-283).

modernidad el ideal de vida plena no está demarcado por la excepcionalidad sino por la cotidianidad de la vida laborativa y familiar, un ideal marcado por las novelas del XVIII y XIX, pensemos por ejemplo en Jane Austin<sup>19</sup>.

La comunidad en Taylor se termina así perfilando como un texto que se abre a la *aisthesis* receptiva (renovación de visión) y a la catarsis (creación de un sentido comunitario). *Poiesis*, *aisthesis* y *catarsis* en Jauss pueden dar razón de cómo se conserva, actualiza y transforma la tradición, de cómo es posible una apropiación liberadora del contexto normativo transmitido por las obras literarias, y de cómo este pone los márgenes para nuestra deliberación moral.

La articulación de individuo y comunidad en el comunitarismo es fuente de controversias. J. M. Almarza propone, como alternativa a los excesos de una y otra parte, la intervención de dos conceptos de Gadamer con repercusión ética y política directa: el concepto de alteridad del texto -es la experiencia de alteridad la que modifica las propias expectativas y hace así posible la comprensión-, y el concepto de fusión de horizontes -que supone siempre el desplazamiento del propio horizonte-.

Así, en Gadamer y en Taylor, toda identidad comunitaria es rica en diferencias, es una identidad abierta y en contacto con otras. La apertura del lenguaje y del diálogo quieren decir en Gadamer que el lenguaje puede trascenderse a sí mismo posibilitando la reflexión y la crítica, posibilitando una cierta distancia con respecto a lo propio, y una aspiración de universalidad que ya no es la meramente formal: el comunitarismo así no es un irracionalismo, ni una apuesta por los particularismos y las identidades nacionales.

## 1.2. La alteridad y el tú más allá del planteamiento de Davidson.

El yo, como hemos visto, es, por tanto, el resultado del proceso de pertenencia y distanciamiento de la tradición a la que pertenecemos: el yo es el lugar de la deliberación racional. En este tipo de deliberación, en la que no aplicamos normas previas, creamos las normas justo en el momento de elegir lo oportuno para cada situación, buscando en el acervo de valores, -virtudes y modelos de nuestra cultura-, aquellos que sería sensato aplicar en esa situación concreta. El éxito en esta elección, el buen juicio, tiene que ver con los “trasnochados” conceptos de sentido común y gusto, que, como hemos visto, Gadamer reivindica con su estética. Tal acierto no se improvisa, es el resultado de nuestra “formación”, resultado de la educación, que nos permite, más allá de nuestros particularismos y nuestra idiosincrasia, elevarnos hacia la generalidad.

Pero, ¿y el tú?, ¿cómo se gesta la segunda persona moral? La respuesta la buscan los críticos acudiendo a las relaciones entre Gadamer y algunos autores de última hornada de la filosofía analítica como Davidson, que distingue dos polos en la comprensión: el intérprete que proyecta su propio sistema de creencias (lo que se puede denominar la perspectiva de la primera persona<sup>20</sup>) y, por otro lado, los sucesos mentales escritos en

---

<sup>19</sup> Un ideal de autonomía, en el que el hombre moderno comienza a sentirse cada vez más el protagonista de su destino, y un ideal cada vez más individualista. La historia de la interioridad en Taylor corre pareja a la historia de la subjetividad moderna en Jauss (cfr. “La explicación histórica de los modelos de identificación”, *idem.*)

<sup>20</sup> Cfr. Manuel de Pinedo, “De la interpretación radical a la fusión de horizontes: la perspectiva de la segunda persona”, en ACERO J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer, o.c, 225-236 pág. 226.

el lenguaje de la física (lo que podíamos denominar la perspectiva de la tercera persona<sup>21</sup>). Entre ambas podíamos situar la segunda persona gadameriana, que se da en la fusión de horizontes<sup>22</sup>.

Al interpretar y al hablar, estamos asumiendo que el sistema de creencias y la visión del mundo de los otros está próxima a la nuestra; además asumimos que ambas visiones han de ser más correctas que equivocadas, pues cuando conversamos sólo se da el error y el desacuerdo desde una base aceptada como acierto y adecuación: sin ella, no comenzaríamos a hablar con los otros, ni nos acercaríamos a los textos. En la interpretación se asume así que la perspectiva del otro acerca del mundo puede no ser muy diferente a la propia. Hasta aquí el proyecto de Gadamer y el de Davidson podrían parecer próximos.

A nosotros esta posible proximidad entre ambos autores sólo nos interesa de cara al problema ético de la construcción del yo y del tú, cuando hemos abandonado el formalismo abstracto de las éticas universalistas. Sobre este tema llegamos a las siguientes consecuencias<sup>23</sup>:

-Nos interesa el tema de Davidson del “proyeccionismo interpretativo”, la posibilidad de adscribir creencias a los otros.

- “La presunción de racionalidad”, la asunción de nuestra común racionalidad con el otro, que hace posible la comunicación exitosa y la existencia de una visión compartida del mundo.

- El carácter radical de la interpretación del traductor y del intérprete, que consiste en dar sentido a la conducta de otro, así interpretar es acceder a su mente.

Pero esta perspectiva de Davidson es todavía un poco pacata por lo que respecta a la interpretación, pues asume que partimos del hecho físico de las palabras y las oraciones (hay una prioridad de lo físico sobre lo mental). No se da cuenta, mientras que Gadamer sí, de que somos criaturas conceptuales, es decir que podemos encontrarnos directamente con significados y con valores; de que somos capaces directamente de adoptar perspectivas hacia el mundo, hacia los otros, y hacia nosotros mismos. Para Gadamer, comprender es saber a qué atenerse sobre la cosa, y sólo secundariamente aislar y comprender la opinión del otro como tal. La primera de todas las condiciones hermenéuticas es, pues, la comprensión real, el habérselas con las cosas mismas<sup>24</sup>.

Es decir, más allá del encuentro con el otro, en el mundo-lenguaje-pensamiento, en la proyección que nos lleva a sus “sucesos mentales”, como propone Davidson, Gadamer busca el encuentro con el otro en las cosas. Nosotros, por este motivo, preferimos para dar razón de la segunda persona del lenguaje moral recurrir al concepto gadameriano de la “fusión de horizontes”, y no al concepto davidsoniano de la “interpretación radical”.

Además, esta construcción de la segunda persona tendría que ver también con las pretensiones de verdad de un texto, Gadamer las denomina “prejuicio de perfección” (*Vorgriff der Vollkommenheit*): “El prejuicio de perfección contiene no solo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino

---

<sup>21</sup> Cfr. idem.

<sup>22</sup> Cfr. idem.

<sup>23</sup> Cfr. D. Davidson, *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990.

<sup>24</sup> Cfr. H. G. Gadamer, “Begriffsgeschichte als Philosophie”, WMII, págs. 77-91, tr. esp. “La historia del concepto como Filosofía, VMII, págs. 81-93.

también de que lo que dice sea una verdad perfecta”<sup>25</sup>. Esto no quiere decir que el texto tenga la perfecta verdad, sino que interpretar requiere esta forma de acercarnos al texto, este tipo de expectativas. Construir el tú de la segunda persona moral, el tú del texto, supone por tanto, en Gadamer y en Davidson, la creencia en que podemos proyectarnos en el otro, en dos sentidos:

-Reconocemos que su postura está más cerca de la verdad que de la no verdad, por eso establecemos la conversación, o la interpretación.

-Suponemos una común razonabilidad que podría llevarnos al acuerdo.

Si la comunidad está ahí, en la deliberación, no como lo dado sino como parte del autorreconocimiento del sujeto que a través de ella toma conciencia de sí, ¿cuál es entonces la condición de la alteridad para Gadamer? Si el autorreconocimiento en la *aisthesis* es el elemento más propio de la hermenéutica como filosofía práctica, entonces ¿cómo nos podemos distanciar críticamente de lo que somos y dejar cabida a la alteridad?, ¿cómo es posible la catarsis?

La hermenéutica hace referencia inevitablemente al sujeto del conocimiento, al momento de la autocomprensión, de la autorreferencia. En este sentido, la hermenéutica es esencialmente un saber práctico por la vigilancia o preocupación por uno mismo, pero también por la apertura a la alteridad del texto o del otro. Este es el momento de la comprensión, en el que compasión (*syngnme*) y juicio (*gnme*) se complementan. Este será el momento de la “buena voluntad” de la que habla Gadamer. La alteridad es apertura del sujeto desde la “buena voluntad” de comprender y comprenderse, para Gadamer, la comprensión sólo es posible entre interlocutores que desean sinceramente entenderse<sup>26</sup>. La búsqueda de este acuerdo sólo se da en el marco de un “diálogo vivo”, aquel que, siguiendo el modelo socrático-platónico, busca el acuerdo mediante la afirmación y la réplica, tomando en cuenta al otro<sup>27</sup>.

Estas alusiones a la “buena voluntad” y al “diálogo vivo” son las claves de la polémica con Derrida<sup>28</sup>: para este autor la buena voluntad es un axioma indemostrable sobre el que Gadamer fundamenta su teoría de la comprensión. Gadamer no se refiere con este concepto a la buena voluntad kantiana, tal y como lo entiende Derrida, sino como propone Mariflor Aguilar Rivero, más bien se está refiriendo al concepto platónico de benevolencia (*eumenéis elenchói*<sup>29</sup>), según la cual, los seres humanos libres y con alteza de ánimo no van buscando la debilidad en lo que el otro dice para probar que tienen razón, sino que buscan reforzar el punto de vista de lo que el otro dice, para que sea revelador<sup>30</sup>.

Se trataría del arte, no de encontrar las debilidades del otro, sino de encontrar su verdadera fuerza; otra manera de entender la dialéctica, que catapulta a la hermenéutica (más aún que la tesis del

---

<sup>25</sup> H. G. Gadamer, WMI, pág. 299, tr. esp. VMI, pág. 364.

<sup>26</sup> Cfr. H. G. Gadamer, “Text und Interpretation”, WMII, págs. 330-360, tr. esp. “Texto e Interpretación”, en VMII, págs. 319-349.

<sup>27</sup> Cfr. H. G. Gadamer, WMII, pág. 343, tr. esp. VMII, pág. 331.

<sup>28</sup> Cfr. Mariflor Aguilar Rivero, “*Eumenéis elenchói*: Condición de alteridad”, en ACERO J. J y otros (eds.), El Legado de Gadamer, o.c., 487-496, pág. 488.

<sup>29</sup> *Eumenéis*, quiere decir propicio, favorable, atento a..., orientado; *elenchói* se refiere a poner a prueba en una referencia cruzada. En el examen cruzado de los argumentos, el interlocutor llega a caer en contradicciones. En definitiva, se trata del reconocimiento de la propia ignorancia como parte del método socrático.

<sup>30</sup> Cfr. H. G. Gadamer, en “Reply to J. Derrida”, en MICHELFELDER D. P. y PALMER R. E. (eds.), Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter, SUNY Series, State University of New York, 1989, pág. 55.

autorreconocimiento, de la que hablábamos antes) hacia la ética y la política. Según algunos críticos esta es la tesis que relaciona el planteamiento de Davidson sobre “la interpretación radical” con la fusión de horizontes de Gadamer.

En definitiva, “la buena voluntad” en Gadamer consiste en esa actitud hacia el interlocutor que le lleva a percatarse de sus contradicciones y que consiste, no en disputar sobre sus puntos de vista, o el horizonte del que parte, sino en reforzar esos puntos de vista. La “buena voluntad” es aquella virtud del interlocutor que permite un verdadero diálogo filosófico, que permite el desplazamiento del propio horizonte al del interlocutor y, así, fundamenta tres de los puntos de vista más importantes de la hermenéutica gadameriana:

-La primacía de la pregunta sobre la respuesta.

-El deseo de evitar la autoproyección, o el subjetivismo al estilo romántico.

-La salida del solipsismo, desde la apertura universal del diálogo, de la que vamos a hablar ahora.

### 1.3. El diálogo como forma de apertura nos sitúa más allá del logicismo.

Esta dimensión crítica de la hermenéutica de Gadamer es la que no nos permite asimilar la hermenéutica a las tendencias políticas de signo conservador<sup>31</sup>, incluidos los “comunitarismos” de los que hemos hablado antes, y que lleva a algunos autores a hablar de una “izquierda gadameriana”<sup>32</sup>.

El pensamiento de este signo insiste en la hermenéutica como koiné que permite el diálogo entre diferentes tradiciones y culturas, tan necesario en nuestras sociedades complejas y plurales. También propone la hermenéutica como alternativa a “la tiranía de los expertos”, y el “peligroso sueño tecnológico”<sup>33</sup>.

Frente a la insistencia en la noción de comunidad, como entidad con hegemónicos valores y tradiciones (en las interpretaciones conservadoras gadamerianas), se insiste aquí en la pluralidad de las sociedades actuales, sobre todo en el llamado “multiculturalismo”. Se trataría de entender el encuentro entre culturas, no como un proceso de enculturación y de renuncia a los propios valores y tradiciones de los inmigrantes, sino como diálogo fértil y enriquecedor. Para ello, es necesario encontrar un lenguaje común, más allá del universalismo de la razón ilustrada, pero sin renunciar a la razón y sus poderes críticos; de otro modo caeríamos en un relativismo cultural muy peligroso también, no todo vale en este encuentro. La hermenéutica y su comprensión del diálogo podría ser fuente de la adhesión necesaria a normas e instituciones, que con criterios universales, y no universalistas, todos estaríamos dispuestos a aceptar.

Hoy se podría hablar de un nuevo imperativo moral, que consistiría en activar y propiciar el diálogo entre culturas, y la hermenéutica propicia este arte de entender al otro con el que necesitamos convivir. Esta apuesta por el diálogo entre culturas pertenece a lo mejor de la herencia europea que Gadamer intenta salvaguardar. Se trataría de una forma de comunicación lingüística que superara el riesgo de una nueva “Torre de Babel”, metáfora ésta a la que Gadamer gusta aludir<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Cfr. H. G. Gadamer, “Hermenéutica y autoridad: Un balance”, *Acotaciones Hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, pág. 64.

<sup>32</sup> Cfr. José A. Pérez Tapias, “Hermenéutica de las tradiciones y diálogo entre culturas: aportaciones desde Gadamer”, en ACERO J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer*, o.c., 497-519, pág. 497-8.

<sup>33</sup> Cfr. Por ejp. H. G. Gadamer, “La ciencia como instrumento de la Ilustración” en H. G. Gadamer, *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993, pág.86.

<sup>34</sup> Por ejemplo, cfr. H. G. Gadamer, “La diversidad de las leguas y la comprensión del mundo”, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, págs. 111-13, sobre todo 112 y ss, y 125 y ss.

Pero el mundo de cada uno de los interlocutores se configura culturalmente desde una lengua determinada en concreto<sup>35</sup>. ¿Cómo es posible entonces el acuerdo?, ¿cómo es posible tan siquiera empezar a conversar? La solución está en los conceptos de alteridad del pasado y apertura a la alteridad, a los que hemos hecho referencia más arriba: la conciencia cultural y la conciencia histórica así entendidas serían no sólo conciencia de pertenencia, sino “conciencia de las diferencias”. La comprensión del hecho de las diferencias se ha abierto camino “en nuestra experiencia a la hora de acceder en la práctica a pueblos y culturas extraños”<sup>36</sup>. La conciencia de pertenencia es a su vez conciencia de diferencia, así “tener un sentido histórico” es “coextensivo con la vida que vivimos” en la actualidad<sup>37</sup>.

## 2. LA ESTÉTICA DE JAUSS Y LA RAZÓN PRÁCTICA.

A diferencia de la construcción teórica y continuista del “reconocimiento”<sup>38</sup> en Gadamer, Jauss radicaliza el concepto de “aplicación productiva” de Verdad y Método para que la aplicación pueda llegar a ser verdaderamente innovadora. De este modo desde el ámbito de lo imaginario Jauss suscribe una auténtica visión creativa<sup>39</sup>.

Si, en Jauss, la praxis estética es innovación crítica y autorreconocimiento en la *aisthesis* receptiva, la catarsis nos lleva a la dimensión intersubjetiva de la praxis estética, nos habla de cómo se articula nuestra autocomprensión con la comprensión (*synesis*) de las acciones de los otros. Esta articulación la propone Jauss desde las nociones de consenso abierto (1), la ejemplaridad (2) y la defensa de la retórica (3).

### -1. Consenso abierto.

El aprendizaje de “lo moral” no es mera enculturación institucional, ni reconocimiento de un consenso ideal preestablecido -en Gadamer, sedimentado en la historia y eficaz desde el lenguaje-. El ámbito del ethos del que coparticipa una comunidad se muestra y se expone en la “imagen” del prudente, abierta a nuestra adhesión o nuestro rechazo identificatorio. Pero identificación, en Jauss, no es fascinación alienante.

En la catarsis aristotélica, el efecto retórico (miedo y compasión) nos lleva a liberarnos de las cadenas que nos atan a nuestra vida cotidiana, a distanciarnos de sus intereses prácticos y, así, poder identificarnos con el destino del héroe trágico, con un imaginario destino heroico del que todos quisiéramos sentirnos coparticipes. Pero hay

---

<sup>35</sup> A pesar de esto, Gadamer deja atrás la Filosofía del lenguaje de Humbolt (cfr. H. G. Gadamer, “Acerca de lo filosófico en las ciencias y de lo científico en la Filosofía”, La razón en la época de la ciencia, Barcelona, Alfa, 1981, pág. 9).

<sup>36</sup> H. G. Gadamer, “El futuro de las ciencias del espíritu europeas”, Acotaciones Hermenéuticas, o.c., pág. 145.

<sup>37</sup> Cfr. H. G. Gadamer, El problema de la conciencia histórica, Madrid, Tecnos, 1993, pág. 42-43.

<sup>38</sup> “Reconocer significa reconocer algo como lo que ya se conoce. Lo que constituye propiamente el proceso del ‘ir humano a casa’ (*Einhäusung*)- utilizo aquí una expresión de Hegel- es que todo reconocimiento se ha desprendido de la contingencia de la primera presentación y se ha elevado al ideal” (H. G. Gadamer, “Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest”, Ästhetik und Poetik 1, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, 94-143, pág. 137, tr. esp. La actualidad de lo bello, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 113).

<sup>39</sup> La dimensión crítica del saber práctico-poiético, en Jauss, es rememoración -no de un consenso preestablecido, a diferencia de Gadamer-, sino otro tipo de integración, en la que vuelve a la vida como totalidad un sujeto y una visión del mundo renovados. Frente a la razón práctico-pura de las éticas cognitivas y procedimentales, la propuesta práctico-poiética impura de Jauss supera el mero formalismo, aportando contenido al lenguaje moral. Un contenido que no es teórico, como en Gadamer. La tercera persona de la norma en Jauss se “expone”, se muestra en imágenes “textuales” que encarnan al héroe y con las que podemos identificarnos. Estas imágenes hacen posible también una reconstrucción crítica e innovadora de la primera persona. En este sentido, el autorreconocimiento en la *aisthesis* le permite a Jauss hablar de un nuevo proyecto ilustrado, de una reconstrucción “textual” del sujeto moral. Así, *la ética de las imágenes* de Jauss se inscribe dentro del ámbito de la modernidad y su proyecto -a diferencia de otras éticas aristotélicas neoconservadoras-, y recupera el contenido para el lenguaje moral -a diferencia, esta vez, de las éticas procedimentales -.

un segundo momento en la identificación catártica, la recuperación de la libertad del juicio estético, el reconocimiento de lo que de ejemplar hay en la acción.

De este modo, la norma de acción preestablecida, el ethos común, sólo es definible por sus destinatarios, no es una esfera coercitiva establecida a priori. La poesía aventaja a la filosofía cuando se trata de mostrar modelos del actuar con corrección, porque "muestra" y "expone" las imágenes de la prudencia y la heroicidad, proponiéndolas para nuestra libre adhesión.

La *poiesis* artística no describe normativamente nuestras representaciones del mundo institucionalizadas, no es el territorio del consenso preestablecido, sino que, como propone Jauss, nos aporta modelos, que muestran, ejemplificándolos, ideales morales de vida, expresan un ideal de comportamiento ejemplificándolo para nuestra libre adhesión:

a. La obra nos hace romper con nuestra percepción cosificada de la realidad, proponiendo nuestra participación: "Como resulta de la teoría aristotélica de la *catarsis*, la identificación con un destino imaginario, que la tragedia requiere del espectador, lo libra de los intereses prácticos y de las complicaciones afectivas de la vida"<sup>40</sup>.

b. Esta participación no nos remite a la evidencia de un consenso preestablecido, sino que Jauss la cifra como "identificación emocional"<sup>41</sup>.

c. Existe también un reconocimiento de lo ejemplar que hay en la acción. Recobrando la libertad de juicio estético, el sujeto, liberado de sus anteriores juicios estéticos, conmovido o estupefacto, por la fuerza del *pathos* de la obra, reconoce lo que de ejemplar hay en el modelo identificatorio: "La reflexión estética se adhiere a un juicio requerido por la obra, o se identifica con las normas de acción que señala, y cuya definición corresponde a sus destinatarios señalar"<sup>42</sup>.

## -2. Ejemplaridad.

La "ejemplaridad", una noción de la estética kantiana, es recuperada por Jauss<sup>43</sup> para el ámbito del saber práctico. Lo ejemplar, frente a la asimilación mimética o coercitiva de la norma, es un precedente tomado libremente por guía, un precedente que no se impone desde la estrategia de victoria de la lógica, sino que persuade -remitiéndonos a un ámbito de pertenencia común, más originario que la comprensión-. La imagen ejemplar consigue de nosotros el asentimiento a reglas que muy bien podrían no darse o, más bien, de reglas que sólo llegarán a ser tales una vez asumidas y redefinidas por nuestra libre adhesión y aplicación. Con la recuperación de la noción de ejemplaridad Jauss quiere aportar un modelo de consenso, abierto y no normativo, a diferencia del consenso en Gadamer: la "aquendidad" de la acción ejemplar en la obra de arte es la propuesta de Jauss, frente al idealismo que subyace en las páginas de *Verdad y Método*.

---

<sup>40</sup> H. R. Jauss, "Pequeña apología de la experiencia estética", *Saber*, 6 (1985), 449-463, pág. 452.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pág. 459.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pág. 452.

<sup>43</sup> La ejemplaridad articula las propuestas de la participación cultural y su aplicación innovadora. La obra reclama identificación con la acción que presenta, pero no impone una norma definida, sino que propone, como orientación-ejemplo-, una norma aún indefinida y cuya definición sólo puede ser precisada en la libre adhesión: "la ejemplaridad" -concepto que Kant desarrolla, oponiendo al simple mecanismo de imitación, la noción de "precedente tomado por guía" (*Nachfolge*)- es la que establece la mediación entre la razón teórica y razón práctica, entre la universalidad lógica de la regla y la validez a priori de la ley moral; es la que permite, pues, establecer un puente entre la esfera ética y la esfera moral ( Cfr. H. R. Jauss, "Pequeña apología de la experiencia estética", o.c., pág. 25 y cfr. H. R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. o.c., pág. 31, tr. esp. *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, o.c., pág. 28).

### -3. La retórica: pluralidad y simultaneidad de voces.

La alternativa de Jauss a la estética ideológico-crítica asume, sin embargo, la rehabilitación de la retórica de Gadamer frente al idealismo del lenguaje de Habermas. Pero Jauss va más allá: el lenguaje del arte no muestra un consenso preestablecido desde el que se ejerce el poder vinculante de la historia, sino que, con su ética de las múltiples imágenes ejemplares<sup>44</sup>, Jauss reconoce los límites de la noción de comunidad: la pluralidad, simultaneidad de voces y de propuestas para el autorreconocimiento hoy es tal que no se puede pensar en una conciencia universal, fundada en el devenir histórico y operante desde el lenguaje, que fuera capaz de integrar y conservar, continuista y unidireccionalmente, las diferentes parcelas de autonomía conquistadas en nuestro devenir como sujetos morales.

Como seres finitos, situados, todos nuestros proyectos y expectativas de comprensión son parciales, limitados, quebrantables y plurales. Estas precomprensiones perduran proponiendo lo nuevo a venir, pero como una pluralidad de voces que, a veces, se superponen, y que a veces son acalladas.

Nuestras conquistas como sujetos morales, como sujetos que se autorreconocen en sus actividades, no son nunca definitivas y superadoras. Esto no se debe traducir en el nihilismo que las identifica con una cuestión de estilo, con meros recursos retóricos; son conquistas, pero condenadas a un precario equilibrio, siempre inestable. Desde ahí, la propuesta de Jauss (para el que el autorreconocimiento surge desde el frágil -poderoso- ámbito de lo imaginario) puede radicalizar el supuesto hermenéutico que hace de la verdad "un convertirse en otra cosa" - un verdadero vuelco de la conciencia-. Esta manera de entender la formación como pensamiento rememorante, en el que vamos conquistando nuestra autonomía, debilita la propuesta hegeliana según la cual la moralidad significa vivir conforme a la costumbre de un país. Pues nuestra formación no es un espíritu objetivo que nos abrace a todos por igual, sino una pléyade de imágenes que pugnan entre sí, logrando fugaces equilibrios.

### CONCLUSIONES

En resumen, enumeraremos ahora las aportaciones de ambos autores a las nuevas éticas comunitaristas:

(1.) *Aisthesis* y catarsis en Gadamer, para una ética comunitaria y reflexiva.

Aunque Gadamer traicione en cierto sentido la ambigüedad de la experiencia estética, la perspectiva comunitaria de la *phrónesis* en Gadamer nos dará cuenta, en primer lugar con la *aisthesis*, de cómo somos capaces de elaborar juicios universales -transcontextuales- para referir nuestra experiencia particular a otros mundos de experiencia distintos. En segundo lugar desde la catarsis, nos dará cuenta de cómo entender la capacidad que tiene la reflexión filosófica acerca de la justicia para criticar, innovar o iluminar, las diferentes concepciones acerca de lo bueno. De otra forma, la *phrónesis* gadameriana consigue la mediación entre las formas de moralidad social e histórica que recoge la idea hegeliana de *Sittlichkeit* y la perspectiva ética de la kantiana *Moralität*.

En Gadamer, se cumple lo que proponemos para una ética comunitaria que no reniegue de las conquistas de la modernidad (autonomía, individuo, justicia): una objetividad transcontextual en la que las demandas de

---

<sup>44</sup> Para Jauss, las virtudes son sólo propuestas convincentes. Ciertamente, para comprender la acción es necesario tener noticia de las virtudes socialmente establecidas, pero, como inferimos de la propuesta de Jauss, hay diferentes formas de comprender la acción, porque hay diferentes criterios sobre la excelencia referida a la acción: diferentes definiciones sociales de la virtud, desde las que me comprendo y comprendo a los otros.

categoricidad de la razón práctica se conjugan con la materialidad contextual del mundo de la vida, en las formas complejas y reflexivas de la subjetividad moderna.

Respecto a la primera cuestión -la elaboración de juicios transcontextuales-, el concepto gadameriano de *aisthesis* solventa las pretensiones de filiación wittgensteiniana de M. Walzer<sup>45</sup> y Ch. Taylor<sup>46</sup> que acentúan el carácter interno de un lenguaje y de un modo de vida. Frente a éstos, Gadamer propone la apertura universal del lenguaje, con su concepción del diálogo y su concepto de constelación.

Con Gadamer se podrían solucionar también las objeciones de MacIntyre a un diálogo intercontextual<sup>47</sup>: con la noción de tradición, que propone Gadamer, no habría que rechazar el universalismo ético moderno, sino que sería una perspectiva adquirida históricamente desde la que podemos pensar la moral<sup>48</sup>. La noción de tradición de Gadamer es de suyo reflexiva: nuestro tomar parte en ella no es un confirmar posiciones, sino un compartir y enriquecer aquello de lo que se participa. Para Gadamer, la pertenencia a una tradición no se puede entender desde un sentido fuerte de comunidad, al estilo de MacIntyre, sino que estaría más cerca de Sandel<sup>49</sup>, para el que la comunidad es un modo de autocomprensión que es constitutivo de la identidad de los sujetos.

Por otra parte, sobre la catarsis, como posibilidad de crítica e innovación, Gadamer, al igual que Aristóteles, mantiene la inseparabilidad entre las consideraciones acerca de lo justo y las referidas a lo bueno; de ahí, la importancia de nociones como las de virtud o formación. Jauss tiene también esta temática propia de "las estéticas de la paideia"<sup>50</sup>. Aunque Jauss renuncia al pliegue reflexivo que conviene al concepto de formación en Gadamer. Sin embargo, atiende, con el concepto de "función", a lo que podríamos llamar "relatos de formación". Como hemos visto, con "los modelos identificatorios" Jauss analiza el proceso no sólo teórico, sino también histórico, del surgimiento de las formas modernas de subjetividad.

Nosotros proponemos que las diferentes formas de sensibilidad moral, expuestas como modelos identificatorios en las obras literarias -según Jauss-, pueden ser una de las alternativas para explicar el sistema racional de preferencias de nuestros juicios morales, más allá de la vaciedad deontológica del

---

<sup>45</sup> En este autor Ch. Taylor se apoya en diversos momentos. M. Walzer señaló en Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality, New York, Basic Books, 1983, lo que él denomina su teoría de la igualdad compleja (*complex equality*), según la cual, el enfrentamiento entre teorías dominantes y monopolistas, no se ajusta a una teoría compleja de la sociedad, que no se mueve por una única jerarquía de bienes.

<sup>46</sup> Me refiero a dos artículos suyos, "Atomism" y "The Diversity of Goods", Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, págs. 187-210 y 230-257. En ellos explicita su teoría sobre la pluralidad de los bienes y la inconmensurabilidad de los lenguajes que los formulan.

<sup>47</sup> Para A. MacIntyre, en Tras la virtud, nuestra tradición determina el horizonte irrebalsable de nuestra comprensión moral. Pero, más tarde en Whose Justice, Which Rationality?, Indiana, Notre Dame, 1988, el autor intenta aclarar el concepto de tradición, elaborándolo como forma de comprender la racionalidad de una perspectiva moral.

<sup>48</sup> Postura similar a la de los neohegelianos como Ch. Taylor y M. Walzer.

<sup>49</sup> Cfr. p.e., M. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge, Univ. Press., 1982.

<sup>50</sup> Denominamos "estéticas de la paideia" a la estética hermenéutica de Gadamer y Jauss, por reivindicar el valor comunicativo de la obra de arte en términos de transmisión cultural. La hermenéutica de Jauss nos permite así recuperar el valor práctico ("docente") de la experiencia estética. De ahí, nuestro interés por Jauss entre los autores de la estética de la recepción; su perspectiva, nos permite replantarnos de nuevo el "didactismo", presente en la estética gadameriana, y que es una clave de la dimensión práctica de la estética en ambos autores. Pero, mientras que Jauss cae en una "instrumentación moralizante" de la obra de arte, esto no ocurre en Gadamer. Aunque éste traiciona también el potencial trasgresor de la experiencia estética, para indagar, sin embargo, en su potencial "formador". Esto se da en Verdad y Método en busca de una intencionada continuidad de Gadamer con la tradición aristotélica, humanista y retórica a la que se adscribe frente al cientificismo. En Jauss, sin embargo, las raíces estructuralistas de su planteamiento terminan por instrumentalizar el que podíamos denominar "didactismo" gadameriano (cfr. L. Otero León, "La estética hermenéutica frente al esteticismo difuso y la destrucción de la memoria", Diálogo Filosófico, 66 (2006), págs. 453-472.

racionalismo cognitivo. No obstante, la perspectiva psicológica-sociológica de Jauss a la hora de abordar el horizonte extraliterario, aunque puede explicar lo que se refiere a la constitución social del sujeto moral, termina en un reduccionismo instrumental y moralizante.

(2.) En Jauss, las virtudes como “relatos ejemplares”: de la argumentación a la ponderación moral.

Volvemos a plantearnos dos cuestiones, que nos formulamos respecto a Gadamer en su momento, referidas ahora a Jauss:

1ª. ¿Cómo podemos referir nuestra experiencia individual a otros mundos de experiencia distintos?

2ª. ¿Cómo podemos entender la capacidad de reflexión crítica, el distanciamiento para la aplicación innovadora, y la utopía?

1ª. La solución es la *aisthesis*, como hemos visto, pero la capacidad para elaborar juicios transcontextuales en Jauss no tiene ninguna pretensión de objetividad como en el caso de Gadamer. Jauss renuncia a cualquier demanda de categoricidad de la razón práctica. La *aisthesis* intenta la reconstrucción del retrato de nuestra subjetividad moral. Al igual que otros autores como Taylor<sup>51</sup> o Martha Nussbaum<sup>52</sup>, o incluso MacIntyre<sup>53</sup>, intentan narrativizar la ética, Jauss trata de encontrar el vínculo entre la experiencia narrativa y nuestro hacer práctico.

Los autores antes citados renuncian a un modelo epistémico que nos permita comprender la dimensión práctico-normativa y empiezan a hacerlo acercándose a modelos como los de la literatura y el arte, acercándose al dominio de la estética. Jauss, con la *aisthesis*, propone el relato de la génesis de nuestro propio punto de vista moral, acudiendo para ello al relato de nuestra propia tradición, desde la cual podemos comprender otro mundo. Sólo podemos integrar el mundo ajeno a través del relato ejemplar de un modelo ideal (¿las virtudes?) que se ha sedimentado como significado público a través de la historia de la recepción de la obra de arte. Sólo esos modelos ejemplares concretizan nuestra experiencia subjetiva.

“Los modelos ejemplares”, así, serían en Jauss las formas socialmente preestablecidas de la acción que hacen posible el autorreconocimiento: el sujeto se prueba a sí mismo en el destino ejemplar de otro. En este sentido existe una interacción entre las disposiciones receptoras -formas socialmente preestablecidas de acción, modelos ejemplares, propuestas de identificación, virtudes en la terminología aristotélica- y la subjetividad moral, que recurre a estos relatos ejemplares para comprender los múltiples ideales de vida y su posición ante ellos. Esta forma de entender la *aisthesis* alude a los límites de la comprensión. Tiene en cuenta los límites hermenéuticos. No es posible el relato transcontextual que dé objetividad a nuestras valoraciones morales.

2ª. La capacidad crítica del sujeto moral está en la liberación catártica que nos hace romper con lo cotidiano, con lo ya sedimentado, porque traslada al espectador de la vida que frecuenta a la situación del héroe sufriente u oprimido, produciendo así una liberación del ánimo, un distanciamiento con los modelos adquiridos. A esta libertad de ánimo la modernidad le llama la libertad de la moralidad, y a esta liberación

---

<sup>51</sup> Cfr. C. Taylor, Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna, o.c., pág. 35.

<sup>52</sup> Cfr. M. Nussbaum, The Fragility of Goodness, Cambridge, University Press, 1986, tr. esp. La fragilidad del bien, Madrid, Visor, 1995.

<sup>53</sup> Cfr. A. MacIntyre, Justicia y racionalidad, Pamplona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994, págs. 155-167.

reduce Jauss su concepción de la reflexividad. En este sentido hemos hablado del pragmatismo de Jauss: la comunidad para Jauss tiene un sentido menos débil que en Gadamer -no es mera colaboración en la búsqueda de fines comunes, como en Aristóteles o el propio Gadamer-, es sólo el conjunto de los modos de autocomprensión de la identidad de los sujetos que la forman.

Podríamos explicar esto afirmando que si, en Gadamer, las argumentaciones racionales y públicas -el consenso preestablecido y la dialéctica- no están reñidas con las nociones retórico-éticas de virtud o formación, en Jauss, al igual que en las éticas "textuales" comunitaristas, sería más importante educar a los sujetos morales en maneras válidas y adecuadas de ponderación moral, que ejercitar entre ellos argumentaciones racionales y públicas que tengan un carácter externo. Por ello, en este trabajo se sostiene que la estética de Jauss, aún más que la de Gadamer, es una estética de la paideia. También, por lo que respecta a su tematización del distanciamiento en términos no epistémicos: mientras que Gadamer sigue acudiendo a las nociones de verdad y realidad, Jauss radicaliza desde su pragmatismo la noción de pertinencia u oportunidad, que aparece ya en el modelo de la *phrónesis* de Gadamer.