

Sedimentación del sentido y tradición (*Überlieferung*).

Fenomenología y hermenéutica filosófica.

Profa. M^a Carmen López Sáenz

(UNED. Madrid. Spain)*

1.- El interés fenomenológico por la tradición (*Tradition* y *Überlieferung*)

La tradición está formada por una serie de actos de transmisión y apropiación. No es algo que se elabore, reproduzca y herede por sí mismo; sólo los seres humanos pueden reactivarla, modificarla y hacer que se deteriore y sea sustituida.

A diferencia de la moda, destinada a pasar, la tradición tiende a permanecer y a sedimentarse. Poner algo de moda implica sacarlo del olvido, mientras que extraer algo de la tradición es aprovechar una de las posibilidades de respuesta que ella ofrece. Estas potencialidades múltiples se deben a que la tradición no es una sustancia, ni un conjunto de hechos conclusos, sino el depósito de un largo proceso de acumulación de argumentos y hechos que nunca agotan sus posibilidades de donación de sentido y/o de interpretación. Esto se debe a que los elementos de los que se nutre una tradición todavía viva deben recibir sentido de sus adeptos dando respuesta a lo que les interpela de ella. Hasta cuando la rechazamos, estamos dándole un sentido. De ahí que incluso las revoluciones se nutran del pasado y fundamenten sus momentos de una nueva manera.

Una tradición no es sólo una posesión de algo pretérito, sino también un punto de partida para llevar a cabo nuevas acciones. A decir verdad, la tradición heredada no es tal hasta que aprendemos a alterarla mediante nuestro estilo individual y colectivo. Así, por ejemplo, la tradición familiar es asumida pasivamente por el niño, pero poco a poco ella le permitirá integrarse socioculturalmente; el niño se irá identificando, no sólo con las exigencias de dicha tradición, sino también con sus premisas. Entonces, la continuará,

*Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación subvencionado por el MCI español, «Interpretación y verdad en la hermenéutica fenomenológica». 2010-2012. FFI2009-11921. CIF Q2818014I.

aunque sometiéndola a crítica, dando así expresión a su particular estilización de lo sedimentado. En resumen, retomando dialécticamente su tradición cultural, el individuo o el grupo toman conciencia de la misma a la vez que maduran y van formando su identidad en el marco de las relaciones que entablan con el mundo y con los otros. La sedimentación de estos procesos hará que permanezcan en un estado de latencia inactiva, fruto de la conciencia pre-reflexiva, que determinará pasivamente su posterior reactivación.

La fenomenología y la hermenéutica filosófica describirán este proceso unido al de la conciencia de nuestra pertenencia a una tradición de la que somos co-autores, porque le damos nuevos sentidos reactivando los que ya poseía, estilizando lo ya adquirido desde su fundación (*Stiftung*) y contribuyendo activamente a re-institucionarlo.

El iniciador de la fenomenología, E. Husserl (1859-1938), en su ensayo sobre «El origen de la geometría», declara que la geometría, entendida como conjunto de formas transmitidas a partir del cual opera la *Rückfrage* por su sentido originario es ya una tradición (*Tradition*) y que «nuestra existencia humana se mueve en medio de un número infinito de tradiciones»¹. La tradición no es una determinación causal, sino el inicio de un movimiento que es interrogado desde el presente. Una tradición no viene dada, sino que es engendrada a partir de actividades humanas cuyos resultados se sedimentan y se continúan en una síntesis en la que todas las adquisiciones valiosas persisten, «forman una totalidad, de modo que, en cada presente, se podría decir que lo aprovechado es premisa total para las adquisiciones de la etapa siguiente»². Así pues, la tradición es recepción de algo pasiva y progresivamente dado, pero que exige que lo reevaluemos y elaboremos sintéticamente para aplicarlo a nuestra situación.

Éste será también el interés de la hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer (1900-2002). Su paso por la escuela de la fenomenología (no sólo de Heidegger, sino también de Husserl), ha dejado huella en su crítica radical del objetivismo y del psicologismo, así como en su aplicación de la *Lebenswelt*, de la intencionalidad, de la máxima «a las cosas

¹ Husserl, E. “Beilage III zu § 9a”, en *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*. M. Nijhoff, Haag, 1976, pp. 365-387, p. 366.

² Husserl, E. op. Cit. p., 267.

mismas» y también en el tema que aquí nos ocupa: la tradición³. En la línea de la fenomenología, Gadamer entiende la tradición como un fenómeno de sentido que tiene valor porque es transmisión (*Überlieferung*) y procedencia⁴; posee connotaciones activas, ya que no es sólo lo transmitido, sino también lo que nos impele a apropiarnos de ello.

2.-Tradición como reactivación del significado sedimentado. La escritura

La tradición es, pues, eso que se ha sedimentado históricamente y que podemos o no reactivar. “Reactivar” es reanudar el movimiento de lo que permanecía inactivo o se encontraba en un estado inactual, pero cuya pasividad resulta imprescindible para el desencadenamiento de la acción.

Husserl denomina *Niederschlag* a la sedimentación del sentido (*Sinn*)⁵ y *Sinnbildung* a la formación del mismo que define a una tradición viviente⁶. La dinámica de esta *Sinnbildung* en la reciprocidad es la historia intencional que somos: «El movimiento vivo de la solidaridad y de la implicación mutua de la formación de sentido (*Sinnbildung*)» es, justamente, la historia (*Geschichte*)⁷.

Todas las ciencias parten de tradiciones sedimentadas que operan sin cesar una actividad de transmisión produciendo nuevas formaciones de sentido. La sedimentación

³ Un desarrollo más amplio, en López Sáenz, M^a C. «E. Husserl y H-G. Gadamer: distancia en la proximidad», en Rizo-Patrón, R-M. (edra.) *Interpretando la experiencia de la Tolerancia*, Universidad Pontificia de Lima, 2006, pp. 368-293. De la misma autora, «El alcance hermenéutico de la evidencia husserliana», en Moreno, C. de Mingo, A. (eds.) *Signo, intencionalidad y verdad. Estudios de fenomenología*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 2005, pp. 261-275.

⁴ Cfr. Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I*. Mohr, Tübingen, 1990, p. 285. Gadamer emplea la palabra «Tradición», junto a la de «Überlieferung» para referirse a la tradición. Sin embargo, lo hace con mucha menos frecuencia, como puede observarse en el «Register» (Cfr. Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II*. Mohr, Tübingen, 1993, p. 522). Desde nuestra perspectiva, esto es así, porque su propia concepción de la tradición coincide con la recepción crítica y la aplicación de lo que ha sido transmitido. De ahí el escaso empleo del término «Tradition» que, además, se asocia con la interpretación de Lutero de las Sagradas Escrituras (Véase, por ejemplo, Gadamer, H-G., *Gesammelte Werke I*, p. 178)

⁵ «El sentido se funda sobre el sentido, el sentido anterior libera algo, en la dimensión del valor, a un sentido ulterior, e incluso se integra en él de cierto modo; tampoco, en el interior de la arquitectura espiritual es independiente ninguna pieza, ni, en consecuencia, inmediatamente reactivable.» (Husserl, E. “Beilage III zu § 9a, en *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*, p. 373).

⁶ Husserl, E., op. Cit. p. 376.

⁷ Husserl, E., op. Cit. p. 380. Como veremos más adelante, también Gadamer convierte la tradición en paradigma de la historicidad en la que la distancia histórica se combina con la comprensión del presente.

siempre es ambigua: ocasiona asentamiento, pero también abandono del sentido originario de la fundación de dicha tradición. Un ejemplo de ello es la técnica, que contribuye al buen funcionamiento y releva de pensar a la ciencia. El cálculo mecánico sin reactivación completa de lo que está en su base abre un gran abanico de posibilidades de avance, pero es el modelo de ese pensar irreflexivo que ha conducido a la crisis de las ciencias europeas y a la reivindicación husserliana de una fenomenología trascendental.

El caso de sedimentación de la tradición más determinante es el del significado lingüístico, porque el lenguaje es el medio que permite que el surgimiento originario e intra-personal de la formación ideal que es la ciencia alcance objetividad⁸. El lenguaje es la carne lingüística (*Sprachleib*) de las idealidades; gracias a él es posible la comunicación virtualmente infinita de la humanidad, así como la transmisión y transformación de una tradición. Ésta se basa en la comunicación de significados que quedan preservados y, gracias en gran medida a la escritura, puestos a disposición de un número potencialmente infinito de receptores. Sin embargo, la escritura también puede tener consecuencias negativas cuando encubre su sentido intencional originario⁹.

H-G. Gadamer detecta la misma ambigüedad. En la escritura queda fijada la idealidad del sentido que se hace comunicable a cualquiera que sepa leer, porque, en ella «se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización»¹⁰ y todo lo transmitido se hace contemporáneo. La idealidad de la palabra eleva todo lo que ha sido transmitido lingüísticamente por encima de la finitud de lo que ya ha pasado¹¹. Gadamer reconoce la superioridad metodológica de la tradición escrita: ella permite presentificar el sentido de lo que ya pasó, supera la finitud del habla, libera a la expresión de sus momentos emocionales y de los factores psicológicos y se abre a una infinidad potencial de interlocutores. Esta preeminencia no es más que el reverso del auto-extrañamiento de la *Sprache* que es la escritura y que se supera con la lectura comprensiva, con la «participación en un sentido presente»¹². Dicha superación es fundamental porque las ventajas de la escritura son, «al mismo tiempo, la expresión de

⁸ Cfr. Husserl, E., op. Cit. P. 369.

⁹ Esta es la ambivalencia que Husserl detecta en la virtualidad de la transmisión escrita (cfr. Husserl, E., op. Cit. P. 371).

¹⁰ Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke I*, p. 393.

¹¹ Cfr. Gadamer, H-G. Op. Cit. p. 394.

¹² Gadamer, H-G. Op. Cit. p. 396.

una debilidad específica»¹³, ya detectada por Platón y que Gadamer resuelve con la hermenéutica, con la reconducción de lo escrito al sentido que la letra adquiere después de su interpretación.

Husserl y Gadamer consideran que entre escritura y habla sólo hay diferencia de grado: aquélla transmite algo que permanece en el tiempo y se incorpora a la tradición. También existe tradición oral, entendiendo por “tradición” no sólo la literaria, sino toda inscripción de actos (individuales y colectivos) en la historia que puede reactivarse, logrando así una fusión productiva del horizonte del pasado y del presente de cara al futuro. Ciertamente, la escritura es más eficaz que el habla para cumplir este objetivo, ya que «lo que realiza la tradición propiamente literaria es una coexistencia única del pasado y del presente que permite a la conciencia ampliar su horizonte»¹⁴.

Sin embargo, Gadamer también insiste en no olvidar el origen de la escritura: el diálogo vivo. La dialéctica pregunta-respuesta se erige sobre la objetivación o fijación material de la palabra escrita que la aliena y sólo vuelve a sí planteando la pregunta que la motivó, resucitando artísticamente después de haber plasmado su verdad:

La letra muerta de la escritura no puede ser atribuida al ser de la obra de arte, sino sólo la palabra resucitada (hablada o leída). Pero sólo el paso por su caída en la escritura le da a la palabra su transfiguración que puede llamarse su verdad¹⁵.

La escritura está llamada a ser leída y recuperar su origen dialogal haciendo hablar al texto, insertando el sentido del lector en la dirección semántica de éste; sin embargo, sólo la fijación de ese diálogo que es la *Sprache* hace de ésta una verdad¹⁶.

Husserl comparte esta idea: la escritura objetiviza y, por tanto, universaliza el sentido; sin embargo, corre el riesgo de alejarse de la evidencia primera y hacer que el sentido de la palabra se de pasivamente. Para evitarlo, cada ser humano debe reactivar los signos escritos; no basta la comprensión pasiva de la expresión, sino que es preciso

¹³ Ibidem.

¹⁴ Dastur, F. «Écriture, Mort et transmission», *Studia Phaenomenologica* vol II, n° 1-2 (2002), pp. 199-215, en p. 211.

¹⁵ Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke* 8. Mohr, Tübingen, 1993, p. 46.

¹⁶ Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke* II, p. 19.

realizar su evidencia originaria. Sin ésta, la escritura es recepción que sólo opera con significaciones pasivamente comprendidas y asumidas¹⁷.

La hermenéutica gadameriana compartiría esta necesidad de reactivación, ya que entiende la comprensión como interpretación y aplicación; «reactivar» sería comprender de otra manera (*Andersverstehen*) lo escrito, hacerle hablar, pues, como puso de manifiesto Schleiermacher, comprensión e interpretación sólo difieren como el habla interior y el habla en voz alta, respectivamente¹⁸.

Por esta razón, la escritura es esa mediación por la que el significado es expresado y mantenido, pero también por la que el significado se pierde. Esto último ocurre cuando no hay una verdadera reactivación del sentido, sino repetición de signos petrificados.

Merleau-Ponty está de acuerdo con Gadamer y Husserl: la escritura fija el sentido y «la sedimentación es el único modo de ser de la idealidad»¹⁹. El origen de ésta es histórico y hasta carnal²⁰, pero no desaparece cuando el sentido se sedimenta, sino que su *Niederschlag* constituye el horizonte de pasividad desde el que se destaca toda actividad²¹. El lado negativo de la sedimentación, ya señalado por Husserl, no es sino la otra cara de su lado positivo:

La sedimentación que hace que vayamos más lejos hace también que estemos amenazados por pensamientos huecos, y que el sentido de los orígenes se vacíe. Lo verdadero no es definible fuera de la posibilidad de lo falso²².

Así lo pone de manifiesto la teoría merleau-pontiana de la expresión, que tiene su origen en el gesto, se continúa en la *parole*²³ y culmina en la expresión cultural y artística.

¹⁷ Cfr. Husserl, E. “Beilage III zu § 9a”, en *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI.*, pp. 371-372.

¹⁸ Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke II*, p. 19.

¹⁹ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'Invisible*. Gallimard, Paris, 1964, p. 288.

²⁰ He desarrollado este aspecto en “De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en M. Merleau-Ponty”, en *Investigaciones Fenomenológicas 6* (2008), pp. 217-246 y en “La verdad de las ideas sensibles”, en San Martín, J. Moratalla, D. *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica*. Biblioteca Nueva, Madrid, (en prensa)

²¹ Esto es así porque las ideas son lo invisible de lo visible, advienen como un pliegue en la pasividad y no como producción pura.

²² Merleau-Ponty, M. *Résumés de Cours. Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Paris, 1968., p. 167.

²³ Sobre dicha teoría, véase mi trabajo, “La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation”, en Penas, B. López Sáenz, M^a C. (eds.) *Interculturalism. Between Identity and Diversity*. Peter Lang, Nueva

Esta teoría muestra que la sedimentación alcanza cotas insospechadas en el lenguaje – especialmente en el escrito-. Sin embargo, no sólo la escritura sedimenta, sino también el habla de la que proviene, y ello, por su poder de reiteración indefinida que nos capacita para pensar e incluso para hablar acerca del lenguaje. En realidad, la *parole*, ya sea hablada (instituida) o hablante (instituyente)²⁴, es la que reactiva a aquélla y, por tanto, cumple la verdad de las significaciones.

Siguiendo a Husserl, Merleau-Ponty declara: «Habría pues un movimiento por el cual la existencia ideal desciende en la localidad y la temporalidad, y un movimiento inverso por el cual el acto del habla aquí y ahora funda la idealidad de lo verdadero»²⁵. Si podemos hablar e interpretar es porque hay algo ahí, porque hay mundo pre-donado, pero este mundo sólo alcanza la idealidad gracias a la *parole*.

La valoración merleau-pontiana de la pasividad es, sin embargo, más positiva que la de Husserl, ya que en opinión de éste, «la inevitable sedimentación de los productos espirituales bajo la forma de adquisiciones lingüísticas persistentes, que pueden ser retomadas y reasumidas por cualquiera de una manera puramente pasiva primero»²⁶, es un peligro para la reactivación efectiva de los significados. Sólo hay reactivación si, a partir de una forma de sentido que ha sido recibida pasivamente, en una producción activa, aparece una forma en formación. Esta actividad es también una evidencia intersubjetiva. Husserl reconoce, por tanto, la función de las síntesis pasivas, pero también el peligro de las mismas: que los contenidos queden fijados únicamente de modo pasivo, sin conciencia crítica ni reactivación –singular y colectiva-; en este caso, ya no habría donación de sentido, sino ocultamiento y hasta imposición autoritaria del mismo.

York/ Berna, 2006, pp. 27-46. Una continuación del mismo en “De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad”, en López Sáenz, M^a C. Penas, B. (eds.) *Paradojas de la Interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 31-61.

²⁴ Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*. Gallimard, Paris, 1960, p. 229.

²⁵ Merleau-Ponty, M. Op. Cit., p. 120.

²⁶ Husserl, E. “Beilage III zu § 9a”, en *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI.*, p. 372.

3.-Sedimentación como pasividad secundaria en la fenomenología genética.

Husserl descubrió la capacidad sintetizadora de estas pasividades y la estudió en su fenomenología genética, la cual se centra en la continuidad de la subjetividad y en su relación con el mundo pre-dado por la que se genera la constitución de los objetos ante la conciencia. Esa fenomenología descubre, por ejemplo, que cualquier experiencia presupone una estructura de horizonte o se interroga por las condiciones de posibilidad de la subjetividad²⁷.

La fenomenología genética opera mediante dos tipos de génesis: activa o referida a la producción egóica de objetos y la síntesis pasiva, que también da lugar a articulaciones de significados, aunque éstos no resulten de la actividad de *ego*. Éste es afectado por las unidades de significado generadas por las estructuras que actúan ya en la *hyle* sensible y que forman parte de la experiencia. El contenido de ésta es interpretado por *ego*, gracias a que dispone de un conjunto de significados latentes que provienen, o bien de la sedimentación de actos previos, o bien del horizonte perceptivo. A esos contenidos pasivamente dados y conservados pertenecen los que nos llegan de las tradiciones. Las comunidades los heredan como reservas desactivadas provisionalmente de sentido, que puede despertarse pasivamente por asociación o apropiarse activamente.

Aunque la constitución fenomenológica del significado se debe a las síntesis activas complejas (juicios, evaluaciones, inferencias, etc.), todas ellas son motivadas por síntesis pasivas (asociaciones, impulsos, sentimientos, etc.). Según Husserl, las primeras pertenecen a un nivel de conciencia más elevado que las segundas, pero éstas fundan la experiencia pre-temática y pre-lingüística que precede a la actividad de *ego*. Estas síntesis pasivas, entre las que se incluyen la auto-temporalización, la institución de la estructura asociativa de campos y la formación de unidades de sentido a través de las sensaciones cinestésicas, pertenecen a la pasividad primordial, cuya función es incitar a la actividad mediante asociaciones de pre-donaciones; su dominio es el de los datos *hyleticos* que impactan en *ego*. Éstos se transformarán en estímulos dados pasivamente que determinarán la percepción, aunque el *ego* sólo sea pre-reflexivamente consciente de

²⁷ Cfr. Husserl, E. *Analysen zur passiven Síntesis (1918-1926)*. Husserliana XI. M. Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 124.

ellos. Cuando la inteligencia se apropia de las síntesis y conexiones constituidas pasivamente, se vuelve intencionalmente hacia el objeto. Esto implica que hay continuidad entre actos perceptivos y deliberativos. Los juicios son formas supremas de tematización explícita de lo que hemos adquirido pasivamente y constituido en nuestra receptividad.

De la pasividad primera, deriva la segunda, la cual ya contiene algún sedimento de razón. Por ella, los actos se conservan en un estado inactual del que tenemos una conciencia pasiva y permite que la actividad se continúe teleológicamente. La pasividad secundaria instituye, así, un fondo sensible que no necesita al yo activo para subsistir y amplía la conciencia a la pasividad asociativa. Dicha pasividad está formada por las modificaciones que proceden de los cumplimientos sintéticos pasivos que «actúan» por detrás de los correspondientes actos egóicos. Los fenómenos más importantes de esta esfera son: la sedimentación, los hábitos y las asociaciones reproductivas. Los tres remiten al *yo puedo*, el cual alberga contenidos inactuales que permanecen latentes como estratos necesarios para la actividad sintética.

Gracias a ellos, incorporándolos a su *habitus*, el *ego* puro «se auto-constituye de alguna manera en la unidad de una *historia (Geschichte)*»²⁸. Su permanencia permite que el mundo real no se reduzca a una suma de objetos percibidos y perceptibles, que sea vivida como una estructura trascendental²⁹ de familiaridad, en tanto nivel de sedimentaciones que condiciona los posicionamientos históricos. Así, en efecto, lo que se ha convertido en un hábito, queda a disposición de la vida intencional hasta conformar un estilo (*Stil*) más constante que las tomas de postura y «con una unidad de identidad continua, un *carácter personal*»³⁰.

El estilo convertido de esta manera en *habitus* es lo que ha hecho que incluso la tarea infinita de la humanidad hacia el *telos* de la racionalidad, esa tarea que tiene su

²⁸ Cfr. Husserl, E., *Cartesianische Meditationen. Husserliana I*. M. Nijhoff, Den Haag: M. Nijhoff, 1963, p. 109.

²⁹ D. Zahavi ha visto en sus últimos escritos de Husserl, debido a su profundización en la intersubjetividad y a la dependencia de ésta del mundo objetivo, un replanteamiento de la relación entre lo trascendental y lo mundano que llevará a dar a la tradición un significado trascendental (Cfr. Zahavi, D. «Transcendental Subjectivity and Metaphysics», en *Human Studies* 25 (2002), pp. 103-116, p. 109).

³⁰ Husserl, E. Op. Cit., p. 101.

origen histórico en los Griegos, se haya convertido en la actitud propia de la filosofía, en un

Estilo establecido con firmeza por el hábito en la vida de la voluntad, con las orientaciones voluntarias o los intereses que se encuentran prescritos en ella, así como los objetivos finales, las prestaciones culturales, cuyo estilo de conjunto se encuentra al mismo tiempo. La vida, como vida cada vez determinada, se desarrolla en la permanencia de este estilo, en tanto forma normativa³¹.

A Husserl no le pasa desapercibida la ambigüedad del *habitus*: puede incrementar el poder de acción de *ego*, pero también puede ocultar la actividad original de la que ha surgido. Con él ocurre lo mismo que con la sedimentación, la cual no sólo es una forma de conservación, sino también de olvido y una fuente de errores de reconocimiento. Cuando los significados sedimentados se heredan sin reactivar la configuración de sentido (*Sinnbildung*) que los originó y se reproducen sin auto-reflexión, el proceso de sedimentación puede petrificar las tradiciones vivientes y los logros científicos. Entonces prospera la irracionalidad.

Tomada en este sentido, la pasividad secundaria sería la principal barrera que debe franquear la filosofía que pretende ser científica y contribuir a la renovación ética, porque las experiencias pasivas reflejan heteronomía y dependencia, contrarias ambas a la vida ética. Desde nuestra perspectiva, esto no tiene por qué ser siempre así, pues la ética no es únicamente autonomía y control, sino también apertura a lo otro, escucha y cuidado, desapropiación y reconocimiento de los propios límites.

Ciertamente, esta actitud responsiva hacia lo otro debería completarse con la autonomía reflexiva, de la misma manera que los efectos perversos de las habitualizaciones y sedimentaciones podrían evitarse reeducando y socializando de otro modo y con otros fines. Como veremos seguidamente, la concepción merleau-pontiana de la «institución» es consciente de esta posibilidad transformadora, cuyo mejor ejemplo es

³¹ Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*, p. 326.

el aprendizaje de otras lenguas sobre la base del idioma materno e incluso de la institución del habla en el mundo³² y de la lengua sedimentada.

Las conformaciones culturales no se adquieren de una vez para siempre, sino que pueden cambiar, precisamente porque son «institucionalizaciones» en las que los individuos intervienen activamente sobre los sentidos sedimentados. Desde esta comprensión dialéctica de la institución, la pasividad no interfiere con la libertad y la responsabilidad, sino que puede contribuir a generalizarlas a toda la sociedad³³.

Husserl no llega a estas conclusiones. Reconoce el *habitus* y la sedimentación como consolidaciones de los horizontes culturales necesarios para que los miembros de un mundo común adquirieran su identidad personal y cultural y como capacidades de mantener contenidos objetivos en reserva para futuras síntesis, pero también considera que las sedimentaciones confunden las cadenas asociativas y siembran el error. Esto se debe a que su noción de «sedimentación», es demasiado deudora de la noción tradicional de pasividad como inercia y ocultación, opuesta a la actividad, entendida como despertar y evidencia auto-explicita lograda por la conciencia constituyente.

Husserl, no obstante, tuvo el mérito de estudiar la estructura de estas pasividades y proponer la subordinación de las mismas a la actividad mediante la relativización de su oposición. Comprendió el papel que la pasividad juega en la percepción, en nuestra vida y en la realidad, la cual no se compone sólo de objetos físicos, sino también contruidos, relativos a los sujetos, dependientes de actos sociales, de intereses, motivaciones, orientaciones e ideas. En definitiva, Husserl se dio cuenta de que actividad necesita la pasividad, y a la inversa, de que el *ego* es pasivo al mismo tiempo que toma posición, ya que, para posicionarse debe ser afectado. Pasividad y actividad integran, pues la relación de fundación (*Fundierung*), entendida como una dialéctica en la que lo fundante no es nada sin lo fundado y éste se encuentra ya en germen en aquél.

³² Merleau-Ponty, M. *Signes*, p. 50.

³³ Nos sumamos a esta estrategia defendida por Biceaga, V. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Springer, Dordrecht, 2010, p. XXI.

4. –Tradición como *Stiftung* (fundación) y como institución

Acabamos de ver que Husserl considera la sedimentación como un caso de pasividad secundaria, como *Urstiftung* (proto-fundación) de un punto del tiempo y del espacio cuya evidencia debe ser mantenida en su reactivación³⁴. De esta fundación originaria deriva la fecundidad de la cultura y de la tradición, cuyo valor continúa tras sus apariciones históricas. Para ello, es preciso que la *Urstiftung* se reactive como *Nachstiftung*. En realidad, toda *Stiftung* es *Urstiftung* que anticipa una continuación (*Nachstiftung*), ya sea en el mismo sentido o en otro diferente.

Siguiendo las huellas de Husserl, Gadamer y Merleau-Ponty entienden que lo originario no es aprehensible mediante una regresión hacia él, sino a través de una *Rückfrage* por su sentido. Éste no consiste en una mera repetición de lo que fue, sino en una refundación o una participación en el presente. Por este motivo, Merleau-Ponty traduce el concepto husserliano de *Urstiftung* como «institución originaria». Lo entiende como campo de presencia del que arrancan las vivencias y en el que se produce la sedimentación³⁵. Con él ilustra que la pasividad interviene en cualquier actividad, que la sedimentación es la otra cara de la trascendencia, porque

Toda *Stiftung* es *Urstiftung* al mismo tiempo que *Endstiftung*. La sedimentación es esto: huella de lo olvidado y, por ello, apelación a un pensamiento que cuenta con él y va más lejos. La evidencia (*das Erlebnis der Wahrheit*) es la experiencia de esta doble relación³⁶.

Esta productividad de lo adquirido en la experiencia que se sedimenta, posibilita nuevas adquisiciones sin necesidad de aprenderlas nuevamente y da sentido a otras experiencias. Eso es justamente lo que Husserl designaba como *Stiftung* y Merleau-Ponty traduce como *Institution*: «la fecundidad ilimitada de cada presente que, precisamente por ser singular y pasar, nunca podrá dejar de haber sido y, por tanto, de ser universalmente»³⁷. Ese presente inaugura un orden, funda una institución y lo hace desde

³⁴ Cfr. Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*, p. 372.

³⁵ Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'Invisible*. p. 275.

³⁶ Cfr. Merleau-Ponty, M. *L'institution. La passivité*. Paris: Belin, 2003., p. 99.

³⁷ Merleau-Ponty, M. *Signes*, pp. 73-74.

la dialéctica entre lo sedimentado y las reactivaciones individuales de las que deriva la cultura, entendida como expresión de lo interno en lo externo.

Mientras que la fenomenología estática presenta la correlación *noesis-noema* como una forma esencial de la conciencia, la fenomenología genética se interroga por la fuente de esta correlación y la encuentra en las *Urstiftungen* de significado, en la génesis histórica de la relación que el *ego* mantiene con el mundo.

Ya hemos visto que Husserl entiende la historia viviente como recuperación del sentido activo de su *Stiftung*. Merleau-Ponty asegura que dicho sentido ha de reestablecer su relación de *Fundierung*, la misma que define a la tradición: «La tradición es olvido de los orígenes –decía el último Husserl–»³⁸ con objeto de dar al pasado, «no una falsa supervivencia que es la forma hipócrita del olvido, sino una nueva vida que es la forma noble de la memoria»³⁹. Esa novedad que aporta la *Stiftung* implica la obligación de reactivar de una nueva manera el pasado, como tradición históricamente viva, hecha de institucionalizaciones, de olvidos⁴⁰, que son poseídos primero y luego sedimentados.

No sólo Merleau-Ponty, sino el propio Gadamer, siguiendo a Heidegger, constata que el pasado existe en el olvido y que, gracias a ello, podemos recordar algo⁴¹. El recuerdo es esencial para la continuidad de la historia, pero no consiste en la capacidad de un sujeto cognoscente, sino en la «realización vital de la tradición misma (*Lebensvollzug der Überlieferung selber*)»⁴², es decir, en la interrogación y en la búsqueda de respuestas para nuestro futuro.

En interés del futuro y del presente que se dirige a él, Merleau-Ponty hace suya la distinción husserliana entre la historia externa (ignorante, fragmentada) y la historia interna y la consideración de la historia intencional como verdadera historicidad y condición de posibilidad de aquélla, como tradición viva, como historia

³⁸ Con esta frase abre Merleau-Ponty su trabajo sobre Husserl, “Le Philosophe et son ombre”, en *Signes*, p. 201.

³⁹ Merleau-Ponty, M. *Signes.*, p. 74.

⁴⁰ El olvido está, en Merleau-Ponty, directamente ligado a la memoria, y no como lo opuesto al recuerdo, sino como algo poseído. Véase, mi trabajo todavía en prensa, «Rehabilitación de la memoria en el concepción del tiempo de Merleau-Ponty», en Ramírez, M.T., (coord.) *Merleau-Ponty viviente* (aparecerá en 2010).

⁴¹ Cfr. Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke II*, p. 145.

⁴² *Ibidem*.

constituida y reconstituida progresivamente por el interés que nos lleva hacia lo que no somos, por esta vida que, el pasado, en un intercambio continuo, nos aporta y encuentra en nosotros y que continúa llevando ...⁴³

Esta vida no es ni la conciencia trascendental, ni un encadenamiento de sucesos, sino la historia que se funda en nosotros a la vez que funda, el verdadero trascendental, esa que Merleau-Ponty denomina

Historia intencional o “vertical”, con *Stiftungen*, olvido que es tradición, reactivaciones, interioridad en la exterioridad, *-Ineinander* del presente y del pasado. En tanto no hayamos reencontrado este trascendental, la racionalidad estará en crisis⁴⁴.

Merleau-Ponty es tan consciente de la ambigüedad de la *Stiftung* como Husserl; aunque la institucionalización ya no sea la tarea de una conciencia constituyente; sigue siendo ambigua, porque reactiva omitiendo episodios y olvida otros transformándolos en tradición. Está de acuerdo con Husserl en que la *Stiftung* es sedimentación, pero no la entiende como una inmanencia opuesta a la trascendencia, como un estrato inmóvil, sino como la vida de ésta, ya que, gracias a la sedimentación, el ser humano se expresa, crea algo nuevo, a la vez que lo sedimentado se instituye como una bisagra entre lo propio y lo ajeno, garantizando la pertenencia a un mundo común. Por eso, la tradición verdadera es la que se sedimenta en este sentido, es decir, no la que se constituye como verdad en-sí, sino la que actúa como centro de la historicidad⁴⁵.

En las últimas líneas de esta cita, Merleau-Ponty parafrasea al Husserl de *La Crisis de la racionalidad de las ciencias europeas* que han dejado de preguntarse por su relación de *Fundierung*, es decir, por «la reactivación perpetua del hecho y del azar por una razón que no existía antes de tal relación y mucho menos sin ella»⁴⁶ Augura que si no somos capaces de comprender que la razón es relación y no tomamos conciencia de su

⁴³ Merleau-Ponty, M. *Signes*, p. 75.

⁴⁴ Merleau-Ponty, M. *Notes des Cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*. Paris, Gallimard, 1996, p. 83.

⁴⁵ Cfr. Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité*, p. 90.

⁴⁶ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945, p. 148.

historicidad vertical, de la buena ambigüedad⁴⁷ de la tradición, la racionalidad continuará en crisis.

Del mismo modo que la razón no es la imposición de una conciencia, la *Stiftung* no es el resultado de un acto puntual, sino interrelación entre el nuevo significado instituido y el que ya estaba sedimentado: aquél no deriva simplemente de éste, sino que lo explicita. Por su parte, el sentido establecido sólo se manifiesta a través de su reactivación. Así podemos entender la institucionalización de la sociedad en los seres particulares. Ellos reanudarán la *Stiftung* del sentido⁴⁸. Sin sus reactivaciones, las instituciones pasadas sólo estarán disponibles como un conjunto de intuiciones indiferenciadas afectivamente; para que originen una institución viviente (*Lebendige Stiftung*), es preciso que se establezca como un proceso institucionalizante, como una historia interna abierta a la historia externa, como fundación de significados que retoman lo heredado desde una situación concreta para construir una experiencia ampliada, accesible, en principio, a todos los seres humanos, sea cual sea su época y su lugar en el mundo.

Esta es la historia vertical verdaderamente trascendental. No puede abordarse horizontalmente como un objeto, porque nos hace al mismo tiempo que tomamos conciencia de ella; esa conciencia histórica no es una ilusión, sino el fruto de la historia que, además, tiene efectos en la misma⁴⁹. Esto ha sido subrayado asimismo por Gadamer

⁴⁷ No es lo mismo «ambigüedad» que «ambivalencia». La ambigüedad a la que se refiere Merleau-Ponty es constitutiva de nuestra relación con el mundo y la buena ambigüedad es la que toma conciencia de la misma, por eso, «no hay que elegir entre el inacabamiento del mundo y su existencia, entre el compromiso y la ubicuidad de la conciencia, entre la trascendencia y la immanencia, ya que cada uno de estos términos, cuando se afirma por separado, hace aparecer su contrario. Lo que hay que entender es que la misma razón me hace presente aquí y en todas partes y siempre, ausente aquí y ahora y de cualquier lugar y tiempo. Esta ambigüedad no es una imperfección de la conciencia o de la existencia, es la definición» (Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la Perception*, p. 383).

⁴⁸ Esto explica que el universalismo de la institución sea, al mismo tiempo particularizante: «el triunfo de la universalidad es justamente hacerme capaz de comprender diferencias» (Cfr. Merleau-Ponty, M. *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 46). Sobre la dialéctica entre identidad y diferencias, véase López, M^a C. “De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad”, en, López, M^a C y Penas, B., *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 31-60, especialmente, pp. 51-58).

⁴⁹ La concepción dialéctica merleau-pontiana de la conciencia de la historia está resumida en *Les aventures de la dialéctique*, Gallimard, Paris, p. 48.

con su concepto de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, que nosotros interpretamos, como conciencia determinada por la historia y como pertenencia activa a la misma⁵⁰.

Este término es perfectamente aplicable a la conciencia de la tradición que se mantiene viva en virtud de la interpretación. El intérprete no puede acceder a la tradición como si ésta fuera un objeto, porque forma parte de la misma; su experiencia está mediatizada por la tradición en dos direcciones: la tradición es obra de la voluntad humana de transformación y, al mismo tiempo, nos determina. La tradición nos pertenece en tanto formamos parte de esas pre-concepciones que nos enlazan con la *Sache* transmitida y nos capacitan para enjuiciarla; en eso consiste «el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, en virtud de la comunidad de unos prejuicios fundamentales ...»⁵¹. La tradición constituye el horizonte fundamental de pre-comprensión, pero también la fuerza que nos vincula.

También Husserl es consciente de los efectos de la historia en el ser humano y de éste en aquélla, aunque, a diferencia de Merleau-Ponty y de Gadamer, cifra lo trascendental en la subjetividad:

Nosotros mismos somos un producto de la historia; en tanto historiadores, producimos la historia del mundo y la ciencia del mundo, sea cual sea su sentido, producimos una formación cultural histórica en la motivación de la historia europea, en la que nos hallamos. El mundo que es para nosotros es una formación histórica ¿Cuál es en una tal relatividad el no-relativo presupuesto por ella? La subjetividad en tanto que trascendental⁵².

La subjetividad trascendental no sucumbe al relativismo, porque es necesaria para todas las conformaciones históricas. Actúa como *a priori* histórico⁵³ concreto que determina a todo ente en su ser esencial de tradición y de actividad de transmisión. Estas últimas no son contingentes, sino componentes del ser de la humanidad y de su mundo

⁵⁰Un estudio de la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* en mi contribución, «La determinación histórica en la hermenéutica de H-G. Gadamer», en M^a C. López y J. M. Díaz. *Fenomenología e Historia*. Madrid, UNED, 2003, pp. 167-183, especialmente 174 y ss.

⁵¹ Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke II*, p. 62.

⁵² Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*, p.313

⁵³ Sobre este *a priori*, véase Díaz, J. «Hacia la dimensión práctica de la fenomenología: Historia y filosofía de la historia en la fenomenología husserliana», en Díaz, J. López, M^a C. *Fenomenología e historia*. UNED, Madrid, 2003, pp.35- 47, pp. 44-47. Un mayor desarrollo en Díaz, J., *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*. UNED, Madrid, 2003.

cultural. Dicho *a priori* hace posible la historia (*Historie*) comprensiva, es decir, el saber histórico que reactiva la fundación originaria de una tradición. Husserl llega a preguntarse si esto no será, en realidad, un hecho infinito⁵⁴, como lo es la búsqueda filosófica de racionalidad.

Gadamer todavía va más lejos; considera que la hermenéutica histórica, supera la oposición entre la *Geschichte* y la *Historie*, entre la historia y el conocimiento de la misma, entre tradición y estudio del pasado; ambos conforman la historicidad (*Geschichtlichkeit*), que tiene efectos en una y otra. Por un lado, el comportamiento y el saber históricos están mediados por la transmisión; por otro, la investigación debe dilucidar la productividad hermenéutica de la tradición⁵⁵. Sin embargo, a diferencia de Husserl, Gadamer no recurre a la subjetividad trascendental para superar el relativismo. Su concepto de la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* es más ser histórico que conciencia y saber, más sustancia que subjetividad, porque somos nosotros los que pertenecemos a la historia y no ella a nosotros⁵⁶. Con este concepto Gadamer ha puesto límites a la subjetividad moderna sin que esto haya supuesto su recaída en el objetivismo.

Desde su fenomenología de la existencia, la posición merleau-pontiana todavía es más concreta. La *Stiftung* no es institución inerte, sino relación humana entre lo histórico y lo inmediato, dialéctica entre lo universal compartido y lo re-significado por cada subjetividad. Toda institución recibe resultados sedimentados, pero carecen de sentido si los individuos no los instituyen con su pensamiento y su acción. Merleau-Ponty intenta recordarnos, así, que las distintas organizaciones son modos de relaciones humanas subjetivo-objetivas, en las que lo inmediato y lo histórico se encuentran. Este encuentro, y no el sujeto, es el verdadero trascendental que, como vimos, inaugura la historia vertical. En ella, los sentidos sedimentados no son posesiones adquiridas de una vez para siempre, sino posibilidades de reactivación –incluso críticas– cuya finalidad es la reorganización del campo cultural. Pero, no todas las instituciones lo consiguen. Sólo las que dotan de dimensiones duraderas a nuestras experiencias permitiendo que otras tengan sentido en relación con ellas, es decir, posibilitando la historia. Una serie de

⁵⁴ Husserl, E. Op. Cit., p. 362.

⁵⁵ Cfr. Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke I*, p. 287.

⁵⁶ Cfr. Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke II*, p. 444.

acontecimientos “matrices” depositan significado en cada ser-en-el-mundo invitándole a seguir experimentado y a dar sentido; tales acontecimientos son los que reconfiguran el campo perceptivo y perduran. La institución tiene ese sentido de campo ontológico. No depende de la capacidad constituyente de la conciencia, sino de la posibilidad de continuar el movimiento en el que instituye a la vez que es instituida. La conciencia instituyente –no constituyente- forma parte de ese movimiento, pero no convierte en objeto aquello a lo que se dirige; ni siquiera absorbe al particular en el universal del concepto, sino que instituye el sentido de la historia colectiva alrededor de esas «matrices simbólicas», que ni pre-existen, ni son eternas. Ellas nos suministran símbolos cuyo significado nunca terminaremos de desarrollar, pero que serán retomados por nuestros sucesores para crear otros y seguir traduciendo el sentido latente. A diferencia de la constitución, «la institución en sentido fuerte es esta matriz simbólica que hace que haya apertura de un campo, un futuro según dimensiones, posibilidad de una aventura común y de una historia como conciencia»⁵⁷. Tales matrices simbólicas cristalizan en torno a ciertos «núcleos inteligibles» que configuran la «carne de la historia»⁵⁸, esa raíz que permanece transmitiendo su sabiduría, aunque cambien las instituciones.

He aquí el único «irrelativo» que Merleau-Ponty es capaz de admitir. En virtud del mismo, sólo podemos decir que hay sedimentación si una nueva intención significativa se incorpora a la cultura, dinamizando las significaciones disponibles y fundando de este modo una tradición susceptible de ser indefinidamente retomada y transformada. Lo que queda sedimentado no es automáticamente, por tanto, un efecto del orden, sino la causa del mismo⁵⁹. De esto se sigue que la revolución no es lo contrario de la institución, ya que, si produce sentidos, también puede originar otros órdenes de realidad:

A través del tiempo las revoluciones se reencuentran y las instituciones se asemejan, toda revolución es la primera y toda institución, aún revolucionaria, se siente tentada por los precedentes históricos⁶⁰.

⁵⁷ Merleau-Ponty, M. *L'institution. La passivité*, p. 45.

⁵⁸ Merleau-Ponty, M. *Signes*, p. 28.

⁵⁹ Cfr. Merleau-Ponty, M. *L'institution. La passivité*, p. 93.

⁶⁰ Merleau-Ponty, M. *Les aventures de la dialectique*, p. 322.

Los antecedentes son el fondo desde el que la revolución se destaca. Aunque derroque a la institución precursora, la revolución es re-instituyente, porque anticipa el futuro en la intención originaria y en sus horizontes no esclarecidos⁶¹.

Hemos visto que, para Husserl, ésta sólo era una de las posibilidades de la sedimentación. Su otra cara amenazaba con osificar las tradiciones vivas y con convertir los logros científicos en obras de museo. Si esto último se cumple, la ciencia pierde su capacidad de auto-reflexión y de re-configuración de su significado para la existencia humana. El efecto de estas tendencias pasivas es la asunción a-crítica de significados heredados sin reactivar las formaciones originales de significado (*Sinnbildungen*) que los producen.

5.- Reactivación de la tradición como renovación de su significado.

Reactivar es sacar a la luz el significado y hacerlo con evidencia originaria. Este es el lado positivo de la sedimentación e incluso la verdadera motivación de las personas: la toma de conciencia de aquello que vale directamente para sus vidas⁶².

Frente al *ego* empírico, la persona es «el sujeto de los actos que hay que juzgar desde el punto de vista de la razón, el sujeto que es “responsable de sí mismo”»⁶³ y, por tanto, el yo libre, el yo con su «sentido específico que crece con la constitución de la comunidad»⁶⁴. Ese crecimiento, se prolonga con la adquisición de la tradición en la «co-fundación a través de los modos de la voluntad»⁶⁵ cuyo *telos* es la racionalidad. Esto significa que sólo la vida resuelta y activa puede convertir lo pasivamente sedimentado en la única tradición operante, esa que ha optado por la vida consciente de la humanidad que se comprende racionalmente,

⁶¹ «La institución no es lo contrario de la revolución: la revolución es otra *Stiftung*. Por ello el doble aspecto de la institución: 1) universalizante 2) particularizante» (Merleau-Ponty, M. *L'institution. La passivité*, p. 44).

⁶² Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI.*, p. 297

⁶³ Husserl, E. *Ideen II. Husserliana IV.* M. Nijhoff, Den Haag, 1952, p. 257.

⁶⁴ Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil; 1929-1935. Husserliana XV.* M. Nijhoff, Den Haag. 1973, p. 19.

⁶⁵ Husserl, E. Op. Cit., p. 511.

comprendiendo que es racional en el querer-ser-racional, que esto indica y quiere decir una infinitud de la vida y de la tensión hacia la razón, que Razón justamente significa lo que el hombre en tanto que hombre desea en lo más íntimo, lo que puede satisfacerle, hacerle «feliz»..⁶⁶.

La razón husserliana no se limita a tematizar la vida, sino que designa la unidad teórico-práctica del ser humano. No es algo que le venga impuesto, sino un *telos* apodíctico que, gracias a la filosofía, revierte en auto-comprensión.

Este *telos* es el que debe reactivar la *Rückfrage* por el sentido originario de una tradición y la fundación de la filosofía es el paradigma de la reactivación de la finalidad última de la racionalidad universal. La crisis de la razón se debe a la pérdida del sentido instituyente e instituido de la filosofía. Husserl confía tanto en la restauración de ese *telos* orientador de las tracciones para el futuro, que no tiene en cuenta sus determinaciones situacionales, inconscientes, etc. Sin embargo, nunca pierde de vista que el tema de las ciencias del espíritu es el hombre globalmente considerado y los hombres en comunidad, «el hombre entero en la unidad de su vida en tanto vida personal, el hombre en tanto Yo, en tanto Nosotros, en la acción y en la pasión»⁶⁷. Esta unidad vital está implícita en la tarea propiamente filosófica, que es la responsabilidad infinita por la humanidad y el *telos* de la racionalidad. Dicha tarea se realiza en cada presente dentro del horizonte de la tradición fundadora de la fenomenología, y traducida a un compromiso con la renovación de la cultura que forma parte de dicho presente. Este compromiso se plasma en acciones individuales, pero la orientación de las voluntades hacia él no viene de la simple suma de voluntades individuales, sino de la voluntad de la comunidad de la que se saben funcionarios libres (*Funktionären*, no *Beamten*; es decir, no meros burócratas, sino funcionarios conscientes de que han de velar por el funcionamiento de esa voluntad comunitaria):

Hay una voluntad central en la que todas las voluntades se integran, a la que todas las voluntades se someten y de la que se saben funcionarias (Podríamos también hablar, frente a la unidad «imperialista», de una unidad «comunista» de voluntades). Hay la conciencia de un fin colectivo, de un bien común que promover, de una voluntad universal y colectiva

⁶⁶ Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI.*, p. 275.

⁶⁷ Husserl, E. Op. Cit., p. 301.

de la que todos se saben funcionarios, si bien como funcionarios libres, no como funcionarios súbditos, con una libertad de la que no les cabe siquiera abdicar⁶⁸

Esto es así porque los fines perseguidos por esta colectividad son universales; queridos por todos sus integrantes. Los individuos tienen conciencia de colectividad e intercambian sus trabajos persiguiendo este fin compartido. Se establece así un vínculo universal de las voluntades que genera una unidad en el querer. De este modo, la comunidad de co-existentes se convierte en comunidad de personas constituida éticamente que desea la bondad para fundarse como «comunidad de hombres de bien»⁶⁹ y practica la filosofía como reflexión acerca del sentido ético de una sociedad.

La tradición fundadora cuya fuerza Husserl pretende renovar, es la de un ideal universal, la de la persecución colectiva del bien supremo como trabajo común para construir el orden moral del mundo del que gozará la colectividad. El valor de ésta no consiste en sumar voluntades, sino en compartir valores fundados en el trabajo teórico-práctico de los individuos que, a su vez, «confieren a éstos un valor superior, incomparablemente superior»⁷⁰. La valía de los individuos está en relación con la de la comunidad concreta y los modos de vida de ésta han de poseer significación axiológica y concretarse en normas que establezcan las condiciones de posibilidad de una colectividad valiosa «y que *eo ipso* incluyen el valor relativo de los individuos»⁷¹. Éstos valdrán lo que valga su comunidad.

Cuando se ha desarrollado el espíritu ético común, gana fuerza el *telos* de la colectividad y los funcionarios reciben autoridad⁷² de la comunidad así constituida, porque representan a la filosofía⁷³, a esa actividad creadora de valores ideales objetivos

⁶⁸ Husserl, E. «Fünf Aufsätze über Erneuerung», *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Husserliana XXVII*, 2002, pp. 3-94. (Trad. Cast. *RENOVACIÓN del hombre y de la cultura*. Anthropos, Barcelona, 2002, p. 58.

⁶⁹ Husserl, E. Op. cit., p. 50.

⁷⁰ Husserl, E. Op. Cit. p. 52.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² En nuestro trabajo, «Reconocimiento y crítica de la tradición en H-G., Gadamer», en Acero, J.J. Nicolás J.A. Tapias, J.A.P. Sáenz, L. Zúñiga, J.F, (eds.) *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, 2004, pp. 349-361, hemos basado la *Autorität* que Gadamer concede a la tradición en el reconocimiento racional, en la línea de lo que aquí está proponiendo Husserl. Asimismo, en dicho trabajo, distinguimos el valor horizontal de la sedimentación de la tradición del autoritarismo. Como dice Merleau-Ponty, «Lo instituido posee autoridad regulativa de los acontecimientos, en tanto que los orienta hacia un futuro» (Merleau-Ponty, M. *Signes*, p. 154).

⁷³ «Los filósofos están llamados a ser los representantes del espíritu de la razón, el órgano espiritual por el que la colectividad accede originaria y duraderamente a la conciencia de su verdadero destino (de su

necesarios para la constitución de una comunidad racional, para la revalorización del ser humano que los gesta y para la filosofía misma, entendida como depósito objetivo del saber teórico-práctico de una comunidad dirigida a fines y valores.

Puede parecer paradójico que siendo el *telos* de la fenomenología esta idea eterna de la humanidad, la *epoché* marque su comienzo solitario. La paradoja desaparece cuando entendemos que la *epoché* es el único modo de alcanzar esa idea universal de manera auténtica, ya que, primero, es preciso desestimar hábitos de pensamiento transmitidos de manera puramente pasiva. Puede decirse, por consiguiente, que la fenomenología «ingresa sin tradición a crear una tradición»⁷⁴ que no sólo es teórica, sino también práctica y transformadora. La fenomenología se presenta así porque renuncia a ser un acontecimiento que pueda yuxtaponerse otros; por el contrario, ella es el origen de la *Stiftung* cuya evidencia debe cumplir cualquier institución que busque una salida a la crisis de la racionalidad. La misma evidencia debe ser realizada por cada ser humano en favor de la vida de la humanidad o de la tradición renovada: «La verdadera humanidad exige la lucha eterna contra la inmersión en el lecho perezoso de lo convencional o, lo que es en esencia lo mismo, la vida en la razón perezosa en vez de la vida en auténtica originariedad»⁷⁵. A pesar de su discontinuidad y hasta de su ruptura con las tradiciones precedentes, la fenomenología funda en su curso y necesariamente una nueva tradición, que no se limita a recopilar lo transmitido, sino que siempre reflexiona sobre lo adquirido y «puede ser justificada siempre de nuevo mediante libre reactivación»⁷⁶.

Por tanto, Husserl entiende la renovación ética y teleológicamente, porque no sólo depende de los movimientos sociales, sino del interés reflexivo y crítico de las personas, de la capacidad de éstas para asumir y reactivar lo sedimentado, así como para innovar. Esto significa que una tradición viva no sólo es la que ha merecido ser reactivada porque ha perdurado, ha sido reconocida por otros y ha hecho surgir nuevos sentidos, sino también la que ha apuntado a esa renovación.

verdadera identidad) y el órgano cuya vocación es la propagación de esta conciencia en los círculos “profanos”» (Husserl, E. Op. Cit. P. 59).

⁷⁴ Husserl, E. *Erste Philosophie II. Husserliana VIII*. Den Haag, M. Nijhoff, 1959, p. 320.

⁷⁵ Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II. Husserliana XIV*. Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 231.

⁷⁶ *Ibidem*. p. 231.

Todos estos factores excluyen que la tradición pueda aceptarse a-críticamente. Husserl piensa que fue la tradición que conservaba rígidamente su herencia la que impidió a las comunidades primitivas hacer alguna contribución a la teleología universal de la razón⁷⁷; esa tradición es característica del «pasivismo» de las comunidades en las que los individuos nacen sin haberlo decidido y de las que reciben determinaciones de manera autoritaria. La fenomenología se opone a este concepto de «tradición», pero no a la reactivación consciente y renovadora de la misma. Considera que la aceptación ciega del pasado debe sustituirse por su resignificación para la realización del *telos* de la humanidad (Husserl), por la institución de nuevos significados desde cada situación (Merleau-Ponty), por la interpretación constante (Gadamer). Desde esta recepción activa del pasado, la tradición puede aplicarse a problemáticas actuales y dotar a los que participan de ella de contextos culturales, de una lengua, de conceptos, creencias y valores desde los que orientarse. Sin ellos, los individuos no podrían dar sentido a lo que les rodea ni conformar sus identidades.

Cuanto más ricas y diversificadas sean las tradiciones de las que parte el mundo propio, más difícil resultará aprender todas las conexiones de los fenómenos culturales pasados y presentes, pero también serán más las culturas propias que se auto-generarán partiendo de él y más firmes serán los lazos que los individuos tejerán con los horizontes de ese mundo multicultural al que no sólo pertenecen, sino del que se sienten co-autores.

Esta es la enseñanza de la fenomenología de la tradición viva. Las filosofías que asumen como propia la tradición fenomenológica han sabido sacar partido de esa lección. Veamos cómo lo ha hecho la hermenéutica filosófica de Gadamer.

6.- Fenomenología y hermenéutica filosófica de la tradición

Gadamer y Husserl están de acuerdo en que tradición y razón no se excluyen⁷⁸. Entienden la razón de manera teórico-práctica⁷⁹ y no la reducen ni a una capacidad

⁷⁷ Cfr. Husserl, E. K III 3, pp. 78-79. Cit. Por Toulemont, R. *L'essence de la société selon Husserl*. PUF, Paris, 1962, p. 198.

⁷⁸ Cfr. Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke I*, p. 286.

⁷⁹ Sobre la concepción de la razón en Gadamer, López Sáenz, M^a C. «La aplicación gadameriana de la *phronesis* a la *praxis*», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. VI (2001), pp.79-98.

psicológica, ni a un capital innato. Así, Gadamer considera que la razonabilidad (*Vernünftigkeit*) es una tarea inacabada que se forma, se ejercita y, gracias a su potencial crítico, conforma un nuevo orden edificado sobre normas comunes⁸⁰. De ello se sigue que sólo merece la pena mantener la tradición que se muestre razonable; su perduración dependerá de los actos productivos del pensar actual y de la praxis significativa.

Si, como hemos visto, Gadamer ha subrayado más el poder transmisor de la tradición (*Überlieferung*) que su capacidad de sedimentación, lo ha hecho de modo fenomenológico, es decir, concibiendo la transmisión como fuerza reactivadora y generadora de lo que se nos ha transmitido en base a su autoridad reconocida:

Lo consagrado por la tradición (*Tradition*) y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido (*Autorität des Überkommenen*), y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento⁸¹.

Ha insistido en que la tradición es conservación (*Bewahrung*)⁸², pero no conservadurismo, sino un acto de razón dialógica y prospectiva. La tradición no es una determinación que venga del pasado, sino una especie de *habitus* que nos enseña a cuestionar y a ampliar lo transmitido después de habernos acercado comprensivamente a lo otro. En esto consiste, justamente, la esencia de la autoridad, «en presuponer en el otro un conocimiento superior que rebasa el propio juicio. Obedecer a la autoridad significa entender que el otro -también la voz que resuena desde la tradición y la autoridad- puede percibir algo mejor que uno mismo»⁸³. El diálogo con la tradición que ha demostrado su racionalidad y cuya autoridad ha sido reconocida no sólo nos enriquece, sino que hasta nos enseña a no considerarnos los únicos garantes de la razón.

Como en Husserl, una tradición todavía vigente es aquella cuya *Sinnbildung* ha sido activamente reconocida. Precisemos que, en Gadamer, *Bildung*⁸⁴ es el proceso continuo

⁸⁰ Cfr. Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke IV.*, p. 49.

⁸¹ Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke I.* p. 285.

⁸² Cfr. Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke I.*, p. 286.

⁸³ Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke II.*, pp. 39-40.

⁸⁴ Véase nuestro trabajo, «La importancia de la *Bildung* para la cultura», Llinares, J. B. Sánchez, N. (eds.) *Filosofía de la Cultura. Actas del Congreso internacional de Antropología filosófica*. Universidad de Valencia, 2001, pp. 743-749.

de la conformación del sentido del ser humano. No es una *techné*, sino la autoconciencia del presente, incluido el modo en el que éste se ha configurado⁸⁵. *Bildung* es, además, la elevación a una generalidad por la vía del reconocimiento de las limitaciones particulares.

La tradición coadyuva a esa superación si no se reduce a transmitirse pasivamente de una generación a otra, si deviene ella misma transmisora y activa, si no se limita a unir causalidades externas, se interroga por su fundación originaria y comprende el movimiento que la produjo.

Husserl reconoce la importancia de esta comprensión activa de la tradición para alcanzar el entendimiento (*Verständnis*) del pasado y su determinación del presente con cierta originariedad⁸⁶. En eso consiste la historicidad viva: desde el presente nos remontamos al pasado, igual que desde lo propio nos abrimos a lo ajeno, para lograr una comprensión ampliada del ahora y de nosotros mismos.

No estamos de acuerdo, por tanto, con la valoración gadameriana de la «comprensión» husserliana como exclusivamente metodológica de la vida humana⁸⁷. Si bien es cierto que Gadamer insiste, a diferencia del fundador de la fenomenología, en el carácter ontológico de la comprensión, cuando la aplica a la tradición, no la entiende como la manifestación vital de un tú, sino como la de un contenido de sentido, que no es cognoscible por la experiencia (*Erfahrung*), sino que ha de ser llevado a ella⁸⁸ por la mediación hermenéutica.

Tampoco Husserl presta atención a las expresiones particularizantes de la tradición, sino que se concentra en su sentido, pero éste puede reactivarse cumpliendo la fundación que le dio origen.

Esto es factible para los que comparten una tradición o una cultura y experimentan las otras como distantes, como «accesibles inaccesibilidades», en definitiva, como modalidades de reconocimiento del *alter ego*. Esta paradójica aprehensión respeta la

⁸⁵ Cfr. Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke IV. Neure Philosophie II*. Mohr, Tübingen, 1987, p. 319.

⁸⁶ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen. Husserliana I*, pp. 160-161.

⁸⁷ Cfr. Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke I*, p. 264.

⁸⁸ Cfr. Gadamer, H-G. Op. Cit. pp. 363-364.

alteridad ajena, mientras se aproxima a lo que tiene de semejante. Con esta fórmula, Husserl evita las unilateralidades, aunque hubiera necesitado también aplicarla al mundo propio, es decir, explicitar que éste no es algo que se posea de una vez por todas, sino que es preciso abrirse a él desde lo ajeno para evaluarlo y modificarlo desde la responsabilidad forjada conjuntamente.

Merleau-Ponty designa a este procedimiento legado por Husserl, «distancia en la proximidad» por la que el ser más íntimo se proyecta fuera de sí; añade que la carne (*Chair*) se propaga tanto en el yo, como en el otro sin borrar sus diferencias; entonces

desaparece el problema del *alter ego*, porque el que ve no soy yo ni el otro, sino que nos habita a ambos una visibilidad anónima, en virtud de esta característica primordial que pertenece a la carne: su dehiscencia, por la cual, siendo aquí y ahora es capaz de irradiarse por todo y para siempre, siendo individual es también dimensión universal⁸⁹.

Merleau-Ponty comprendió que la tradición sedimentada, para ser verdaderamente común, tenía que consistir en un movimiento doble de desapropiación y reapropiación: «ser otro para ser lo mismo, olvidar para conservar, producir para recibir, mirar hacia adelante para recibir todo el impulso del pasado»⁹⁰. Justamente así concebía Gadamer la *Bildung* necesaria para ascender de lo particular a lo universal, como la exigencia de «reconocer en lo extraño lo propio y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro»⁹¹.

Desde ambas filosofías podemos inferir que la comprensión cultural se enriquece cuando otras culturas se proyectan sobre la nuestra. Ahora bien, como Husserl nos recuerda, es preciso tener en cuenta ciertos invariantes que subyacen a las diferencias culturales, porque si una cultura mira al mundo desde una sola perspectiva, comprenderla implicará asumir esa perspectiva⁹² y, por consiguiente, confundir la validez con la adopción del punto de vista ajeno y caer en el relativismo.

⁸⁹ Merleau-Ponty, M., *Le Visible et L'Invisible*, pp. 187-188.

⁹⁰ Merleau-Ponty, M. *Notes de Cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Barbaras, E. (dir.). PUF, Paris, 1998, p. 37.

⁹¹ Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke I*, pp. 19-20.

⁹² Cfr. Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil; 1929-1935*, p. 631.

Adoptar la perspectiva del otro, de la tradición, es tan contraproducente como absolutizar la propia. Lo único cierto es que el mundo propio no es auto-suficiente, no está completamente constituido ni puede estarlo si no contacta con otros que lo modularán y hasta permitirán descubrir los invariantes de ambos, su estructura generadora irrenunciable, el verdadero núcleo de una tradición heredada y aceptada críticamente más allá del cual no se puede retroceder.

Husserl y Gadamer constatan la participación en la tradición, pero también la necesidad de reactivarla, de recuperar la fuerza y el movimiento que le dio origen y responder a ella desde el presente. La reactivación puede dar lugar a una apropiación de la misma si nos es ajena, o a una desapropiación crítica de esa tradición que nos orientaba, pero que ya no nos interpela. Esta necesidad de reavivar el sentido revela el carácter dinámico de la tradición, la cual no es un objeto frente a un sujeto. La tradición viva, diría Gadamer, es la que se cumple por la vía de la interpelación desde el presente y la de nuestra propia transformación:

Nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición (*Überlieferung*); ésta -es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse, en el que para nuestro posterior juicio apenas se aprecia reconocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición⁹³.

Como en Merleau-Ponty, la tradición deja de entenderse como una capa estática de sedimentaciones para transformarse en la operatividad del pasado y del futuro desde el presente intersubjetivo. Es más, la tradición no sólo actúa sedimentando sentidos, sino también como horizonte para establecerlos, articularlos y orientarnos en el mundo.

Siguiendo a Husserl, en Gadamer el horizonte primordial es la *Lebenswelt*, el todo en el que vivimos históricamente y en el que el horizonte del pasado se fusiona con el del presente. Para ambos filósofos, la historia no es, pues, un objeto independiente del sujeto; desde la posición gadameriana, este último no es el que dona sentido y se destaca desde el fondo horizontal, sino que «es la tradición la que abre y delimita nuestro horizonte histórico y no el acontecer opaco de la historia que se realiza en sí»⁹⁴. La fusión

⁹³ Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke I*, pp. 286-287.

⁹⁴ Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke II*, p. 76.

gadameriana de horizontes actúa como el *inter* entre la familiaridad y la extrañeza que es para nosotros la tradición. La intención reactivadora tiene un objetivo análogo.

Gadamer ha declarado que la esencia de la tradición es su lingüisticidad (*Sprachlichkeit*)⁹⁵. Esto que a primera vista puede parecer extraño en Husserl, no lo es, si pensamos que la lingüisticidad no se reduce al lenguaje, sino que es un rasgo ontológico. Lo transmitido, lo sedimentado y lo reactivado por los seres humanos tiene naturaleza lingüística, porque no se reduce a lo dicho, sino que también afecta a lo que queremos decir, al sentido intencionado y, en definitiva, a la *experiencia* vivida conscientemente y ésta, tal y como es comprendida por la fenomenología, es apertura al mundo y a los otros que se prolonga con la comunicación.

A diferencia de Husserl, que comienza por la *epoché* de los prejuicios transmitidos, Gadamer considera que la relación fundamental que establecemos con la historia es la pertenencia a la tradición; ahora bien, Gadamer considera que algo es «perteneciente» (*Zugehörig*) cuando es alcanzado por la interpelación de la tradición»⁹⁶; para ello, hay que escucharla e interpretarla, ejercitar la relación dialógica que mantenemos con ella; sólo entonces estaremos en disposición de apropiárnosla o rechazarla. Ambas decisiones no se excluyen cuando se ha tomado conciencia de los efectos de la tradición en nosotros y de nosotros en ella; de que una apropiación verdadera no es reproductiva y a-crítica, sino constructiva; análogamente, un extrañamiento absoluto de la tradición no es distanciamiento crítico, sino indiferencia, porque hasta la crítica exige un esfuerzo comprensivo.

La fenomenología le enseña a Gadamer que «pertenencia» es familiaridad, pero también extrañeza debida a la distancia que es necesario tomar para ir «a las cosas mismas» y para que ellas nos digan algo. La tradición habla sobre esas *Sachen* que los interlocutores pretenden comprender y a las que tienden con sus actos. Ahora comprendemos el verdadero sentido de la tradición (*Überlieferung*) gadameriana: el

⁹⁵ Gadamer, H-G. Op. Cit., p. 393. En mi trabajo, «La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica», *Éndoxa. Series Filosóficas filosofía en el fin de siglo*. Series Filosóficas nº 12 (2000), pp. 229-256, he sostenido que la universalidad de la hermenéutica gadameriana está basada en dicha lingüisticidad.

⁹⁶ Gadamer, H-G. Op. Cit. , p. 467. El termino *Gehören* incluye la escucha (*Hören*) de lo otro.

permanente diálogo con la transmisión que somos. Ésta no es reducible, por tanto, ni a un objeto, ni a un hipersujeto. Gadamer siempre se refiere al diálogo que mantenemos con ella, idéntico al que entablamos con el texto, *lato sensu*⁹⁷. Lo que nos liga a la tradición es, pues, algo subjetivo-objetivo, como la verdad hermenéutica misma. Por su parte, la tradición aplicable a nuestro presente es aquélla que todavía habla para el intérprete, esa situación que posee un lado activo o interpretativo y otro pasivo o abierto a la recepción.

7.- A modo de conclusión

Merleau-Ponty ha insistido en la reciprocidad de ambas dimensiones; aleccionado por la fenomenología genética, sus últimos cursos denotan un interés creciente por la pasividad en su relación con la actividad. Tanto él, como Gadamer, aprendieron de Husserl que la tradición pasivamente asumida es tan inauténtica como la que se guía por el voluntarismo de la acción sin reflexión. Pertenecer a una tradición incluye actividad y pasividad, reflexión crítica y recepción.

Los tres se dieron cuenta de que la sedimentación y la tradición adolecen de la misma ambigüedad: suponen un debilitamiento del sentido, una transición de la actividad que lo originó a la pasividad de su disponibilidad; siempre cabe, sin embargo, la posibilidad de reactivarlo de un modo nuevo o de distanciarse críticamente de lo sedimentado creando otros significados.

Para que el valor positivo de la tradición se imponga sobre el negativo es preciso tener presente, como nos enseñó Merleau-Ponty, que hay una ambigüedad que no es perniciosa, la que da cuenta de que la realidad no es oposición de contrarios, sino coexistencia de verdad y error. Por eso, consideramos que es preciso practicar una hermenéutica de la confianza unida a la de la sospecha, una reactivación del sentido originario de la tradición a la que pertenecemos y una renovación crítica del mismo para aplicarlo a nuevas situaciones.

⁹⁷ Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke* II, p. 370.

Como la labor del historiador, que «interpreta los datos de la tradición para llegar al verdadero sentido que a un tiempo se expresa y oculta en ellos»⁹⁸, toda tradición viva implica olvido y pérdida de significado actuante, pero sin ella no habría horizonte ni *telos* de sentido. Idéntica relación define al yo pasado y al yo presente que se proyecta, a la lengua y al habla o, en términos merleau-pontianos, a la palabra ya hablada y a la palabra hablante. Es tarea de la filosofía desvelar la palabra hablante que subyace a la palabra hablada, es decir, averiguar cómo nos sigue hablando la tradición sedimentada y evaluar su legado en orden a la renovación de la conciencia y a la superación de la crisis de esa racionalidad filosófica que define a los seres humanos y que no se contenta con su reducción a la razón del mercado. Todos los seres que se saben responsables de la humanidad están llamados a este cometido, especialmente los que conscientemente actúan como sus funcionarios y hacen filosofía, porque «hacer filosofía significa seguir intereses teóricos, llevar una vida que formula preguntas por la verdad y el bien de un modo que no refleja el beneficio propio»⁹⁹, la acumulación de poder en uno mismo, sino el engrandecimiento de la humanidad. La coincidencia con Husserl es manifiesta. Como hemos visto, el iniciador de la fenomenología insiste en la ruptura que marca la filosofía con las tradiciones y la fundación fenomenológica de la tradición auténtica, porque, aunque el origen de la filosofía ha de buscarse en Tales y otras personalidades aisladas, sus proyectos teóricos tenían una clara orientación comunitaria:

Este movimiento se desarrolla desde sus inicios comunicativamente, despierta un nuevo estilo de existencia personal en su círculo de vida, en la comprensión de un devenir nuevo en correspondencia con él. Se amplía en él (y en lo sucesivo también más allá de él) una humanidad peculiar que, viviendo en la finitud vive orientada hacia la infinitud¹⁰⁰.

Para que una tradición viva, debe proyectarse al futuro; ha de ser una tradición consciente de sus limitaciones, pero abierta a la trascendencia de las mismas. Una tradición será vivida si los que a ella pertenecen están implicados en su formación de sentido, vinculados con sus ideas, pero no simplemente sirviéndolas, sino haciéndolas propias. Esta confianza husserliana puede parecer voluntarista por carecer de estrategias de implementación, pero es imprescindible si la tradición que se reivindica es la de la

⁹⁸ Gadamer, H-G. Op. Cit. , p. 342.

⁹⁹ Gadamer, H-G., *Das Erbe Europas*. Suhrkamp, Frankfurt a. m. 1989, p. 23.

¹⁰⁰ Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana VI*, p. 322.

autenticidad y la autonomía, la única tradición que puede defender la filosofía, porque es su fundación originaria. Por ello, Gadamer la hace suya. Una tradición viva es, para él, la que puede ser apropiada y transformada libremente. No se trata de un objeto que perviva por la inercia de lo que ha sido, sino de una formación de sentido activa y creativa; por eso, la auténtica participación en la tradición es la apropiación crítica de la misma. Gracias a esta tradición todavía viva, hay un proceso hermenéutico sin fin. En términos husserlianos, diríamos que la experiencia vivida (*Erlebnis*) de la tradición permite la reflexión sobre la historia que verdaderamente nos importa.

Merleau-Ponty descubre que no sólo vivimos conscientemente, sino carnalmente, que en la experiencia hay sentido y contingencia. Para comprender la unión de ambos términos en la historia, necesitamos una lógica vivida, una auto-constitución¹⁰¹, una filosofía que se sabe histórica, pero que posee un modo específico de estilizar su tradición, es decir, de hacer que se manifieste el sentido tácito:

No se contenta con sufrir su entorno histórico (como éste no se contenta con sufrir su pasado), lo transforma revelándolo a sí mismo y dándole, así, la oportunidad de entablar con otros tiempos, otros medios, una relación en la que aparece su verdad¹⁰².

Esa verdad integral buscada por la filosofía posibilita que se vaya haciendo una sola historia y un solo mundo. Cada ser humano contribuye a ella; la única diferencia que le separa del filósofo es la conciencia vigilante y la palabra de éste. De ahí que el filósofo nunca deba callar; cuando no le guste la realidad, está obligado a decir por qué no quiere tomar partido¹⁰³.

Sus razones proceden de su reflexión y han de expresarse para enriquecer la vida. Aunque no sean suficientes para eliminar la ambigüedad constitutiva de la misma, son imprescindibles para la «renovación» en esa continuidad histórico-vital que nos hace detenernos en lo que más importa. Esa es la miseria y la grandeza de la tradición a la que pertenecemos los seres que filosofamos:

¹⁰¹ Cfr. Merleau-Ponty, M. (1960). *Eloge de la philosophie et autres essais*. Gallimard, Paris, 1966, p. 64.

¹⁰² Merleau-Ponty, M. Op. Cit., p. 66.

¹⁰³ Cfr. Merleau-Ponty, M. Op. Cit., p. 71.

Al final de una reflexión que lo sustrae primero, pero para hacerle experimentar mejor los lazos de la verdad que lo atan al mundo y a la historia, el filósofo encuentra, no el abismo del sí mismo o del saber absoluto, sino la imagen renovada del mundo, y a sí mismo implantado en ella, entre los otros. Su dialéctica o su ambigüedad no es más que una manera de poner en palabras lo que cada hombre sabe bien: el valor de los momentos en los que, en efecto, su vida se renueva continuándose, se reaprende y se comprende yendo más allá, donde su mundo privado deviene mundo común.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Merleau-Ponty, M. Op. Cit., pp. 72-73.