

Parece legitimizar esta violación el perjuicio de que la heterogeneidad del sentido íntimo puede reducirse a la identidad de un significado comunicable. Pero Pardo insiste en que la intimidad no es cuestión de latencia, de opacidad calculable: no se trata de un sentido (más verdadero en tanto que interior) que se prestaría a ser revelado. Según él, lo íntimo resulta elusivo porque su heterogeneidad es totalmente inmanente: no consiste en una interioridad (un plano subyacente), sino en un repliegue de la exterioridad, en un límite siempre desplazado donde la identidad y la diferencia se complican incalculablemente. Según Pardo el sentido íntimo se caracteriza por ser irreductible a la verdad expresable. Sólo puede ser apreciado como una oscilante tensión o equilibrio inestable, ya que se encuentra disperso en las fuerzas con que las personas y las cosas se afectan mutuamente, incliniéndose las unas hacia las otras.

José Luis Pardo reivindica, por tanto, la ocasionalidad del sentido íntimo, que no sería entonces una simple desviación o connotación añadida al significado público o ideal, sino el estrato que lo precede y lo hace posible. El admitir que el sentido no se produce puntualmente le lleva a denunciar la confusión (muy extendida) de la intimidad con el recogimiento del sujeto: una supuesta cercanía máxima del sujeto a sí mismo, una coincidencia donde el sujeto se reconocería como auténtico, como íntegro e

incólume a pesar de su trato con la alteridad.

Entre los muchos méritos de este libro, magníficamente escrito, está el análisis de esa escena del pretendido ensimismamiento o autoposeción del sujeto. Pues José Luis Pardo desmiente la creencia muy arraigada de que en el sujeto es posible identificar un núcleo substancial y resistente a la alteridad. Según él, cuando alguien se mira o se escucha, no se reconoce, sino que contempla su imagen u oye sus palabras como si fueran las de otro: se capta desde la posición del prójimo, con el extrañamiento de los que nos observan desde fuera. Por lo tanto, la pasividad del sujeto frente al eco o al reflejo que lo expresan corresponde a la imposibilidad de identificarse: a la distancia y al retraso irremediables con que uno mismo se siente ajeno, al ser escindido por la alteridad, lo que le lleva a preguntarse una y otra vez: «¿Quién soy yo?». O, para decirlo con palabras de Nietzsche: «Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, *tenemos que confundirnos con otros*, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice 'cada uno es para sí mismo el más lejano'».

Para José Luis Pardo la intimidad consiste en apreciar («saborear») el carácter ambiguo de la vida: su apertura que, al exponernos a lo «monstruoso» o radicalmente incompatible (aquello que nos fascina y deshace al

mismo tiempo), nos convierte sin cesar en desconocidos de nosotros mismos.

Según Pardo, el concepto de intimidad ha salido malparado en gran parte a causa de la filosofía moderna de la conciencia, que, incapaz de aceptar la vida como lo radicalmente ajeno para cada cual (como lo que siempre nos rebasa y se nos escapa), la ha acusado de imperfección intrínseca o bien nos ha culpado a nosotros de no saberla retener.

Además, la intimidad, en su reticencia (al ser la manifestación del sentido en lo que tiene de intransferible, de inapropiable), ha sido sacrificada en aras de la privacidad, que se presta, por el contrario, a hacerse pública, a declararse.

José Luis Pardo encuentra en la literatura y en el arte ejemplos de seres cuya intimidad se ha salvado de esa injusticia histórica, precisamente por su insignificancia, por su simpleza, que los volvía inútiles o poco deseables a los ojos de la esfera pública: idiotas literales (ya que se resistían a ser asimilados a cualquier generalización) como el Michkin de Dostoyevski o los bufones de los cuadros de Velázquez.

Pero otras veces los testimonios del declive de la intimidad, analizados en páginas muy dramáticas, corresponden al momento mismo de su violación: al momento en que alguno de los millones de hombres anónimos que constituyen el trans-fondo de la historia aparece fugazmente en su libro en el acto de ser

despojado de su intimidad al verse forzado a declarar judicialmente.

La intimidad de José Luis Pardo destaca por la riqueza de su desarrollo, por sus ramificaciones. De la fragilidad del concepto filosófico de intimidad, fenomenológicamente considerada, se pasa a analizar la decadencia histórica de la intimidad misma y de ahí a una teoría sociológica. Una teoría de gran relevancia para los tiempos que corren de nacionalismo exacerbado, ya que excluye un origen absoluto o natural de las formaciones sociales. Pues, según ella, lo que constituye a las sociedades no es la certeza de una autenticidad ideal (de una bondad corrompida o de una maldad corregida por un pacto), sino el sentirse implícitamente producto cultural, comunidades relativas, finitas, impuras.

Además, el libro trata extensamente el fenómeno de la banalización de la intimidad en el presente, apoyándose en interesantes y divertidos análisis de mensajes de los medios de comunicación, donde (por sensacionalismo o para amortiguar la brutalidad de los hechos) se hace pasar por intimidad revelada lo que no es sino privacidad o secreto comunicable. En este sentido, *La intimidad* puede considerarse continuación de *La banalidad*, el volumen que en 1989 José Luis Pardo dedicó a la cuestión de la publicidad.

José Muñoz Millanes

El incesante Gadamer

A pesar de sus cuantiosos años (nació en 1900), Hans-Georg Gadamer sigue trabajando, según se prueba con la miscelánea que publica Cátedra (*El giro hermenéutico*, Hans-Georg Gadamer. Traduc. Arturo Parada, Cátedra, 1998) y que recoge trabajos del último medio siglo. Circulando entre los finales y grandes constructores de sistemas (Husserl, Hartmann, Sartre) o destructores de sistemas (Heidegger, Derrida), Gadamer no opta por ninguno de los extremos, sino que se dedica a releer la historia del pensamiento occidental y a construir intensas apostillas a sus correspondencias, incoherencias o huecos. De hecho, su hermenéutica filosófica parte de la figura del agujero que exhibe todo discurso y en el cual nos instalamos sus lectores para descifrarlo y también para incluirnos en él.

Según Gadamer, pensar es siempre el pensar de alguien en algún lugar y algún momento. Es un evento histórico que, a cada paso, carga, aunque no lo sepa, con la historia del pensamiento. Pensar es fatalmente un acto de actualización: todo pensamiento es moderno. Temporalmente, él sitúa la aparición de tal modernidad cuando se institucionaliza la conciencia de sí mismo, la autoconciencia, que prevalece sobre lo dado, y la certeza

se alza sobre la verdad. La ciencia moderna obtiene de tales incisos su noción metodológica, que le permite desarrollarse con fluidez. Entre ella, con sus logros experimentales, y la metafísica, con sus verdades eternas, intermedia la filosofía, lugar desde donde Gadamer dice lo que quiere decir. Y es allí, asimismo, donde su decir adquiere forma porque lo escucha el otro, que lo altera, que le otorga su dimensión alterada, su otredad.

Pensar es distanciarse y dilatar (postergar y ensanchar, todo junto). El pensamiento se dirige a la verdad sin alcanzarla. Si la alcanzara, se identificaría con ella y dejaría de pensar. Por paradójica, la verdad al ser alcanzada se volvería impensable.

Precisamente, pensamos porque preguntamos, no porque respondemos. El pensamiento, misterioso en su aparición, deja de serlo cuando (se) interroga. A su vez, pensar es movilizar unos signos que ya vienen cargados de significación, preescritos (prescriptos). Somos dichos por el lenguaje pero, dialécticamente, el lenguaje sólo existe si lo decimos, cuando surge del hablante vivo.

Es en esta encrucijada del lenguaje (lengua como sistema y habla como vida, como vida histórica hecha de instantes sucesivos y únicos) donde se cimenta la reflexión gadameriana y se personaliza su parte en el legado de la filosofía contemporánea. Cuando el lenguaje se piensa, va más allá de la subjetividad de quien lo emite y se enfrenta con el otro, personalizándolo. Es

lo que tradicionalmente se ha llamado *amor* (afición, correspondencia, pertenencia).

La aparición del otro evidencia que todo lenguaje es conversación y no lo es si no alcanza este estadio dialógico. Conversar es pactar en medio de las ambigüedades del lenguaje, celebrar un tratado de paz entre las conciencias que, de otra manera, vivirían en perpetua y hegeliana guerra. Conversar es comprender al otro, a un ser incomprensible como el sí mismo, que se encuentra con el hecho incomprensible de la muerte. Por ello, el lenguaje actuado en diálogo es una tarea inacabable, que intenta dar cuenta de un objeto/sujeto con un extremo radicalmente incomprensible. A su vez, entenderse con el otro supone disentiimiento y diferencia, ya que donde hay plena coincidencia, el entendimiento es superfluo. Una tradición fuerte de Occidente (de Platón a Freud, digamos) se sostiene en esta tarea del pensamiento que es escucha porque es lenguaje interminable.

El lenguaje empieza, para Gadamer como para su maestro Heidegger, en «el repicar del silencio». Secretamente prefigurado, el pensamiento se encamina hacia la lengua, la cual, al concretarse en el acto del habla, instaura la distancia entre el decir y lo dicho. Éste excede a aquél y exige nuevos decires, y así hasta el infinito. Más aún: decir es apoderarse del otro, ejercer una voluntad de dominio, y es dejar por decir algo que no se dice, cubriendo a la palabra con un

velo de sospecha que intentan rasgar el psicoanálisis y la crítica de las ideologías, por ejemplo.

En contra de su maestro, el oscuro señor de Freiburg, Gadamer cree que toda lengua posee las íntegras (e innumerables) posibilidades del lenguaje, que todo puede pensarse y decirse en cualquier lengua, de donde la traducción adquiere su rol protagónico en el ejercicio de los saberes. La otredad se redobla al proyectarse en este múltiple espacio babélico.

Gadamer se encontró con la reflexión fenomenológica sobre el otro, atascada en un callejón sin salida. Para Husserl, el otro es mero objeto de la percepción. Para Heidegger, sólo hay un ser y la muerte de cada quien. Gadamer hace del otro no sólo el otro de mí, sino el otro de otro. Mi ser es parte de esa trama que llamamos sociedad, que empieza por la invocación del vocativo, valga la redundancia, por la interpelación. Soy porque me sé y me siento preguntado por otro, existo porque coexisto con otros que coexisten conmigo y entre ellos.

Desplegada en el tiempo, esta textura conforma la historia, la cual, si bien carece de meta, es el lugar donde cada hombre instala sus metas. Sumergida en el momento, hay una conciencia histórica, pero también existe la conciencia de época, que se eleva sobre el tiempo y es la dimensión no histórica de la historia. El hombre es humano porque tiene historia y, a la vez, porque puede desprenderse de ella, objeti-