



Los barrios bajos de la atención: El giro vital de la hermenéutica

The Slums of Attention: The Vital Turn of Hermeneutics

School time, space where the school is immersed

Omar Espinosa Cisneros

Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

*Autor para correspondencia: omar.espinosa@uaz.edu.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2634-1551>

Los barrios bajos de la atención: El giro vital de la hermenéutica

Resumen

A finales del siglo XIX y principios del XX, la hermenéutica abandonó su enfoque abstracto y jerárquico para arraigarse en lo concreto, en lo afectivo y en lo cotidiano. Lejos de pensarnos ya como un mero *sujeto cognoscente*, este giro vital de la hermenéutica nos permite concebirnos como *existencias* tejidas indisociablemente del mundo exterior, de otras existencias, de su vida en el tiempo y de su interacción. Considero que volver nuestra atención a ese giro es hoy un asunto de mayor importancia para enfrentar creativamente nuestra dificultad vital –y no solamente intelectual– por comprender la existencia. Acaso sirva incluso como un antídoto que nos permita reconocer el carácter infundado de un miedo que, ante la complejidad, la ambigüedad o las proporciones tan diversas que le son ineludibles a la vida, amenaza con producir formas simplistas, reactivas y regresivas del pensamiento.

Palabras clave: lo concreto; lo afectivo; lo cotidiano; existencia; hermenéutica.

Abstract

In the late 19th and early 20th centuries, hermeneutics abandoned its abstract and hierarchical approach to root itself in the concrete, the affective, and the everyday life. Far from thinking of ourselves as mere knowing subjects, this vital shift in hermeneutics allows us to conceive ourselves as existences inextricably woven from the external world, from other existences, from their life in time, and from their interaction. I believe that returning our attention to this shift is of greater importance today for creatively confronting our vital –and not merely intellectual– difficulty in understanding existence. Perhaps it may even serve as an antidote that allows us to recognize the unfounded nature of a fear that, in the face of the complexity, ambiguity, or the diverse proportions that are inescapable in life, threatens to produce simplistic, reactive, and regressive forms of thought.

Keywords: the concrete; the affective; the everyday life; existence; hermeneutics.

Por las venas del sujeto que conoce, construido por
Locke, Hume y Kant, no corre sangre verdadera sino la
savia desleída de la razón como mera actividad mental.
Wilhelm Dilthey

Un desplazamiento en la hermenéutica

La hermenéutica, desde su origen en el murmullo oracular de Delfos hasta su formalización como arte de la interpretación en la filología alemana del siglo XIX, siempre había sido un ejercicio de traducción. Desde cualquier lugar: sus privilegiados centros o sus periferias, se traducía lo oscuro para volverlo claro, lo distante devenía en lo próximo, lo sagrado en lo profano. En el santuario de Delfos, la sacerdotisa [*Pýthia*] transmitía las profecías de Apolo a través de murmullos crípticos, ambiguos y de difícil comprensión. Los encargados de interpretar sus mensajes eran los sacerdotes [*Hosioi*] o profetas [*prophetai*] del templo de Delfos. Ellos reorganizaban los murmullos de la sacerdotisa y les daban un sentido comprensible mediante versos para que las consultas de los ciudadanos o políticos encontraran una respuesta. También en el judaísmo, los rabinos tenían sus propios métodos exegéticos para interpretar la Torá. En el cristianismo esto encuentra su equivalencia mediante los padres de la iglesia y demás teólogos que se consideran aptos para realizar una exégesis de la Biblia. Sin embargo, esa hermenéutica surgió de un mundo muy distinto al que hoy vivimos. Los oráculos de Delfos, los papiros de Alejandría, las tablillas de arcilla de Mesopotamia, los designios de los dioses, el vuelo de los pájaros, el susurro indócil de los muertos impulsaba siempre a algún iniciado considerado apto la tarea de traducirlos.

En nuestro intento por comprender aquellos actos –o los actos y expresiones de cualquier otro– estamos y vivimos, en la equidistancia de lo imposible. En el anhelo –tan humano– por comprender los mecanismos de la vida, incluidos aquellos que nos hacen actuar y expresarnos de un modo u otro, nos encontramos todos ante una tarea infinita. De entrada, porque toda comprensión de una expresión –ajena o propia– no puede ser sino análoga –es decir: proporcional– a un horizonte propio y singular de vida. Para encaminarnos en la tarea hermenéutica, por lo tanto, no es suficiente con la supuesta ascensión del pensamiento hacia lo abstracto que le es propia a la representación. Es necesario sumergirnos en la opacidad de lo vivido para recrearlo continuamente. Para comenzar a comprender las expresiones ajenas –como nos advierte Dilthey– es menester releer continuamente mi propio horizonte de vitalidad. Pero también, para comenzar a comprender mi propia existencia, es necesario comparar mis expresiones con las ajenas.¹ No estamos aquí ante un horizonte inconmensurable y relativo a la individualidad, porque también las individualidades son proporcionales –análogas– al horizonte espiritual, cultural e histórico compartido del que somos simultáneamente resultado y partícipes.

Hoy, podemos afirmarlo, la hermenéutica no es ya un arte de desciframiento desde las alturas, desde el intelecto y sus representaciones sino –acaso– el arte de demorarse en lo

¹ Dilthey, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Colección Fundamentos 164. Madrid: Ediciones Istmo, 2000. 25.

indescifrable propio y ajeno que resiste y nos emplaza vital e infinitamente, incluso en las aparentes pequeñeces de la vida. Para explorar el contorno y el trasfondo de su legibilidad, es necesario un contramovimiento que más que una ascensión del intelecto, requiere también de una inmersión afectiva y decidida en la vida misma. A partir de autores como Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, la hermenéutica filosófica ha ampliado su alcance al grado de ser reconocida como una práctica poética (creativa) y dialógica que opera en la comprensión humana en general. En los rasgos y detalles de lo mínimo y de lo pequeño yace una majestuosidad y grandeza que, aunque todavía hoy fácilmente pasa inadvertida, el arte y el pensamiento han reconocido puntualmente desde hace más de un siglo.

Interpretar no es ya, en lo absoluto, un privilegio reservado a los supuestos iniciados. Es un acto cotidiano que todos practicamos conscientemente o no. Un movimiento de insubordinación la ha transformado en una práctica de vital importancia que ha multiplicado los caminos para escucharse andar entre los ecos de lo antes excluido del mundo objetivo. En su giro vital, la hermenéutica se sumerge bajo el suelo, explora los caminos insospechados que hacen las grietas del relato oficial y, al hacerlo, cuestiona las jerarquías teológicas con pretensión de universalidad. Deviene así un gesto y un acto político –o incluso infra-político–² que disloca lo aparentemente familiar, un acto de resistencia que desestabiliza los centros de poder lingüístico y epistemológico. La hermenéutica no trata de descifrar un sentido oculto, sino de explorar las múltiples posibilidades de la vida que pasan inadvertidas en los márgenes de nuestro pensamiento y de nuestra imaginación. Asumir verdaderamente ese desplazamiento hace posible seguir las huellas de una hermenéutica que, en lugar de someterse a la autoridad de los textos consagrados o a los argumentos de sus comentaristas se abre en conversación con ellos, a la polifonía de lo inaudito que pulsa en los intersticios. Entonces es posible hacer hermenéutica y no solamente discurrir intelectualmente *sobre* ella. Orientarnos así nos abre a un diálogo en el que los autores y sus textos no son ya meros objetos de estudio, sino partícipes y fuentes de diversas e innumerables afectaciones. Conversamos con ellos no en un plano meramente intelectual, sino desde la totalidad de nuestra vida.

Un replanteamiento del concepto de hombre

² Moreiras, *Infrapolitics*. Lo infra-político se refiere a aquello que opera bajo el umbral de lo reconocido como político desde un marco que recibe la influencia de Aristóteles, Nietzsche, Husserl y Heidegger para una forma inédita de pensar ese intersticio que hay entre la vida y el pensamiento mismo. La infrapolítica no es una política, sino algo que fija las condiciones y abre un camino para una práctica posthegemónica de la democracia. Se refiere a una región tematizable, a un campo de reflexión que está abierto a la exploración de las condiciones de existencia en un tiempo en el que la estructuración ontológica de la modernidad estaría cumplida. Su meta sería reflexionar –desde un interés hermenéutico, fenomenológico y posestructuralista de lo inaparente– sobre todo aquello que desborda lo que entendemos como *política*. Se refiere a la absoluta diferencia entre la vida y la política. Alberto Moreiras ha desarrollado el concepto en diferentes textos, aunque quizá el más útil para introducirse en él sea: Moreiras, Alberto. *Infrapolitics: A Handbook*. New York: Fordham University Press, 2021.

Si la hermenéutica, como hemos visto, abandona la pretensión de descifrar desde una supuesta neutralidad intelectual para arraigarse en lo indescifrable de la experiencia concreta, es porque el propio concepto de *hombre* que la sustenta ha sufrido una mutación radical. Ya no se trata del *animal rationale* cartesiano o hegeliano, cuya esencia residía en la capacidad de representarse objetivamente el mundo desde una orilla segura y estable sino de un ser arrojado al dinamismo y a la finitud cuya existencia se teje entre pulsiones, afectos y horizontes históricos.

Wilhelm Dilthey, al subrayar que la vida no se reduce a lo cognoscitivo sino que en ella confluyen deseos, sentimientos y temporalidad, no solamente desmonta el idealismo trascendental, sino que prepara el terreno para que Heidegger, en *Ser y tiempo* y otros muy importantes textos preliminares, conciba al existente o *Dasein* como cuidado [*Sorge*], es decir: como un *estar-en-el-mundo* que siempre precede a la reflexión. Este giro no es meramente epistemológico, sino ontológico. Al descentrar la razón como fundamento, se revela que lo humano es, ante todo, un *pathos*, una existencia apasionada que interpreta el mundo y se interpreta a sí misma siempre desde su estar afectiva y vitalmente implicada en el mundo. José Ortega y Gasset, heredero crítico de esta tradición, radicaliza esta intuición al señalar que la vida no es un drama de ideas claras, sino de “barrios bajos de la atención”, esos márgenes de lo cotidiano donde lo no dicho y lo relegado configuran el trasfondo de todo sentido. Así, el desplazamiento hermenéutico hacia lo concreto, lo afectivo y lo cotidiano exige, necesariamente, un desmantelamiento del sujeto moderno y sus ficciones de autonomía.

Ha sido Immanuel Kant quien a finales del siglo XVIII, inauguró la reflexión antropológica con la tan importante pregunta: *¿Qué es el hombre?* [*Was ist der Mensch?*]. El curso de esa reflexión ha encontrado momentos decisivos a lo largo de los siglos XIX y XX. No podemos minimizar la forma en que ya Arthur Schopenhauer habría realizado importantes aportes a este respecto, desde una postura radicalmente distinta a la de Kant, introduciendo el concepto de *voluntad* [*Wille*] como opuesto –pero complementario– al de *representación* [*Vorstellung*].

Sin embargo, me interesa volver aquí nuestra atención a Wilhelm Dilthey, quien –aunque no siempre ha gozado del reconocimiento y del estudio merecido– ha realizado uno de los aportes más importantes e influyentes a la reflexión filosófica y antropológica desde Kant. Su crítica a la abstracción no tiene solamente un alcance en el campo de la hermenéutica sino que permea también la reflexión sobre lo que sea el hombre. Es él quien ha dejado claro para muchos autores de enorme influencia en el siglo XX y XXI, que la vida o existencia humana abarca, en su proceso vital real, el querer [*Wollen*], el sentir [*Fühlen*] y el representar [*Vorstellen*].³ Lo propio de la vida humana no es un “mero representar”, enfatizaba Dilthey desde 1883 en el *Prólogo* de su texto titulado *Introducción a las ciencias del espíritu*.⁴ La experiencia no es un mero ingrediente de la representación o del

³ Dilthey, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. 9. unveränderte Aufl. Gesammelte Schriften / Wilhelm Dilthey 1. Stuttgart Göttingen: B. G. Teubner Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. XVIII. Los conceptos en alemán incluidos en esta y otras citas han sido revisados en la versión alemana del texto.

⁴ Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. Vol. I. Buenos Aires, Argentina.: Espasa - Calpe, 1948. 19.

conocimiento como pareciera haber considerado Kant un siglo antes. La experiencia que tenemos de nosotros y del mundo es *nuestra vida*. Dilthey sabía que la experiencia interior no se agota en sí misma, sino que ella fluye en unidad indisoluble con la experiencia del mundo exterior.⁵ Estas dos ideas de Dilthey han servido enormemente a Martin Heidegger para elaborar entre 1915 y 1925 conceptos cruciales para su pensamiento como: *facticidad*; *historicidad*; *ser-en-el-mundo*; *ser-con* y *existencia* [*Dasein*], entre otros.⁶

Si bien Dilthey influyó decisivamente para que Heidegger asumiera la vida –con todo lo que ella abarca– como el verdadero y único fundamento para la filosofía, conviene recordar que, además del romanticismo, Friedrich Nietzsche ha sido un antecesor importante para ambos con su tan reconocida pretensión de invertir el platonismo. Evidentemente, los tres autores tenían claro que –dada esta forma de concebir al hombre que no lo reduce ya a un ser cognoscente o intelectual– los grandes sistemas filosóficos, con sus abstracciones, no eran la forma idónea de escritura para nombrar y pensar la vida. Tanto Nietzsche, como Dilthey y Heidegger tenían claro que –para hacerlo– es indispensable sumergirse en los bajos fondos de lo concreto, de lo afectivo y de lo cotidiano, que preceden siempre a la reflexión.

El giro vital de la hermenéutica comienza con ese recorrido que invierte algunas jerarquías tradicionales que venían subrayando la dimensión abstracta, representativa de la vida humana como su rasgo distintivo. Que Dilthey asumiera en el *Prólogo de Introducción a las ciencias del espíritu* que somos un ser deseante o anhelante [*wollend*] y sintiente [*fühlend*] además de representante [*vorstellende*] es un hecho decisivo en la historia del pensamiento. Su forma de concebir al hombre ha sido crucial para la filosofía desde finales del siglo XIX y coincide también con algunos contramovimientos de la literatura a comienzos del siglo XX a los que José Ortega y Gasset dedicaría textos sumamente interesantes, como es el caso de *La deshumanización del arte*. En este ha escrito: “Basta con invertir la jerarquía y hacer un arte donde aparezcan en primer plano, destacados con aire monumental, los mínimos sucesos de la vida.”⁷ Podemos afirmar que, en una línea afín de pensamiento a la que trazan Nietzsche, Dilthey y Heidegger, Ortega y Gasset consideraría en 1925 que el procedimiento urgente para el arte en aquellos años consistía en: “hacer protagonistas del drama vital los barrios bajos de la atención, lo que de ordinario desatendemos”.⁸ Es evidente que los antecedentes que encontró y reconoció Heidegger en el pensamiento de Dilthey, también servirían a Ortega y Gasset para subrayar la forma en que no es posible desmarcarnos de las circunstancias que constituyen nuestra vida. Este giro antropológico no sólo renuncia a seguir hablando de un *sujeto*, sino que exige una reorientación paralela en la fenomenología, como veremos a continuación.

⁵ Dilthey, I:20.

⁶ Las conferencias impartidas por Heidegger en Kassel entre el 16 y el 21 de abril de 1925 tituladas *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo* reúnen lo que quizá sea el trabajo preliminar más importante en el que ya se contienen algunas de las ideas que luego desarrollará de manera más extensa Heidegger en *Ser y tiempo*. Una versión de esas conferencias ha sido editada y traducida por Jesús Adrián Escudero. Cfr. Heidegger, Martin, y Jesús Adrián Escudero. *Tiempo e historia*. Minima Trotta. Madrid: Trotta, 2009.

⁷ Ortega y Gasset, José, y Valeriano Bozal. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. 1a ed., 5a impresión. Barcelona: Espasa, 2021. 82.

⁸ Ortega y Gasset y Bozal, 83.

Una reorientación en la fenomenología

La reconfiguración del concepto de *hombre* como ser afectivo y situado no podía dejar intacta la fenomenología que Martin Heidegger heredó de Husserl. Si la intencionalidad husserliana se centraba en la conciencia como estructura de donación de sentido, Heidegger –influido también por Dilthey– desplazó el foco hacia la existencia como totalidad pre-reflexiva. El existente o *Dasein* no *tiene* intencionalidad, sino que *es* él mismo intencionalidad en cuanto proyecto arrojado hacia posibilidades inauditas. Este giro aproxima la fenomenología a la hermenéutica. Para Heidegger, ni la fenomenología será trascendental (como lo era para Husserl); ni la hermenéutica será ya una exégesis de textos (como lo era para Dilthey). Nos interesa aquí –principalmente– el segundo asunto, pues no siendo ya considerada por Heidegger la hermenéutica como un método exegético para la interpretación de textos pasa a concebirse como la estructura misma de nuestra existencia-en-el-mundo.

El concepto de *intencionalidad* como ya había señalado Franz Brentano antes de Edmund Husserl, se refería –inicialmente– a la forma en que la conciencia [*Bewusstsein*] se dirige siempre hacia algo. Ese algo, para Brentano es una *objetualidad inmanente*, es decir, consiste en algo así como un objeto, pero su consistencia no es la de un cuerpo, sino que su existencia sería siempre inmanente a la conciencia. Para Husserl, por otro lado, todo pensar [*nóesis*] se dirige a un objeto mediante el pensamiento [*noema*]. No existe –para él– el *pensar* sin el *pensamiento*. Es decir: el objeto del pensamiento puede ser abstracto, pero incluso ese objeto abstracto tiene una estructura intencional concreta. Dicho en otras palabras: Si bien el objeto del pensamiento puede ser abstracto o no, siempre se refiere a un acto concreto de la conciencia. Un pensamiento [*noema*] no es la cosa real, sino su correlato para la conciencia. Todo acto de pensamiento es *concreto* porque parte de una vivencia concreta. Aunque ese acto puede tener como objeto algo abstracto (es el caso de los objetos ideales como un concepto o un número) o concreto (es el caso de los objetos perceptibles singulares que experimentamos). Lo que me interesa aquí subrayar es que, en un acto concreto que es también parte de una vivencia, el pensamiento no deja de apuntar siempre hacia alguna parte, como una brújula que inevitablemente hace un movimiento para orientarse hacia alguna dirección, hacia su respectivo *norte*, hacia lo pensado en cada caso: el objeto en cuestión y aquellos atributos que –en un momento dado– atrapan su atención.

Según el enfoque de Heidegger que –como hemos dicho– se ha nutrido de forma decisiva de la hermenéutica de Wilhelm Dilthey, la intencionalidad no es un asunto que meramente abarque la conciencia [*Bewusstsein*], sino que compromete nuestra existencia entera, incluidos aquellos anhelos o deseos y sentimientos. Es ese giro que incorpora otras parcelas de la existencia humana –y no solamente ya la conciencia– que la fenomenología vino a atravesar una transformación crucial a partir de Heidegger. Tras estudiar el pensamiento de Dilthey durante varios años y después de la lectura intensiva que Heidegger haría de su correspondencia con el conde Paul Yorck von Wartenburg, –en 1925– comenzaría a concebir al *Dasein* o existente como un proyecto arrojado a un mundo pre-existente. A este asunto volveremos con más detenimiento en otro momento.

Por ahora me interesa dar un salto para referir la forma en que la pensadora Sara Ahmed, desde una perspectiva que incluye consideraciones sobre el género, ha radicalizado

la intuición de Heidegger en el siglo XXI al analizar cómo nuestras orientaciones en el mundo (hacia ciertos objetos, cuerpos o espacios) no son actos neutros, sino gestos políticos que normalizan lo hegemónico y marginan *lo otro* desde las estructuras del poder material. La filosofía en este marco no escapa a su condición de práctica situada. Incluso el acto de “ganarse la vida” como filósofo, desde la perspectiva de Ahmed, está marcado por decisiones que privilegian ciertos asuntos (lo abstracto, lo universal) mientras relega otros (lo concreto, lo corporal, lo doméstico) al silencio. La fenomenología, así entendida, se convierte en una hermenéutica que asume una vocación crítica hacia las jerarquías que organizan lo visible y lo invisible en nuestro pensar. Un académico –según Ahmed– hace lo posible por escribir tras relegar tareas domésticas y el cuidado de los niños a alguien más. Pero ¿Será posible que las irrupciones propias de la vida doméstica y de la paternidad sean vividas como algo que puede retar, nutrir y robustecer –en lugar de estorbar– a la escritura y al pensamiento? Incorporando el legado de Dilthey en Heidegger y el pensamiento de Ahmed y, de forma análoga a lo dicho anteriormente sobre la intencionalidad y la conciencia en Husserl, podemos decir que nuestra existencia implicada en un trabajo, a través de los anhelos y sentimientos que le ponen en juego, siempre se dirige hacia algo desde un régimen que normaliza o relega diferentes asuntos. El anhelo y el sentimiento no son solamente abstractos, sino también concretos. Además están situados en contextos políticos y culturales que influyen en nuestra vida de manera decisiva. Anhelamos algo y hacia ello se dirige nuestra atención, nuestra existencia. Sentimos miedo hacia algo y en la vivencia concreta de ese sentimiento de miedo se determina –según Ahmed– la forma en que volvemos nuestra atención hacia las cosas del mundo.⁹ Pero –además– pensamientos, sentimientos y anhelos irrumpen como tareas concomitantes y no siempre encuentran la posibilidad de tomar su propio turno. Si mi existencia se dirige, a través del pensamiento, a un trabajo de escritura concreto del que me hago cargo en un momento dado; también –simultáneamente– se dirige, a través del sentirme hambriento o cansado, hacia los frutos o el sillón disponibles que me llaman e incitan a saciar mi deseo. Asimismo –al unísono de esos pensamientos y sentimientos– persiste acuciante mi anhelo de que mis hijos ejecuten las acciones necesarias para su higiene, vestido y alimentación concretas que son necesarias en el instante mismo en que escribo. Diferentes acciones son necesarias para los asuntos que circundan y urgen mi atención. Nuestra existencia se divide y dirige hacia múltiples direcciones en cada caso. Pensamientos, sentimientos y anhelos no sólo confluyen: chocan, se superponen, se silencian unos a otros. El ejemplo anterior apenas roza la complejidad de lo que intento nombrar. Además de pensar en lo que estoy escribiendo, pienso también casi simultáneamente que es necesario comer una fruta para no ser derrotado por el cansancio que ya deviene sueño y también inevitablemente pienso en los cuidados concretos que mis hijos requieren en ese mismo instante según el juego en turno o la interacción concreta que están teniendo entre sí. Mientras me siento más o menos satisfecho con el proceso de escritura en el que me encuentro trabajando; el sentimiento del hambre y del sueño persisten; así como el sentimiento de alegría, preocupación o inquietud ante las actividades y los cuidados que requieren mis hijos. El anhelo tiende hacia innumerables metas, entre las que al mismo tiempo confluyen: expresarme adecuadamente por escrito; restablecer la energía necesaria para continuar con mis diferentes tareas; y cuidar amorosa y pacientemente a mis hijos. Aunque también tienen

⁹ Ahmed, Sara. *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Bellaterra, 2019. 13.

lugar el miedo, la representación de que el texto no esté funcionando del todo; la sensación de no estar del todo cómodo en el espacio que ha sustituido a mi escritorio y la inquietud de que alguno de mis hijos reciba otro balonazo mientras juega en el jardín. Todo esto –y mucho más– acontece al unísono. El concepto de *intencionalidad* podría servir también para referirnos a esa direccionalidad múltiple que orienta nuestra atención hacia diferentes asuntos que mueven y convocan nuestra existencia.

En su relectura de la fenomenología desde el espacio y la orientación, Ahmed nos recuerda también “que los espacios no son exteriores a los cuerpos; en realidad los espacios son como una segunda piel que se despliega en los pliegues del cuerpo”.¹⁰ Ello le permite considerar que lo social también tiene su propia piel, “como un borde que se siente y que está formado por las «impresiones» dejadas por otros”.¹¹ Esto también nos permite ampliar nuestra comprensión del cuerpo, rebasando sus límites individuales, para comprender también aquella piel de lo social cuya marca está también inscrita profundamente, en la piel de nuestra más íntima existencia.

En la misma obra que ya he citado, *Fenomenología queer*, partiendo del trabajo realizado por Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty y Marx, Ahmed se ha propuesto mostrar “cómo la fenomenología se enfrenta a una dirección determinada, que depende de relegar otras «cosas» al trasfondo” para lograr su actividad como “una forma de ocupación”.¹² Para ella, la conciencia no es meramente una fuente de intelecciones, sino que es algo mundano, encarnado, sensible y situado que se orienta hacia algunas direcciones y no hacia otras, dando como resultado formas concretas “de habitar o vivir en el mundo”.¹³ Si bien a Ahmed le interesa la *orientación* para también pensar el asunto de la *orientación sexual* desde la fenomenología, aquí nos interesa estrictamente el concepto de *orientación* para pensar – desde una perspectiva materialista– cómo en la forma en que el filósofo dirige su atención hacia su escritorio está ya expuesta “la naturaleza del trabajo que hace para ganarse la vida”,¹⁴ pero también la forma en que el trabajo filosófico tradicional ha relegado algunas actividades y acontecimientos al fondo de su atención, incluso cuando su trabajo depende de esas otras actividades para encontrar un escritorio disponible y libre.¹⁵ Siempre hay circunstancias concretas de la vida que, aunque fácilmente escapan a nuestra atención, pueden ser objeto de interés para la hermenéutica. Hay, por ejemplo, existencias que conviven, haciendo lo posible (o como se dice: hasta lo imposible) por vivir, escribir y cuidar de su espacio y de sus hijos no solamente poniendo en juego su intelecto– por supuesto– sino también sus sentimientos y sus anhelos. No es fácil escribir. Tampoco lo es estar a la altura de las exigencias de la vida doméstica y de la paternidad. Pero además, es importante tener presente que nuestra existencia no siempre encuentra las condiciones para enfocarnos completamente en una tarea o en otra. Acaso en ese *hacerlo todo al mismo tiempo*, que nos exige nuestra facticidad, tengamos la posibilidad de hacernos cargo de la existencia que compartimos con otros de una forma plural y menos individualista. Estas vivencias concretas, que implican nuestra vida

¹⁰ Ahmed, 23.

¹¹ Ahmed, 23.

¹² Ahmed, 44-45.

¹³ Ahmed, 45.

¹⁴ Ahmed, 49.

¹⁵ Ahmed, 49.

afectiva cotidianamente conllevan dificultades. Aunque si encontramos en ellas un estímulo para formar o temprar el propio carácter, es posible que incluso podamos ampliar –aunque sea un poco– el horizonte vital que nutre nuestro pensamiento y escritura.

La huida del pensar

Si orientar nuestra atención es ya un acto político, ¿Qué ocurre cuando la academia filosófica insiste en orientar su mirada hacia abstracciones desencarnadas, repitiendo gestos institucionales que desatienden las condiciones materiales e históricas de su propio quehacer? Aquí, “la huida del pensar” que advirtió Heidegger, adquiere hoy una forma concreta: no es solamente una negligencia teórica, sino una complicidad con estructuras académicas que convierten la filosofía en un ejercicio de autolegitimación, alejado de los “barrios bajos” de la existencia que Ortega y Gasset reivindicaba.

Este giro no es meramente metodológico, sino ético. Dilthey ya había subrayado que el interés es la condición primera de toda comprensión, un *inter-esse* que nos emplaza a habitar el entretejido de la vida. Sin embargo, ¿Cómo puede la academia sostener ese interés vital si sus prácticas –desde la redacción de artículos hasta la docencia– se organizan bajo lógicas que priorizan la productividad sobre la profundidad, lo universal sobre lo situado, lo abstracto sobre lo concreto? La respuesta, como sugiere Ahmed, está en los márgenes: en todo aquello que se relega al silencio –la precariedad laboral, los cuidados domésticos, la mercantilización del conocimiento y de sus productos– para mantener intacta la ilusión de un pensamiento aséptico.

El riesgo de excluir de nuestra atención todo aquello que no asociamos con nuestros marcos teóricos, aunque toque directamente nuestra existencia, es muchas veces síntoma de la indolencia que el privilegio hace posible, a pesar de su fragilidad. Aunque también es un síntoma de nuestra constitutiva e irrenunciable pobreza y falta de pensamiento. Es comprensible que dada la dificultad de hacernos cargo de aquello que más próximo nos es: nuestra propia existencia, la atención de la filosofía huya frecuentemente de la posibilidad de pensar sus propias circunstancias y condiciones. En el mundo académico contemporáneo, sin embargo, es justamente eso en lo que *el olvido del ser* consiste.

Del interés en la hermenéutica

Si la reorientación fenomenológica nos ha enseñado que toda atención es un acto de orientación política, una elección entre aquello que se ilumina y lo que se sumerge en la penumbra, entonces la academia contemporánea es un asunto de interés que puede ser interrogado como estructura que reproduce un síntoma de aquella *huida del pensar* que Heidegger asociaba al *olvido del ser*. La paradoja es evidente: mientras la hermenéutica, en su giro vital, señala la potencia nutricia de lo marginal –aquellos pliegues de la existencia que configuran el trasfondo de todo sentido, aquellos *barrios bajos de la atención* que Ortega y Gasset reivindicaba como núcleo de lo vital– la institución académica insiste en cultivar una asepsia metodológica. Este gesto no solamente traiciona la vocación crítica de la filosofía

u de las ciencias, sino que reproduce exclusiones. Sara Ahmed refiriéndose específicamente al quehacer filosófico de la academia, lo ejemplifica al denunciar cómo ciertos cuerpos y temas son relegados al trasfondo de la disciplina. La filosofía académica, autoproclamada *universal*, encubre así sus propias singularidades. Aunque no es distinto el caso de las ciencias sociales.

¿No es este olvido de lo concreto –esta complicidad con lo impersonal [*das man*] que Heidegger asociaba a la caída en la impropiedad– una forma de desinterés por aquello que nos constituye? Dilthey lo advirtió: “Si el interés es limitado, también lo será la comprensión”.¹⁶ *Interesse*, en latín deriva de *inter* (entre) y *esse* (ser). Si bien la palabra ha sido asociada originalmente a la ganancia económica que alguien podría obtener de una actividad, su sentido se ha ampliado para abarcar también el cuidado, la preocupación, la atención y la inclinación por algo o por alguien que valoramos. Es indispensable tener presente que hay valores no tasables. Es decir: que no toda valoración es equiparable a términos económicos.

¡Con qué impaciencia escuchamos algunas discusiones! Constatamos tan sólo algún punto de ellas importante para nosotros por razones prácticas, sin interesarnos por la vida interior del que habla. En otros casos, en cambio, tensados por cada gesto, por cada palabra, intentamos penetrar en el interior del hablante.¹⁷

Pero, ¿Qué interés puede haber en un sistema que premia la especialización técnica mientras margina las preguntas incómodas surgidas de la vida cotidiana? La academia, al restringir la hermenéutica a la exégesis textual y negar su dimensión ontológica no sólo empobrece su potencia interpretativa, sino que instaura un régimen de invisibilidad. En este, aspectos íntimos de la vitalidad –como la dificultad de equilibrar crianza y escritura– quedan relegados y desprovistos de valor filosófico.

Este síntoma revela un miedo paralizante que nos impide confrontar al pensamiento con la vida. El pensamiento, desde el giro vital de la hermenéutica, claramente no es un refugio, sino la acción de habitar las grietas. Eso que Ortega y Gasset llamó hacer protagonistas “los barrios bajos de la atención” nos exige hoy dismantelar las jerarquías que separan lo intelectual de lo doméstico, lo teórico de lo vivido. Sólo entonces la hermenéutica dejará de ser un método para convertirse en una ética: la de sostener la mirada ante lo inacabado de nuestra existencia compartida.

Lo que interesa aquí es detenernos a considerar las formas singulares del interés o desinterés que están en juego al leer e interpretar un sinfín de textos, de espacios, de expresiones, de prácticas y vestigios. ¿Con qué impaciencia corre el riesgo de observar, juzgar y actuar un burócrata o un empleado al aproximarse a las expresiones de las existencias ajenas tan solo motivado por una ganancia económica?, ¿Qué sordos herederos de Proculo reducen lo complejo a “algún punto” útil para sus fines?, ¿Quién, siendo usado por otros, es decir: *empleado*, sostiene un interés genuino por comprender lo inaudito, lo insospechado y lo impensado que alrededor suyo tiene y ha tenido lugar? Sí, como denuncia Mark Fisher, la universidad neoliberal ha convertido al pensamiento en un simple producto y este ha perdido

¹⁶ Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica*, 31.

¹⁷ Dilthey, 31.

su potencia reflexiva y transformadora,¹⁸ ¿Puede la hermenéutica –desde las fisuras– resistirse a esta lógica confrontando sus propias condiciones?

Más allá del espacio obvio de las actividades propias de los claustros académicos del siglo XXI: ¿Qué posibilidades encuentra aquí una hermenéutica cuya vocación abarca también aquellos *barrios bajos* de los que –por economía– escapa, huye y se olvida tan frecuentemente nuestra atención?

El devenir de la hermenéutica o la ética de lo inacabado

El devenir de la hermenéutica, lejos de ser una anécdota en la historia de las ideas, se revela como un contramovimiento radical que se resiste a toda pretensión de clausura epistemológica. Desde Dilthey hasta Ahmed, el hilo conductor que nos interesa señalar es la insistencia en el hecho de que interpretar no es dominar un sentido, sino habitar la tensión entre lo decible y lo indecible, lo posible y lo imposible, lo central y lo marginal, lo propio y lo ajeno. El giro vital de la hermenéutica hacia lo concreto, lo afectivo y lo cotidiano revela que pensar no es un lujo, sino un acto de resistencia creativa: una manera de negociar constantemente con las heridas propias de nuestra finitud y con las jerarquías que –organizando lo visible– limitan o ensanchan nuestra existencia.

Si la academia hoy fracasa en su vocación crítica, no es simplemente por falta de rigor intelectual sino por un miedo infundado que le paraliza y le impide admitir que el pensar mismo nos exige abandonar los falsos pedestales de la cátedra y de la neutralidad. La academia teme sumergirse en el fango de lo concreto, de lo afectivo y de lo cotidiano, allí donde lo relegado de la vida emerge, irrumpe y destroza sus certezas. La academia –a veces– pretende conocer y dominar la vida sin siquiera sumergirse en ella. Pero a la vida –para vivirla y pensarla en serio– a veces no basta contemplarla anclados desde una orilla. Hemos también de vivirla y nombrarla desde el mar en movimiento que le es propio. La prudencia excesiva, motivada más por miedo que por cautela, debe ser cuestionada. La tarea que nos lega la hermenéutica en lo que he llamado aquí su *giro vital* no es, pues, la de salvarnos de los riesgos de la vida. La fuerza o incapacidad para enfrentarnos a ellos, es proporcional a la potencia que nutre nuestra vida. Es decir: a nuestro pensamiento. No se trata de evitar a toda costa los riesgos del pensamiento frente a la vida, sino de templar la mirada ante su posibilidad, trágica y alegremente. Es urgente reconocer que todo comprender e interpretar lleva la marca de lo inacabado y que es precisamente en esa fractura insalvable donde se juega la posibilidad de un pensamiento verdaderamente encarnado, franco y potente. Así entendida, la hermenéutica no es un método, sino la vocación por vivir y pensar desde las grietas. La existencia, en su fugacidad, nos demanda no claudicar ante la comodidad de las respuestas, sino arder en las preguntas que el diálogo –con otros y con uno mismo– a pesar de nuestra finitud, reinicia infinitamente.

“Por las venas del sujeto que conoce, construido por Locke, Hume y Kant, no corre sangre verdadera sino la savia desleída de la razón como mera actividad mental.” –advertía Dilthey hace siglo y medio. ¿Acaso es posible –a estas alturas de la historia– que la razón *entre en razón* y que se reconozca (al fin) de nuevo constituida no por la “mera actividad

¹⁸ Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Lanham: John Hunt Publishing, 2009.

mental” sino por esos *barrios bajos de la atención* de todo aquello que nos emplaza e implica vitalmente? De ser así, ¿Cuál podría ser la ruta para participar de semejante movimiento – viviendo y pensando libremente– en diálogo *desde* la academia?

Bibliografía

- Ahmed, Sara. *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Bellaterra, 2019.
- Dilthey, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Colección Fundamentos 164. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.
- . *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. Vol. I. Buenos Aires, Argentina.: Espasa - Calpe, 1948.
- Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. 9. unveränderte Aufl. Gesammelte Schriften / Wilhelm Dilthey 1. Stuttgart Göttingen: B. G. Teubner Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Lanham: John Hunt Publishing, 2009.
- Heidegger, Martin, y Jesús Adrián Escudero. *Tiempo e historia*. Minima Trotta. Madrid: Trotta, 2009.
- Moreiras, Alberto. *Infrapolitics: A Handbook*. New York: Fordham University Press, 2021.
- Ortega y Gasset, José, y Valeriano Bozal. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. 1a ed., 5a impresión. Barcelona: Espasa, 2021.