



LUGAR DE LA HERMENÉUTICA EN EL CAMPO DEL SABER

Dra. Mariflor Aguilar Rivero**

e-mail: mariflor@servidor.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

1. INTRODUCCIÓN

Una de las grandes contribuciones de la hermenéutica al campo del saber contemporáneo es ofrecer nociones y categorías para la construcción de las ciencias sociales, las cuales desde hace al menos dos décadas y concretamente desde la crisis del marxismo, se puede decir que de ser ciencias que contaban con un paradigma medianamente estable se quedaron sin tal, planteándose hoy por hoy un campo abierto en el que coexisten y compiten diversos paradigmas. Las teorías hermenéuticas ofrecen elementos conceptuales y de reflexión a varios de estos paradigmas: a los estudios poscoloniales, al multiculturalismo, a la sociología de los roles sociales, a la teoría de sistemas, a la teoría de la acción comunicativa, a teorías de psicología social y a las teorías con base en el análisis del discurso. Plantearemos ahora el problema de los paradigmas en ciencias sociales para después mostrar en qué sentido la hermenéutica se coloca en este espacio.

** Lección Magistral: “La Investigación en las Ciencias Sociales”, desarrollada dentro del Programa de Doctorado de Educación de la Universidad de Los Andes (Vzla.), en el Núcleo Universitario “Rafael Rangel” (Trujillo), en el mes de noviembre de 2009.

Si la construcción de conceptos en ciencias naturales tiene sus complejidades, éstas aumentan en el caso de las ciencias sociales en las que suele no contarse con un paradigma estable o medianamente estable. Cuando se cuenta con tal paradigma, son las mismas y diversas teorías construidas desde ese eje problemático las que operan como principales herramientas del trabajo teórico; son ellas las que orientan las investigaciones y las búsquedas concretas. Pero cuando no se cuentan con tal conjunto de teorías que giran en torno de un mismo eje paradigmático, la búsqueda tiene que cambiar de sentido, no solamente porque en este caso son múltiples los marcos conceptuales de referencia que entran a jugar, sino también porque, en tanto que no hay uno del todo confiable, conviene dirigir la mirada a espacios no estrictamente teóricos que alienten el inicio de la articulación de conceptos. Estos espacios son ocupados por lo que hoy se ha llamado “mundo de la vida”, que antes se conocía con el nombre de “ideología”, y que a diferencia de lo que ocurre con las teorías paradigmocentradas sirven como las herramientas del trabajo del investigador. Es en este espacio donde circulan los elementos que habrán de ser útiles para nuevas elaboraciones teóricas.

Este “mundo de la vida” o “ideología”, se sabe, es un plexo de nociones, representaciones e informaciones diversas obtenidas a través de investigaciones empíricas, de observaciones y experiencias; aunque la noción de “mundo de la vida” tiene origen fenomenológico –concretamente es un concepto husserliano–, ha sido repensada y resignificada de distintas maneras por Habermas; menciono algunas de ellas porque iluminan las ideas. Dice Habermas que el mundo de la vida es el “depósito de autoevidencias o de convicciones incuestionadas”¹ cuyos componentes estructurales son la cultura, la sociedad y la personalidad²; es un espacio que “viene delimitado por la totalidad de las interpretaciones que son presupuestas

1 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (TAC en adelante), vol. II, p. 176. Recupero la noción habermaseana de “mundo de la vida” pero no el estatuto social-evolutivo que le atribuye en tanto que su hegemonía sobre el “sistema” social lo concibe como expresión de escaso desarrollo de la sociedad en la que eso ocurre.

2 *Ibid.*, p.196.

por los participantes como un saber de fondo”³. Recurriendo a Schütz y a Luckmann se explica la noción de “mundo de la vida” indicando que se trata del ámbito de la realidad en el que las cosas se dan por supuestas, se dan, valga la redundancia, como dadas⁴. En este horizonte tienen lugar procesos de entendimiento “con que los implicados llegan a un acuerdo o discuten sobre algo perteneciente al mundo objetivo, al mundo social que comparten, o al mundo subjetivo de cada uno”⁵. Es el espacio donde “anclan” *complejos de instituciones*⁶ y, como se decía en el campo del estructuralismo francés, es el “cemento” que cohesiona las prácticas sociales. Habermas también señala esto a su manera: “el mundo de la vida, dice, es el subsistema que define la consistencia del sistema social en su conjunto”⁷.

Bien, pues es de este ámbito, de este espacio, del que el investigador tiene que echar mano cuando no cuenta con un paradigma estable que oriente la producción de sus conceptos. Este recurso se añade al conjunto de teorías que coexisten o compiten entre sí sin que alguna logre imponerse. Así, la producción de conceptos de una teoría que esté al margen de un paradigma estable se lleva a cabo mediante la doble determinación de teorías diversas que coexisten más o menos pacíficamente, por un lado, y del conjunto de sistemas y creencias que articulan las prácticas sociales (mundo de la vida o ideología), por otro lado. Según esto, lo específico de las teorías sin paradigma estable es que en ellas lo perteneciente al mundo de la vida (o a la ideológico) ocupa un lugar prioritario, mientras que dentro de los márgenes de paradigmas estables, lo prioritario lo ocupa lo teórico y lo ideológico-cultural lo secundario.

3 TAC, vol. I, p. 31.

4 TAC, vol. II, pp. 185-186.

5 *Ibid.*, p. 184.

6 *Ibid.*, p. 235.

7 *Ibid.*, p. 217.

Pero ahora interesa pensar qué sucede en el campo ideológico del mundo de la vida donde se impulsa la elaboración de los conceptos teóricos. Pero ya sólo este planteamiento hace surgir la sospecha: ¿cómo es posible que de este universo caótico y complejo puedan surgir los conceptos de una teoría?, ¿qué ocurre entre uno y otro ámbito que produce un cambio cualitativo?, ¿qué ocurre para que pueda darse la conversión teórica, es decir, para que algún elemento del campo ideológico del mundo de la vida (noción, ideas, creencias, teorías descriptivas, etcétera) pase a formar parte de un corpus teórico más estable? Las respuestas a esto las plantearé desde cuatro perspectivas: desde la teoría estructuralista de la historia de las ciencias, desde la teoría del discurso del formalismo ruso, desde una propuesta postestructuralista que se apoya en tesis nietzscheanas y desde el pensamiento heideggeriano.

La teoría estructuralista de la historia de las ciencias plantea que lo que ocurre en la producción de nuevos conceptos en teorías no paradigmáticas es que el conjunto complejo de nociones y experiencias, supuestas y aporéticas, es desarticulado por el esfuerzo del investigador, esfuerzo que produce una configuración teórica inicial. En el conjunto entrelazado de nociones, experiencias y concepciones teóricas incipientes y diversas tienen lugar diversos procesos que son procesos de reacomodo que desencadenan movimientos que, en determinado momento: “Hacen visible lo que permanecía oculto (...), cambia el significado de lo que ha estado (... y se) descubre en los hechos una necesidad desconocida”⁸. Así se construye un discurso original cuya novedad radica, entre otras cosas, en que permite percibir fenómenos antes inapreciables dentro de un concreto nudo histórico-teórico-ideológico en el que participan aspectos teórico discursivos y aspectos prácticos no discursivos. En el ámbito de lo no discursivo entran a jugar elementos de la historia material, social y política

8 Louis Althusser, “Las condiciones del descubrimiento científico de Marx”, en *Theoretical Practice*, núm. 7-8, p. 11.

a la que pertenece la comunidad del investigador o de los investigadores. En el ámbito teórico discursivo tienen lugar movimientos de los conceptos, de formas de enunciación y de estrategias teóricas. Todos estos elementos se reacomodan en el mismo espacio ideológico, en una “brusca superposición”⁹, produciéndose articulaciones diferentes, distanciamientos teóricos de lo que antes era cercano, percepciones antes invisibles, ocultamientos antes perceptibles, rupturas epistemológicas que antes no se podían dar, etcétera.

Desde la complejidad del mundo de la vida y mediante estos movimientos que hacen posible la construcción de nuevos conceptos algo nuevo aparece. Por eso también Habermas, al caracterizar al mundo de la vida, le atribuye la propiedad de desestabilizar al sistema: son las estructuras del mundo de la vida las que “someten a restricciones internas el mantenimiento del sistema”¹⁰, como si ellas fueran el lugar donde lo nuevo puede surgir, donde lo nuevo aparece, donde se percibe lo que antes estaba oculto; las cosas se acomodan de tal manera que dejan aparecer algo inédito.

Otra manera de responder a lo que ocurre entre el campo ideológico del mundo de la vida y el campo teórico en la producción de conceptos es recurriendo a la teoría estructural del discurso en referencia a los cambios en la articulación de los elementos que componen una determinada estructura teórica-discursiva. El formalismo ruso elaboró ideas sugerentes al respecto. Desde esta perspectiva, y en particular desde la teoría de la percepción de Shklovski, puede decirse entonces que las acciones, cuando llegan a ser habituales, se transforman en automáticas, logrando de este modo que los objetos no sean vistos. Para romper el automatismo perceptivo es preciso, dice Shklovski, dar una sensación del objeto como visión y como reconocimiento enfocándolo desde un ángulo que rompa con lo habitual¹¹.

9 Thomas Herbert, “Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, especialmente de la psicología social”, en J.A. Miller t Th. Herbert, *Ciencias sociales: ideología y conocimiento*, p. 104.

10 TAC, vol. II, p. 216.

11 Shklowskiouis, “El arte como artificio”, en VV. AA., *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, pp. 59-60. Shklovski se refiere a la percepción artística, pero considero que sus

En esta misma perspectiva, algo semejante plantea Roman Jakobson, quien sostiene que para construir un discurso natural y expresivo, usualmente se nombra a los objetos “por su propio nombre” para producir formas con nueva resonancia; sucede, sin embargo, que desde el momento en que los nombres son usados habitualmente para designar los objetos, es indispensable recurrir a la metáfora, a la alusión, a la alegoría para obtener otra forma igualmente expresiva¹²; es decir, si en determinado momento se continúa repitiendo un mismo orden de exposición o de designación, el discurso deja de ser igualmente expresivo, es decir, no designa ya su objetivo con la misma intensidad. Ambos comentarios se articulan con la idea de la atención, con la necesidad de que el investigador preste atención a un objeto que antes no percibía. En ambos casos se destaca, pues, la importancia de tener la atención abierta para percibir lo que aparece y lo que se manifiesta.

La otra tradición que da alguna respuesta aproximada a la irrupción de lo nuevo en el campo del saber es la postestructuralista, que plantea las cosas en términos de genealogía. Según esto, lo que hace el investigador es remontarse a la génesis de los sucesos buscando explicaciones de otro orden, buscando “verdades pequeñas”¹³, sondeando en los “bajos fondos”. La tarea de la genealogía es descubrir la singularidad de los sucesos, sondear en el pasado sin buscar un origen ni un comienzo grandioso, sino buscando pequeños fragmentos de microhistorias que aparecen en su novedad y en su sorpresa; en lugar del origen, busca la procedencia de los sucesos que enraízan

afirmaciones pueden hacerse extensivas a todo tipo de percepción, incluyendo la relacionada con los objetos teóricos.

12 Roman Jakobson, “Sobre el realismo artístico”, en VV. AA., *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, p. 73. Tal vez la siguiente cita de Gaston Bachelard tiene que ver con esta idea: “Ya no sé el nombre del sabio – quizás esté entre ustedes – que dijo que uno se aleja de buena gana de un método de acentuada y regular fecundidad. Tal método termina por pasar del rango de método de descubrimiento al rango de simple método de enseñanza. La claridad es, a veces, una seducción que cobra víctimas en las filas profesoras. Se encuentran profesores que en el apacible ronroneo de las clases terminan contentándose con la antigua claridad y así retroceden una generación”, en Gaston Bachelard, *El compromiso racionalista*, p. 47.

13 Citado por Michel Foucault en “Nietzsche, la genealogía, la historia”. En M. Foucault, *Microfísica del poder*, p. 8, de F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, proposición 3.

en los accidentes y busca también la emergencia, el punto de surgimiento, “el principio y la ley singular de una aparición”¹⁴. La genealogía no busca el origen porque los orígenes son fijos, inmóviles (en filosofía “origen” suele escribirse con mayúscula); en cambio, cuando la genealogía busca las procedencias remueve lo que percibía inmóvil, fragmenta lo que estaba unido, muestra diversas heterogeneidades; y cuando busca la emergencia busca las fisuras en las que algo aparece. También aquí la aparición de lo oculto juega un papel.

Por último, desde el pensamiento heideggeriano también pueden pensarse los movimientos que tienen lugar en la aparición de lo nuevo. Aquí la noción de apertura juega un papel central, papel que se trasladará al discurso hermenéutico.

Como es sabido, Heidegger piensa al ser humano como *Da-sein* (ser-ahí), con lo cual quiere significar que el rasgo primordial de lo humano es el de estar en el mundo, de estar – ahí – en – el – mundo, de estar abierto al mundo. Nos detendremos un poco en esto.

2. APERTURA

Es importante el papel que juega la noción de apertura. La apertura ayuda a pensar la construcción del conocimiento en condiciones no paradigmáticas. La apertura es un tema central en la actual discusión en el campo de las ciencias sociales que se encuentra bajo el cono de influencia de la problematización hermenéutica. Hoy todo se quiere abierto: las interpretaciones, las teorías, los textos, el mundo, etcétera. La apertura ha operado y opera como una postura metodológica o como criterio de corrección de una interpretación, de una pregunta o de una teoría. La apertura ha adquirido el estatuto de una tesis metodológica que promueve nuevas y mejores formas de acceso al conocimiento, y opera también como criterio de corrección. La mejor interpretación es aquella que deja abiertas más respuestas posibles. La apertura es bienvenida, por ejemplo, en el campo de la teoría crítica como reacción a

14 *Ibid.*, p. 15.

sistemas teóricos y filosóficos cerrados. Lo que en este caso se ha propuesto con la tesis de la apertura es la salida de posturas reduccionistas, como por ejemplo, la salida del paradigma economicista, de lecturas de la realidad que atribuyen a la economía el único papel determinante y constituyente del mundo. La tesis de la apertura abrió el universo de los valores, de la ideología, del lenguaje, de lo simbólico, del inconsciente y del mundo de la vida; se multiplicaron los sujetos sociales y los poderes se diversificaron. Lo que la apertura significa en estos casos es la posibilidad de comprender los distintos aspectos de lo social sin borrarlos bajo la dominancia exclusiva de alguna instancia. La apertura es, pues, un llamado metodológico que alienta el alejamiento de la ortodoxia explicativa y alienta también la búsqueda de aspectos esenciales de lo social.

Es en las ciencias llamadas hermenéuticas donde esta noción de apertura toma mayor relevancia, y esto por razones obvias; porque es uno de los rasgos definitorios de la hermenéutica el de ampliar los criterios de validez para la interpretación. Desde la hermenéutica ontológica de Heidegger la apertura adopta el sentido de “mundo”. Desde esta perspectiva la apertura tiene el sentido del *Da* del *Dasein*, es decir, del ahí del ser-ahí; ahí, en tanto que está arrojado hacia fuera, abierto hacia los entes, porque sólo encuentra su lugar fuera de sí mismo¹⁵.

Puesto que la apertura no se acota y es siempre un mandato metodológico, promueve la creatividad incesante de significados. En el pensamiento heideggeriano la apertura se piensa como un lugar despejado, se piensa bajo el término alemán de *Lichtung* que significa despejamiento; más precisamente, designa un claro en el bosque que se refiere al espacio abierto a la luz precedido por la oscuridad, el lugar despejado que se recorta de entre la espesura del bosque. Es tan fuerte y determinante la articulación de la apertura a formas del conocer (o del comprender, diría Heidegger) que este autor identifica el significado de *Lichtung* con el concepto griego de

15 Cf. El estudio introductorio de Alphonse Waelhens y Walter Biernel a M. Heidegger, *De Vessence de la vérité*.

verdad, *alétheia*. La lectura que hace Heidegger de la noción griega de verdad es la de lo que permanece en estado de desocultamiento. *Alétheia* proviene de la palabra griega *léthos* (λήθος) que quiere decir “estar oculto”, y del alpha (α) privativa, que unidas significan “desocultar”. Así, la *verdad* griega se refiere a aquello que aparece; no se refiere a la adecuación con el objeto sino a su manifestación; es verdadero aquello que se manifiesta bajo ciertas condiciones. Por eso *Lichtung* es el término que mejor conviene a *alétheia* porque reúne la complejidad del sentido de la palabra griega (de desocultamiento) designando al mismo tiempo la claridad y la oscuridad, es decir, el claro de luz que se recorta solamente en virtud de la oscuridad que lo rodea.

La articulación de *Lichtung* y verdad representa una revolución epistemológica pues apunta no sólo a los momentos luminosos de la producción del conocimiento (a la cadena sucesiva de verdades) sino a todo aquello que les antecede, a su historia, a sus condiciones de posibilidad, mostrando en ese movimiento que aquello de donde el conocimiento surge, habitualmente denominado error, no es más que un conjunto de datos que permanecen en la oscuridad. Por esto *Lichtung* conviene a la pretensión de pensar de otra manera la historia de la producción del saber, porque tanto la claridad como la oscuridad, luz oscura¹⁶ metafóricamente permiten pensar lo no-pensado por la metafísica de la luz¹⁷. La asimilación de *alétheia* a *Lichtung*, es decir de la verdad y el esclarecer, fuerza al pensamiento a vincular el conocer con su historia y con sus “bajos fondos”, radicaliza una postura frente a concepciones caducas de la producción de la ciencia.

16 Cf. Leonardo Amoroso, “La `Lichtung` de Heidegger, como locus a (non) Lucendo”, en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, eds., *El pensamiento débil*, p. 210.

17 *Ibid.*, p. 206. En relación con la *Lichtung* Heidegger habla también de “paraje” en tanto una “permanente extensión, que recogiendo toda la realidad, se abre de tal manera que en ella lo abierto es manteniendo (gehalten) y empujado (angehalten) a dejar que surja cada cosa en su propia quietud”, cit. por L., Amoroso, *ibid.*, p. 206 de M. Heidegger en *Gelassenheit*.

La idea de “apertura” es, pues, importante metodológicamente porque implica la superación del idealismo gnoseológico¹⁸ en tanto que rechaza la idea del conocimiento “puro” desconectado de toda determinación y relación con realidades extracognitivas. El conjunto de estas tesis reduplican en el plano especulativo, y con ello confirman mucho de lo que ya había establecido la escuela de la sospecha acerca de la historicidad, del descentramiento de la conciencia o del sujeto y los intereses del conocimiento¹⁹. Desde muchos ámbitos del saber se ha mostrado y demostrado lo que sugiere en primera instancia la tesis de la apertura, a saber, la interrelación constituyente del ser humano con los aspectos diversos del mundo.

Al considerar y aceptar la “apertura” como un llamado metodológico nos colocamos en una tradición específica de investigación. Podría decirse que la investigación tiende a distribuirse en dos grandes bloques, cada uno de los cuales responde a sus propias tradiciones. Una es la tradición que tiende a reproducir relaciones especulares, es decir, que busca en lo otro o en el objeto investigado solamente elementos que conformen las propias hipótesis y los datos que muestren y demuestren que la razón está de nuestro lado. Es ésta una tradición que podría llamarse de confirmación. Esta tradición se aleja de lo diferente y huye de lo que no confirma la propia razón. La apertura, en cambio, se situaría en otra tradición que se podría llamar de incorporación que cuenta con el desarrollo de la sensibilidad hacia lo diferente, en la que se tiene la paciencia de dejar ser a lo diferente y a que éste vaya apareciendo. En esta tradición no se buscan sólo similitudes ni relaciones especulares con lo otro sino que se busca aprender a partir de voces diversas; se busca desarrollar “el hábito de prestar atención a mensajes y voces que se escuchan lejanamente”²⁰. Se trata de una tradición desde la que se desarrolla la fuerza para admitir

18 *Idem.*

19 Siguiendo la tesis de Paul Laurent – Assoun, según la cual la filosofía repite y legitima en el plano especulativo el quehacer de las ciencias en el plano demostrativo.

20 Gemma Corradi Fiumara, *The other side of language*, p. 6.

nuestra incertidumbre, para admitir que no comprendemos completamente la experiencia a la que nos enfrentamos, que desarrolla la flexibilidad para no negar ni rechazar lo que no podemos traducir completamente²¹.

Se ha señalado que la “apertura” toma relevancia en las ciencias llamadas hermenéuticas en tanto que uno de los objetivos de la hermenéutica es ampliar los criterios de validez para la interpretación. Pero con la “apertura” no todo son bondades, antes bien, tal apertura presenta problemas cognitivos que plantearémos más adelante cuando tratemos la apertura lingüística en la hermenéutica gadameriana. Por ahora hablaremos de hermenéutica... que no es fácil.

3. HERMENÉUTICA

Casi podría decirse que hoy día está pasando con la hermenéutica lo que en alguna época pasó con la noción marxista de “dialéctica”: era la palabra mágica que resolvía cualquier duda acerca de la naturaleza de algún proceso real o social. Se explicaba entonces que tal proceso era “dialéctico” y todos se quedaban satisfechos al mismo tiempo que estupefactos sin entender bien qué se quería decir con eso. Con la hermenéutica pasa lo mismo. No se sabe bien qué es pero sí sabemos que tiene que ver con todo y que se dice que resuelve los grandes problemas que se han planteado acerca de la lectura, la interpretación, la emisión o recepción de mensajes, etcétera. Es un hecho también que cada autor o supuesto experto en hermenéutica tiene de ella su propia concepción. Para hablar sólo de los más destacados “hermeneutas” contemporáneos, Paul Ricoeur habla al menos de dos hermenéuticas: de la sospecha y de la de “recolección de sentido”. Una es la que está a la base del pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud y que a grandes rasgos consiste en la desmitificación de las ilusiones de la conciencia²², lo que en la práctica de la interpretación significa sospechar del significado atribuido a las palabras, y la otra es la hermenéutica de la “recolección del sentido” vista como “manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un

21 *Ibid.*, p. 42.

22 Cf. Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 28.

mensaje, una proclama o, como suele decirse, un *kerigma* (manifestación)²³. Habermas, por su parte, describe a las ciencias hermenéuticas como obligadas a dar cuenta de “cómo hay que pensar el proceso de formación en que lo espiritual se objetiva, y cómo, complementariamente, ha de pensarse el acto de comprensión por el que lo objetivado es retraducido a interioridad”²⁴. A su vez, Gianni Vattimo entiende la hermenéutica como un “momento de la historia del ser”²⁵, y Mauricio Ferraris, además de decir con ironía que “la hermenéutica es buena y sobre todo es un descubrimiento grande y muy moderno”²⁶, dice también que la hermenéutica, como puede ser obvio, tiene que ver con la interpretación y que “interpretación” se dice en varios sentidos; y menciona seis de ellos: manifestación de impresiones en el alma²⁷; reducción de las diversas manifestaciones a los *symbola* universales para asegurar la comprensión; interpretación como reproducción o expresión mimética; como la explicitación de un sentido oscuro o no suficientemente determinado; interpretación como “comprensión” en el sentido de Schleiermacher-Dilthey-Gadamer y como desenmascaramiento²⁸, etcétera. Con lo cual nos quedamos frente a la hermenéutica igual que antes: perplejas.

Por ello, tenemos que aclarar que en este trabajo no pretendemos definir lo que es la hermenéutica en general sino ir haciendo precisiones que eventualmente pueden ser de alcance general pero que tienen el estricto sentido de aproximarnos a la hermenéutica gadameriana.

3.1 DESPLAZAMIENTOS SIGNIFICANTES

Umberto Eco se refiere a dos tradiciones de interpretación, una la del *modus* y otra cuyo padre es Hermes. La tradición del *modus* es la tradición del límite y de la causalidad que permiten explicar el mundo. Explicarlo

23 *Idem.*

24 Cf. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 174.

25 Cf. Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 71.

26 Mauricio Ferraris, *La hermenéutica*, p. 18.

27 Según el *Perí hermenéias* de Aristóteles

28 Equivalente a la sospecha de P. Ricoeur.

a partir de causas y a partir de límites que funcionen como fundamentos, como principios: el de identidad, de no contradicción, de tercero excluido, por lo menos. Estos principios prevén, dice Eco, “si no el reconocimiento de un orden fijo del mundo, al menos un contrato social”²⁹. Pero

(...) fascinada por el infinito, la civilización griega elabora, junto al concepto de identidad y no contradicción, la idea de la metamorfosis continua, simbolizada por Hermes. Hermes es volátil, ambiguo, padre de todas las artes pero dios de los ladrones... En el mito de Hermes se niegan los principios de identidad, de no contradicción, de tercero excluido, las cadenas causales se enroscan sobre sí mismas es espiral, el después precede al antes, el dios no conoce fronteras espaciales y puede estar, bajo formas diferentes, en diferentes lugares en el mismo momento³⁰.

La hermenéutica, entendida por lo general como la teoría de la interpretación, tiene que ver con estas tradiciones, la del límite y la del desplazamiento continuo, y lo interesante en cada hermenéutica es la manera como se posiciona en relación con estos dos polos.

¿Qué es lo que en la hermenéutica tiene tal movilidad? Lo que se desplaza como Hermes es el significado; Hermes, en la cultura, representa la posibilidad de remover el significado de los textos y de las palabras haciéndolos jugar entre sentido y significado, es decir, haciéndolos ubicarse también entre los polos de Hermes y del *modus*. Pero hay que aclarar que en hermenéutica se cierra la brecha entre sentido y significado; los *modus* significantes tienen también un sentido y los sentidos pueden a su vez transformarse en *modus* significantes. Esto ocurre según una línea que está claramente asentada en Heidegger pero que coincide con planteamientos de la lingüística francesa como en el caso de Benveniste, quien puede decir en forma contundente que “significar es tener un sentido, sin más”³¹. Heidegger, a su manera, se refiere al sentido como la articulación del contexto de comprensión, es decir, como

29 Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*, p. 49.

30 Cf. *Ibid.*, p. 51.

31 Emile Benveniste, *Problemas de lingüística general II*, p. 224.

la proyección sobre lo comprendido de las nociones previas que se tienen sobre eso que se comprende. Dice así: “Sentido es el *sobre el fondo de que*, estructurado por el *tener*, el *ver* y el *concebir previos*, de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo”³². El sentido no sólo se refiere al contexto del enunciado sino también a la proyección del trasfondo de la comprensión y a la acción de la interpretación que se requiere para que “algo” sea “algo”; el “sentido” es “aquello en base a lo cual las entidades se determinan como entidades”³³. En la misma línea heideggeriana, Gadamer dice que “el carácter de acontecer forma parte del sentido mismo”³⁴, lo que significa que el sentido se constituye recogiendo el pasado de la tradición y actualizándose en una nueva significación que afecta nuestro presente³⁵. Pero ambos, sentido y significado, con sus movimientos y desplazamientos, son puestos a jugar en la hermenéutica. Gadamer es bastante claro también acerca de esto. Como veremos, el vaivén entre cierre y apertura, entre significado y sentido, es planteado en muchos lugares, pero en relación al lenguaje poético³⁶. Gadamer señala expresamente la importancia de su entramado. Por un lado dice que los elementos a partir de los cuales se construye el lenguaje y que se configuran en la poesía, son signos puros, que sólo en virtud de su significado (*Bedeutung*) pueden convertirse en elementos de la configuración poética. Pero eso significa que poseen su modo de ser más propio como un mentar (*meinen*). Conviene recordar esto especialmente en un tiempo en que aparece como una ley de formación del arte contemporáneo el desprenderse de toda experiencia del mundo objetualmente interpretada. Algo que el poeta no puede hacer. La palabra con que se pronuncia y con la que él configura no se desprenderá nunca totalmente de su significado. Una poesía no objetual sería un balbuceo³⁷.

32 Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 169-170.

33 Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo*, p. 243.

34 VM, 521.

35 VMII, 141.

36 Hay que recordar que para Gadamer el lenguaje poético es modelo del lenguaje sin más.

37 *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 76.

Sin significado no hay poesía, por polisémico que aquél sea; pero enseguida acota: “Naturalmente, eso no quiere decir que la obra de arte lingüística se quede en un mero mentar (*meinen*). Antes bien, entraña siempre una suerte de identidad de significado y sentido³⁸...”

Quizá el punto de la cuestión está en esa “suerte” de identidad que quizá también en cada caso habría que precisar.

3.2 INTERPRETACIÓN, DIÁLOGO E HISTORIA

Si bien la hermenéutica tiene una historia larga como ciencia de la interpretación, su historia reciente tiene que ver precisamente con la conciencia de los contextos; comienza cuando los exégetas de las *Sagradas Escrituras* en el siglo XVIII plantean los problemas ya no según reglas preestablecidas sino contextualizando históricamente los textos; entonces la hermenéutica pierde su sentido técnico como un instrumento de apoyo para la lectura de textos y se convierte en un tipo de reflexión específica que se plantea problemas más de tipo histórico que práctico. Surge así “el problema de la hermenéutica”, de la conciencia de que las expresiones humanas contienen un componente significativo que surgió en un contexto específico y que debe ser reconocido por un sujeto que pertenece a otro tiempo, a otra historia y a otro contexto específico y debe trasladarlo a su propio sistema de valores y significados. Es decir, el problema de la hermenéutica es el problema de cómo se puede dar cuenta de un significado si éste ha sido subjetivamente producido y está mediado por la subjetividad del intérprete³⁹. De entrada el problema de la hermenéutica se relaciona con la historia. Lo que de hecho piensa la hermenéutica es cómo lograr la comprensión de un texto que tiene su propia historia en su propio contexto con un lector o intérprete que pertenece a otra historia y a otro contexto. Pero también de entrada el problema de la hermenéutica plantea el problema de la interpretación.

38 *Ibid.*, p. 77.

39 Cf. Joseph Bleicher, *Contemporary hermeneutics*, p. 1.

Si como se dijo, las expresiones humanas contienen un componente significativo que surgió en un contexto y en un tiempo específico y debe ser reconocido por un lector o intérprete que pertenece a otro tiempo, a otra historia y a otro contexto, esto implica que los hechos, que los fenómenos o expresiones humanas no están dados, es decir, su significado no es evidente, no se nos muestra ni se nos da en forma transparente a la comprensión. Hay algo del significado que está encubierto y, en ese sentido, hay que interpretar. Heidegger plantea esto en el §32 de *El ser y el tiempo*. Partiendo de que en el comprender el *Da-sein* proyecta su ser sobre posibilidades, se avanza y se afirma que “la interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender”⁴⁰, es decir, se distingue el conocer del interpretar, distinción que al menos en la explicación de Dreyfus se basa en que las ciencias despojan a los datos de su mundanidad, de la comprensión general de trasfondo de lo estudiado; es decir, los descontextualiza de lo que podría llamarse el “mundo de la vida”⁴¹. Al desarrollar las posibilidades se comprende *expresamente* y este nuevo comprender que es la interpretación tiene la estructura del *algo como algo*, estructura que marca una distancia entre significado y cosa; no es evidentemente lo mismo ver “algo como algo” que ver simplemente “algo”. Se puede decir que el “como” expresa la interpretación⁴². La distancia interpretativa del ver “algo como algo” disocia el significado de la cosa y sugiere la existencia de un proceso complejo de prácticas sociales para que a algo se le dé el nombre de ese “algo”.

La hermenéutica contemporánea se desarrolla en la década de los sesentas encabezándola Jürgen Habermas, Paul Ricoeur y H.-G. Gadamer. Gadamer y Ricoeur siguen el pensamiento heideggeriano y Habermas,

40 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 166.

41 Cf. H. L. Dreyfuss, *op. Cit.*, p. 226. La mundanidad tiene que ver con el contexto, con el hecho de que “nada nos resulta inteligible a menos que primero se manifieste como ya integrado a nuestro mundo, encontrando cabida en nuestras prácticas de encaramiento”, *ibid.*, p. 128.

42 Dice Heidegger: “El `como` constituye la estructura del estado de expreso` de algo comprendido; constituye la interpretación”.

a su vez, recupera sobre todo el pensamiento gadameriano. Pero la hermenéutica se ha extendido en forma tan amplia que se llega a decir que es la nueva *koiné*⁴³ de la filosofía. Lo que esto significa es que la lengua común de la filosofía y de la cultura es la hermenéutica, es decir, que así como en décadas anteriores muchas discusiones filosóficas, históricas o de crítica literaria tenían que rendirle cuentas al marxismo o al estructuralismo, ahora esas cuentas se rinden a la hermenéutica en la medida en que en esos saberes se busca establecer un nuevo vínculo: el vínculo entre los significados y sus contextos y el desplazamiento de los mismos hacia una comprensión presente.

Vattimo se pregunta por las razones por las que la hermenéutica ha venido a cumplir este papel de *koiné* cultural. Una de sus respuestas es que “la hermenéutica es la forma en que nuevamente se hace valer una exigencia historicista, tras la hegemonía estructuralista”⁴⁴. El estructuralismo imponía en todos los campos de las ciencias humanas esquemas rígidos que tendían a privilegiar la forma y principios de orden a toda consideración de contenido; es decir, consideraba los contenidos como inesenciales puesto que eran considerados en su abstracta neutralidad y, al mismo tiempo, excluía al sujeto del método estructural. Pero el estructuralismo cumplía una función importante que es completada por la hermenéutica. Era, hasta cierto punto, una teoría de la descolonización en el sentido siguiente. Si por definición el estructuralismo era la teoría según la cual las estructuras estaban definidas por la interrelación de sus elementos, sin centro y sin jerarquías, esto, aplicado a las relaciones entre países y culturas, permitía pensar la anulación de todo centro imperialista o colonial. El estructuralismo promovía, así, el esfuerzo por dar la palabra a otras culturas. Y la hermenéutica responde precisamente a esto. Lo que el estructuralismo planteaba en términos abstractos de estructura sin centro, la hermenéutica lo plantea en términos de instaurar los diálogos reales entre culturas.

43 Del griego κοινή “común a varios”, en G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 55.

44 *Ibid.*, pp. 57-58.

Y así, aparece un personaje central de la hermenéutica que es el *diálogo*, que no podemos dejar de mencionar en esta presentación general de la hermenéutica. Dijimos antes que el problema de la hermenéutica es el problema de cómo se puede dar cuenta de un significado si éste ha sido subjetivamente producido y está mediado por la subjetividad del intérprete. Pues bien, esto plantea varias cuestiones, entre ellas, la cuestión del diálogo y la cuestión de la historia, es decir, lo que se plantea es cómo puede tener lugar un diálogo entre texto e interpretación cuando este diálogo está mediado por la historia.

Vimos que según el análisis de Vattimo de la hermenéutica en relación con otros saberes y otras tradiciones, aquélla intenta concretar lo que el estructuralismo solamente apuntó planteándose así un discurso que pone a dialogar no solamente a los lectores con sus textos sino también a culturas diversas entre sí. Pero si bien es cierto que el estructuralismo juega un papel central en la apertura hacia el diálogo hermenéutico hay que reconocer otros planteamientos que cumplen esta misma función de redireccionar. ¿Qué tesis, qué teorías remueven hacia el dialogo? No puedo referirme a todos los antecedentes que pueden ir de Platón a Husserl pero sí quiero mencionar la importancia de Heidegger en esta cuestión.

Hay tradiciones no propiamente dialógicas que abren la puerta a la concepción dialógica. Una de ellas estaba ya planteada desde la escuela de la sospecha. Ya Marx, Nietzsche y Freud nos habían dicho que estamos constituidos desde el exterior, que la alteridad, lo otro, está en nosotros y nos constituye. Marx nos había hablado de cómo la ideología dominante condiciona y determina nuestras creencias; Freud nos había dicho que la cultura dominante existe en nosotros bajo la forma de la represión de los deseos; Nietzsche nos había dicho que la casta sacerdotal domina nuestra moral. Así pues, *la humanidad* tiene huéspedes estructurales que la constituyen y la manera de remover en estos casos las ilusiones de la conciencia no es otra que la interpretación o el diálogo con los textos que ocultan otra realidad.

Pero la radicalidad de la tesis heideggeriana de la concepción del *Da-sein* como ser-en-el-mundo anticipa más de cerca el planteamiento dialógico. Así

como desde la perspectiva de la escuela de la sospecha la alteridad de otras instancias nos revela una nueva verdad removiendo engaños y autoengaños, el ser-en-el-mundo pone al *Da-sein* en relación pre-dialógica con los entes. La preposición “en” no es utilizada en sentido espacial sino en sentido existencial. Es decir, expresa involucramiento. El *Da-sein* está “en” el mundo de manera diferente a como cualquier objeto está “en” otro lugar. El sentido de “en” es más bien el de “residir”, “habitar” o “morar”. El ser humano es ser-en-el-mundo en el sentido que habita en el mundo como en su morada, como en su hogar, como en algo familiar a lo que pertenece y con lo que se identifica. El mundo en el que existe el ser humano deja, entonces, de ser un objeto para nosotros y se convierte en parte de nosotros⁴⁵.

Podría decirse que la escuela de la sospecha descentra a la conciencia haciendo jugar como determinantes otras instancias; Heidegger recentra en el mundo, haciendo jugar al mundo y sus posibilidades en el devenir de la existencia; la hermenéutica intenta establecer diálogos con las instancias develadas por la sospecha y en el mundo recentrado por Heidegger. Ésta es la base de la disolución de la relación epistemológica Sujeto-Objeto que ha sido sustituida por la de Sujeto-Sujeto. El mundo en el que existimos no es un objeto sino también un sujeto con el que nos identificamos, y por modificarse la sustancia misma del mundo es por lo que podemos dialogar con él. Éstos son dos momentos preparatorios para pensar la dialogicidad. Lo que la hermenéutica hace es reforzar la tesis de que los propios contextos nunca son cerrados y que con eso otro que nos constituye y con ese mundo en el que habitamos podemos entrar de diálogo, es decir, podemos tener una relación de mutuo aprendizaje y mutua transformación.

45 Cf. H.L. Dreyfus, *Op. Cit.*, pp. 45 y 51.

Pero hay un momento heideggeriano posterior preparatorio para el diálogo que se concentra en la cita del poema de Hölderlin “Reconciliador en que tú nunca has creído”⁴⁶...

*El hombre ha experimentado mucho,
Nombrado a muchos celestes,
Desde que somos un diálogo
Y podemos oír unos de otros.*

Lo que Heidegger enfatiza es la frase “desde que somos un diálogo...”. Nosotros los humanos somos un diálogo. Frase que resume la antropología del giro lingüístico. Pero ¿qué es un diálogo? Heidegger sólo dice: es hablar unos con otros de algo. Pero Holderlin, continúa Heidegger, relaciona el diálogo con el oír. El oír antecedente al hablar. El que habla es porque ya ha escuchado, dice Gadamer. ¿Qué es lo que oímos? “Podemos oír unos de otros”: oímos el lenguaje en su originaria condición poética porque escuchar no es atender lo explicativo sino situar la palabra donde resuena, es decir, en lo no-dicho⁴⁷. Oímos las posibilidades de sentido del lenguaje en una unidad de llamado y respuesta en la que respondemos al llamado histórico del pasado condensado en la palabra⁴⁸. Por eso “el diálogo, que somos nosotros mismos, consiste en el nombrar los dioses y llegar a ser el mundo en la palabra”⁴⁹, porque los dioses aparentemente no son otra cosa que el ministerio de lo no-dicho, de la infinitud de posibilidades de significación, esto es, de sentido.

Tal vez por estas enseñanzas Gadamer pudo referirse con naturalidad al “diálogo que nosotros mismo somos” como punto de partida de su reflexión sobre el lenguaje, como veremos abajo. La tesis hermenéutica será, entonces,

46 IIV, 162 y 339 s. (cit. por Heidegger), en “Holderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, p. 133.

47 Cf. G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, pp. 120-122.

48 *Ibid.*, p. 116.

49 “Holderlin y...”, *Loc. Cit.*, p. 136.

que al relacionarnos de manera interpretativa con el mundo no hacemos una descripción como observadores neutrales sino entramos en una relación dialógica en la cual nosotros hablamos al mundo al identificarnos con él y el mundo, como interlocutor nuestro, nos habla y nos dice algo acerca de nosotros mismos. Todo esto que se dice simplemente y que puede sonar muy bien es de gran complejidad.

Pero hay otro elemento que refuerza la idea hermenéutica del diálogo que es el de la historia. Tampoco en este caso se trata de señalar los antecedentes a la cuestión que están en toda la historia de la filosofía. Se trata solamente de presentar aquí ciertas modalidades de la reflexión que la hermenéutica hace sobre la historia en articulación con otras reflexiones cercanas a ella, como las de Vico y Dilthey.

En oposición al método cartesiano para obtener la verdad científica Vico propuso la primacía epistemológica de la historia en tanto que ésta ha sido hecha por el ser humano. Lo que Vico planteaba es que el conocimiento de la historia es un conocimiento más cierto, que se puede conocer mejor porque lo hemos hecho nosotros mismos.

Pero en esta densa noche tenebrosa por la que está cubierta nuestra lejanísima antigüedad, aparece una luz eterna que no se oculta, una verdad que no se puede poner en modo alguno en duda: este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se puede y se debe hallar sus principios en las modificaciones de nuestra propia mente. Debe causar asombro a todo el que reflexione sobre esto el que todos los filósofos intentaron alcanzar la ciencia del mundo natural, ciencia que sólo puede tener Dios que lo hizo; y que descuidaron pensar sobre el mundo de las naciones, o sea el mundo civil, del cual, por haber sido hecho por los hombres, los hombres podían tener ciencia⁵⁰.

50 G. Vico, *Ciencia nueva*, §331, pp. 177-178.

Este argumento será retomado por Dilthey, quien dirá que “la primera condición de la posibilidad de la ciencia de la historia consiste en que yo mismo soy un ser histórico, en que el que investiga la historia es el mismo que el que la hace”. Según esto lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad de sujeto y objeto. Pero la hermenéutica se pregunta ¿por qué esta tesis de Vico representa un alivio epistemológico? El hecho de que nosotros mismos seamos históricos ¿no representa un nuevo problema? Si la conciencia investigadora es también histórica, ¿no se convierte en una barrera infranqueable para acceder al saber histórico⁵¹? Para la hermenéutica el problema del conocimiento histórico no radica en que los humanos hacemos la historia sino radica en que somos historia. Tanto Vico como Dilthey resolvieron el problema del conocimiento histórico mediante instrumentos psicológicos. Vico consideraba que podíamos conocer el pasado mediante la empatía que nos permitía reconstruir las intenciones y propósitos de los seres humanos que hicieron la historia; para este autor de lo que se trata es de “ponernos en la situación de los antiguos”. Decía Vico: si el mundo fue hecho por los hombres, si la naturaleza humana es en lo más profundo la misma, entonces los principios de los antiguos pueden ser hallados en la naturaleza de nuestra mente. El conocimiento histórico era, pues, una cuestión de proyección empática. Dilthey, por su parte, propuso también una solución psicológica al problema del conocimiento histórico. Propuso la reconstrucción de las biografías personales a partir de las vivencias. En ambos casos se convierte a la ciencia de la historia en una psicología.

Lo que la hermenéutica propone, en cambio, no es pensar en términos psicológicos sino en términos en sí mismos históricos, y para la hermenéutica “ser históricos” no significa tener una cronología; tampoco significa participar de los mismos rasgos humanos de los personajes del pasado. Para la hermenéutica “ser históricos” es quedar marcados de manera indeleble por los efectos de la cultura y la tradición aun cuando no nos percatamos de ello. Para la hermenéutica “ser históricos” es la conformación de nuestras conciencias por los efectos del tiempo y de la historia y, en esa medida, la

51 Cf. VM, 291.

conciencia hermenéutica, la conciencia de la historicidad, significa aceptar que la historia produce efectos sobre la comprensión histórica misma, independientemente de nuestra conciencia y que estos efectos nos sitúan de manera definitiva en nuestro presente y nos constituyen tan marcadamente que es imposible pensar el pasado desde la perspectiva del pasado mismo. Para la hermenéutica “ser históricos” quiere decir que el pasado sólo podemos pensarlo desde el presente y que entre pasado y presente hay necesariamente un puente que nos impide que pasado y presente existan cada uno por separado. En suma, para la hermenéutica “*pensar históricamente quiere decir en realidad realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos*”⁵².

Conocer la Historia no es, pues, ni empatía entre dos individualidades, ni la supresión del presente para salir al encuentro del pasado ni, a la inversa, la supresión del pasado para someterlo bajo los propios patrones; por el contrario, conocer la historia es entrar en diálogo con el pasado, más específicamente con la tradición; es la puesta en articulación de dos horizontes. La hermenéutica piensa, pues, en términos de “horizontes”. El concepto de horizonte expresa el panorama más amplio que debe alcanzar el que comprende⁵³. No podemos ni debemos apartar la mirada de nosotros mismos, de nuestro presente, porque al hacerlo se cancela el horizonte histórico: “Una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones”⁵⁴.

Lo que esto significa es que no podemos, como querían Vico y Dilthey, reproducir las condiciones y las mentalidades antiguas. Entonces, lo que significa “ser históricos” es no caer en la ingenuidad de la fe metodológica de que es posible la transparencia del pasado si seguimos un método para

52 VM, 476-477.

53 VM, 376.

54 José Francisco Zúñiga, *El diálogo como juego: la hermenéutica filosófica de HansGeorg Gadamer*, p. 146.

reconstruirlo. Por eso, tener conciencia hermenéutica es tener conciencia de que “en toda comprensión opera siempre un momento irrecuperable que es punto de partida de todo camino posterior”. Lo originario es, pues, irrecuperable. No podemos pretender reproducir las ideas y la mentalidad de los autores de los textos o de los actores en la historia. Nuestra comprensión del pasado está tamizada necesariamente por la historicidad en la que el lector o intérprete está sumergido. Creer lo contrario, creer que podemos acercarnos al pasado en toda su pureza original y originaria no solamente es tener una actitud ingenua sino que representa una ingenuidad que produce la deformación del conocimiento⁵⁵.

La apertura, el diálogo y la historia que juegan en la hermenéutica recortan un tipo de saber que se distingue por su contextualidad, que a su vez está pensada en términos lingüísticos. Hemos hablado de dos personajes centrales de la hermenéutica: el diálogo entre texto e intérprete y la historia, que media entre ellos. Pero hay otro personaje que ocupa un lugar tan relevante como esos dos que es el lenguaje.

La comprensión hermenéutica puede dialogar contando con que su propio contexto de habla y el de su interlocutor (un texto, una cultura o la tradición) son contextos abiertos sin lo cual la comprensión del otro sería imposible. La apertura de los contextos encuentra su base en la apertura misma del lenguaje. ¿Qué tipo de apertura es ésta? ¿Cómo es posible fijar la comprensión de algo si la significación queda siempre abierta? ¿Cuándo se cierra el contexto para fijar un significado? ¿Cuándo se abre un contexto para aceptar una nueva existencia? Algo de esto veremos en lo siguiente desde las propuestas hermenéuticas de Gadamer autor de *Verdad y método*.

3.3 GADAMER

La propuesta de Gadamer resuena en muchos espacios de la filosofía contemporánea. Junto con Paul Ricoeur y Habermas, como se dijo antes,

55 VM, 371.

abanderó la reivindicación contemporánea de la hermenéutica con éxitos definitivos; su filosofía recupera momentos clave de la tradición filosófica para proponer una teoría sumamente compleja de la interpretación de textos, teoría que ha convertido a la hermenéutica en un supuesto obligado para todo analista o crítico social y literario en la medida en que toma sistemáticamente en cuenta la inmersión del sujeto y el objeto en sus contextos respectivos y extrae de éstos sus aplicaciones para el significado de la comprensión (*Verstehen*)⁵⁶. Por otro lado, su participación en el debate con Habermas ha ofrecido puntos importantes de apoyo para continuar y enriquecer la discusión entre universalismo y contextualismo y ha hecho también que la tradición crítica de la filosofía y las ciencias sociales se interesen en sus trabajos.

Son muchos los aspectos destacables del pensamiento gadameriano. En términos generales hay que señalar su relación con la historia de la filosofía, su propuesta dialógica, la dimensión práctica de su pensamiento, su crítica a los métodos de las ciencias, su concepción de la verdad, una nueva dimensión de lo subjetivo y su peculiar relación con Heidegger.

Es frecuente que la filosofía impulsada por el pensamiento heideggeriano tenga una mala relación con la historia de la filosofía, es decir, una relación eminentemente crítica y considerada por lo general bajo el rubro de “metafísica” o “filosofía de la conciencia”. Sorprende que la reflexión gadameriana, que sigue el ímpetu del pensamiento heideggeriano, busque de manera central la apropiación de la tradición de la filosofía occidental estableciendo con ella un diálogo permanente.

Gadamer va delineando su pensamiento mediante comentarios de otros autores, estableciendo con ellos un diálogo creativo. Recurre a Heidegger para demarcarse de Hegel, a Sócrates y a Aristóteles para demarcarse de

56 VJ. Mendelson, “The Habermas – Gadamer Debate”, en *New German Critique*, núm. 18, p. 51.

Heidegger, aunque en muchos sentidos puede decirse que Gadamer continúa y reorienta la dialéctica hegeliana hacia el “diálogo vivo”, así como el proyecto heideggeriano de superación de la metafísica hacia un lenguaje que se habla específicamente con otros y para otros⁵⁷.

Separándose de Heidegger y continuando el diálogo con la historia de la filosofía, Gadamer comienza su gran obra (*Verdad y método*) con una discusión sobre el significado de la tradición humanista. Presta atención al gran tema humanista de la *Bildung* (formación), al *sensus communis* (presente sobre todo en Vico), al juicio, al tacto, etcétera, y propone que la reflexión hermenéutica esté guiada más por estos principios que por principios de la razón.

Otras formas del diálogo filosófico practicadas por Gadamer son las que establece no sólo con la filosofía norteamericana, sino también con representantes de varias posturas o corrientes filosóficas. Es ejemplar el diálogo entre él y Habermas en el que se ponen en juego principios básicos de la teoría crítica y la hermenéutica, así como de posturas universalistas y contextualistas. También con Derrida llevó a cabo interesante encuentro (desencuentro dirían algunos) a partir del cual pudieron detectarse posturas irreconciliables y salieron a la luz interesantes contraargumentos. Dialoga también, por otra parte, con Apel, con Davidson, con fenomenólogos, pragmatistas y foucaultianos, quienes, aun discrepando, se empeñan en encontrar puntos en común entre ellos y el pensamiento gadameriano.

Pero así como el diálogo está presente en acto en el intercambio de Gadamer con la tradición y la actualidad filosóficas, también está presente como una tematización central de su pensamiento. Podría decirse que la concepción dialógica cubre toda la reflexión gadameriana. La filosofía es esencialmente un diálogo, un mutuo intento de llegar a entenderse, y la comprensión hermenéutica debe comprenderse como un movimiento

57 Cf. James Risser, “The Voices of the Other in Gadamer’s Hermeneutics”, en L.E. Hahn, ed., *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, vol. Xxiv, p. 389.

dialógico. Pero no solamente esto. Se puede decir que Gadamer elabora una propuesta de racionalidad dialógica detectando estrategias que suelen impedir su ejercicio. Todo esto, como veíamos, enmarcado en una problematización del lenguaje que ilumina y articula todos los asuntos tratados. Como vimos, el lenguaje es la sustancia de la hermenéutica; su materia es la lingüisticidad y muchos de los problemas y los retos que se le presentan a la hermenéutica provienen de su naturaleza lingüística, pero, por otro lado, el diálogo es la esencia del lenguaje mediante el cual emerge su carácter histórico, finito y especulativo activando la dinámica de la trascendencia finita, del poder crear relación.

Con el diálogo y la lingüisticidad como armas filosóficas Gadamer hace dos apuestas: que vale la pena para la teoría y para la práctica ser conscientes de nuestra situacionalidad y que, a pesar de los obstáculos y las dificultades, sí es posible tener acceso a la voz de los otros.