

Rememoración y tradición: La hermenéutica entre Heidegger y Gadamer

*María Antonia González-Valerio**

Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

Palabras clave: hermenéutica, rememoración, tradición, interpretación, horizonte

Una de las nociones fundamentales de la hermenéutica gadameriana es la de *tradición*, principalmente por dos motivos: por ser aquello que se comprende e interpreta y porque su esencia consiste en ser lenguaje. Considero que la noción de tradición, con la acepción que tiene en la filosofía de Hans-Georg Gadamer, puede ponerse en relación directa con la idea del pensamiento rememorante (*Andenken*) de Martin Heidegger, de manera que la tradición sea aquello que se comprende e interpreta rememorando. De ese modo, el pensamiento rememorante —pensar al ser como envío— sería aquello que abre el camino hacia la tradición. Esa es la tesis que intentaré mostrar en este ensayo, con el fin de delinear ciertas notas de lo que se podría llamar un *pensar hermenéutico*.

Para comprender el término *tradición* es preciso remitirse a *Verdad y método*, donde Gadamer señala la interdependencia entre la tradición y la *cosa misma*; esta última es aquello que comprende e interpreta la hermenéutica. En ese sentido, afirma que lo que nos permite comprender a la *cosa misma* es la tradición pero, al mismo tiempo, no se trataría de algo distinto de esta última. Es un círculo en el que

* mariann@servidor.unam.mx

comprendemos a la tradición desde ella misma; un círculo hermenéutico en donde, de algún modo, comprendemos ya aquello por lo que preguntamos y en donde la pregunta sólo puede emerger desde una determinada precomprensión y desde un determinado horizonte.¹

La *cosa misma* que comprende e interpreta la hermenéutica no es algo que tenga el modo de ser de lo simplemente presente, sino que es pensada como finita e histórica. En ese sentido, afirma Gadamer: “Sólo que la cosa no es aquí un *factum brutum*, un simple dato simplemente constatable y medible, sino que es en definitiva algo cuyo modo de ser es el ser ahí”.² Es decir, la cosa es finita e inacabada, deviene, es móvil, frágil y contingente. No es una cosa estática, algo presente en el sentido de la *Vorhandenheit* ni el *objeto de conocimiento* propio de la tradición metafísica. Aún más, es posible aseverar que, si la cosa misma tiene el modo de ser del ser-ahí, entonces uno de sus rasgos fundamentales es el lenguaje.³ Ahora bien, para Gadamer el lenguaje nos es transmitido por la tradición, la cual es, a su vez, ella misma lenguaje. En ese sentido, es posible afirmar que lo que interpretamos es lenguaje-tradición-cosa.

¹ Acerca de la idea del círculo, Heidegger afirma que: “Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial *estructura del ‘previo’* peculiar al ‘ser ahí’ mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original [...] El ‘círculo’ del comprender es inherente a la estructura del sentido, fenómeno que tiene sus raíces en la estructura existencial del ‘ser ahí’, en el comprender interpretativo”. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 171-172. Asimismo, *cf.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1996, p. 332.

² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I, op. cit.*, p. 327.

³ Es sabido que Heidegger, después de *El ser y el tiempo*, establece una conexión directa entre el lenguaje y el ser-ahí o el hombre, lo que no quiere decir que dicho pensamiento no estuviese ya prefigurado desde *Ser y tiempo* a partir de los existencialistas de *el comprender, el interpretar y el habla*, sino que posteriormente alcanza su máxima dimensión. Así, por ejemplo, afirma que “el ser-ahí [*Dasein*-existencia] del hombre es, en su fondo, ‘poético’”. Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 31. Además: “La enseñanza tradicional postula que el hombre, a diferencia de la planta y del animal, es el ser viviente capaz de hablar. Esta frase no quiere decir solamente que el hombre, además de otras facultades, posee también la de hablar. Quiere decir, que solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante”. Martin Heidegger, “El habla”, en *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 11. También para Gadamer la relación entre hombre y lenguaje es fundamental: “El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*”. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I, op. cit.*, p. 531.

Para pensar la relación entre lenguaje y tradición, Gadamer retoma la idea heideggeriana del ser como envío, es decir, de pensar al ser como acaecimiento, lanzamiento, temporalidad e historia. El ser no es o no es más, sino que se da, sucede, acontece. En el *Ereignis* (acontecimiento-propicio) el ser se da como lanzamiento, historia, temporalidad: el ser se envía; a diferencia de la metafísica, para la cual el ser es lo simplemente presente en el sentido de la *Vorhandenheit*.

Para Gadamer, la tradición *acontece*, como si este acontecer fuese un envío del ser en donde se hallan los contenidos efectivos de la tradición; ésta, entonces, se envía. Es en este punto donde es posible ligar al *Andenken* con la noción de tradición, puesto que este término reflexiona al ser como texto susceptible de ser leído, rememorado.⁴ Lo principal aquí es que la tradición es entendida como un texto que hay que rememorar para comprender su carácter fundamentalmente histórico, un texto que es la cosa misma y que, al tener el modo de ser del ser-ahí, es tiempo, historia y finitud.

Si el *Andenken* piensa al ser como envío, como acontecer, entonces afirma la no disponibilidad de su objeto, *i.e.*, el *objeto*, la *cosa* que piensa el *Andenken* no es pues el *objeto de conocimiento* como algo ahí presente susceptible de ser conocido como verdadero en términos de adecuación y que pueda trasladarse impecablemente —sin pérdida de sentidos y/o significados— de una tradición a otra, de una historia a otra, pues el pensamiento rememorante, según Heidegger, implica siempre una transformación-distorsión (*Verwindung*) del objeto en un juego de ocultamiento y desocultamiento.

La idea heideggeriana de *Verwindung* es de suma importancia al interior del pensar hermenéutico, puesto que permite mantener viva y fértil a la tradición que entra en juego en la interpretación, porque la *Verwindung*, al estar en relación con el *Andenken*, permite una recuperación y transformación de un pasado vivo, en el sentido de que no es algo dado ni anquilosado en el presente. Ello es posible porque el *Andenken* implica siempre una *destrucción*, un desmontar, un distor-

⁴ Acerca de la noción de *Andenken*, *cfr.* principalmente los textos de Heidegger *Zur Sache des Denkens* y “¿Qué quiere decir pensar?”. En este último texto, Heidegger reflexiona sobre el papel que juega la memoria en la relación hombre-pensar: “lo que nos tiene en la esencia, nos tiene sólo mientras nosotros, desde nosotros, mantenemos (guardamos) por nuestra parte lo que nos tiene. Lo mantenemos si no lo dejamos salir de la memoria. La memoria es la coligación del pensar. ¿En vistas a qué? A aquello que nos tiene en la esencia en tanto que, al mismo tiempo, cabe nosotros, es tomado en consideración [...] Si es tomado en consideración, entonces se le dispensa conmemoración. Salimos a su encuentro llevándole la conmemoración, porque, como exhortación de nuestra esencia, nos gusta”. Martin Heidegger, “¿Qué quiere decir pensar”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 113-114.

sionar, un incorporar y un recuperar al pasado, lo cual no implica ni su reconstrucción ni su recuperación sino, precisamente, su distorsión y transformación.

El *Andenken* piensa al propio objeto como constitutivamente no presente, no es un *factum brutum*, sino que, como afirma Gadamer, deviene transformándose de modo incesante, siendo así que su carácter fundamental es el del *aún no*. Ninguna tradición está cumplida en definitiva, así tampoco el pensar que la rememora. En ese sentido, el *Andenken* no dispone jamás de su objeto, éste se le escapa, lo cual no implica ninguna pérdida ni ningún error en la interpretación o en la incorporación rememorante. Es decir, el *Andenken* no dispone de su objeto porque no hay una separación en el sentido metafísico de sujeto y objeto y, por ello, no hay una relación de apropiación, pues no se piensa en términos de un objeto susceptible de ser aprehendido teóricamente y cabalmente por un sujeto cognoscente.

Ahora bien, ¿desde dónde es posible el planteamiento del pensamiento rememorante? Desde la perspectiva de Heidegger existe una condición imprescindible: sólo asumiendo su finitud el ser-ahí puede pensar desde el *Andenken* y reconocer al ser como envío histórico, cuyos sentidos múltiples han de ser rememorados —y con ello distorsionados— en tanto somos también parte de una apertura histórica.

Con la concepción del *Andenken* es posible, si no rebasar, sí eludir el pensar del fundamento,⁵ para asentar las posibilidades del pensar que —en tanto ausencia de fundamento, *desfondamiento*— nos permite movernos en la condición provisoria siempre surgida una vez asumida la radical finitud de la existencia y la multiplicidad de interpretaciones que se abren al saberse no definitivas ni últimas, sino que afirman su carácter eventual y posible.

Es decir, en tanto el ser-ahí *precurse su muerte*⁶ podrá reconocer las posibilidades justo como posibilidades; y, en el mismo sentido, si el *Andenken* piensa al ser como envío, historia y tiempo, entonces podrá reconocer a su vez las posibles interpretaciones-lecturas-rememoraciones del ser desplegado como texto y las posibilidades que se abren en su acontecer. De este modo, se puede decir que el *Andenken* es el pensamiento que deja ser a lo posible como tal.

El *Andenken* piensa al ser como *diferencia*, como aquello que difiere en muchos sentidos: primariamente, en el sentido de que, en el dar, no se da como tal, y por lo tanto difiere como lo que se escapa [...] pero también difiere siempre como aquello que es distinto.⁷

⁵ Cfr. Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1988.

⁶ Cfr. *infra*, nota 15.

⁷ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1985, p. 121. Con respecto a la noción del ser como diferencia, cfr. Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Dicho de otro modo, el ser-ahí sólo puede pensar al ser como diferencia y multiplicidad o pluralidad si precursa su propia muerte. Se podría afirmar que esta relación fundamental entre el precursar la muerte y el *Andenken* es, en algún sentido, similar a la tesis gadameriana según la cual la historia efectual —en tanto conciencia de la finitud— es prácticamente condición de posibilidad del pensar hermenéutico que *escucha la voz de la tradición*.

Gianni Vattimo, en *Las aventuras de la diferencia*, argumenta en favor de una imprescindible relación entre la anticipación de la muerte planteada en *El ser y el tiempo* y el *Andenken*, pues ambos hacen aparecer a las posibilidades en su carácter de posibilidad y, por ello, afirma que el *Andenken* es el pensamiento del remontarse al infinito.

Además, el ser-ahí, en tanto finito, está siempre en relación con el pasado, como aspecto de su temporalidad e historicidad, un pasado que ha de recordar e interpretar, pues el mismo ser-ahí proviene de ese pasado y es parte constitutiva de su existencia.⁸ El *Andenken*, como memoria, permite que el ser-ahí se ponga en relación con su pasado y su tradición. Además, sólo puede pensar desde la tradición: “De cualquier modo que intentemos pensar, y pensemos lo que pensemos, pensamos en el campo de la tradición [...] Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar”.⁹

En ese sentido, la interpretación gadameriana, pensada básicamente en términos históricos, consiste en un encuentro —que es rememoración— con otras aperturas del mundo expresadas a través de textos históricos (tradiciones), los cuáles sólo

⁸ Con respecto a la temporalidad del ser-ahí, *cfr.* Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, particularmente el § 65, donde explica la temporalidad como los tres éxtasis del tiempo, el advenir-sido-siendo: “Retroviniendo a sí en el advenir, se pone el ‘estado de resuelto’, presentando, en la situación. El sido surge del advenir, pero de tal suerte que el advenir sido (mejor, que va siendo) emite de sí el presente. A este fenómeno unitario de esta forma, como ‘advenir presentando que va siendo sido’, lo llamamos la ‘temporalidad’. Sólo en tanto el ‘ser ahí’ es determinado como temporalidad, se hace posible a sí mismo el caracterizado ‘poder ser total y propio’ del ‘precursor estado de resuelto’. *La temporalidad se desemboza como el sentido de la cura propia*”. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 354. Posteriormente, Heidegger volverá a reflexionar sobre la unidad del tiempo (como presente, pasado y futuro): “tanto en el advenir de lo todavía-no-presente como también en lo sido de lo no-más-presente, e, incluso, en el presente, entra en juego cada vez un tipo de concernimiento y aporte, esto es, presencia. Esta presencia [...] no podemos atribuirla a una de las tres dimensiones del tiempo, a lo que está más cerca, a saber, el presente. Más bien, la unidad de las tres dimensiones temporales reposa en el interludio de cada una con cada una”. Martin Heidegger, “Tiempo y ser”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 291.

⁹ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 97.

pueden comprenderse desde la historia de sus efectos, es decir, desde las interpretaciones que se nos transmiten (no hay nunca un *interpretandum* que no fuera ya siempre *interpretans*).

El principio en el que se resume la ontología hermenéutica de Gadamer, *el ser que puede ser comprendido es lenguaje*, configura, con estas implicaciones suyas, una visión de la historia como transmisión de mensajes, como diálogo de preguntas y respuestas, en la cual el lenguaje es el modo fundamental del acontecer del ser.¹⁰

Si la tradición, para Gadamer, es historia, y principalmente historia del lenguaje, la cuestión principal de la hermenéutica será, entonces, la fusión de horizontes partiendo de la idea de que toda interpretación se da en y desde un horizonte, en una apertura histórica en la cual estamos caídos, arrojados.

Sólo pensando el destino del ser en tanto envió se puede decir de la hermenéutica que es la articulación interpretativa de voces de la tradición, de una multiplicidad de voces que es el lenguaje. La tarea fundamental de la hermenéutica, para Gadamer, es localizar lo verdadero (entendido como apertura y desocultamiento y no como adecuación ni fundamento inamovible sobre el cual se dan las cosas) acerca de esa multiplicidad irreductible y experimentar dicha localización como respuesta a una llamada proveniente de la tradición, como acontecer pues, comprendiéndola como un heredar activamente el pasado (tal vez, el aspecto fundamental en el *Andenken*), como posibilidad siempre abierta. La tradición no es, en ese sentido, nunca lo dado, sino lo adquirido en la rememoración, en la escucha de su llamada.

Pensar como rememorar no significa estar ligados al pasado (que es sólo otro presente ya no disponible), ni remitirse, agradeciendo, a alguna presencia de la cual dependeríamos; significa, en cambio, captar la apertura del ser, en la cual estamos arrojados, como acontecimiento; o también recordar la *Schikung* como *Schikung*.¹¹

De acuerdo con Gadamer, en el texto se da una coexistencia entre presente y pasado, de modo tal que la historia es comprendida en términos de continuidad —pero nunca lineal ni unitaria ni progresiva—, porque un intérprete puede interpretar desde su horizonte presente un texto pasado fusionando los horizontes.

¹⁰ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 29.

¹¹ *Ibid.* p. 120.

Nuestra vida cotidiana es un caminar constante por la simultaneidad de pasado y futuro. Poder ir así, con ese horizonte de futuro abierto y de pasado irrepetible, constituye la esencia de lo que llamamos “espíritu”. Mnemosine, la musa de la memoria, la musa de la apropiación por el recuerdo, que es quien dispone aquí, es a la vez la musa de la libertad espiritual [...] Tendremos que preguntarnos qué se sigue de esta unidad de lo que ha sido con lo que es hoy.¹²

Esta continuidad no hace alusión a una falta de tensión entre presente y pasado, pues la historia no se piensa ya en términos de linealidad; no hay un pasado dado, como algo *ante-los-ojos* o simplemente presente, como fondo originario, al cual se acceda con un *buen método* desde un presente igualmente dado (si pensamos desde la ausencia de fundamento habría que resaltar, más bien, la discontinuidad). La tradición es algo que se trae auestas, algo heredado, que está ahí como parte constitutiva del ser-ahí mismo, de nuestra propia existencia. Somos ya siempre nuestra tradición, una que en su estar ahí permanece como objeto simplemente presente, sino como algo móvil y activamente constitutivo, que al rememorarlo y escucharlo se transforma, se vitaliza, se pone en marcha, se distorsiona (con la idea de *Verwindung*), se le *trae-delante* con un esfuerzo hermenéutico que permite su comprensión. Este *traer-delante* es la fusión de horizontes, que no están separados como esferas escindidas, sino que son un mismo horizonte continuo que habla de un *continuum* hermenéutico.

Gadamer afirma que “la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú”.¹³ Y si habla como lo hace un tú, un ser-ahí, no es algo susceptible de ser aprehendido y definido, sino que su misma movilidad pide un esfuerzo hermenéutico que sea más bien un acercamiento comprensor en términos de escucha y rememoración. Si es así, entonces la hermenéutica debe elaborar un horizonte de interpretación adecuado para cada caso, es decir, ganar el horizonte histórico necesario para comprender un texto o tradición en cuestión. De ese modo, mediante la comprensión *traemos-delante*, incorporamos la tradición con una fusión de horizontes.

¹² Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 41-42.

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I, op. cit.*, p. 434.

[...] como seres finitos, estamos en tradiciones, independientemente de si las conocemos o no, de si somos conscientes de ellas o estamos lo bastante ofuscados como para creer que estamos volviendo a empezar (ello no altera en nada el poder que la tradición ejerce sobre nosotros). Pero sí que cambia algo en nuestro conocimiento si arrastramos las tradiciones en las que estamos y las posibilidades que nos brindan para el futuro [...] Por supuesto, tradición no quiere decir mera conservación sino *transformación*.¹⁴

Ahora bien, la fusión de horizontes parte de la exigencia metodológica de un planteamiento histórico-efectual, el cual consiste en un reconocimiento del carácter situacional e histórico de toda comprensión, es decir, en un tener conciencia de la propia historicidad, de la propia finitud.¹⁵ Entonces, la historia efectual es un proceso que nunca termina, un momento de la realización de la comprensión; es una experiencia y no un concepto y, por tanto, es finita, inacabada, situacional, momentánea, provisoria, no definitiva ni perentoria.

Tener conciencia de la historia efectual es equivalente, para Gadamer, a tenerla de la situación hermenéutica, pues no basta la conciencia de un pasado acontecido para que exista interpretación, sino que es hacerse consciente de la propia situación en cada caso, de que no se está *frente* a una situación, sino *en* ella; por lo tanto, el hacerse consciente de una situación se da siempre de manera circunstancial. En términos heideggerianos, se podría decir que el ser-ahí está ya siempre arrojado en una apertura histórica y que todo lo que haga lo hará dentro de esa apertura de la cual no puede escapar, pues es condición de posibilidad de su propia existencia; además, el ser-ahí no dispone nunca de la apertura, está dispuesto en ella, lo cual no implica que no pueda ser también actor y transformador de dicha apertura. Es, en algún sentido, la tradición gadameriana, puesto que siempre estamos en una tradición a la que pertenecemos esencialmente, y toda crítica y puesta en cuestión de ella se da desde sí misma. La tradición o apertura histórica conforma y delinea las posibilidades de existencia del ser-ahí.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, *op. cit.*, p. 116. El énfasis es mío.

¹⁵ En algún sentido, se podría relacionar la historia efectual de Gadamer con el precursar la muerte de Heidegger en *El ser y el tiempo*. El precursar la muerte es un hacerse consciente (*Gewissen*) de la propia finitud, lo que da la posibilidad al ser-ahí de caminar al encuentro de su más peculiar poder-ser y de empuñar su libertad. Asimismo, el precursar la muerte permite al ser-ahí elegir un proyecto propio de vida en el que asuma el carácter contingente de dicho proyecto, porque lo que aquí está en juego es la libertad misma del proyecto del ser-ahí en una reapropiación de sí mismo a partir de su conciencia de la finitud. El precursar la muerte es una posibilidad que permite empuñar el proyecto propio como apertura a posibilidades que son justo eso; posibilidades. Tanto para Heidegger como para Gadamer, la conciencia de la finitud no es una conquista epistémica, sino una posibilidad ontológica.

Para Gadamer, reconocer la situación, el horizonte, es reconocer los límites en los que se da cada presente; éste depende de una apertura histórica determinada, de un determinado envío del ser. Cada momento histórico está determinado por una apertura, a su vez, histórica. Las aperturas, los horizontes, no son nunca cerrados, sino abiertos; el texto y el intérprete poseen su propio horizonte, el cual, por ser abierto, permite precisamente una fusión.

Los horizontes son como una red referencial infinita, son movibles pues, al no ser un concepto sino una experiencia, están en continua formación. Un horizonte se forma y se transforma existiendo y comprendiendo:

El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento.¹⁶

Así, el horizonte del pasado (una vez entendida la historia no como pasado simplemente acontecido, sino como rememoración que es interpretación y, por ello, transformación) está siempre en movimiento. Luego, cuando se comprende algo se hace siempre desde un horizonte, desde una apertura histórica. Para comprender la tradición es necesario *desplazarse* a esa situación histórica, según Gadamer, pero dicho desplazamiento incluye al propio horizonte, es decir, al intérprete con todo y su horizonte que se desplaza al horizonte de la tradición; él lleva consigo su presente hacia el pasado y de ahí surge la fusión de horizontes.

No hay nunca un acercamiento *limpio y objetivo* a la tradición: el intérprete se acerca con todo y sus prejuicios, con su propia tradición, con su propio ser, con su propio estado de ánimo, con su propio comprender, con su propia conciencia. Por tanto, cada acercamiento y cada comprensión de la tradición es diferente, no sólo porque cada intérprete es distinto y varía la interpretación de intérprete a intérprete, sino porque incluso él no se mantiene idéntico a sí mismo: en tanto ser-ahí cambia y deviene constantemente. Una vez más, las interpretaciones posibles son infinitas, puesto que no hay una experiencia única y verdadera de la tradición, sino una multiplicidad de experiencias que devienen una multiplicidad de interpretaciones. Aún más, si la realidad no tiene fundamento, sino que es el simple

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método 1*, op. cit., p. 375.

hecho de *que es* del todo gratuita y porque el ser es pensado ahora como envío, entonces, no se puede afirmar más que la historicidad de la verdad, lo que desemboca en una multiplicidad en vez de en la univocidad.

Gadamer define la fusión de horizontes como un proceso de integración de la tradición por medio de la comprensión. Entonces, el esfuerzo hermenéutico de la integración consiste en reconocer la alteridad de la tradición, en reconocer su sentido propio y diferente, al tiempo que la propia conciencia hermenéutica reconoce su alteridad frente a la tradición en cuestión. Saber-se como un otro enfrenteado a lo otro. Sólo en tanto la conciencia hermenéutica se reconoce como otra puede resaltar la alteridad de la tradición; por eso: “El horizonte del presente no se forma, pues, al margen del pasado. No existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’*”.¹⁷

Si en la realización de la comprensión se da una fusión hori-zóntica donde el intérprete aporta siempre su propio presente, entonces diferenciar un horizonte histórico es necesario para reconocer la alteridad; aunque de hecho los horizontes no son en sí mismos, sino que hay uno sólo en el que se da la misma conciencia histórica. Una aportación fundamental de esta idea es el hacer brotar de ella la alteridad misma, problematizando y enriqueciendo sus posibilidades de incorporación al análisis. Este único horizonte es el humano, donde nada nos es absolutamente ajeno y, por eso, señala Gadamer que la hermenéutica se mueve entre la familiaridad y la extrañeza.

Si la disposición fundamental de la historicidad de la existencia humana es, comprendiéndose, mediar consigo misma —y eso quiere decir, necesariamente, con el todo de la propia experiencia del mundo—, entonces también forma parte suya *toda tradición*. Ésta no sólo engloba textos, sino también instituciones y formas de vida.¹⁸

Es importante señalar que, por otro lado, la comprensión hermenéutica no sólo necesita de una fusión de horizontes, sino que ésta sólo es posible sobre la base de una continuidad del pasado con el presente, de lo contrario los horizontes no podrían fusionarse. Para ello, Gadamer introduce, en *Verdad y método*, la categoría de lo

¹⁷ *Ibid.*, pp. 376-377. Énfasis en el original.

¹⁸ Hans-Georg Gadamer, “Estética y hermenéutica”, en *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 55. El énfasis es mío.

clásico que reúne las características que atribuye a la comprensión hermenéutica; por tanto, si lo clásico es una especie de presente intemporal, la comprensión hermenéutica implica una simultaneidad del pasado con el presente y apela por medio de una pertenencia y permanencia del texto en el presente. ¿Cómo permanece la tradición, el texto, en el presente? Mediante la rememoración y la distorsión. Esta permanencia no es la conservación de un objeto dado —lo clásico no es un modelo establecido que rija como canon—, sino un traer-delante en los términos que expliqué anteriormente.

Ahora puedo enunciar los tres momentos de la hermenéutica que Gadamer señala: 1) comprensión del mundo que el texto abre; 2) interpretación como un hacer inteligible, en nuestro marco de referencia, de las creencias y prácticas que rodean al texto; y 3) aplicación, que quiere decir que la comprensión cambia con cada situación concreta.

Según Gadamer, se puede comprender el mundo abierto por el texto a través de la continuidad y simultaneidad entre el presente y el pasado que se realiza con la fusión de horizontes. Comprender ese mundo implica dejarse hablar por la tradición, dejarse decir algo por ella. Así, la comprensión hermenéutica se da como un proceso dialógico donde la tradición es vista como un tú, para lo que es necesario haberla reconocido antes en su alteridad, lo cual, en última instancia, significa que se tiene que reconocer que ésta *tiene algo que decir*, momento este también, a mi parecer, privilegiado, pues nos arroja una noción de suma importancia: el diálogo. Quien quiere comprender un texto debe *dejarse decir algo por él*, pues el intérprete debe tener voluntad de escucha.¹⁹

¹⁹ La apuesta por el diálogo es una de las tesis principales al interior de la hermenéutica gadameriana, mas, dado que no es el tema que me ocupa en el presente ensayo, me permito señalar solamente algunas consideraciones al respecto. En la hermenéutica gadameriana, la preocupación por el reconocimiento de la alteridad —ya sea de un tú o de la tradición— se subsume al problema del lenguaje y, con ello, al diálogo. Para Gadamer, no hay hermenéutica si ésta no implica una idea de diálogo, puesto que el único modo de comprender a la tradición es mediante un proceso dialógico de pregunta y respuesta. Es decir, la tradición se comprende e interpreta en un proceso conversacional, donde el texto postula una pregunta y la interpretación una respuesta a esa posible pregunta, pero esto sólo es posible si el intérprete reconoce que el texto *tiene algo que decir*, si lo escucha y le presta oídos, es, pues, un esfuerzo hermenéutico. En otras palabras, la tradición —en tanto lenguaje— se manifiesta en este diálogo. Puesto que, para Gadamer, somos lenguaje, todo diálogo se da en el lenguaje y como lenguaje, pero más aún, Gadamer afirma que *desde el diálogo que nosotros mismos somos* es posible reflexionar sobre la dialogicidad y la intersubjetividad. Por tanto, la tradición no sólo se manifiesta en el diálogo sino que nosotros mismos somos diálogo, postulando Gadamer con esta idea una subjetividad dialogante que es ya siempre intersubjetividad. Para él, todo diálogo, entendido desde la lingüisticidad de la conversación, también es

El segundo momento de la hermenéutica se refiere a la fusión de horizontes, pues sólo se pueden hacer inteligibles las creencias y prácticas que rodean al texto desde nuestro marco de referencia si antes se postula una contemporaneidad y simultaneidad del texto, para después apostar por un posible desplazamiento del intérprete hacia el horizonte del texto, como fue explicitado antes.

Por último, el momento de la aplicación enfatiza el carácter infinito de la interpretación. La aplicación se encuentra en íntima relación con la situación, puesto que en la comprensión el texto comprendido se *aplica* a la situación del intérprete. Luego, pensando que el intérprete no es un sujeto en los términos de la tradición metafísica, sino un ser-ahí, cada comprensión y cada aplicación se dan en un momento situacional concreto.

Gadamer afirma, en *Verdad y método*, que comprender es siempre también aplicar, porque el comprender no es un saber teórico-abstracto, sino práctico, es un saber actuante. El texto “debe ser comprendido en cada momento y en cada situación de una manera nueva y distinta”,²⁰ lo que significa que el texto no es *un* texto, sino múltiples textos en tanto es historia de sus efectos, de sus interpretaciones. El texto, pues, no es una cosa en sí ni un fondo originario al que hay que acceder; es, por el contrario, una creación constante, pues se crea un nuevo texto cada vez que se le interpreta, surgiendo entonces una multiplicidad infinita de textos que aluden a una multiplicidad infinita de interpretaciones: un juego creativo que juega al infinito.

La inagotabilidad del texto deja ver, entonces, la infinitud siempre abierta de la interpretación, rasgo que se podría considerar como constitutivo de este pensar hermenéutico, en tanto pensar histórico y de la finitud. La infinitud de la interpretación descansa, pues, en algún sentido, en esta inagotabilidad del texto

apofántico, en el sentido de que desoculta. El diálogo, es decir, el lenguaje, devela y desoculta, pero es al otro —a la tradición— al que desoculta. Es muy importante señalar, sin embargo, que el otro sólo puede aparecer desde un horizonte común, un horizonte humano, es decir, lingüístico, en palabras de Gadamer. Así, la alteridad se hace presente, se devela desde su decirse, un decir, claro está, dialógico. Todo diálogo en el que lo otro es preguntado se da siempre desde un horizonte previamente abierto, es decir, todo preguntar es un acontecer histórico acaecido desde una tradición, desde una determinada apertura al ser, que permite, a su vez, cualquier conversación en la que exista encuentro de tradiciones y, por tanto, fusión de horizontes. De este encuentro surge un preguntar como acontecimiento histórico y dialógico dependiente, principalmente, de la voluntad de escucha, es decir, del dejar decir al otro aquello que tenga que decir. Lo que sale a la luz, lo desocultado mediante el diálogo, es así lo otro. Por ello no basta para Gadamer el lenguaje, sino que éste debe incluir la idea del lenguaje-diálogo.

²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, op. cit., p. 380.

(anunciada por Heidegger con la idea de *tierra* en *El origen de la obra de arte*), en su continua creación, formación y transformación:

[...] ¿qué significa interpretar? A buen seguro, no es explicar o concebir; antes bien, es comprender, hacer exégesis, desplegar [...] Lo importante es que todo interpretar no señala hacia un objetivo, sino solamente en una dirección, es decir, hacia un espacio abierto que puede rellenarse de modos diversos.²¹

Por ello, si Gadamer piensa —siguiendo a Heidegger— la interpretación desde el nivel de lo ontológico, es posible afirmar que ésta no es nunca un desvelamiento de un fondo originario, sino que parte de la ausencia de fundamento. La interpretación no es un acto de la conciencia subjetiva de la tradición metafísica que aprehende la esencia del objeto para entonces, finalmente, poder decir que lo ha conocido. La interpretación no es tampoco un instrumento con el que cuenta la razón del sujeto teórico para *conocer apodícticamente*, como pretendió con tanto afán la tradición metafísica. Este pensar hermenéutico se deslinda, por tanto, de una práctica exegética y de una metodología del comprender en términos epistémico-lógicos.

Si nos encontramos viviendo en *la época de la imagen del mundo*, como afirma Heidegger, de la metafísica consumada, en la que el pensar está dedicado por entero al dominio técnico-científico del mundo, ¿no deberíamos entonces apostar por otra racionalidad, por otro pensar, en este caso, el hermenéutico?

Pero si es así, deberíamos de preguntar: ¿por qué?, ¿cuál es el problema del *Gestell*²²? A decir de Heidegger, en la época del *Gestell*, se corre el peligro de perder la diferencia ontológica y de convertirnos en nada más que un ente, en una cosa más entre las cosas: por eso apuesta por la poesía, por el lenguaje en su potencia creadora. Y se podría argumentar lo mismo con Gadamer, pues para ambos autores el lenguaje es siempre humanización.

Al presentar la posibilidad de un pensar hermenéutico, de una racionalidad hermenéutica, no argumento en favor de una superación del *Gestell*, un dejarlo

²¹ Hans-Georg Gadamer, “Poetizar e interpretar”, en *Estética y hermenéutica*, op. cit., p. 75.

²² *Gestell* es entender al mundo como un *fondo fijo acumulado* al que se le violenta porque se le exige estar puesto o dispuesto para la técnica, para la explotación indiscriminada llevada a cabo por un sujeto que no es más que un demandante compulsivo cuya exigencia no termina nunca. *Gestell* es un modo de acaecer el ser en la técnica. Cfr. Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, op. cit., y, también, “La vuelta (*Die Kehre*)”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, op. cit.

atrás en la historia del ser. En sentido estricto, el *Gestell* no es superable ni tampoco la metafísica, no se trata de *recordar al ser* para que el olvido del ser, característico de la metafísica, desaparezca.

Puedo afirmar, junto con Vattimo, que “el único deber del pensamiento es, hoy, adecuarse al destino del dominio desplegado por la técnica, porque sólo de este modo se corresponde con la *Schikung*, el envío, del ser”.²³

Esto es: si ha de abrirse la posibilidad de otro pensar, el hermenéutico en los términos que aquí he intentado delinear, éste ha de surgir del seno mismo del *Gestell* y no más allá de él, pues, en última instancia, no hay un más allá como superación en términos de la *Aufhebung* hegeliana, sino que el *Ereignis*, y con él el pensar hermenéutico, surgen en, desde y con el *Gestell* y se afirman en él como una posibilidad más del pensar. Hay que aceptar, pues, el destino técnico del ser humano moderno —más allá de ilusiones metafísicas de paraísos inalcanzables— y desde ahí apostar por otra racionalidad, sin que esto implique salir de la racionalidad metafísica sino, más bien, una lucha por crear otra racionalidad que se sepa también metafísica, en tanto piensa con ella y desde ella.

A fin de cuentas, estamos caídos en la época del *Gestell* —que no es una porción de tiempo, sino el mismo enviarse del ser—: es el horizonte desde el cual interpretamos y somos, por tanto, hombres y mujeres de la racionalidad instrumental, pero libres y, por ello, capaces de intentar abrir nuevos caminos para el pensar.

El pensar hermenéutico se afirma, entonces, como un pensar de frente al *Gestell* y al *Ereignis*. Un pensar que lleva en sí mismo la creación infinita de sentidos y no el anquilosamiento en el concepto, la definición, la verdad última del conocimiento consumado; se trata de un pensar que, al ponerse en movimiento, crea, a su vez, posibilidades que invitan a otros modos de pensar, a abrirse de manera sumamente sugerente a otras posibilidades. Un pensar móvil que va y viene sin detenerse, pero que implica demora, que es vaivén, juego, acontecer libre. Libre porque, al empuñar la ausencia de fundamento, no busca nada fijo —no hay ningún ideal que perseguir—, no impele al ente a ser aquello que el pensar quiere que sea; no lo encajona en categorías fijas y estables, sino que lo desoculta al nombrarlo en un acto libérrimo y lo deja ser aquello que es.

Un pensar frágil, sabedor de su finitud por no ser definitivo, por ser una posibilidad más entre otras muchas posibles, que se desmorona y se *re-crea* incesantemente, que juega a crearse y que, al aceptarse como frágil, no se afirma

²³ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 112.

como certeza, sino como camino; senda no trazada ni dispuesta, sino inventada en la aventura de la humana existencia. Camino que lleva el sello de nuestra existencia, el *aún no* ontológico, la finitud.

Sin embargo, no puedo dejar de mencionar que, justo a este respecto, el pensar hermenéutico se ha visto sometido a fuertes críticas, acusándosele de contar con cierta dosis de irracionalidad, como recuerda Gianni Vattimo en *Más allá de la interpretación*.

La hermenéutica ha sido acusada frecuentemente de ser una expresión extrema del irracionalismo que empapa gran parte de la cultura y de la filosofía, por lo menos europeo-continental, de los primeros decenios del siglo XX. Esta acusación proviene tanto de los defensores del racionalismo historicista (los epígonos de [Georg] Lukács, por ejemplo) como del cientificismo positivista.²⁴

¿Hablar de otra racionalidad implica irracionalidad? La ausencia de fundamento, de argumentaciones en sentido lógico y estrecho, de explicaciones pedagógicas, de definiciones coercionantes y limitantes, de *telos*, de verdades absolutas, de Dios, de ideales inalcanzables, de certezas, de silogismos, etcétera, ¿es esto sinrazón? ¿Dónde está la línea? ¿Quién decide, dicho foucaultianamente, qué institución decide? ¿Qué razón lleva en su interior más razón, la hermenéutica o la de la tradición metafísica? Y con esta última pregunta, al pensar así la razón, ¿no la estaremos convirtiendo en un concepto vacío que no dice nada, en un objeto manipulable susceptible de ser prestado a esta o aquella *racionalidad* en aras de una determinada conveniencia?

¿Qué discurso vale más, el lógico-científico-epistémico o el hermenéutico? Pero, ¿en qué sentido hablar de valor? Quizá si hablamos de *progreso* en nuestro dominio técnico-científico del mundo, la razón de la tradición metafísica tenga más valor, en tanto nos permite seguir *progresando*, avanzando hacia una *mayor civilización*. Mas, preguntemos con Heidegger, ¿para qué?, ¿hacia dónde? y ¿luego qué?²⁵

²⁴ Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 147.

²⁵ “Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda ‘asistir’ simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y

Plantear otra racionalidad nos abre las puertas que conducen a otros caminos, no mejores ni más verdaderos, sino simplemente otros. Multiplicidad. Ninguna postura, en última instancia, podría criticar a la hermenéutica por haber abierto posibilidades y enseñarnos que éstas están siempre abiertas y eso, justo eso, constituye la vida del pensamiento.

simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo [...] entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?”, Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 43.